

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК**

**ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ  
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ**

**ЭОН**

**Альманах старой и новой культуры**

**Вып. XII**

**EON**

Literary miscellany of old and new culture. XII.

**ЭДУАРД ЗИБНИЦКИЙ**

**ИСТОРИЯ, СОЦИОЛОГИЯ, РЕЛИГИЯ:**

**Переосмысление традиции в современном  
культурном контексте**

**EDWARD ZIBNITSKY**

**HISTORY, SOCIOLOGY, RELIGION:**

**Rethinking tradition in contemporary culture context**

Статьи 2000-х

**МОСКВА**

**2017**

ББК 71  
Э 69

Серия  
**«Теория и история культуры»**

**Центр гуманитарных научно-информационных исследований**

Отдел культурологии

Редакционная коллегия альманаха «Эон»:  
*Ю.С. Пивоваров* – академик РАН, научный руководитель ИНИОН РАН, *Л.В. Скворцов* – д-р филос. наук, руководитель Центра, *Р.А. Гальцева* – старший научный сотрудник ИНИОН РАН

Ответственный редактор-составитель – *Р.А. Гальцева*  
Отв. за выпуск – *Т.Н. Гончарова*

Э 69 **Эон: Альманах старой и новой культуры: Сб. ст. /** РАН. ИНИОН. Центр гуманитар. науч.-информ. исслед. Отд. культурологии; Отв. ред.-сост. Гальцева Р.А. – М., 2017. – **Вып. XII: Эдуард Зибницкий. История, социология, религия: Переосмысление традиции в современном культурном контексте. Статьи 2000-х.** – 200 с. – (Сер.: Теория и история культуры).  
**ISBN 978-5-248-00824-7**

Эдуард Валентинович Зибницкий – культурфилософ, публицист, эссеист. Его главные темы – общественная жизнь в России и ее культурная типология, а также актуальные вопросы христианской историософии. В частности, критически рассматривается теория религиозно-конфессиональной обусловленности русской истории.

В сборник вошли статьи, объединенные общеевропейской, а также российской социальной и культурно-антропологической проблематикой как дореволюционного, так и советского и постсоветского периодов; анализируется ситуация сегодняшнего бытия православной церкви.

Издание адресовано специалистам-культурологам, литературоведам, студенческой аудитории и широкому кругу читателей.

## СОДЕРЖАНИЕ

Монархический принцип и власть.....	4
P.S. От редактора	
Об одной из насущных тем государственного устройства.....	23
Я мечтал писать о производстве	
Личный опыт провинциальной журналистики .....	25
Россия после перестройки – взгляд Солженицына .....	35
Война между Блефуску и Лилипутией	
О книге прот. Георгия Эдельштейна «Записки сельского священника» (М.: РГГУ, 2005).....	39
Оба берега Нарвы	
Очерк сравнительной культурологии Эстонии и России .....	47
Град земной и град Божий	
Проблемы христианской социологии в исторической перспективе.....	71
Кольцо власти и право на фантазию	
Эпопея Толкина и ее прочтение в России .....	96
Эрос революции	
Антропологическая проблематика романа Юрия Олеши «Зависть» .....	107
Православие и капитализм	
О нищете религиозоведения .....	131
Пути романтизма в России	
Генеалогия современного религиозно-националистического дискурса .....	167

## МОНАРХИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП И ВЛАСТЬ\*

*Эта статья была написана около десяти лет назад, и сейчас, кажется, производит впечатление несколько устаревшей, даже старомодной, несмотря на то что с самого начала носила скорее теоретический характер, безо всяких притязаний на злободневность. Между тем вопрос о восстановлении монархии в России все еще остается открытым. Что из этого получится, если вдруг реставрация осуществится, – трудно сказать. Блаженной памяти отец Павел Адельгейм относился к этому крайне скептически. Монархия, сказал он, основывается на сакральном мышлении, а в России оно – магическое. К сожалению, я не догадался попросить его развить эту тему тогда, – а было это примерно во время написания самого этого текста. По поводу монархии как культурного кода России сейчас очень много спекуляций самого вульгарного свойства (так что, может быть, о. Павел был прав). Профанируется монархическая идея не с какой-то эзотерической точки зрения, а с точки зрения собственно права, наиболее очевидной культурной типологии, да и просто здравого смысла. Монархисты, превозносящие Сталина, – это ведь нонсенс, но в России полно именно таких «монархистов», и даже находятся либералы, которые считают такое их отношение вполне органичным и естественным, не задаваясь вопросом о том, случайно ли, что самые последовательно либеральные страны Запада – именно монархии, а не республики.*

---

\* Опубликовано в: Новый мир. – М., 2007. – № 4. – С. 110–123.

Общественное мнение в нынешней России к «либеральным ценностям» особо не благоволит. Перед либералами, таким образом, открывается долгий и утомительный путь пока только пропаганды идей гражданского общества, правового государства – и легких побед не сулит даже он. Оказалось, что народная поддержка демократов на исходе горбачевского периода не была устойчивой и имела характер увлечения, эйфории, стихийного антибюрократического протеста, а не национальной зрелости, – впрочем, и ошибки реформаторов тоже нельзя списывать со счетов. Многие уже поставили России печальный диагноз, впрочем, лишь заново сформулировав то, что стало общепринятым суждением о ней: в России слаба (или отсутствует) демократическая культура, а всему причиной многовековая традиция единовластия, самодержавия, концентрации власти в руках одного правителя. Оговариваются, что к положительным свойствам такого вида правления и общественного устройства относится стабильность, что концентрация власти необходима в условиях огромной и многоукладной страны. Рыночники перестроечного призыва уже ищут и находят какие-то компромиссы между требованием модернизации, с одной стороны, и сохранением российского авторитаризма – с другой, во имя той же устойчивости и эффективности власти – именно как имманентной России государственной формы. Эту российскую «специфику» рассматривают как фактор, который нужно не только учитывать, но и использовать. И интеллектуальное оформление такого подхода, похоже, уже состоялось. Исторические аналогии к вашим услугам – и Петр Великий, и Наполеон, и Пиночет, и стратегия континентального Китая – линия Дэн Сяопина, и авторитарная политика Гоминьдана, приведшего Тайвань к процветанию. Напрашивается вывод, что пусть «уж оно так и идет», раз «народу это нужно». Иными словами, России вменяется или инкриминируется – смотря из какого лагеря мы это слышим – «традиция самодержавия» и привычка подчиняться централизованной несменяемой власти. Либералы этим объясняют свои неудачи. За это держатся почвенники, националисты, евразийцы: что в России власть – дело серьезное, что наш государственный идеал – имперское служение, а не суэта парламентских фракций. И вот, тяга к сильной, централизованной, желательной персонифицированной власти, которую можно не только уважать, но и обожать, – именно это и называется у нас «монархической традицией». И наличие такого рода

власти – чем не монархия, пусть и без таких ее признаков, как особый порядок легитимности и сакральный обряд восшествия на престол?..

## 2

То, что упомянутыми выше особыми признаками монархии можно пренебречь, подтверждает, кажется, такой классик монархической мысли, как Иван Ильин. В своем трактате «О монархии и республике» он настаивает на том, что неправильно сводить монархию к формальным признакам, как, например, наследование престола, – ведь была монархическая Польша, где королей избирали на сейме; обряд одобрения народом кандидатуры монарха сохранялся у франков, он был у римлян, да и сам институт римских императоров имел республиканские корни и сохранял формальное подчинение сенату. Единоличность власти тоже не может быть необходимым признаком монархии – поскольку были соправители, триумвиры, да те же Иван и Петр Алексеевичи под регентством Софьи. И пожизненность власти – тоже не обязательна. Ильин приводит исторические примеры, разрушающие обобщенные представления о монархии, делая акцент на другие признаки, скорее спекулятивно-философские, чем формально-юридические, и среди них на первом месте стоит *олицетворение* – т.е. олицетворение государства, самого народа, его высшей идеи в фигуре монарха<sup>1</sup>.

Вообще олицетворение – это акт художественно-символического мышления, свойственного человеку в принципе, на что, собственно, Ильин и намекает – намекает на естественность, исконность монархии. «Исторически и политически чрезвычайно интересно следить за тем, как потребность в олицетворении, проникая в душу республиканского народа, слагает сначала зародыш, потом ядро и, наконец, уклад монархии», – продолжает он. Далее он приводит список исторических деятелей, в основном республиканских, которые стали, или чуть было не стали монархами в силу врожденной «художественно одаренному народу» предрасположенности к монархии или склонности к монархической реставрации. «Так было с Александром Македонским, с Юлием Цезарем, с Октавианом Августом, с Наполеоном Бонапартом. У генерала Буланже и у маршала Мак-Магона в эпоху Третьей французской

---

<sup>1</sup> Ильин И.А. О монархии и республике // Вопросы философии. – М., 1991. – № 4. – С. 131.

республики все остановилось в зародыше. На таком же зарождении без расцвета все остановилось и у Оливера Кромвеля в Англии, и у президента Вашингтона в Соединенных Штатах. Вспомним, что и ныне все идущие мимо его бывшей резиденции снимают шляпу и идут с непокрытой головой, как в Москве под Спасскими воротами Кремля»<sup>1</sup>. Здесь мы видим, что Ильин готов признать за монарха республиканца Бонапарта, явного узурпатора в глазах большинства монархических домов Европы того времени. Таким образом, для Ильина дело здесь, конечно, не в королевской крови, не в древнем праве и не в традиции. Того же Бонапарта он приводит в качестве примера истинного самосознания монарха («моя армия», «мой флот»).

Между тем в другом месте Иван Ильин развенчивает республику: «Республиканская форма узаконивает стремление предприимчивого гражданина к захвату государственной власти. Она поощряет властолюбие и прямо предпосылает честолюбие; она развязывает политический карьеризм», – и ниже: «Захват власти в республике бывает ограничен пределами известной должности; однако ловкие политики умеют расширить эти пределы и добиться полноты власти, подобно Сулле, Марию, Помпею, Юлию Цезарю, Октавиану Августу, Кромвелю, Наполеону I, Наполеону III, Пилсудскому, Муссолини, Гитлеру, Ульманису и другим»<sup>2</sup>.

Мы видим, что в первом случае Ильин описывает «облагораживание» республики, ее подъем, развитие *до* монархии, пусть не вполне осуществленное, т.е. описывает явления скорей со знаком плюс в своей системе координат. Во втором – явления со знаком минус, причем большей частью это одни и те же исторические явления и сюжеты. Почему же в первом случае он не упомянул при иллюстрации своей мысли того же Пилсудского (чем не Бонапарт польского разлива?) или Гитлера, культ которого вместе с «олицетворением» в нем «германского духа» он мог наблюдать воочию? Наконец, мы не случайно продолжили первую цитату до упоминания о Московском Кремле. Говоря, и с явной симпатией, о Джордже Вашингтоне, русский философ по случайной ассоциации переносится мыслью в далекую Москву, к стенам древнего Кремля, но... в упор не видит хозяина этих стен в те годы: Ильин совершенно обходит вниманием фигуру Сталина. В своей работе он

---

<sup>1</sup> Ильин И.А. О монархии и республике // Вопросы философии. – М., 1991. – № 4. – С. 133.

<sup>2</sup> Там же. – С. 118.

его ни разу не упоминает, хотя упоминает и Ленина, и Свердлова. Уж таким «олицетворением», таким почитанием, какими пользовался Сталин, располагал мало кто из упоминаемых Ильиным политиков... Понятно, что, симпатизируя Вашингтону или Бонапарту, Ильин не любил Пилсудского как врага монархической России, как левого террориста, а уж большевиков он просто ненавидел лютой ненавистью. Но ведь Сталин, кажется, является идеальной иллюстрацией к мысли Ильина об эволюции республики к монархии. Сталин для миллионов олицетворял великую идею, державное величие страны, он персонифицировал государство в себе, наконец, и такая важная для Ильина сторона монархии, как эстетическая, здесь тоже представлена в виде «большого стиля», «сталинского ампира», кинематографического культа сверхчеловека, да и сам Сталин в виде почти сверхъестественного существа запечатлевался в бронзе, на живописных полотнах, в монументальных панно и т.д. Собственно, когда говорят о российской привычке персонифицировать власть, о любви, так сказать, к самодержавию, то негласно подразумевается именно Сталин, его эпоха. Стало общим местом – как *troika*, *vodka*, *samovar*, – что Сталин – не кто иной, как «красный царь», который правит в традиционном для России стиле, как заправский византийский император. Однако монархист Ильин как будто не замечает этого вызова всей своей теории монархии, которую в противовес республике он определяет именно в терминах *олицетворения* и *пафоса доверия* первому лицу. Пусть в результате этого умолчания образуется трещина в его очень стройной системе, но дойти до такой мерзости, как видеть в Сталине нового царя, а в Совдепии – величие России (как это сделали сменовеховцы и их наследники в русском зарубежье), он не мог. Был ли Ильин здесь пристрастен, необъективен, непоследователен, иными словами, пренебрегал ли он интеллектуальной честностью? Пусть это обсуждают его биографы и критики. Для России же остается актуальной проблема самоанализа «монархических» наклонностей: вопрос подлинной или мнимой «исконности» – и соблазнов, связанных с этой «исконностью».

### 3

В девятом томе «Истории России с древнейших времен» С.М. Соловьёв описывает окончание Смутного времени и восшествие на престол основателя царствующей в его время династии – Михаила Федоровича Романова. Для русского национального са-



мосознания преодоление Смутного времени – сюжет эпический, в котором наряду с первым венценосным Романовым фигурируют героические Минин, Пожарский, Иван Сусанин. Не случайно в 1913 году Николай II повторяет путь Михаила из Костромы в Москву. 1613 – это год земского единства, почти чудесного (а то и впрямь чудесного) преодоления смуты, год, с которого начинается трудное, но триумфальное шествие России в европейской истории. И вот, каким Михаил Романов предстает у Соловьёва, склонного, как известно, к особо мелкой оптике, к бытовому плану? Дело в данном случае не в том, каков был Михаил на самом деле и каковы были силы, божественные и земные, которые его привели к венцу, а в том, какой историографический миф о первом царственном Романове бытовал в монархической России. Ведь это и в самом деле был эпос, – национальный и династический. Так вот, Михаил не просто юн, кроток и невинен, что контрастирует со свирепством Смутного времени, он откровенно слаб, немощен и инфантилен. Перед нами разыгрывается, порой на грани гротеска, драма взаимоотношений земли (земства, народа) и будущего царя, – уникальная историческая ситуация, возможная не во всяком междуцарствии, – когда многое обнажается в природе монархизма.

Мы видим, как представители Земского собора идут с крестным ходом в Ипатьевский монастырь, Михаил с матерью встречает их и, узнав, зачем те пришли, отвечает «с великим гневом и плачем, что он государем быть не хочет, а мать его Марфа прибавила, что она не благословляет сына на царство». Оба они не хотели войти в соборную церковь вместе с крестным ходом. Сначала послы уговаривают их все-таки войти в церковь, затем возвращаются к разговору о царстве – и опять отказ, опять уговоры, ссылки на сиротство народа, на Божий промысел, коленопреклонения, рыдания... Возможно, верить этой церемонности, скорее, впрочем, ритуальной, чем расчетливой, вполне нельзя. Но это и не важно. Важно то, каким запечатлен здесь будущий царь – он, согласно хронике, постоянно плачет и, кажется, действительно находится в смятении. Борис Годунов, конечно, тоже отнекивался (даже если он не был убийцей царевича, властвовать он умел и хотел), да чего там говорить – Иван Грозный тоже ломал комедию и хлопал дверьми. Но Михаил Романов, похоже, не ломается, он не ссылагается, согласно этикету того времени, на свое достоинство или на осознание бремени венца, его святости, но это именно откровенный страх, истерика и паника. Вместо него, во-первых, говорит его

мать, во-вторых, мотивы отказа ее далеки от идеализма, если не сказать – малодушны: «Видя такие прежним государям крестопреступления, позор, убийства и поругания, как быть на Московском государстве и прирожденному государю государем? Да и потому еще нельзя: Московское государство от польских и литовских людей и непостоянством русских людей разорилось до конца, прежние сокровища царские, из давних лет собранные, литовские люди вывезли; дворцовые села, черные волости, пригородки и посады розданы в поместья дворянам и детям боярским и всяким служилым людям и запустошены, а служилые люди бедны, и кому повелит Бог быть царем, то чем ему служилых людей жаловать, свои государевы обиходы полнить и против своих недругов стоять?»<sup>1</sup> Словом, «Михаил и Марфа говорили, что быть ему на государстве, а ей благословить его на государство только на гибель»<sup>2</sup>.

В этой сцене Михаил Романов, корень царей и императоров великой державы с мессианским предназначением, отнюдь не похож на исторического героя, спасающего народ и царство от раздора, бедствий и иноземного ига. Михаил перекладывает ответственность на мать и отца, не прекращает капризов даже после своего согласия на венец: не те-де хоромы, казна пуста – поведение, не очень подобающее государю... Несмотря на неизбежную внутреннюю цензуру хронистов и историографов, образ Михаила остался именно таким – инфантильный юноша, который чуть ли не прячется за юбку матери, бегаёт от великого предназначения и впоследствии как почтительный сын делит власть со своим отцом – патриархом, так же, как и он, носящим титул Великого Государя (единственный случай в истории московского патриаршества). Было бы отличной находкой невидимого сценариста, если бы таков был пролог к великому и славному царствованию, но царствование Михаила было, в общем-то, невыразительным. Самое яркое, на чем Соловьёв подробно останавливается, – это абсурдистская, но, к сожалению, реальная драма, связанная с попыткой выдать царевну за датского королевича Вольдемара, в которой Михаил Федорович, опять же, выглядит не лучшим образом.

---

<sup>1</sup> Соловьёв С.М. Сочинения. – М.: Мысль, 1990. – Кн. 5. – С. 9.

<sup>2</sup> Там же.

Но почему юному Михаилу Романову прощаются, как и многим другим монархам, слабость, бесхарактерность, несамостоятельность? Почему царствующим особам прощается даже ущербность? Порой создается впечатление, что любовь подданных к монарху не зависит напрямую от того, насколько он соответствует образу сильного и мужественного правителя. В любви подданных соревнуются сильные государи (победители, преобразователи, авантюристы, самодуры с фантазией, щедрые, «на широкую ногу», расточители, кутилы, любимцы женщин) и – неудачники, слабаки, жертвы. Часто это те венценосцы, которые на самом деле не имели реальной власти или не умели ею пользоваться, не умели ее взять или удержать. Кажется, самые поразительные случаи проявления верноподданнических чувств обнаруживаются именно в такие моменты жизни монарха, которые тщательно скрываются от публики в диктатурах Нового времени – поскольку новый, не архаичный тип правителя воплощает в себе только уверенность и политическую эффективность, – такой лидер всегда адекватен своей задаче вести нацию. Взаимоотношения монарха и подданных не исчерпываются собственно функционально-политической, властной сферой, сферой прямого применения или демонстративного утверждения власти. Эти взаимоотношения достигают кульминационной точки скорее при других обстоятельствах – как в случае с Михаилом Романовым, который в момент величайшей угрозы для самого бытия Московской Руси является не как отец нации, а как сын нации, нуждающийся в опеке... Порой человеческая слабость, малодушные колебания, немощь, унижительное положение обманутого, преданного, опозоренного – это как раз те обстоятельства жизни монарха, в которых разыгрывается высокая драма проявления монархических добродетелей со стороны подданных. Они со своим монархом вступают порой в некий комплот по отношению к функциональному государственному принципу, по отношению к космологическому порядку строгой иерархии.

В республике такое едва ли возможно, – и Новое время выдвигает принципиально иную модель правителя, – подчеркнуто эгалитарного, демократического типа. Их биографии призваны утвердить торжество третьего сословия, продемонстрировать, как ренессансные или буржуазные добродетели, труд, упорство и преданность идее ведут к величию и славе в веках. Их миф, таким образом, – это миф становления характера: биографы стараются

подчеркнуть в их молодости трудные жизненные обстоятельства, к преодолению которых будущий лидер прилагает волевые и методичные усилия и выходит победителем. Республиканский лидер, никак не связанный с правом престолонаследия, приходит в историю потому, что он объективно востребован, потому что он адекватен возложенной на него роли и тем самым равен себе, т.е. он лично, субъективно тождествен своему статусу, своему исключительному положению. Его персональные качества являются залогом исполнения великого исторического предназначения и становятся единственным фактором легитимности. Если монархия как бы воспроизводит онтологический порядок, постоянство, устойчивость вещей, то буржуазный тип лидерства – драму борьбы, становления, преобразований и побед. К этому типу относится, скажем, Оливер Кромвель, который, отвергнув предложение короноваться, сохранил за собой должность лорда-протектора; это Робеспьер и другие деятели Французской революции, это Симон Боливар, Джордж Вашингтон, Кемаль Ататюрк, Чан Кайши etc. Хотя они и лишены институциональной субъектности, и являются как бы гарантами и протекторами народного суверенитета, это не мешает, что часто и происходит, установлению режима их неограниченной личной власти. Более того, в условиях религиозных, антиколониальных и революционных войн диктатура и институт культа вождя оказываются объективно востребованы как психологией масс, так и практическими задачами политики. Нации с падением феодального уклада в Европе становятся в правовом смысле однородны, т.е. появляются собственно нации, с соответствующими институтами – единое законодательство, всеобщая воинская повинность, единое публичное пространство: благодаря усовершенствованию изобретения Гутенберга в массах распространяются газеты, политические брошюры, карикатуры, аллегории, оттиски портретов известных людей, – королей или революционеров. Политика, ее герои, ее идеи, как бы входят в быт, в приватное пространство. Старые институты рушатся. Возникают небывалые ранее конфликты на основе нового принципа формирования общественных групп. Вообще стремительное разрушение прошлого, грандиозный скачок в будущее, к становлению новых начал общества, приводит к тому, что у масс возникает потребность в «отце нации». Ко многим вождям Нового времени этот термин можно применить буквально: Симон Боливар – конечно, отец латиноамериканских наций, так же как Джордж Вашингтон – отец государственности североамериканских штатов, Кемаль Ататюрк – отец новой Турции, Чан Кайши – нового Китая etc.

Так становится возможным и такой институт, как культ личности (Personenkultus у Маркса – одно из первых упоминаний самого термина). Понятно, что его едва ли можно отождествлять с обожествлением монарха на Востоке (Египет, Месопотамия, Китай, Япония): здесь не имеет значения родство той или иной династии с божественными существами. Не имеет значения и помазание на царство, принятое позже в христианском мире вслед за Израилем, или какой-либо иной священный обряд. Не вполне аналогичен этот культ и культу императоров в формально республиканском Риме, где существовала вера в священное предназначение, в особую мистическую отмеченность цезарей, – отсюда мифическая их генеалогия, восходящая к богам, и их культ, официально вводимый в государстве. Проще говоря, культ личности как политический институт – это явление западное, обусловленное западным рационализмом, утилитаризмом, секуляризмом и индивидуализмом. Монархия же, если угодно, – это культ престола. К тому же в монархии необходимым условием легитимности является законность восшествия на престол. Существует довольно сложное право престолонаследия, которое является внешним и объективным по отношению к личности возможного престолонаследника. В этом вопросе монархическое сознание очень взыскательно и щепетильно. Так, Борис Годунов в политическом отношении был не хуже, а в чем-то и лучше своих предшественников и поначалу предпринимал весьма разумные шаги, но так и не приобрел признания народа, всегда подозревавшего, что он получил царство через кровь законного наследника. Во времена Смуты русские готовы были принять на свое царство королевича-иноземца из враждебных Польши или Швеции, так как своих законных претендентов у них не было, – принять, конечно, при условии соблюдения всех правовых норм, связанных с пребыванием на русском престоле. Эти условия и процедуры широко дискутировались в политически активном классе русского общества. Одним словом, монархия – это тоже правовая культура, а не ее отсутствие, как полагают вульгарные ее критики, отождествляющие ее с любой диктатурой плебея-узурпатора.

## 5

Михаилу Романову достаточно было получить одобрение Собора со ссылкой на его родство с прежней династией, и ему уже отдавали царские почести и готовы были лобызать землю под его ногами (характерная русская экзальтированность, по мнению

о. Георгия Флоровского, пошла именно из Смутного времени), хотя ничего сверхъестественного в нем не было, его отец – боярин Федор, ныне Филарет, поставленный Лжедмитрием патриарх Московский, сидящий во время Собора в польском плену, а мать – вот она, Марфа, спорящая с земскими послами...<sup>1</sup> Но народ действительно воодушевлен избранием Михаила. Там, где он появляется, люди плачут, бросаются ниц перед новым самодержцем, который совсем недавно был всего лишь отпрыском одной из знатных русских фамилий... Чему, или кому, или за что оказывали такое поклонение и почести и по поводу чего плакали от радости русские – еще когда Михаил был только избран, а не венчан на царство, не вступил еще в полноту своей силы?

Здесь, кажется, обнаруживается обычно скрытый зазор между природой частного человека, каковым был Михаил Романов, и самим царским престолом – местом, где концентрируется колоссальная самодержавная власть. Этот престол помнил Ивана Грозного, Бориса Годунова и убийство царевича Димитрия, помнил Самозванца, его лютую кончину, помнил стремительно закатившуюся звезду олигарха Василия Шуйского. Престол вызывает трепет и ужас – здесь раскрывается пропасть, это единственное место в пределах российского царства, в котором возможно возносить и рубить людские головы – не держа при этом ответа перед земным судом. Это точка, в которой власть достигает сверхплотности. И это власть не функциональная, не прагматическая, а космическая, онтологическая, вырывающаяся из бездны, власть абсолютная, уподобленная ужасу бытия с его божественными милостями и небесным гневом – с «трусом, потопом, огнем и мечом, и моровой язвой». Власть, которая дерзает подражать и едва ли не соперничать с властью небесной: ведь престол, венец, держава – все отсылает к храмовой символике. И всем был памятен Иван Грозный, который довел идею этого «наместничества» (что земной царь – отражение Небесного Царя, а следовательно, также неограничен и неподсуден) до бесовской насмешки, до какого-то скомошьего шабаша, кровавого карнавала.

И в это место, в эту точку вступает частный человек Миша Романов – робкий и неуверенный, именно он, а не какой-нибудь свирепый пассионарий. И, видимо, легитимность Михаила доказы-

---

<sup>1</sup> Филарет действительно был поставлен на патриаршество при содействии Лжедмитрия II (Тушинского вора), но в 1619 г. собор русского духовенства подтвердил его полномочия.

вається народу именно его суб'єктивної випадковістю – скільки крові було пролите ради московського престолу за ці роки, а його чи не насильно тащать, отриваючи від матері! Не це ли так ратрогало народ – несоответствие юного царя самої царської влади, ее сурової нечеловеческої сутності? Це був отнюдь не сервілізм, не чинопочитання, не екзальтований восторг толпи перед силою, а скорее проявлення людської солідарності, котра неможлива була би ні з яким другим царем... Впрочем, цари не завжди предстають в блиску і величчі, но і тоді не перестають викликати співчуття: вот юний Петро трясеться від страху в Троице-Сергієвій лаврі. Или природний царь Иван Антонович предстає жалким, обросшим і опустившимся за роки ув'язнення. Или не сумівший управитися з власною женою, не то що з імперією, ховається і бродяжничает Петро III (таким его знала народна легенда)...

## 6

...Итак, царська влада, котра то ли подражає небесній владі, являючи образ небесного царства, то ли ісподволь соперничає з нею; оборачивається то іконою, то пародією... Если кто-то полагає, що свідомість народу в то время было нечувствительно к этим драматическим противоречиям и вторым планам, к рискованности этих аналогий и антиномий, то пусть вспомнит русский фольклор. В сказках царь оказывається в гротескних, нелепих, комічних ситуаціях, его обманывають жулики, его превосходят по мудрості діти, у него что-то нагло похищають, его околдовывають і т.д. Сюжети, когда простак жениться на царевне или сам становится царем, – универсальні; так же универсален сюжет, когда царевич-подкидыш вырастает в курной избе. Цари опускаються до бытового уровня, – как анекдотические Петр I или Иван Васильевич. Также и соперничество земной власти с небесной было распространенным сюжетом фольклора и народной литературы: царь Аггей после литургии приказывает вырвать страницу из Евангелия, где сказано, что «богатые обнищают»<sup>1</sup>. В другой истории на смену вполне достойному царю Михаилу приходит царь Левтасар, который *пропил* все царство, включая священныє сосуды из храма. За это его постигла божественная кара, котрую возвещает ему

---

<sup>1</sup> Повесть о царе Аггее // Звездочет. Русская фантастика XVII века. Библиотека русской фантастики. – М., 1990. – Т. 2. – С. 51.

пророк Даниил<sup>1</sup>. Очевидно, что Левтасар – это Валтасар, царь Вавилонский, но здесь с ним происходит характерная метаморфоза – он царствует в Царьграде, а Царьград для русского фольклора – столица ойкумены, эталонный город, один из столпов земного миропорядка. Видимо, нечестивым может быть не только басурманский царь, но и царь *белого царства*. Замечательно, что невольного убийцу Левтасара в этой истории казнят – личность царя, хотя и нечестивого, все равно неприкосновенна.

По неким внутренним структурным законам короля или царя в сказках невозможно заменить президентом республики или спикером парламента: «У одного премьер-министра была красавица дочь...» – или: «В тридевятой республике, в тридесяти федерации жил-был президент...» Пародия, бурлеск – да, но по-настоящему сказочной интриги не будет, ибо отсутствует какое-то необходимое ее условие, и дело тут не только в стилистическом и историческом анахронизме. Сама по себе фигура царя очень интригоема именно в силу своей амбивалентности. Всякая интрига базируется на игре оппозиций, на неожиданностях и ситуациях, когда «одно вместо другого». И чем незыблемей порядок вещей, тем более поразительной является неожиданность, тем более глубокий пласт она затрагивает. Сказочная интрига может развиваться только в условиях некоего онтологического абсолютного миропорядка, частью которого и является царь – как социальный центр, как абсолютный микрокосмос: воин, судья, отец, хозяин, т.е. воплощающий в себе все патриархальные функции. И если в каком-то аспекте происходит сбой или угроза сбоя – то и получается интрига. Тут всевозможные злоключения – подмена царевича-наследника, поражение в войне, похищение царевны, потеря какой-нибудь магической вещи или талисмана – все может рассматриваться как катастрофа онтологического характера, после которой гармония все-таки восстанавливается, но – что очень существенно – не благодаря самим царям, а вмешательству извне. Таким образом, царь – это странное эфемерное бытие между неестественной и страшной человеку абсолютной властью и конечностью, смертностью царя, его подверженностью всем человеческим превратностям; об этом говорит и фольклор, и нравоучительная литература барокко (эпоха, когда сформировалось русское самодержавие).

Все это напоминает о том, что в монархии личность монарха принципиально отчуждена от института власти – от венца, от пре-

---

<sup>1</sup> Сказание о древе златом и златом попугае // Там же. – С. 147.



стола, от династического права. Монархия, с одной стороны, санкционирована свыше, является образом небесного величия, проекцией высших космических сфер; с другой стороны, народное сознание знает сюжеты, когда цари или короли тщатся распространить свою власть за пределы, положенные обычаем и небесными установлениями, и в таких случаях земная власть с ее притязаниями является как бы «обезьяной» власти небесной, обрачивается передразниванием ее – и становится сюжетом трагедии или фарса.

Этой амбивалентности способствовало и иерархическое строение христианской церкви. Наличие патриарха, митрополита, папы – как бы альтернативного, параллельного государя (*ладыки, деспота*) – вбило свой клин в древний, дохристианский институт монархии. Это всегда мешало становлению абсолютизма, «сбивало с толку» народ, мешало полному «олицетворению» в фигуре властителя; по-другому было в старом Китае, где императоры, правители провинций совмещали управление государством с жреческими, сакральными функциями. Опыт конфликтов между монархами и епископами – первый опыт гражданской критической рефлексии на Западе. Институт монархии подвергался суду – пусть редко с амвонов, но всегда через саму двойственную секулярно-церковную структуру средневекового мира. И это была своего рода школа будущей демократии, поскольку это были первые провокационные толчки к аналитическому расщеплению существующей в Средние века архаичной системы, – т.е. толчки к разделению частного и общественного, церковного и светского, личности и института.

## 7

Культ личности Сталина, оставивший глубокий след в нашем обществе, – это, конечно, классический пример культа республиканского правителя Нового времени. Это миф, характерный именно для революционной и послереволюционной ситуации, периода ломки существующих устоев, и никакого отношения к монархии, к монархическому сознанию он не имеет. Мифический Сталин – выходец из народа, который упорно учился, боролся, прошел через суровые реалии «царизма», через аресты, ссылки и т.д. – и стал, благодаря своей стальной воле и гениальности, вождем всего рабочего класса, преемником великого Ленина. Иными словами, это – классический *self-made man*. Его легитимность не связана ни с какой мистикой и ни с каким правом, это – легитимность

личных качеств. В вождизме, кроме того, отсутствует единство публичной и частной жизни, характерное для фигуры монарха. Любое семейное событие в жизни монарха – общенационального значения: помолвки, свадьбы, похороны, крестины... В императорской России предписывалось и в церковной, и в частной молитве поминать не только императора, но и супругу его, и наследника, и императрицу-мать, и весь царствующий дом. Вся нация знает, кто унаследует престол, когда умрет монарх. В диктатурах эта тема обычно – табу. Сталин также полностью исключает человеческое, частное, семейное из своего имиджа – это очень характерная формула диктатуры: такие «гении» принципиально невозпроизводимы, их наследники – весь народ, и сами они – отцы не своим отпрыскам, а всей нации или, лучше, всем народам. Ничто частное, семейно-бытовое не должно нарушать их эпохальность, их масштабность, их заостренность на прямом историческом действии. Типологически у Гитлера, у Ленина, у Сталина не может быть жен, не может быть наследников. Поэтому их смерть, как правило, приводит к серьезному кризису власти в стране – что, кстати, изначально призван исключить механизм монархии<sup>1</sup>.

Конечно, вызывает невольный протест объединение в одну категорию таких тиранов, как Сталин, и таких вождей демократии, как Вашингтон, – хотя портрет Вашингтона осенял в том числе и довоенные собрания американских нацистов (в чем отец американской нации, разумеется, не виноват). Да и такие диктаторы, как Кромвель или Чан Кайши, не заслуживают столь однозначной оценки, как Сталин и Гитлер. Но речь идет лишь о политической модели, об институциональной организации определенной эпохи. Этот же механизм (иногда как фарс, пародия) срабатывает и при второй волне модернизации, в период антиколониальных и национальных движений в странах Азии и Африки, – когда наступает эпоха революций на периферии западного мира... Вообще этот культ республиканского лидера может возникать в самых разных ситуациях и может быть знаменем самых разных идей – как цер-

---

<sup>1</sup> Северная Корея это, кажется, опровергает. Но ведь и Ким Чен Ир при жизни отца прямо не назывался наследником, и формально его место в системе было обусловлено вовсе не тем, что он сын вождя, а тем, что он – «любимый руководитель» (так его называли в северокорейских СМИ), т.е. человек выдающихся личных качеств и заслуг; к тому же у такого человека, как Ким Ир Сен, и сын должен быть не шалопаем, а ответственным работником, преданным делу партии. И уже на бытовом уровне само собой подразумевается, что дело переходит от отца к сыну, вполне по конфуцианской схеме.

ковной Реформы (Кромвель), так и атеизма (Робеспьер), как социализма (Ленин, Сталин), национал-социализма (Гитлер), арабского социализма (Саддам Хусейн, Асад), так и реакции (Франко, Ульманис). А также как вестернизации (Ататюрк, Чан Кайши), так и «особого пути» (Роберт Мугабе, Жозеф-Дезире Мобуту, Сапармурад Ниязов). «Особый путь», впрочем, тоже есть порождение европейского Модерна. Сам тип лидерства, будь то азиатский или африканский диктатор, выдает это, как и сама установка на создание *национального* государства. Государство-нация, идея прогресса, народ как субъект власти и источник легитимности лидера, выдвинутого историей из самого народа, – все это восходит к европейскому Модерну, к его категориям и схемам. Даже национал-социализм связан с Эпохой Просвещения через сциентизм и производные от него социал-дарвинизм и расизм, через «суверенного» человека и пафос цивилизационного прогресса. Гитлер, кстати, хотя его режим полемически относят к «средневековому варварству», был человеком, мыслящим вполне в духе XVIII века, – как антиклерикал, как противник «предрассудков» в семейной морали, как сторонник всего «естественного», Натуры и Разума. «В основе тысячелетней организации католической церкви лежит ложь и чушь», – говаривал он как типичный вольтерьянец<sup>1</sup>. В узком кругу Гитлер с презрением говорил о современных ему европейских венценосцах и высказывал убеждение, что «Германский рейх должен быть республикой. Фюрера следует избирать»<sup>2</sup>. Традиционное определение гитлеризма как ультраправого движения поэтому не совсем корректно, поскольку Гитлер не скрывал своей ненависти к правым консерваторам и монархистам: «Именно попы и монархисты, которые также являются заклятыми врагами национального возрождения Германии, объединились в Испании для того, чтобы взять в свои руки власть над народом. Стоит ли удивляться тому, что, если однажды дело дойдет до новой гражданской войны, фалангисты и “красные” объединятся тогда, чтобы совместными усилиями покончить с монархистским и поповским отребьем», – заявлял он в 1942 году<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Пикер Г. Застольные разговоры Гитлера в ставке германского верховного командования (1941–1942). – Смоленск: Русич, 1993. – С. 155.

<sup>2</sup> Там же. – С. 154.

<sup>3</sup> Там же. – С. 355.

Все монархии Запада, а также некоторых стран Востока, органично пришли к конституционному строю. Многие российские монархисты-зилоты считают конституционную монархию какой-то неполноценной, искусственной формой: монарх ни за что не отвечает, ничем не рискует, всем заправляют те же политики, что и в республике, действуют те же парламентские механизмы, в обществе бушуют те же стихии; за монархией же остается только символическая функция. Вообще финальный переход многих европейских держав к конституционной монархии естественен именно в силу амбивалентности, подвижности института монархии как такового. В монархии последовательно выделяются дополнительные институты: регента, престолонаследника, канцлера, боярской думы, палаты лордов, сейма. Постепенно монарх становится одним из субъектов политической жизни, причем в некоторых странах – задолго до конституционных революций. Так монархическое государство органично расслаивается на символическую, представительскую составляющую<sup>1</sup> и – собственно властную, функциональную, прикладную.

Таким образом, конституционная монархия – это своего рода *противоядие* от культа властной личности, от культа «гения», тирана, узурпатора. Если в полицейском участке, в кабинете бургомистра, в армейской части, в гимназии висит портрет монарха, который не правит, это означает, что вся аффектация власти, вся ее напыщенность, весь агрессивный пафос государственности и могущества обращаются в совершенно безобидную фигуру человека, который этим не обладает, а обладает только как бы первенством чести. Причем обладает по традиции, а не в силу своей мнимой гениальности или великого государственного ума. Между тем канцлер или премьер-министр, который и концентрирует в руках реальные рычаги власти, остается навсегда фигурой номер два, а может быть, даже номер три, после наследника престола или королевы-матери. Реальная власть в глазах народа становится нанятым

---

<sup>1</sup> Имеется в виду, что монарх представляет свой народ перед лицом других наций, представляет его в истории. Наконец, он представляет его перед лицом Бога – символически, когда участвует в богослужении особым чином или, скажем, облачившись в рубище, публично совершает чин всеобщего покаяния... Разве не верили, что царь может отвести от народа беду своими молитвами и добродетелями и, наоборот, навлечь на него несчастья своими неправдами?

временным управляющим, совершенно прикладным, служебным институтом. Так хотя бы символически у власти вырывается ее ядовитое жало, ее тотальное самолюбование, ее агрессивный нарциссизм. В этом случае пиетет перед силой, перед мощью начальственной воли становится неприличным. Неприличным становится преклонение перед бюрократом номер один, когда есть законный монарх, в фигуре которого и концентрируется пафос национальной гордости, пафос единства с историей и традицией. Этот монарх никого не подавляет, у него нет политических оппонентов, поэтому он может воплощать всю нацию. Отмечать день рождения Гитлера, Сталина или иного тирана – противоестественно, а день рождения неправящей королевы или короля – приятно и вполне по-человечески. Неправящий монарх, таким образом, переводит в идеально-условный план весь этот очень опасный пафос государственного величия. Так что это – очень важная «символическая» функция...

Реставрация в России обсуждалась вполне всерьез на романтической волне ранних 90-х. Потом эти разговоры прекратились. Советская номенклатура при демонтаже социализма обошлась без реституции, также и в вопросах власти, пусть даже символической, реституции никто не допустит. Но как экстренный кризис-план реставрация, не исключено, все-таки рассматривается, – для этого поддерживаются контакты с домом Кирилловичей. Можно ли говорить о том, что в России сейчас воспроизводится модель лидерства, характерная для переломных, революционных моментов Нового времени, о которых говорилось выше? Говорить, может, и можно, но речь идет не о продиктованных эпохой формах, а о корпоративной культурной политике, о сознательно выработанных психотехниках. Это именно корпоративный заказ, а не требование истории. Авторы этой пиар-стратегии – скорее западники, чем почвенники (не в том смысле, что они вероятнее всего западники, а в том смысле, что их можно скорее всего назвать западниками, чем почвенниками, хотя очень условно). Западники в данном случае – тип советских циников, распрощавшихся с советскими идеалами, усвоивших буржуазный прагматизм, азарт «дикой» конкуренции, и оперирующих любыми дискурсами в зависимости от требования рынка. Рынок тут, естественно, постмодернистский, который включает в себя в том числе и символы (в таком случае уже симулякры). Они слышаны о «монархической традиции» в России, кроме того, они оценили консолидирующий эффект большого стиля и веры в личную гениальность вождя советского пе-

риода. При выработке этой пиар-стратегии попытались совместить как монархическую парадигму, так и модернизаторскую модель динамичного лидерства. Вторая линия ассоциируется с Владиславом Сурковым и Глебом Павловским. Первая с Александром Дугиным, – эта линия могла основываться только на оккультизме.

Проблемой же остается то, что народ в России очень мало доверяет или вообще не доверяет самим институтам в принципе: ни политическим партиям, ни СМИ, ни выборам, ни суду, ни парламенту, ни самому государству. Для него это большей частью условности, против которых он ничего не имеет, но сами процедуры и институты он не слишком принимает всерьез, – и тут то ли правовой нигилизм, то ли отрицательная народная мудрость, приобретенная при советском строе и его трансформациях в 90-е. Отсюда и возникает мысль, что выходом из тупика может быть только *Personenkultus*. Но поскольку отсутствует доверие к институтам, а, таким образом, и к праву вообще, то и процедура восстановления монархии в свое время не может не вызвать сомнения. Пока что преобладающей стихией и движущей силой политики у нас является не традиция, не право, а аффект. А монархическое сознание, как это все-таки прекрасно понимал Иван Ильин, есть особая *правовая* традиция. В России же монархическая традиция, увы, отсутствует: страна с 1917 года была полностью переформатирована при помощи террора и пропаганды. Между тем и республиканских традиций, как во Франции и США, у нас нет – в государственной сфере после 1917 года не было ничего, что не вызывало бы сомнений в подлоге народного волеизъявления: это какая-то дурная, цикличная бесконечность, выходом из которой не может не мыслиться монархия, – как наиболее радикальное решение, потому что она приходит извне, она субъективно случайна, не обусловлена теми механизмами, от которых мы ждем освобождения. Таким образом, тема реставрации монархии обречена быть вечной темой России, равно как и опасения в ее подложности...

## **P.S. ОТ РЕДАКТОРА**

### ***Об одной из насущных тем государственного устройства***

Автор настоящего сборника Эдуард Валентинович Зибницкий поставил, а точнее сказать – возобновил, казалось бы, архаический для нашего времени вопрос о возможности возрождения монархического строя в России. А между тем не так уж давно, в начале 90-х, после падения коммунистической диктатуры, идея восстановления монархии в стране вдруг ошутимо ожила в сознании соотечественников. Как ни удивительно, это настроение было разлито в воздухе.

Знаменателен разговор президента Б.Н. Ельцина с его помощником по правовым вопросам, спросившим, как он смотрит на восстановление в стране конституционно-монархического строя. Борис Николаевич живо откликнулся на эту мысль и сказал, что «об этом нужно подумать».

Э. Зибницкий (вслед за И. Ильиным) предлагает нам на рассмотрение тему особой, незаменимой роли монарха в социальной системе. Наиболее популярны обычно два полярных представления об этой роли: либо монарх воспринимается как самовластный диктатор, либо, в современной парламентской монархии, – как некий рудимент застарелой традиции, не влияющий на ход дел в стране. Ни то ни другое не ухватывает сущности проблемы и проходит мимо главного на сегодняшний день камня преткновения.

При всей, казалось бы, отстраненности монарха от политико-экономической прагматики и при всей демократичности современного правового государства, он несет на себе уникальную миссию. Интересно, что наличие монархического престола в парламентской системе вносит еще одно разделение властей, помимо разделения на законодательную, исполнительную и судебную власти. Это разделение на власть практическую, «прикладную» и – на власть «сим-

волическую», «вне бюрократии, вне деталей управления, – по выражению В. Розанова, – неуловимую, но живительную», отрешенную «от рычагов управления», однако, продолжим мы, отнюдь не бессильную, не бездействующую, а, по словам того же В. Розанова, обладающую еще и «провиденциальным характером»<sup>1</sup>.

«Канцлер или премьер-министр, который и концентрирует в руках реальные рычаги власти, – читаем в открывающей настоящий сборник статье “Монархический принцип и власть”, – остается навсегда фигурой номер два, а, может быть, даже номер три, после наследника престола или королевы-матери». На этом фоне действующая власть оказывается временно нанятой на свою должность. У нее, по выражению Зибницкого, вырывается «ядовитое жало, ее тотальное самолюбование, ее агрессивный нарциссизм».

Добавим: при подобной расстановке сил в конституционной монархии королевский престол играет роль барьера на пути культуры личности какого-либо управленца и гарантом от сползания страны к диктатуре (за исключением случаев революционного госпереворота) и, в возможном итоге, к тоталитарному строю.

А это ли не одна из первостепенных забот современности?!

*Р.Г.*

---

<sup>1</sup> Розанов В.В. О подразумеваемом смысле нашей монархии. (Написана в 1895 г., издана А.С. Сувориным в 1912 г. Цит. по: Наша страна. – Буэнос-Айрес, 1991. – 9 марта. – С. 2.)



## **Я МЕЧТАЛ ПИСАТЬ О ПРОИЗВОДСТВЕ\***

### *Личный опыт провинциальной журналистики*

#### **1**

Известно, что во время Второй мировой войны японцы воспринимали свою борьбу с Соединенными Штатами как борьбу духа с бездуховностью, высокой культуры с упадком, сакрального начала с профаническим, – причем явный признак бездуховности противника они видели в том, что в Америке особенно развита журналистика. Журналистика – это действительно яркая родовая черта западной демократии. Другие типы общества выработали более пафосные жанры общественного нарратива и только Запад настроил особый взгляд на мир через призму газетного репортажа, фельетона, карикатуры... Одно время мне самому эта мысль казалась совершенно неотразимой: общество высоких жанров выше общества низких жанров; героический эпос обращается к вечной реальности мифа, символа, в то время как массмедиа живут сиюминутной возней мелких частных интересов и амбиций, безвкусно и крикливо раздутой. Тем не менее, несмотря на отсутствие журфаковского диплома, я все-таки пошел в провинциальную журналистику и оставался в этой индустрии вплоть до эмиграции в Канаду, где, наслышанные об убийстве Анны Политковской, канадцы взирали на меня с благоговейным почтением. Но совершенно не заслуженным: в нашей тихой русской провинции убивали депутатов, прокуроров, но не журналистов. Опасный материал в любом случае никогда не будет опубликован: редактор или издатель всегда знает, на каких условиях его газета может выходить. К тому же, поскольку закон требует для публикации «проверенную» инфор-

---

\* Опубликовано в: Посев. – 2012. – № 12. – С. 7–11.

мацию, тем самым обязывая любой источник раскрывать, то оказалось, что по-настоящему «проверенная информация» – это официальная информация. Кроме того, типографии, чтобы не идти на нежелательные конфликты, также контролируют поступающие к ним материалы. Таким образом, журналистам обеспечена полнейшая безопасность. В частных беседах редактор не делал никакой тайны из того, что реально происходит в нашем городе, и за что именно «могут убить». Он не делал тайны и из того, как, и какие политические реалии влияют на положение газеты, на «длину поводка». Но разговоры в редакции за чаем с печеньем – совершенно безопасное и безобидное занятие<sup>1</sup>.

В свое время идеологи ЛЕФа провозгласили газетный репортаж как истинно революционный жанр, взамен реакционных в силу своей классовой природы романа и поэмы. «Основная наша задача – не ждать красных эпиков, а приучать всю советскую аудиторию читать газету, эту библию сегодняшнего дня»<sup>2</sup>, – писал критик Третьяков в 1929 году. Третьякова расстреляли в 1937, идеи ЛЕФа пришлись не ко двору. Власть обратилась к эпосу, к роману, к поэме, но журналистика осталась директивной: во что верить и что гневно клеймить в данный момент. Получилась жанровая эклектика: эпико-героическое, и даже вербально-магическое содержание при динамической, формально объективной, «критической» литературной форме. Думаю, именно поэтому у нас утвердилось мнение, что писателю, литератору нельзя идти работать в газету: эта профессия исподволь разрушает литературный талант. Между тем многие американские писатели начинали именно в журналистике, оттачивая в ней экспрессивность и лаконичность повествования. Но в Америке ведь другая литература, тем более другая журналистика...

## 2

Впрочем, и в работе газетчика есть место творческому литературному началу... Почти на каждую редакционную планерку нужно было представить два оригинальных сюжета, ведь провинциальная жизнь не особо богата публичными событиями, да и не

---

<sup>1</sup> В данной статье упоминаются реалии и эпизоды, относящиеся примерно к периоду 1995–2005 гг.

<sup>2</sup> Третьяков С. Новый Лев Толстой // Литература факта. – М.: Захаров, 2000. – С. 33.

«всякое лыко в строку» (старомодный газетный каламбур). Проблемы в провинции одни и те же, так что требовалось что-то новое, неожиданное. И вот мучительно ищешь и предлагаешь совершенно произвольные, и порой маргинальные темы, например: борьба с мартовскими сосульками, или кто держит голубятни в городских дворах, или под какими именами больше регистрируют новорожденных в городском ЗАГСе, или как сейчас играют свадьбы (чем наш тамада отличается от настоящего кавказского) и куда привозят молодоженов для традиционного возложения цветов... Или, скажем, потухший вулкан в лесах Гдовского района, якобы напичканный алмазами (не важно, что это только гипотеза, и наверняка несостоятельная)... Или директор Пушкинского заповедника вдруг выдвинул идею «в краю, где Сороть голубая» рыть норки хоббитов – для привлечения туристов; возможно, он пошутил или просто обмолвился, но не раздуть это на целую газетную страницу – непростительная оплошность. И автор этих строк, кажется, был первым, кто придумал писать о Пскове *под эстонской оккупацией*: это исторический факт, хотя эстонцы тогда были просто временными союзниками Юденича, а диктатором Пскова был не эстонец, а сомнительный национальный герой белорусов поляк Булак-Балахович. Краеведение, действительно, очень выручало: Белое движение, Тартуский мирный договор, Великая Отечественная война и три года немецкой оккупации, Рижская духовная миссия... Или, например, такой любопытный факт: романтический герой рок-оперы «Юнона и Авось» Резанов, оказывается, был скромным служащим в нашем губернском городе... и к тому же Кончиту он скорей всего не любил. И, увы, неисчерпаемый жанр: описывать, как живописно разрушаются старинные церкви, крепости, помещичьи имения, или как бездарно у нас обращаются с культурным ландшафтом. Особенно впечатлило меня при первом посещении роскошное имение Строгановых под Порховом: мой гид в темной зале полуразрушенного дворца провел сапогом по осыпавшейся штукатурке, расчищая пол, растительный орнамент которого был составлен из миниатюрных кусочков редчайших пород дерева. Мрамор для парадной лестницы везли сюда из Италии. Даже псарня здесь была с колоннами, конюшни украшены литыми лошадиными головами, а огромная куполообразная крыша над манежем поражала сложностью и изяществом инженерного решения...

И, конечно, выручали письма читателей... Как-то редактор протянул мне письмо из пригородного поселка с характерным названием Родина. Читатели *били тревогу* (еще один советский

газетный штамп): в их поселке построили особняк, где, по признанию строителей, будет молельный дом «протестантской религии». Реакция была понятной: «Мы считаем это духовной экспансией против православия». Письмо было также отослано местному депутату, в районную и областную администрации. Особняк действительно строила женщина, возглавлявшая в качестве пастора небольшую общину методистов, о которых в городе до этого не было слышно, хотя община существовала уже много лет. Дом, естественно, мог служить и для молитвенных собраний. В письме был указан контактный телефон некоего Владимира, которому я и позвонил, чтобы назначить встречу. Этого человека я представлял себе длинноволосым бородатым чтецом или алтарником, эдаким православным книжником, ревностным партизаном идей «Святой Руси». Однако Владимир подъехал к условленному месту на джипе с блатным номером 858 и оказался бритоголовым малым в спортивном костюме – с настолько выразительно бандитской внешностью, что мне стало не по себе; своей колоритной пластикой он мучительно напоминал старшего брата в исполнении Сухорукова из фильма «Брат». Оробев, я все-таки задал сознательно идиотский вопрос: сколько человек насчитывает православная община в Родине? «Я вообще-то неверующий, но я не понимаю, зачем надо строить, если жители против! Попробывал бы я открыть ларек в Грозном!» – неотразимо обосновал Владимир свою позицию. Из интервью с жителями поселка выяснилось, между прочим, что до этого некий священник предлагал на сходе строить в Родине православную церковь, но получил отказ: пожалели планировку сквера. Этот факт приводили в качестве аргумента против методистов: «если уж своим отказали, то чужим и подавно!» И скорей всего, если бы особняк построили не методисты, а бандиты, которые устраивали бы там шумные кутежи, никому бы в голову не пришло жаловаться на них в газету.

### 3

Да, не скрою, как журналист я мечтал писать о самой советской из тем: я мечтал писать о производстве... Об электростанциях, новых цехах, о рыбаках, комбайнерах, железнодорожниках... Об их борьбе с косной материей... Это, конечно, либо эстетская мечта вернуться к высокому жанру, а скорее, пожалуй, к его ироничному обыгрыванию, – либо к футуристическому культу техники, – чтобы уйти от тривиальности общественно-политической

конъюнктуры и от призрачности мнимой общественной жизни... Да, это была мечта – писать хоть о чем-то *реальном*, мечта нереалистическая, ведь и производство, экономика – такая же закрытая сфера, как армия, милиция, школа, здравоохранение... Хотелось, если угодно, писать по-лефовски, в этой стилистике и в этой системе ценностей. Но пришлось писать не о рабочем классе, а о новой постсоветской буржуазии, не о «людях труда», а о людях крупной собственности, партийной карьеры, популистской фразы.

Новые капиталисты, вышедшие из барменов, спортсменов (sic) и партийно-хозяйственного актива, боролись отнюдь не за рынок сбыта, а за статус, за место в системе. Это не та буржуазия, которая совершает буржуазные революции (впрочем, кажется, ни одного революционера из числа капиталистов не было)... Это очень своеобразная буржуазия, иногда с ленинскими партбилетами в кармане возле сердца. Но даже идеалами советской молодости они готовы пожертвовать ради, если можно так выразится, *ханского ярлыка* на сегмент рынка, на часть «социалистической собственности».

Да, капитализм в России сложился своеобразный. Обычному буржуа не нужна личная преданность пролетариата, ему нужны его время и труд, а вот номенклатуре – нужна. На преданности, на личном отношении к хозяину именно как к хозяину все и держится в российской системе, какой бы либеральной внешне и какой бы рыночной формально она ни была. Некоторые находят в этом патернализм, который надо лелеять как национальную особенность. Помню, как с редакционным заданием я поехал в глубинку, где проходили выборы главы районной администрации. Директор крупной агрофирмы (бывшего совхоза) оказался приятелем действующего главы, в этом совхозе число проголосовавших за действующего главу администрации достигло практически 100%, оставляя далеко позади другие участки. Избирательный участок был оформлен по правилам. Но, возможно, просто неудобно, когда вокруг все «свои», уединяться за ширмочку с бюллетенем... Как был получен такой результат – распоряжением начальства или, вполне в духе патернализма, солидарностью со своим хозяином – неясно. Доходило до того, что в областном центре охранник потерял работу в супермаркете за то, что вел разговоры в пользу КПРФ: владелец супермаркета был высокопоставленным членом «Единой России» и расценил это как личную нелояльность. И он же во время выборов в областное собрание организовал своих наемных работников вполне в советском духе – посадил их в авто-

бусы и отправил голосовать с открепительными удостоверениями в соседний Печорский район, где и был достигнут искомый результат благодаря дополнительным голосам. На этом фоне покупка голосов пьяниц и бездомных – обычная практика в провинции – выглядит более благопристойно; так, один из депутатов получил необходимые для победы голоса благодаря тому, что за него неожиданно проголосовали все заключенные городского СИЗО. При таких нравах люди в глубинке, давшие согласие на включение их имен в списки оппозиционных «Яблока» и СПС, были совершенно беззащитны перед давлением, а то и угрозами, – ведь на местах самая социально активная группа – это бюджетники, люди подначальные, кроме того, их родные тоже у кого-то работают. Кандидаты на период выборов просто скрывались, чтобы не подставлять партию: по новому закону весь список снимался, если выбывал хотя бы один кандидат.

В 90-е годы приватизированы были не только предприятия, но и государственные учреждения (об этом хорошо было написано в первом предвыборном обращении от имени Путина – о *приватизированных* полномочиях). И почему-то по умолчанию тут подразумевалось, что это распространяется и на людей. Сотрудники комитетов и управлений региональных администраций – по социальной работе, образованию, спорту, культуре, а также МЧС, гражданская оборона и т.д. – автоматически мобилизуются и бросаются на избирательные кампании в пользу партии власти или конкретных лиц во власти. Это, правда, зависит от статуса организации, от ее места в государстве. Скажем, областной комитет образования принадлежит местной правящей группе, а армия, милиция, как более централизованные, – только центральной партии власти. Этот принцип начал действовать еще в конце эпохи Ельцина, и было забавно наблюдать, с каким зубовным скрежетом управленцы с партбилетом КПСС в душе работали на Ельцина и его партию во время выборов. И вспоминается пресс-конференция губернатора Новгородской области Михаила Прусака во время его официального визита в Псков в 2006 году. Девушка из пресс-службы «Единой России» торжественно пролепетала дежурный вопрос: «Расскажите, пожалуйста, как у вас идет партийное строительство?» (термин из советского лексикона: имеется в виду партийная работа и рост рядов «Единой России»). Прусак обводит всех грустным взглядом и вздыхает: «Да, я вступил. Ну а куда деваться-то... За мной область...» Воцарилось молчание. «Только об этом не пишите», – добавил он. Поразительно – и в то же время

само собой разумеется, – что никто об этом действительно не написал, и я тоже, хотя по условиям существования нашей газеты мог бы. Безусловно, когда официальные лица проговариваются, – это законная добыча репортера, но это было бы просто непорядочно – подставить человека. Подразумевалось, что все мы все понимаем, и губернаторы, и журналисты, но деваться некуда. На вступление в партию разнарядка приходила во все бюджетные организации, даже в детский театр кукол. Система так построена, что властям не важно, что думают и чувствуют низы, важно, что происходит наверху, как там оценивают деятельность на местах, отсюда соревнование в лояльности и рвении среди региональных властей, принимающее столь гротескные гоголевские формы.

Еще один маленький эпизод: на одной из сессий Псковского областного собрания необходимо было провести спущенный из Москвы закон (тот самый, о снятии всего партийного списка при одном выбывшем; упомянут выше). При голосовании закон не прошел: не хватило нескольких голосов. Объявляется пятиминутный перерыв «для консультаций»... После перерыва кто-то из депутатов заявляет, что ошибся, не понял, за что только что проголосовали, и просит проголосовать еще раз, что по регламенту допускается. Коллеги понимающе зубоскалят, но депутат продолжает играть свою роль: «Ну, могу я ошибиться!» Повторное голосование дает необходимый перевес голосов и закон проходит... Подковерные парламентские махинации применяются везде, но чтоб так откровенно, на виду у газетчиков, не рискуя репутацией, – это, конечно, довольно показательно. Журналистов особо никогда не стеснялись. Помнится, как журналисты вместе с чиновниками курили в перерыве какого-то заседания и посмеивались, выслушивали от замгубернатора: «не-е-ет, пресса и не должна быть свободна!» Братание господ и слуг в курилке, единение в простодушном цинизме – очень характерная для неосовка сцена! Но на самом деле и господ-то нет: все в том или ином формате холопы. Не любовь народа к олигархам – это вовсе не ненависть к богатым, богатство олигархам прощают, как прощают богатство тем же депутатам, губернаторам, президентам, за которых голосуют. Не прощают отступления от роли, «высовывания». «Не надо было ему в политику лезть» – говорят о Ходорковском, – подразумевается: мы же не лезем!.. В этом объяснение полной индифферентности масс по отношению к убийственному, казалось бы, компромату. Советская картина мира заключается в убежденности, что воруют все, всегда, и что по-другому и быть не может.

«Золотой век» провинциальной журналистики, когда можно было писать что угодно о ком угодно, закончился очень быстро. Формально возвращение провинциальных СМИ в *систему* оформилось в виде типового договора «об информационном сотрудничестве» с администрацией, либо же в форме акционирования, при котором контрольный пакет акций остается за администрацией. То есть формально это рынок, отношения свободных субъектов. Никакой цензуры – только договор, который без принуждения подписывают, чтобы остаться на плаву, чтобы платить жалкую зарплату авторам. И вот эта форма договора об «информационном сотрудничестве» позволила восстановить не только контроль над тем, что пишут, но и принудить к проведению нужной пропагандистской линии. Когда в наш город приезжал Гарри Каспаров, тогда уже лидер оппозиционного движения, редактору газеты, в которой я работал, позвонили из областной администрации: «рекомендовано не заметить», и ему же было поставлено на вид, что он проигнорировал направленную против Латвии «мегаантифашистскую акцию», которую провели то ли «Наши», то ли «молодогвардейцы», то ли местный аналог их, в Красухе (на месте деревни, сожженной немцами во время войны). «Молодежное движение» старательно продвигалось «старшими товарищами»: было заявлено, что именно из них будут замещаться будущие вакансии в органах власти. Это поколение молодежи, которое не застало СССР, не пережило мировоззренческую ломку и воспитывалось на попсовом патриотизме. Но вернемся к концу «золотого века» провинциальной журналистики, о котором вспоминал издававший виды редактор за чаем с печеньем...

Когда началось распределение собственности, региональные СМИ, до этого государственные, начали переходить в руки местных олигархов. Новая буржуазия с политическими амбициями быстро расхватала печатные органы обкомов и горкомов и региональные вкладыши центральных изданий. Это была эпоха так называемого «дикого поля». В этом диком поле сосуществовали пока еще относительно автономные «ханы», делившие и великую равнину, и кочующие по ней улусы. В то время взаимоотношения бизнеса и органов власти еще не установились в нынешнем формате. Пресса могла весьма смело критиковать другого «хана», но по сути это все равно была работа на власть: просто другой хан хочет получить тот же ярлык из орды, и пока что орда не возражает против таких политических игр и допускает некоторую долю непредсказуемости на



местах. Конечно, в любом обществе газеты кому-то принадлежат и выдерживают определенную линию, но на Западе журналистика и политтехнология более-менее размежеваны, а откровенное, пафосное восхваление политиков просто отсутствует как жанр. Как-то мне повстречался в *Toronto Star* рассказ одного канадского журналиста. Он жаловался, что знакомые в один голос говорят ему: о'кей, ты хорошо и справедливо критикуешь политику Либеральной партии, теперь настало время покритиковать консерваторов, иначе все подумают, что ты тори (тори были как раз у власти в Оттаве, на федеральном уровне, в то время как либералы сохранили доминирующие позиции в провинции Онтарио). Иными словами, цеховая этика предполагает, что журналист не должен быть партийным. То, что в России можно быть не только партийным, но и работать на какого-нибудь воротилу, – это, конечно, за пределами всяких приличий.

Я совершенно не имею в виду пресловутую продажность журналистов. Журналисты тоже попадают под обаяние политиков и политической риторики, разделяют с обывателем его слабости, и имеют склонность к той же патерналистской модели, что и все (пост)советские люди. В то же время профессиональная этика журналиста еще не выработана, – либо нет спроса на соблюдающих профессиональную этику. Я сам был причастен к предвыборным кампаниям и никогда не шел в этом против совести, хотя едва ли участвовал в благородном деле. К счастью, я никогда не был участником выигранной предвыборной кампании и не нес потом моральной ответственности за людей, которых рекламировал (и которые потом оказались у власти). В моем случае главным мотивом было работать в оппозиции по отношению к действующей администрации, возглавляемой моим бывшим коллегой, экс-редактором «Правды Жириновского», которого сам Жириновский отправил губернаторствовать в Псковскую область. Это решение не было случайным: Евгений Михайлов, окончивший истфак МГУ с дипломной работой об итальянском фашизме и автор книги с красноречивым названием «Бремя имперской нации» (М., 1995), был уроженцем Великих Лук, второго по величине города в области. Бывший журналист предоставил распоряжаться областью своим товарищам, которые быстро сделались крупными собственниками чуть ли не целых отраслей региональной экономики и вступили в «Единство», вскоре после того, как появился этот бренд. В его губернаторство Псковская область обрела скандальную известность тем, что многие годы алкогольная отрасль у нас *дотировалась* из областного бюджета как убыточная, но социально остро необходимая.

Любопытно, в какой риторике велась агитация за Евгения Михайлова уже во вторую его предвыборную кампанию. В Пскове стены домов и подворотни были исписаны надписями: «Михайлов – наш хозяин!» При этом сам Михайлов не походил на типичного губернатора, «крепкого хозяйственника» – коренастого мужлана с хитрой физиономией. Астенический, меланхоличный, с черной шевелюрой и усиками он более походил на артиста цыганского театра; манера зажимать большой палец в кулаке выдавала в нем некоторую нервозность. Но московские политтехнологи решили, что ставка на рабское начало и любовь к «сильной руке» в провинциальных туземцах будет наиболее перспективна. При этом откуда-то появился кандидат Б., ультранационалист, появился только для того, чтобы от его имени выходила газета, в которой другие кандидаты буквально и без каких-либо доказательств изображались сутенерами, педофилами, педерастами, бандитами. Вот кандидат К. в костюме крестonosца бросает в огонь младенца, в то время как Михайлов пляшет «Танец маленьких лебедей» взявшись за руки с Путиным – мнимый компромат в эпоху расцвета популярности последнего, а вот жена Михайлова пишет за компьютером письмо подруге, жалуясь на чрезмерную сексуальность мужа; текст прерывается сумбурным набором знаков – подразумевается, что сексуальная ненасытность супруга преследует ее везде: это ответ креативщиков на инсинуации о якобы гомосексуализме губернатора, распространяемые оппозицией. Вот такой столичный «креатив», расцвет политтехнологий на просторах Родины в эпоху крепнущей вертикали власти. В следующую кампанию акцент был сделан только на тождественности того же кандидата с Путиным. Близость к партии Путина, поддержка Москвы гарантировали в глазах обывателя, что хуже не будет, а возможно, из Москвы и что-то перепадет области. Кончилось тем, что когда был дан старт уже последней губернаторской кампании, политическая жизнь застыла в полном штиле: в Москве, видимо, забыли определиться, кого именно они будут поддерживать в нашей глухой провинции, а без этого никто в региональном истеблишменте не решался предпринимать какие-либо ответственные шаги; не был ясен расклад ролей и механизм не заводился. Это был конец черного пиара внутри истеблишмента. Номенклатура и крупные собственники консолидировались, признав арбитраж центра и его неписанные правила. Ну а «люди труда», о которых я мечтал писать свои очерки и репортажи, остаются за пределами жанра.

## РОССИЯ ПОСЛЕ ПЕРЕСТРОЙКИ – ВЗГЛЯД СОЛЖЕНИЦЫНА\*

В 1990 году в России вышла статья-обращение Александра Солженицына «Как нам обустроить Россию», вызвавшая тогда оживленные отклики. Время было по-настоящему переломным (его даже трудно назвать эпохой: все менялось слишком быстро). Идея «перестройки» реального социализма, советской экономики и управления сменилась пониманием, что надо строить Россию заново, чуть ли не с чистого листа. Поэтому тезисы Солженицына имеют фундаментальный, стратегический характер – по крайней мере, такова была попытка писателя. В ИНИОН РАН в 2012 году институтом был проведен круглый стол совместно с журналом «Посев», подводящий некоторые итоги постсоветского развития России, – именно в свете этого солженицынского «проекта»: что получилось, а что нет, и как читается этот текст в наше время, 22 года спустя. Ниже следует попытка ответить на этот последний вопрос.

Уже по первым строкам знаменитой статьи Солженицына 1990 года мы можем понять, что же изменилось с того времени. Ответ лежит на поверхности: сам жанр статьи «Как нам обустроить Россию?» уже принадлежит прошлому. И об этом нужно задуматься в первую очередь. Кому-то это утверждение может показаться неочевидным: на тему обустройства России, о стратегии ее развития и первоочередных задачах все еще говорят и пишут много. Но принципиальным отличием является то, в каком контексте был написан этот монолог. Он писался в тот мимолетный, весьма непродолжительный период, когда литературное, да и всякое гражданское слово действительно имело моральный вес, вызывало общественный резонанс, воспринималась живо и отчетливо;

---

\* Опубликовано в: Посев. – 2012. – № 8. – С. 16–17.

когда голос бывшего ээка, диссидента, самиздатского классика Александра Солженицына был голосом альтернативной, подспудной России. Его слово пришло извне, из пространства, находящегося по ту сторону государственного официоза. Это произошло до политических технологий, до «креатива» пиар-кампаний, до постсоветского новояза... К кому обращается писатель? К России неразделенной, к нации, которая осознала неизбежность перемен и стоит на перепутье. Казалось, что с доводами здравого смысла согласятся все (а на деталях автор и сам не настаивал). «Все» – это и управленцы разных уровней, государственные мужи, так или иначе вовлеченные в советскую систему, рабочие и крестьяне, а не только «антисоветская» интеллигенция. Но все-таки и тогда это было лишь призрачное единство, единство в переживании «обвала», в ожидании нового, еще неведомого этапа, когда одни были воодушевлены надеждами, а другие тревожно чувствовали ускользающую из-под ног почву или с ужасом взирали на новые социальные типы, порожденные одновременно рынком и теневой стороной прошлой советской жизни.

Сейчас же в России попросту отсутствует сам адресат солженицынского послания. И пояись подобный документ сейчас – пусть с поправками на эпоху, с самой детальной и взвешенной программой, – стал бы он сенсацией, различили бы голос автора среди других голосов? Примеряя к современности солженицынские тезисы 1990 года, мы видим, что ничего из них не было по-настоящему реализовано. Местное самоуправление, на которое писатель возлагал большие надежды, – не работает, потому что слишком зависит от центра, как административно, так и финансово; малый бизнес сталкивается с огромными системными и несистемными трудностями; об истинных масштабах гиперконцентрации капитала можно только догадываться. Образование, которому писатель придает особое значение, едва ли похоже на одно из приоритетных направлений... Наконец, все еще остро актуальна тема выбора национальных приоритетов. «Это вреднейшее искривление нашего сознания: “зато большая страна, с нами везде считаются”», – пишет Солженицын, и добавляет: «Надо теперь жестко *выбрать*: между Империей, губящей прежде всего нас самих, – и духовным и телесным спасением нашего же народа»... Однако чуть миновал призрак голода, потекли в кремлевские карманы нефтедоллары, – как вернулись геополитические амбиции по возвращению имперской мощи СССР и зазвучали проклятия в адрес гражданской свободы.

И дело не только в материальной цене «имперского проекта», о которой говорил Солженицын с такой тревогой и болью за надорванные народные силы. Ложный имперский пафос, моральная мобилизация масс под знамена геополитического реваншизма смещают ориентиры, искажают само восприятие мира и себя в мире. Отказ от советского империализма есть именно вопрос духовного спасения.

И вот что еще бросается в глаза при прочтении – уже в наше время – этого текста. Несмотря на уверенный тон, с каким Александр Исаевич начинает свое введение в науку обустройства посткоммунистической России, он больше задает вопросов, чем дает ответов. Во второй части письма, где начинается политико-административная конкретика, нет вопросительных знаков, но они маячат между строк: оперируя понятием «Воля Народа» (именно с большой буквы, что принципиально), писатель подошел к субстанциональной бездне демократии и остался стоять в нерешительности. Как выразить Волю Народа, как ее определить, как преодолеть партийную ограниченность и корыстную заинтересованность групп? Чувствуется, что сам Солженицын не очень верит в решаемость этих задач. Недаром он говорит – и справедливо, – что всякий строй будет хорош при порядочных отношениях между людьми, но ведь политика – это искусство уживаться с непорядочными людьми, из их «по умолчанию» присутствия в обществе она исходит... Собственно, и демократию он признает условно, как меньшее зло. Солженицын остается представителем консервативно-романтической традиции, который в народе, в нации видит индивидуальный организм, личность. Увидев воочию страшный лик беспрецедентного в истории тоталитарного строя, почвенник Солженицын судорожно кидается на Запад, но и там боится свобод как возможной причины размытия, атомизации, искажения этого единого, индивидуального организма нации. Отсюда эта его мысль: без самоограничений страна не устоит. Но уж очень велик может оказаться соблазн начать «спасать нацию», вводя больше и больше самоограничений по Воле Народа. Ведь и тоталитарные режимы используют именно эту формулу: они как бы монополизируют понимание и осуществление этой Воли Народа, и само это понятие, особенно если мы употребляем заглавные литеры, уводит нас в сферу рискованной метафизики и все позволяющих силлогизмов. Солженицын делает ставку на местное самоуправление и ступенчатый отбор управленческих и представительских кадров снизу доверху: придумывает какие-то институты из «лучших» людей, вводит сословное

представительство – хотя и в сословном представительстве брезжит та же опасность лоббирования корпоративных групп... Ни одна система представительства не кажется ему достаточной. Всё рассыпается, готовая форма еще не гарантирует слаженной ее работы – и это тоже предвидел Александр Исаевич в будущей постсоветской России. Да, не всякая система работает. Живительна и спасительна только внутренняя жизнь народа, его культурный, гражданский потенциал, который и нужно освободить; и именно гражданское пробуждение его остается сейчас самой актуальной из всех задач.

## **ВОЙНА МЕЖДУ БЛЕФУСКУ И ЛИЛИПУТИЕЙ\***

*О книге прот. Георгия Эдельштейна «Записки сельского священника» (М.: РГГУ, 2005)*

Эта книга действительно начинается с «записок» – автобиографических очерков, сдобренных социологическими размышлениями. Прочтя несколько страниц, вдруг ловишь себя на случайной и, в общем-то, легкомысленной аналогии, скорее даже ассоциации: «Записки сельского священника» – «Записки молодого врача» Михаила Булгакова. Созвучие заглавий, некоторое сходство сюжетных линий, перекличка некоторых эпизодов и, несмотря на совершенно разную степень публицистичности и художественности, – близость, за которой – определенное мироощущение, характерная ироничность авторского взгляда. Книга начинается с того, что православный священник приезжает на свой первый приход, – в деревню Коровино Белгородской области. На дворе – эпоха полетов в космос и иных великих свершений сверхдержавы, которая для вящего своего могущества поставила над русскими батюшками «уполномоченных» – следить за приходской жизнью (чтобы не была слишком бурной), а над всей русской Церковью – специальные структуры КГБ, дабы высшая иерархия неукоснительно следовала политике коммунистической партии и советского государства. Отец Георгий пишет, что ему понадобилось 23 года, чтобы добиться рукоположения: он объездил с этой целью разные епархии, но архиереи от его просьбы старательно уклонялись, опасаясь недовольства властей: во-первых, еврей («неспокойные они люди»), во-вторых, из образованных, преподаватель вуза (пусть оставивший работу ради священства), а допускать таких в «духовное сословие» было крайне нежелательно.

---

\* Опубликовано в: Новый мир. – 2006. – № 9. – С. 180–184.

Рукоположил его в конце концов владыка Хризостом, ныне митрополит Виленский и Литовский; он станет одним из персонажей книги и заочным собеседником автора – и, несмотря на чувство благодарности и признания его достоинств (в том числе честности: Хризостом единственный из наших иерархов, кто публично раскрыл факт своего сотрудничества с КГБ), автор с ним активно полемизирует, – в частности, о митрополите Никодиме Ротове и его курсе. Итак, новорукоположенный священник, как и булгаковский герой-медик, попадает в мир, в общем-то, далекий от деревенской идиллии. Только вместо болезней и массового невежества – реалии советской сергианской «симфонии»: нищета приходов и бесправие верующего народа, беззаконие и лицемерие со стороны власти – как функционеров-атеистов, так и тех типов высшего духовенства, которые были выпестованы системой церковно-государственных отношений в СССР. Последние предстают на страницах книги во всей мощи своей типологии – то в живых сценах, то в официальных эпистолах: о. Георгий приводит выдержки из своей переписки с архиереями, достаточно выразительные. Иные из них управляют епархиями и ныне, так что книга не только мемуарная (серия «История и память»), но и остропублицистическая. Впрочем, дело ни в коем случае не в конкретных персонах, а в тех особенностях «руководства» церковью, которые были внедрены или сложились под влиянием контрольно-репрессивных органов коммунистического государства и остались, по мнению автора, неизменными. Таким образом, проблематика книги выходит за рамки периода, для которого характерны «уполномоченные» и Совет по делам религий при Совмине СССР. Проблематика книги, серьезной и очень темпераментной, сводится, по сути, к неизжитому наследию тоталитаризма в церковной жизни России.

Литературные же ассоциации, о которых говорилось выше, обоснованы, пожалуй (кроме символического подобия врач – священник), замечательной остротой писательского глаза протоиерея Георгия, подмечающего именно гротескные, почти что комично-инфернальные черты реальности. Впрочем, автор этим не увлекается и вновь и вновь переходит от булгаковской иронии к сарказму, от характерных зарисовок – к суровой канонической и экклесиологической дискуссии. Некоторые гротескные сцены весьма украшают книгу и одновременно «попадают в десятку». Вот, например, автор разыскивает в Москве своего будущего архиерея – весьма ныне почитаемого в качестве богослова архиепископа Михаила Мудьюгина. О. Георгий надеется найти его на экуменическом съезде в защиту



мира, проходившем в Загорске (время действия – 1982 год). «Постой, они отзаседались, у них нынче экуменическое возлияние, они в “Арбате” Бахусу литургисать будут», – надомил о. Георгия один московский протоиерей. Описание экуменического банкета в «Арбате», на который попадает автор, принятый за переводчика, – это в своем роде московская клерикальная воландиада, цветастая и карнавальная: «...Некто в сиреновом пытается убедить своего полуголого соседа в оранжевом закусить дивной фаршированной щукой или, на худой конец, хоть отведать заливного язычка с лимончиком. Чуть в стороне от стола митрополит в белом клобуке почтительно слушает, стоя у кресла, какую-то дамочку из посольских; она вся накрашенная-перекрашенная, в мини-юбке, потягивает длинную тонкую сигаретку <...> небрежно ножку на ножку закинула. <...> Раввин из хоральной синагоги тоже у стола, неужели все на таком банкете – кошер? Но он уже не ест, ковыряет в зубах и беседует. Надо думать, о коварных замыслах израильских сионистов против ООП. Столы кончаются, в закуточке сидят старообрядцы-беспоповцы. Кажется, они одни на роскошные столы даже не взглянули, но сюда, в корчму, зачем-то прибыли, закулисных режиссеров-постановщиков послушаться не посмели...» Но прежде чем нарисовать эту живописную картину, автор «патетическими» мазками очерчивает исторический контекст происходящего: «В едином порыве сражаются за мир на планете все советские министерства и ведомства: Министерство обороны, КГБ, Московская Патриархия, ЦК КПСС. Борются в Москве и в Анголе, в Латинской Америке и Эфиопии, в ООН и Индокитае <...> Администрация ресторана постаралась, а церковные организаторы не поскупились на расходы: *они ведь мир на планете спасают*. И они не просчитались: прозрачная розовая семга, севрюга горячего копчения и белужий бок первой свежести неоспоримо свидетельствуют перед всем миром о значительно возросшем материальном благосостоянии советского народа, построившего развитой социализм, о безграничной свободе совести в нашей стране и, само собой разумеется, способствуют оживлению межконфессиональных контактов»<sup>1</sup>.

Спор о сергианстве идет давно, сначала в русском зарубежье, затем и у нас – с конца 80-х, когда в России начался религиозный подъем и параллельно с этим – переосмысление новейшей истории, нравственного ее измерения. В сборнике о. Георгия многие статьи

---

<sup>1</sup> Прот. Георгий Эдельштейн. Записки сельского священника. – 2005. – С. 104.

датируются именно тем временем: некоторые даже успели напечататься в серии с реликтовым названием «Перестройка: гласность, демократия, социализм». Тогда разрыв с сергианством связывался со следующими первостепенными шагами: покаянием иерархов, вещавших со святительских кафедр под диктовку Кремля и сотрудничавших с КГБ, а значит, «сдававших» собратий по вере; и канонизацией новомучеников и исповедников, от безбожных властей пострадавших, о которых когда-то сам митрополит Сергей торжественно заявил, что они чужды Церкви и приняли достойное наказание за свое «политиканство». Русская Православная церковь Заграницей, все эти годы непримиримый обличитель Московской патриархии, присовокупила к условиям воссоединения еще и требование выхода из экуменического движения. Экуменические сношения Московской патриархии (в которых с жаром участвовал тот же архиепископ Михаил), конечно, могли быть возможны только с санкции властей, и власти в этих сношениях имели, несомненно, свой интерес. На экуменических форумах иерархи, во-первых, повышали престиж СССР как страны якобы открытой и, во-вторых, исполняли более деликатные поручения спецслужб – это известно из документов, раскрытых о. Глебом Якуниным. Этим и вызван сарказм о. Георгия в цитируемом выше пассаже. К тому же он противник безбрежного экуменизма, по его убеждению, унижающего достоинство Церкви (как Православной, так и Римско-католической), и тем самым опровергает расхожий стереотип, связывающий в единый комплекс экуменизм, либерализм (о. Георгий – член Московской Хельсинкской группы), модернизм в богослужебной практике (в частности, использование русского языка) и еврейские корни наших церковных диссидентов. Один архиерей в переписке с о. Георгием все-таки не удержался от того, чтобы в пылу полемики не помянуть ему его еврейства: «Горе-батюшка все беды Русской Православной Церкви сводит к тому, что он служит на бедном приходе и ограничен в средствах, в то время когда на официальных приемах в Патриархии, куда его приглашают, хорошо кормят. Не стоило бы <...> если Вы считаете себя христианином, сводить все к такой мелочной бытовой проблематике. Не хлебом единым жив человек. А если Вам не хватает русского хлебушка, так у Вас в Израиле есть близкие родственники, занимающие высокие посты в Парламенте и Правительстве...»<sup>1</sup> Гастрономическая ипо-

---

<sup>1</sup>Прот. Георгий Эдельштейн. Записки сельского священника. – 2005. – С. 199.

стась сергианства действительно занимает особое место в книге – слишком контрастирует нищета сельских храмов, казна которых пополняется копеечками бабушек, с той пышностью, с которой, например, отметили 1000-летие Крещения Руси, что о. Георгий считает никчемной показухой и безумным разорением церкви.

Так вот, вопреки стереотипам, священник «с близкими родственниками в Израиле» (его сын был избран спикером кнессета) с наибольшим почтением цитирует правоконсервативного почвенника Ивана Ильина, хотя современное «национально-патриотическое движение» клеймит как антихристианское, уподобляя его коммунистическому. Новшества о. Георгия Кочеткова он считает «безвкусными, порой даже вредными» (современный русский язык для о. Георгия – это «советский дичок» и не годится для богослужения). К церковным реформаторам у него отношение скорее критическое. «Собираются конференции и симпозиумы, публикуются сотни статей, выходят книги за и против священников Георгия Кочеткова и Александра Борисова. Эти принципиальные разногласия напоминают мне непримиримую войну Лилипутии с государством Блефуску, спор остро- и тупоконечников. Священники Кочетков и Борисов такие же сергианцы, как их “консервативные оппоненты”». Прочитал почти все, что вышло из-под их пера, много раз слушал их, но не помню ни одного случая, когда они дерзнули бы сказать правду в глаза высокому начальству»<sup>1</sup>. Да и сам конфликт, по убеждению о. Георгия, просто раздут, поскольку выгоден Московской патриархии.

Но с того времени, как были опубликованы первые написанные о. Георгием филиппики против сергианства, в Русской православной церкви кое-что изменилось, и Церковь все-таки продвинулась на пути преодоления наследия советского тоталитаризма: в 2000 году в Москве произошло прославление пострадавших от большевизма православных христиан, включая Царскую семью. Кроме того, как бы во исполнение условий Зарубежной церкви, минимизированы экуменические сношения, по крайней мере на Западе. Что же касается покаяния за сергианский конформизм, то тут все намного сложнее. Понятно, что покаяние – это дело сугубо индивидуальное, и коллективное покаяние в данном случае сомнительно. Но слушаешь новые голоса в церковной среде, так получается, что сергианство – это даже не вынужденные уступки

---

<sup>1</sup> Прот. Георгий Эдельштейн. Открытое письмо архиепископу Галичскому и Костромскому Александру // Пределы века. – М., 2000. – № 1. – С. 7.

под давлением жестокой атеистической тирании, а уверенная поступь, так сказать, в ногу со временем и государством к величию России. Московский Патриархат в годы войны – это популярный героический сюжет, это повод с гордостью отметить, что Церковь в тяжелую годину оказалась востребованной государством – сам Сталин «высоко оценил», «был вынужден», «пошел навстречу». В некоторых публикациях обсуждается вопрос о возможной канонизации митрополита Сергия. Наконец, Русская православная церковь Заграницей в лице большинства своих епископов согласилась на объединение с московским патриаршим престолом. Это произошло в 2007 году, принятием акта о каноническом общении. Тем самым вопрос о сергианстве был если не снят, то замят. В этом отношении книга о. Георгия вновь настойчиво, назойливо ставит уже забытые и очень непростые вопросы: например, где та граница, которую нельзя было переходить, допустимо ли было и какие возымело последствия сотрудничество духовенства с Лубянкой, даже вынужденное. «Мне очень жаль, что никто из моих оппонентов не захотел обратить внимания на центральную мысль, на сакральный аспект акта доносительства: повреждение души доносчика. Нельзя заключить сделку с дьяволом на 17% души, чтобы спасти остальные 83%»<sup>1</sup>.

Тема сергианства, таким образом, не исчерпывается определенной эпохой и персоналиями. Как писал о. Георгий Эдельштейн в 1991 году, «можно еженедельно служить во всех кремлевских соборах, можно зарегистрировать еще три тысячи храмов в России, открыть епархиальные училища, издавать епархиальные газеты, но для православия все это может обернуться только пагубой более вредоносной, чем исступленная ненависть Хрущева, если система церковно-государственных отношений останется неизменной, если Русская Православная Церковь по-прежнему будет оставаться придатком государственной машины». Прошло 15 лет с того времени, как были написаны эти строки. Передача кремлевских соборов, открытие храмов, училищ, издание газет, журналов, энциклопедий и проч. – все это состоялось. Между тем все эти успехи достигнуты во многом через своего рода *блат* в государственно-олигархической системе, на умении строить отношения с сильными мира сего, которые рассчитывают найти в церкви поддержку собственной «легитимности». Это сделка, от которой церкви приходится не только получать выгоды, но и платить. Да и каковы эти выгоды?

---

<sup>1</sup> Прот. Георгий Эдельштейн. Записки сельского священника. – С. 286.

Отец Георгий Эдельштейн убежден, что «ни лжесимфонией Московской Патриархии с посткоммунистической олигархией, ни фее-рическими телешоу из Успенского собора Московского Кремля, ни самыми развысокохудожественными концертами духовной музыки Смутное время не одолеть и не избыть»<sup>1</sup>.

Что же тогда нужно? Простых ответов и решений быть, конечно, не может. Дело покаяния страшно тяжело на частном уровне, что уж говорить об уровне общинном, общенациональном, поместном... Но по крайней мере твердый канонический ответ у о. Георгия есть: это возвращение к решениям Русского Поместного собора 1917–1918 годов. «Почему мы избираем Патриарха вопреки постановлению Собора? Почему Священный Синод формируется вопреки постановлению Собора? Почему епископы сегодня назначаются Синодом, а не избираются? Почему церковный народ полностью отстранен от избрания священника на свой приход? Почему мы именуем свою Церковь “Соборной”, если Она строится по принципу “демократического централизма”?»<sup>2</sup>

Однако, в отличие от многих рьяных бунтарей против сергианской иерархии, о. Георгий Эдельштейн принципиально не перешел в юрисдикцию Русской православной церкви Заграницей – а такое поветрие было многим памятно. Его неизменная позиция – Русская Церковь едина, и никто, включая и катакомбную так называемую Истинно-Православную Церковь, не имеет права претендовать на непогрешимость и исключительную каноничность. «Вам, катакомбным, – пишет он епископу этой Церкви Агафангелу, – все просто и понятно: Московская Патриархия плохая, совковая, безблагодатная, соборы ей без надобности. Но мне непонятно другое: кто или что мешает вам, иерархам той структуры, которую Вы именуете Русской Истинно-Православной Церковью, провести Поместный Собор? Русская Православная Церковь Заграницей, если не ошибаюсь, тоже не нуждается в Поместных Соборах. Вы вот уже десять лет ловко играете в какие-то секретники, очень охотно именуете себя “катакомбниками”, а сами вполне легально летаете в очень дальнее зарубежье, имеете свои сайты в Интернете. За 2000 лет Церковь таких катакомбников не видывала». Так что путь смены юрисдикций о. Георгий считает недостойным: «У каждой ветви Православной Российской Церкви есть свои грехи,

---

<sup>1</sup> Прот. Георгий Эдельштейн. Записки сельского священника. – С. 124.

<sup>2</sup> Там же. – С. 6.

свои болезни, которые можно лечить только одним средством – покаянием и соборным разумом»<sup>1</sup>.

Правда, не все (даже из тех, кто разделяет взгляды и озабоченность о. Георгия) согласятся с тем, что исполнение решений Собора 1917–1918 годов касательно выборности духовенства сейчас возможно. Ведь, с одной стороны, есть аморфная масса мирян, далеких от духа церковной ответственности и общинности, не имеющая навыка соборности, часто невежественная и легко поддающаяся манипуляциям. С другой стороны, есть «зилотский» активизм, находящийся под влиянием того самого «национально-патриотического движения», о котором о. Георгий так однозначно высказался.

Книга протоиерея Георгия Эдельштейна местами, возможно, излишне запальчива, вьедлива, полна желчи (на то она и злободневна). Но в условиях, когда многие критические голоса умолкли (о. Георгий полемизирует с авторитетным «Вестником РХД», который смягчил свою позицию по отношению к Московской патриархии), эта книга на сегодняшний день – достаточно убежденная, обоснованная, последовательная, без дипломатических умалчиваний критика сергианства и неосергианства – современных внутри-церковных и церковно-государственных отношений.

---

<sup>1</sup> Прот. Георгий Эдельштейн. Записки сельского священника. – С. 328.

## ОБА БЕРЕГА НАРВЫ\*

### Очерк сравнительной культурологии Эстонии и России

#### 1

Были доставлены фантастические карты с еще более фантастическими материками и морями. Карты были на папирусе и пергаменте, еще времен географа Птолемея. Они с шуршанием развернулись, и министры ушли в них с головой.

Вдруг все наскучило принцессе. Лорд Байрон зевнул, как человек, которому довольно даже самого маленького государства, чтобы не потерять достоинства.

*Фридеберт Туглас. «День Андрогина»*

В картине мира советского человека Эстония, – или, скажем так, Эстонская ССР, – занимала особое место. В ней виделось что-то пограничное, инаковое, – не совсем «наше». «Из России она казалась карманным Западом, очутившимся по ошибке на Востоке», – вспоминает Александр Генис<sup>1</sup>. Дело было не только в том налете буржуазности, в особом шарме уютного городского быта, который был столь притягателен для нас. Интуитивно чувствовалось, что здесь советская цивилизация давала какую-то едва заметную трещину. Применительно к Эстонии советский обыватель менее всего верил в идеологему нерушимой дружбы народов, в социалистический интернационализм. Ходили легенды о затаенной ненависти эстонцев к русским, во многом небезосновательные. Власти знали,

---

\* Сокращенный вариант опубликован в: Посев. – М., 2016. – № 12. – С. 11–17.

<sup>1</sup> Генис А. Довлатов и окрестности. Главы из книги // Новый мир. – М., 1998. – № 7. – С. 133.

что Эстония – «слабое звено», что там не простят 1940 года, не простят репрессий, последующей планомерной русификации, преимущественно демографической (а не культурной, как при Александре III). Так называемые «колбасные рейды» из прилегающих областей РСФСР в Прибалтику за дефицитной едой были унизительны как для приезжих, так и местных, и остались глубокой психологической травмой – для тех и других. Но российский обыватель невольно, а иногда с простодушной прямоотой, признавал в эстонцах благородный навык трудолюбия, восхищался порядком и чистотой городского или сельского ландшафта Эстонии. Интеллигенция испытывала особый интерес к эстонской культуре, – менее подцензурной и более герметичной... «Эстонская культура действовала в те времена как антикультура, т.е. как оппозиция», – отмечает эстонский литературовед Рейн Вейдеманн<sup>1</sup>. Но все это – особенность именно советского периода. В императорской России было не так. Эстония, которую как-то походя, имея в виду только балтийское побережье, завоевал у шведов Петр Великий, была глубокой периферией для российского общества и не вызывала ни особого интереса, ни таких сильных аффектов, как Польша или Кавказ. И эстонцев, и финнов, и ингерманландцев долго называли чухной, чухонцами, – вспомним, как пренебрежительно и вскользь употребляет этот этноним в своих петербургских зарисовках Достоевский. Зоны наибольшего напряжения для империи находились скорее в Польше и Литве, откуда, кстати, вышел убийца царя-реформатора Александра II. Прибалтийский Остзейский край, даже не размежеванный должным образом по этническим границам, сохранял почти до XX века господство немецкого элемента. Земли, исторически населенные эстонцами, были поделены между Эстляндской и Лифляндской губерниями. Только Временное правительство России создало Эстонию как таковую, введя в состав Эстляндии эстонские уезды Лифляндии и предоставив Эстляндии автономию. Именно в таком виде она обрела независимость в 1918 году.

Когда сравниваешь Россию и Эстонию, то самое очевидное различие – это контраст в объеме географического пространства. Размер территории – это не только фактор экономический и политический: школьная карта, висящая в классе, на которой ты с детства различаешь свою страну, те географические очертания, с ко-

---

<sup>1</sup> Вейдеманн Р. Эстония и эстонская культура – понятия идентичные // Дружба народов. – М., 2009. – № 4.



торыми себя идентифицируешь, формирует самосознание на всю жизнь. Мы, русские, на самом деле живем в социальном пространстве не более объемном, чем эстонцы, – в это пространство повседневности входят основные маршруты передвижения, круг контактов, – иными словами, это пространство нашего частного мира, и оно не намного превосходит границы городского района. Но осознание того, что макропространство твоей гражданской, культурной идентичности простирается на многие климатические и природные пояса, – и на этом пространстве разворачивается эпический театр истории, с которым мы себя идентифицируем, который мы так или иначе переживаем в себе, – это, конечно, формирует особый тип мироощущения. И нам трудно себе представить эстонский мир: утром садишься в поезд в Таллине и в полдень ты пересекаешь границу зоны твоей культуры, твоего языка и попадаешь в другой мир, простирающийся до Тихого океана... И это осознание, что твою страну можно полностью захватить практически в течение суток... Понятно, что уже только в силу этого мы не можем мыслить одинаково.

Россия всегда ассоциировалась со степными просторами, даже вопреки очевидным фактам физической географии. Этот стереотип по-своему оправдан: бесконечность пустынной равнины – действительно удачный образ русской иррациональности, безбрежности, экзистенциального радикализма героев Достоевского, способности идти во всем до конца, не зная границ. Образ, может быть, недостаточного чувства пропорций и меры... Образ бесконечного блуждания в нечеткой, двоящейся системе координат, когда народные силы веками идут на территориальный рост государства и на его поддержание в достигнутых границах... Александр Сокуров после своей поездки в Японию описывал, как японцы локализуют себя в мире: «Вокруг нас – океан», – говорят они. У нас, у русских, добавил Сокуров, океан – внутри. Поэтому дело обустройства собственного пространства у нас, видимо, воспринимается как дело безнадежное и тщетное: за порогом собственного дома начинается тот хаос, который можно бесконечно осваивать, завоевывать, покорять, – бесконечность и останется бесконечностью, и природа чуждого нам хаоса, лишь пересекаемого абстрактными горизонтальными *направлениями*, а не дорогами, никогда не изменится. Эстония – нечто противоположное: замкнутое организованное пространство, стремящееся к предельной концентрации «домашней, интимной» субстанции в четко очерченных границах. Это особенно бросалось в глаза путешественникам с востока: сельские

подворья, дороги, поля, даже леса несут на себе отпечаток упорядоченности, любовного внимания. Отношение к автобусной остановке чуть ли не такое же, как к домашней гостиной. Пространство в Эстонии не имеет лагун периферийности: все сгущено, сконцентрировано, насыщено небезразличной человеку значимостью, вещностью. Мир частного подворья гармонично переходит в местное соседское сообщество, из локальных сообществ, исторически сложившихся местностей с их неповторимой культурно-ландшафтной физиономией, складывается дом-страна... Но архетипически это именно хутор, – крестьянский дом, продолжением которого является двор, хозяйственные постройки, земельный надел, т.е. целый комплекс замкнутых и открытых пространств, составляющих особый мезокосмос эстонца. Дом, в котором есть место и другим, таинственным измерениям, чувство которых доступно детям и поэтам. Тартуский поэт Вальдур Микита признается: «Здесь все еще можно в небольшом масштабе испытать счастье, которое знакомо первооткрывателю земель, счастье, которое дарят безлюдные пространства. Когда путешествуешь по Эстонии, в тебе укрепляется восточное сознание того, что место это так никогда и не удастся изучить»<sup>1</sup>. Это очень интересное поэтическое наблюдение, объектом которого становится не только само пространство, ландшафт, но и его восприятие (осознаваемое как «восточное»). Перед нами миниатюрная по нашим меркам страна, которая при этом скрывает в себе какие-то ниши, закоулки, лабиринты и... многозначительные тупики, – ведь поэт, по его признанию, боится, что в Эстонии навсегда исчезнут дороги и тропинки, которые никуда не ведут...

Многим, наверное, с детства памятна сказочная эпопея Эно Рауда «Муфта, Полботинка и Моховая Борода»<sup>2</sup>. Это очень эстонская книга. Путешественники (а путешествие – главнейший, архаичный мотив литературы) путешествуют там в красном автомобиле-фургоне, который одновременно является домом Муфты. Самым настоящим домом: занавески на окнах, холодильник, стол, аккуратно застеленная кровать. Порядок, уют... Муфта – обыватель, а не бродяга. Спасаясь от одиночества, он пишет письма сам себе

---

<sup>1</sup> Вальдур М. Парадигма стрекогузки // Новый мир. – М., 2015. – № 9. – С. 249.

<sup>2</sup> В переводе на русский книга вышла в 1976 г. Оригинальное название цикла: Naksitrallid. Так Рауд назвал своих человечков, как Толкин придумал хоббитов.

и получает их в каждом городе, переезжая с места на место. Путешественники, маленькие сказочные человечки, колесят, кажется, в пределах одного и того же замкнутого мира. Там есть все – города, дороги, леса, реки, мосты. Но леса не бескрайни, дороги не бесконечны, города не огромны: все подогнано под пропорции частного человека, даже маленького человека. Вместе с тем несмотря на этот маленький масштаб, кажется невозможным покинуть этот сказочный и одновременно обыденный мир, дружелюбный и уютный. Этот сказочный мир и есть Эстония... В третьей книге цикла описывается, как один город испытывает нашествие крыс, – крысы кишмя кишат в домах, на улицах и площадях, – так что уже продукты в город завозят в бронированных автолавках, а горожане передвигаются по улицам на ходулях или в резиновых сапогах. До этого фургон Муфты подвергся нападению крыс в лесу; друзья с ужасом наблюдали за их смертельным поединком, видели, как крысы строилась ровными рядами перед своим вождем... Крысы фактически захватили власть в городе, они терроризируют округу. Нормальная жизнь парализована. Спасением стали коты, которых путешественники заманили в город с помощью игрушечной мышки. Последовала великая битва котов с крысами, и вот наших героев чествуют как избавителей органы местного самоуправления. О них пишут в местной газете, их тискают экзальтированные дамы, официант приносит им пирожные за счет заведения, – поясняя, что если бы не они, то крысы съели бы даже муку для пирожных... Так даже эпические столкновения с inferнальными силами происходят как-то камерно, внутри обывательского мира. И путешествовать, оказывается, можно, находясь при этом *дома* в самом буквальном смысле. И не нужно никаких великорусских «тридцати земель», чтобы жизнь волшебным образом раскрылась во всей ее многоплановости, в разнообразии ее сюжетов... Но эта замечательная история с нашествием крыс все-таки намекает на уязвимость этого мира, столь хорошо налаженного и благоустроенного. Из-за незначительного, казалось бы, нарушения космического баланса (сначала наши *paksitrallid* выманили из города всех кошек) мир поставлен на грань распада. В этом гротескном образе бытового апокалипсиса явлен преследующий эстонскую душу кошмар, действительно грозящий стать реальностью, – кошмар обыденной, прозаической гибели от бытовой катастрофы как случайного результата Большой Истории.

Мне как-то пришлось разговаривать с одним журналистом, русским коренным таллинцем, вполне интегрированным в эстон-

ское общество. Я спросил, как он видит перспективы русской диаспоры в независимой Эстонии, насколько вероятно ее окончательная ассимиляция, и в какой срок. Он ответил: «Вы знаете, вопрос стоит по-другому: будет ли существовать сама Эстония в ближайшей перспективе». Соответственно, и судьба «русской Эстонии», этого своеобразного этнокультурного явления, так или иначе, зависит от этой перспективы тоже. Опасность для самого национального бытия Эстонии, казалось, исходила от темных хтонических стихий коммунистической власти, пришедшей с востока: от вытеснения эстонского языка, от размывания устоявшегося быта и добрососедских норм поведения. Но даже когда Эстонии удалось стать независимым государством, членом Европейского союза, НАТО, экзистенциальный страх не пропал. Тут все та же тема: границ и размера. Рейн Вейдеманн замечает: «Все-таки любая культура существует до тех пор, пока имеется определенная критическая масса как носителей этой культуры, так и участников культурного процесса, т.е. ее потребителей. Эстонская культура со своим миллионным человеческим ресурсом на фоне мировой культуры является культурой меньшинства. Реалии нашего демографического будущего свидетельствуют о том, что через одно поколение останется 800 тысяч этнических эстонцев, что наверняка затруднит диалог как внутри самой эстонской культуры, так и за ее пределами». Выходит, быть эстонцем, – это почти экзистенциальный подвиг Сизифа: строить культуру вопреки страхам культурного небытия, почти не веря в ее жизнеспособность в грядущем. Возможно, – и надеемся, – что это культурное угасание есть не столько неизбежная реальность завтрашнего дня, сколько культурный миф, без которого эстонское самосознание уже невысказано: без него оно утратит свой центральный нерв, свою меланхоличную мужественность, свой молчаливый стоицизм.

## 2

Один голландский филолог, специализирующийся на русской литературе, а именно Кейс Верхейль, предложил различать культуры по принципу преобладания двух начал. Есть культуры, основанные на идее слова – логоса, и культуры, основанные на идее вещи, дела, действительности – всего того, что на латыни называется *ges*. Вероятно, считает ученый, возможность такого разделения связана с разделением Европы на ее византийскую и римскую половины. Далее он добавляет: «Русская идея, мне кажется,

такая, что логос порождает действительность, а не наоборот»<sup>1</sup>. Свою голландскую культуру он относит к ярко выраженным гес-культурам. Именно поэтому Нидерланды для него – это преимущественно страна великой живописи, «при относительном отсутствии интересной литературы»... Понятно, что это лишь одна из возможных методологических условностей, но если ее принять, то Эстония, несомненно, тоже относится к гес-культурам. При бесспорных достижениях эстонской литературы, своеобразие Эстонии – в таинственном гении организации, восприятия и осознания пространства и расположенных в нем объектов, вообще в тонкой вещественности мировосприятия, в какой-то ландшафтной мистике, если угодно. Это гений дизайна и особого рода изобразительного искусства, в котором господствует почти физически ощущаемый, тактильный, плотный образ. Res-принцип, наверное, действует и в литературе тоже, проявляясь в камерности и созерцательности, в оптике частного взгляда. Когда сам Верхейль в своей статье говорит о «тишине русской лирики», он имеет в виду культурологические исключения – элементы гес-принципа в русской литературе, выраженные в мотивах тишины, молчания. Характерная эстонская черта – молчаливость, в то время как Россия не только говорит, спорит, призывает, но и профанирует слово через многократное злоупотребление им, о чем Верхейль тоже упоминает, – и что мы знаем, конечно, и без него. У Гениса в той же книге «Довлатов и окрестности» замечено: «В Эстонии советскую власть не простили и не забыли, а замолчали. “Молчание, – насмотревшись на эстонцев, писал Довлатов, – огромная сила. Надо его запретить, как бактериологическое оружие”»<sup>2</sup>.

Изобразительное искусство Эстонии русскому глазу может показаться каким-то удушливо-камерным, мрачным, с характерным обилием плотных теней или контуров. В нем есть какая-то близорукость, пристальное разглядывание стереоскопической формы вещей, их фактуры, но этим-то оно и завораживает. Вещи и образы обладают величайшим внутренним напряжением. Это не живая, подвижная ткань мира, как в импрессионизме, а объекты-эйдосы. Скажем так: это скорее экспрессионизм, с характерным для него аналитическим подходом к самим объектам. Или, пользуясь ком-

---

<sup>1</sup> Верхейль К. Тишина русской лирики // Иностранная литература. – М., 1991. – № 3. – С. 249–253.

<sup>2</sup> Генис А.А. Довлатов и окрестности... // Новый мир. – М., 1998. – № 7. – С. 122.

пьютерной терминологией: это не пиксельная, а векторная графика. Эта напряженность, концентрация энергии в вещах, обыденных предметах даже деформирует мир в эстонском искусстве, многое в нем нам кажется сухо-схематичным, сдавленным, даже патологически гротескным. Во всяком случае, эти лаконичные композиции, эти плотные и отчетливые объекты и что-то еще неуловимое, минорно-эстонское, создают у зрителя какое-то щемящее, непередаваемое чувство. Именно в силу этого так национально своеобразны Эдуард Вийралд или Юло Соостер. В Эстонии есть и русские художники, но их обычно отличаешь по первому взгляду, – отличаешь по более сочному колориту, например, по преобладанию живописного начала над графическим. Хотя и они часто испытывают автохтонное влияние. Таким образом, эстонское видение мира – это скорее гравюра или контурный рисунок, может быть, с тонкой штриховой тонировкой, которая так трогает у Вийралда... В советский период также получила известность эстонская школа каллиграфии. Самое прославленное имя в этом ряду – Виллу Тоотс. Вообще целый клуб мастеров камышового пера, сложившийся в этой маленькой стране, – какая-то очень идущая Эстонии черта. Это очень по-эстонски, когда, скажем, в наше время автор пишет книгу о какой-то битве, случившейся в Эстонии в Средние века, а каллиграф переписывает ее от руки, как старинный манускрипт, снабжая миниатюрами. В современном искусстве (понятие не временное, а нарративно-методологическое), в частности, в видео-арте, Эстонию часто представляет Яан Тоомик. Не мог не запомниться его ролик 2001 года, представленный на Московской биеннале: голый человек посреди распаханного поля плетется по кругу вокруг вбитого в землю кола, натягивая привязанную к мошонке веревку. Тут, видимо, возвращение к каким-то крестьянско-хуторским архетипам, интимное восприятие земли, природы, всего традиционного земледельческого уклада, его цикличности... Хочется думать, что это так. Что это не банальная постмодернистская тема телесности вообще. Что вспаханная земля и круг здесь не случайны. Возможно, здесь также обыгрывается созвучие эстонских слов *та* (я) и *таа* (земля)...

Да и сам эстонский язык, родственный которому из государственных языков только финский и венгерский, говорит о многом сам по себе. 14 падежей – зачем и откуда эта избыточность? Существительное (субъект, вещь) в нем вступает в различные взаимоотношения с окружающим миром, – и эстонский язык с особой тщательностью описывает эти отношения, предполагая для каж-

дого случая свои флексии. Возьмем некоторые примеры со словом таја (дом) – замечательно, кстати, что одна и та же архаичная, первичная фонетическая вибрация лежит в словах та (полная форма *mina*), маа, таја, ета (мать); у нганасанов таја (это все тот же уральский корень) означает селение, становище – социальный микрокосмос охотника и оленевода. Так вот, по-русски мы говорим «в доме» и «на доме» (окончания одинаковые), а по-эстонски – *tajas* и *tajal*. Далее: «на дом» и «в дом» (окончания одинаковые, а предлоги используются те же, что и выше) по-эстонски будет уже *tajale* и *tajja*. Наконец, «из дома» – *tajast*, «с дома» – *tajalst*. Во всех случаях окончания разные (представляю, как хороша будет сказка «Три поросенка» на эстонском!), и то здесь приведены только так называемые локальные падежи, а есть еще восемь. Специальный падеж для выражения «без кого-то, чего-то», например: (без) девушки – *tüdrukuta*, но (платок) девушки – *tüdruku*. Или, скажем, эстонский язык особо фиксирует становление, превращение, употребляя специальный падеж для «стать кем-то» в отличие от «быть кем-то»: например, (стать) девушкой: *tüdrukuks* и (быть) девушкой – *tüdrukuna*. Падежным изменениям, как и в русском, подвергаются также местоимения, числительные и прилагательные. К 14 падежам добавим множественное число – и получим 28 разных форм. Это же настоящий лабиринт, какая-то витиеватая, пещеристая структура!.. Зато отсутствует такое индоевропейское излишество, как категория рода, – излишество потому, что русский не всегда поймет логику немца (и наоборот) в присвоении «половых» признаков неодушевленным предметам, хотя даже англичане «помнят», что *ship* и *town* – это «*she*». В эстонском же все объекты называются местоимением *ta* (*tema*), зато вещи вступают в разнообразные пространственные или оперативные отношения друг с другом, и это фиксируется в богатстве прихотливых грамматических форм. В общем, начинаешь понимать, почему эстонцы так и не онемечились. Они спрятались в лабиринтах своего языка!

Для эстонского самосознания финно-угорское родство, уральское лингвистическое братство очень значимо, – это один из аспектов национальной идентичности. Это, можно сказать, почти элемент государственной идеологии. На сайте посольства Эстонии в Москве можно прочесть, что «языковое родство финно-угров прослеживается прежде всего в сходстве языковых конструкций, что в свою очередь влияет на формирование образа мышления и мировоззрения народов. Это обстоятельство способствует взаимопониманию между финно-угорскими народами, несмотря на различия

культур. В то же время своеобразная психология уральских народов, обусловленная строением их языков, обогащает мировую культуру уникальным миропониманием, возможным лишь при мыслительном процессе на этих языках. Например, в отличие от индоевропейцев люди, думающие на финно-угорских языках, склонны рассматривать природу не как объект, а скорее как своего партнера. У большинства финно-угорских народов культура не наложила печати агрессивности на их историю. Они всегда стремились приспособиться к своим новым соседям – вплоть до того, что предпочитали мигрировать, дабы сохранить свою самобытность»<sup>1</sup>. Венгр Кадар Дьёрдь, известный музыковед и философ, считает, что «индоевропейские языки предпочитают мыслить в абстракциях, в то время как финно-угорские языки – в сопоставлениях, в соотношении вещей». Он ссылается на лингвиста Габора Люкё, который «заметил, что “математическое мышление” и “арифметика” у уральских и индоевропейских народов не совпадают». Например, «в соответствии с этой арифметикой, человек в одиночку является только “половинкой” (fél), он может стать целым человеком, только объединившись с товарищем, например, с женой (feleség). По индоевропейским представлениям, человек уже сам по себе целостное самостоятельное существо»<sup>2</sup>. Это замечание относится, возможно, только к венгерскому материалу, но вообще само понятие «уральской философии», как некой альтернативы индоевропейскому мышлению, если таковое признать существующим, в последнее время довольно популярно среди финно-угров, даже русскоязычных. Переход на русский язык, конечно, ставит под вопрос саму тему лингво-когнитивной самобытности уральских народов России, но если уж существует такая расовая, генетическая черта, – о которой неудобно и страшно говорить, – как склонность финно-угров к суициду, – ведь финно-угорские страны и регионы, независимо от культуры и государственности, неизменно лидируют по числу самоубийств, – то... кто знает, кто знает... Возможно, какие-то другие черты просто не поддаются статистическим замерам – из тех, что являются исконно финно-угорскими, но бытуют в том числе среди носителей индоевропейских или тюркских языков, т.е. среди ассимилированных финно-угров. Поэтому идеология финно-угорской идентичности может включать в себя не только филологиче-

---

<sup>1</sup> Финно-угорские народы. – Режим доступа: [http://www.estemb.ru/estonija/finnougorskie\\_naroda](http://www.estemb.ru/estonija/finnougorskie_naroda)

<sup>2</sup> Кадар Д. Контуры уральской философии. – М.: Academia, 2006. – С. 19–20.



ское измерение, – и здесь, конечно, открывается простор для мифов, не обязательно архаичных.

Как бы то ни было, интерес к народам уральской семьи для Эстонии характерен – это поиски корней, своего места в мировой истории, попытка осознать свое этническое «я» на уровне каких-то более глубоких архетипов. Леннарт Мери, писатель, кинематографист, первый президент постсоветской Эстонии, во время своего пребывания в Сибири (куда была сослана его семья) встретил там близких по языку туземцев, – и это впоследствии стало одной из тем его творчества. Кажется, сейчас эстонцы даже более склонны подчеркивать свою принадлежность к таинственному миру уральских народов, чем к Европе. Их европейская ориентация, принадлежность Западу, была главным мотивом национального движения во время советской диктатуры, – и это понятно. Но теперь, преодолевая все тот же экзистенциальный страх, чувство уязвимости и заброшенности в мировой истории, Эстония все больше осознает себя частью почти затонувшей Атлантиды автохтонов северо-западной Евразии, в глубокой древности наладивших свои особые отношения с природой и внутри социума.

### 3

И вот мне пришло в голову: под влиянием местных впечатлений у Тимо, вероятно, должен был возникнуть вопрос, не здесь ли, в Лифляндии, при еще пусть не установленных свойствах эстонского народа и при содействии немцев и русских, не стало ли уже здесь складываться то самое третье сословие!

*Яан Кросс. «Императорский безумец»*

Эстонскими землями в разное время владели датчане, немцы, шведы, поляки, русские, но немецкое присутствие было наиболее продолжительным и значимым – и во многом определяющим. В старину среди эстов существовал обычай сопровождать покойника словами: «Иди, несчастный, в мир лучший, где немцы уже не могут властвовать над тобою, а будут твоими рабами!»<sup>1</sup> Загробный мир, как видим, в соответствии с воззрениями шаманизма пред-

---

<sup>1</sup> Благовещенский А. Остров Эзель, город Аренсбург и их достопримечательности. – СПб., 1881. – С. 41–42. Саму фразу краевед заимствовал у Карамзина. – *Прим. авт.*

ставлялся отражением земного: там сохраняются социальные отношения господства и подчинения, а также этническая сегрегация. Однако эти отношения будут перевернуты, в чем уже можно предположить влияние христианства, чающего торжества правды в будущем веке. Так даже загробный Элизиум мыслился эстами как национальное освобождение: остзейский мир был далек от той идиллии, где смысленные туземцы с благодарностью принимали дары цивилизации от германского гения, чтобы создать европейскую жемчужину на границе с варварской страной венедов (Россия по-эстонски так и называется: *Venemaa* – земля венедов). Установленный немцами порядок практически полностью исключал эмансипацию прибалтийских аборигенов – им отводилась роль безгласных крепостных. Они веками были погружены в свой частный, скрытый мир – тот мир, где ты относительно свободен, – мир, недоступный для иноземцев, населенный тенью предков и древними легендами; мир, где ты хозяин, где ограниченное число объектов и пространств, пребывающих в твоём безраздельном господстве, приобретает максимальное антропологическое значение, – т.е. весь микрокосмос крестьянского быта, пронизанный эйдосами родного языка, – в то время как в праве, экономике, городской культуре используется *saksa keel*, саксонский язык. Даже в середине XVIII века (века, известного как век Просвещения) лифляндский ландтаг одобряет кодекс Будберга – Шрадера, по которому крепостные туземцы полностью отождествляются с рабами в римском праве<sup>1</sup>. «Судьба народов на побережье Балтийского моря составляет печальную страницу в истории человечества» – так после трех лет пребывания в Остзейском крае писал немецкий мыслитель конца XVIII века Иоганн Готфрид Гердер<sup>2</sup>. В Санкт-Петербурге предпочитали не вмешиваться в прибалтийские дела, предоставляя их немецким землевладельцам, обычно лояльным российскому трону; один из них, Бирон, даже фактически управлял Россией некоторое время. Многие образованные остзейцы склонны были считать, что эсты и латыши должны подвергнуться онемечиванию, – для их же блага. «Аборигены прибалтийских стран должны стать немцами, хотя бы для того, чтобы сделаться крестьянами в современном смысле этого слова», – утверждал Юлиус Эккардт, крупный публицист второй половины XIX века<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Зутис Я. Очерки по историографии Латвии. – Рига, 1949. – Ч. 1. – С. 49.

<sup>2</sup> Цит. по: Зутис. Указ. соч. – С. 113.

<sup>3</sup> Там же. – С. 155.

В Прибалтике довольно долго, едва ли не до конца XIX века, сохранялись цеховые и корпоративные институты и привилегии – реликты Средневековья, в Европе уже давно уничтоженные революциями. Они долго сдерживали развитие собственно эстонского предпринимательского класса. И все же во многом благодаря этому сословно-институциональному консерватизму Эстония органично перешла из-под остзейского порядка к своему национальному, – это была школа правовой и корпоративной культуры, этнической, – перед лицом немецкого доминирования, – солидарности и – терпения. Эстонская нация собиралась как конструктор, по готовой схеме – и довольно быстро, в течение трех-четырёх десятилетий, – как только появляется культурная, национально мыслящая элита, способная правильно сформулировать свои требования и взять на себя ответственность за судьбу страны, и – благоприятные обстоятельства.

Менее чем за 100 лет простонародный *eesti keel* становится государственным языком, применяемым во всех сферах – от авиации до научных лабораторий, языком литературы и театра. А ведь первый эстонский букварь был издан только в 1686 году, и в 1739 году была напечатана первая эстонская Библия. Борьба за эстонский язык, за превращение его в язык культуры, а потом и государства, становится главной темой национального движения. В 1871 году в Тарту для борьбы с монополией немецкого языка через издание полезных книг, особенно энциклопедий, на эстонском создается Общество грамотных эстонцев. В общество вошли представители национальной интеллектуальной элиты: среди них Карл Роберт Якобсон и составитель эстонского эпоса «Калевипоэг» Фридрих Рейнгольд Крейцвальд. Губернатор Эстляндии князь Шаховской так описывал в одном из своих писем правление названного общества: «...председатель профессор Кеплер, человек русского направления, но убежденный сторонник лютеранства; редактор русофильской газеты “Валгус” Я. Кырв, относительно которого в народе пущен слух, будто он перешел в православие; ревельский цензор Трусман, вице-председатель; бывший инспектор народных училищ, ныне дерптский цензор Егевер, письмоводитель; псаломщик Пельберг, кассир. Трое последних православные. Остальные члены правления хотя и не православные, но люди, в общем, трезвого образа мыслей»<sup>1</sup>. Россия была на тот момент неким проти-

---

<sup>1</sup> Цит. по: Мороз О.Ю. Русский благодетель эстонского народа // Сайт журнала «Золотой лев». – Режим доступа: <http://www.zlev.ru/cont96.htm>

вовесом немецкому колониализму. Сторонниками эмансипации эстов и латышей были славянофилы, особенно знаток прибалтийского вопроса Юрий Самарин. Его «Письма из Риги» были запрещены цензурой, а сам он подвергнут краткому тюремному заключению. Национально настроенная эстонская интеллигенция вполне искренне видела в России союзника. Быть эстонским патриотом означало быть русофилом. Якобсон, как пишет эстонский историк Тоомас Карьяхярм, «сформулировал экономическую и политическую программу эстонского национального движения, в которой требовал, чтобы у эстонцев были такие же политические права, как у немцев (представительство крестьян и горожан в губернских земских советах, ликвидация привилегий остзейской немецкой знати). Главным союзником в борьбе против немцев он видел царское правительство России»<sup>1</sup>.

Между тем политика русификации при Александре III нарушает этот романтический союз русских и эстонских патриотов. Та энергия, с которой царь принялся за русификацию прибалтийских провинций, была вызвана опасениями окончательного онемечивания эстов и латышей: в будущем это грозило возникновением зоны германского влияния между Финляндией и Польшей, – Германский рейх тогда был на подъеме. Русификация, таким образом, была направлена против пангерманизма, а не против эстонского национализма. Во многом она имела характер гражданско-правовой унификации одной из провинций по отношению к метрополии, – этого и требовали, собственно, славянофилы. «В 1888 г., – пишет Тоомас Карьяхярм, – полицейское устройство прибалтийских губерний было уравнено с общероссийским: прежние сословные немецкие полицейские учреждения заменили государственными учреждениями. В 1889 г. была введена российская судебная система, были ликвидированы сословные суды, начал действовать принцип правового равенства граждан; судебные процессы стали открытыми, была создана адвокатура. Указом о новых крестьянских учреждениях центральная власть ввела должность комиссара по крестьянским делам для надзора за крестьянскими самоуправлениями. В ходе административной реформы мелкие мызные волости были преобразованы в более крупные и лучше управляемые волости»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Карьяхярм Т. Национальное пробуждение // *Estonica: Энциклопедия об Эстонии* (Estonica.org).

<sup>2</sup> Карьяхярм Т. Период Русификации // *Estonica: Энциклопедия об Эстонии*. – (Estonica.org).

Но сказывались и негативные стороны политики русификации: из-за плохого знания русского языка теряют свои места в государственном аппарате и в системе образования эстонцы – те же школьные учителя, составлявшие костяк национального возрождения. В целом снижается уровень грамотности – из-за языкового барьера в школе. На многие должности в крае назначаются русские из метрополии, не знающие эстонского языка и местных реалий. Карьяхярм констатирует, что «вследствие brutальной политики русификации царское правительство потеряло расположение эстонского национального движения. В эстонском обществе стали распространяться антимонархические, либеральные и социалистические идеи, проникавшие как с Запада, так и с Востока»<sup>1</sup>. Однако даже во время революции 1905 года правый публицист монархического направления ученый-славист Антон Будилович отмечает: «Острие финляндской, а отчасти и жмудской революции, направляемой там шведами, а здесь поляками, было бесспорно обращено не только против русского государства, но и против русского народа. Между тем в движении эсто-латышском и в городах и в селениях острие было направлено главнейше против местных немецких верховодов, в частности же против лютеранских пасторов и остзейских рыцарей»<sup>2</sup>. Впрочем, Будилович, возможно, симпатизировал эстам в силу славянофильской традиции, и был несколько тенденциозен в восприятии драматичных событий того времени. Но даже после отречения от престола Государя в марте 1917 года, когда кризис государственности и усиление революционных партий поставили вопрос и об империи как таковой, о судьбе ее окраин, эстонские политики обсуждают только автономию в составе демократической России. Самые смелые амбиции – это объем полномочий, соответствующий правам Североамериканских Штатов. Российским Временным правительством в Эстонии учреждается *Maandukogu* – Земский совет, орган губернского самоуправления, который через несколько дней после октябрьского переворота в Петрограде объявляет себя единственной властью в Эстонии. От него берет свое начало эстонская государственность – все последующие органы власти Эстонской Республики так или иначе вели от него свою преемственность. Но впереди была двухлетняя Освободительная

---

<sup>1</sup> Карьяхярм Т. Период Русификации // *Estonica: Энциклопедия об Эстонии*. – (Estonica.org).

<sup>2</sup> Будилович А.С. О новейших движениях в среде чудских и летских племен Балтийского побережья. – СПб., 1906. – С. 13.

война, как ее называют в современной эстонской историографии, в которой эстонцы и русские участвовали в совместной борьбе против большевизма – впрочем, с другой стороны были Виктор Кингисепп и Август Корк, так что это война была во многом гражданской. В Эстонии, правда, не принято так считать, эстонский большевизм стараются забыть – и это, в общем то, нормально, объяснимо. В интервью 1998 года Леннарт Мери так говорил о предпосылках и обстоятельствах создания первого эстонского государства: «Когда Эстония в то время заявила о своей независимости и с оружием в руках встала на ее защиту, народу в целом не пришлось переходить из одной правовой системы в другую. Царская Россия была, несомненно, правовым государством с хорошо функционировавшей системой судов. За годы с 1918 по 1925 Эстонская Республика была построена на правовой основе – непрерывной и мощной, корни которой уходили в римско-германскую правовую систему. Напротив, в 1990–1991 мы перешли с одной планеты на другую. Именно поэтому строительство Эстонской Республики занимает так много времени»<sup>1</sup>.

#### 4

О наших странах, действительно, можно говорить как о культурных антагонистах, особенно теперь, когда между Россией и Эстонией глубоким разломом лег XX век. Но этот антагонизм был как бы заложен изначально, типологически. Россия – гигант, Эстония – геополитический карлик, *naksitrall*, на которого у нас смотрят, почти не веря в реальность этой будто бы театральной, «раешной» государственности, по численности населения уместяющейся в границы одного административного округа Москвы, – смотрят с невольным уважением. Этот антагонизм ощущается и на бытовом уровне – в разности темпераментов, в стиле общения. Эстония *отсутствует*, пребывает в молчании, не только отстаивая свой язык, но и свой дискурс, свое видение истории и мира. Наконец, как тут не вспомнить про «византийскую и римскую половины» Европы. Даже языковые семьи разные. Возможно, в силу этой культурной разнородности Эстонии легче всего далась десоветизация и декоммунизация. Эстонию с Россией уже ничего не связывает, она вернулась в германо-скандинавский ареал, она об-

---

<sup>1</sup> Мери Л. При виде бескрайности моря становится легче. Ответы на вопросы Михкеля Муття // Дружба народов. – М., 1998. – № 3.

рела, наконец, свой дом, свои границы, отчетливость, эксплицитность своей национальной идеи. Все вещи на своих местах, дороги ведут в города и веси, а также ведут никуда, как с удовлетворением отмечает поэт Вальдур Микита. Россия все еще блуждает, не может найти свои формы, – а может у нее и не может быть форм? – может быть, это нечто совершенно, принципиально другое... Да, антагонизм очевиден. Тем интереснее изучать те амальгамы, которые возникают при взаимодействии этих вроде бы несовместимых субстанций. Амальгамы архаичные, реликтовые и современные, еще не сложившиеся.

В самом конце XIX века упоминаемый в письме князя Шаховского ревельский цензор Юрий Трусман (он же: Труусман Георг или Георгий) едет в соседнюю Псковскую губернию. Целью путешествия было изучение быта и нравов «псковской чуди» – этнографической группы эстонцев, экзотов пограничной полосы. По материалам поездки, используя также предоставленные губернскими властями сведения, Трусман пишет работу «Полуверцы Псково-Печорского края», опубликованную позже в журнале Императорского Русского Географического общества. Там мы читаем: «Как известно, русское название полуверцы (эст. Poluwarnikud) носят жители Исаакского прихода в Эстляндии, в углу, образуемом Нарвой и северным берегом Чудского озера. Эти поселенцы Исаакского прихода суть объэстонившиеся русские беглецы из Московской Руси XVI–XVII веков, большею частью раскольники. Ныне они носят смешанное платье, понимают по-эстонски, хотя домашний язык русский, исповедуют лютеранство». Приставшее к ним название «полуверцы» исследователь объясняет тем, что они, «посещая кирку, сохранили в домашнем быту некоторые православные обычаи, крестное знамение, радоницу, почитание икон. Они считают себя эстами и оскорбляются, когда их назовешь русскими»<sup>1</sup> ...Однако Трусман ехал к совершенно другим «полуверцам», которые наоборот – эсты, но православные, при этом «национальный костюм, язык, духовное творчество, обычаи, древние нравы, сохранились у них более, чем у остальных эстов»<sup>2</sup>. Их деревни расположены вперемешку с русскими, поэтому в Печорском крае в некоторых местах русские хорошо говорят по-эстонски, сами эсты знают русские песни, мужчины, более-менее, – русский язык –

---

<sup>1</sup> Трусман Ю. Полуверцы Псково-Печорского края // Живая старина. – СПб., 1890. – Вып. 1. – С. 35.

<sup>2</sup> Там же. – С. 36.

иногда очень хорошо, и некоторые чухонские деревни к тому времени уже совсем обрусели (хотя бывали случаи «очухонивания» русских – автор их тоже упоминает). Трусман, сам выходец из Лифляндии, родившийся в эстонской крестьянской семье, отмечает одну социологическую особенность псковской чуди, – что «перед чужими людьми, одетыми по-господски, они в противоположность лифляндским и эстляндским эстам, не чувствуют никакого страха и, встречая или видя их, они преспокойно делают свое дело и не обнаруживают ни малейшего стеснения»<sup>1</sup>.

Первый тип полуверцев – русских лютеран, принявших эстонскую идентичность, но сохранивших русский быт, – совершенно исчез. А было бы интересно наблюдать этот сплав в наши дни, – что получилось бы из этой группы, будь она более многочисленной. Очевидно, что вскоре она влилась в какой то из двух народов, растворившись в нем полностью. Второй тип пограничной культуры дожил до наших дней, и известен как народность *сету* или (по самоназванию) *сето*, – это и есть, собственно, псковская чудь, которой интересовался ревельский цензор; у Трусмана есть и другая статья, об их происхождении, каковое, кстати, обсуждается в науке до сих пор. Для собирателей эстонского фольклора знакомство с сету в XIX веке явилось большой удачей: у них Крейцвальд услышал недостающие части «Каливипоэга» – древнего эстонского эпоса. Сету сочетают общеэстонское фольклорное наследие с самобытным сетуским: уже в XX веке в Финляндии были изданы сказания о мифическом герое Пеко, записанные у сетуской сказительницы Анны Вабарна. О Пеко упоминает и Трусман, свидетельствуя, что, хотя сету и «преданнейшие чада православной церкви», однако в некоторых селениях сохранился целый культ этого то ли земледельческого божка, то ли царя-героя, – со своими жрецами и ритуалами. Трусман связывает его имя либо с финским *реико* (привидение, бес), либо *рекко* (полевик), либо с Перуном (эст. *Pikne*). В местных сказаниях Пеко – витязь, воюющий против пяти королей (не трудно догадаться, что это датский, немецкий, польский, шведский и русский короли). Он засыпает, изможденный, на третий день боя, и русские прячут его меч, не причинив ему вреда. Проснувшись, он предлагает им союз<sup>2</sup>. Как элемент дохристиан-

---

<sup>1</sup> Трусман Ю. Полуверцы Псково-Печорского края // Живая старина. – СПб., 1890. – Вып. 1. – С. 37.

<sup>2</sup> Теренина Н.К. Отображение элементов ландшафтов юго-восточной Эстонии и Печорского района Псковской области в фольклорном наследии сету //



ского субстрата у сету сохранился культ камней, который позже перешел в своеобразную форму православного благочестия: например, Ива́нов камень почитается православными именно из-за его легендарной связи с Иоанном Крестителем (который будто бы сидел на нем). К нему ежегодно приносятся дары, к неудовольствию некоторых представителей местного духовенства, видящих в этом пережитки идолопоклонства. К резной скульптуре Николая Чудотворца сету несли на праздник сметану и лепешки, в часовню праведной Анны – бараньи головы и шерсть. Центр их мифологии – Псково-Печорский монастырь. Его игумен Корнилий, тот самый, убитый Иваном Грозным (по легенде, самим царем в монастырских воротах, а по предположению историков, в Пскове, в застенках), проповедовал среди чуди, строил храмы в Лифляндии, позволяя беглецам отсюда селиться на монастырских землях. Он угадывается в мифическом богатыре Корниле, который спит до своего грядущего пробуждения в пещерах Псково-Печорской обители; туда он сам пришел, держа в руках свою отрубленную голову<sup>1</sup>. В тех же монастырских пещерах, как верили в старину, лежит и Пеко, – до поры до времени.

О сету неожиданно вспомнили вскоре после выхода Эстонии из СССР. Эстонские депутаты, как известно, провозгласили восстановление Эстонской Республики, соответственно, в ее старых границах, т.е. с учетом Тартуского мирного договора 1920 года. По этому договору земли сету вошли в состав Эстонии, вместе с восточным берегом Нарвы и Ивангородом. Дело было, разумеется, не в сету, а в том, что в тех районах тогда находились части Северо-Западной армии Юденича. Эти территории большевики передали Эстонии при условии разоружения белых, что и было сделано. Ценой незначительных территориальных уступок Советам удалось прорвать дипломатическую блокаду. Так древний Изборск, упоминаемый еще в связи с легендой о Рюрике, и Печоры (возникшие как слобода вокруг Псково-Печорского монастыря) вошли в Эстонию с названиями Irboska и Petseri... И теперь – ведь надо же понимать, в какие ностальгические, лирико-эпические тона окрашено для эстонцев все, что связано с Первой республикой! Оказавшись в эстонском мире, в вещественном его ареале, Petserimaa стала на-

---

Вестник Псковского государственного университета. (Серия «Естественные и физико-математические науки») – Псков, 2014. – № 4. – С. 113.

<sup>1</sup> Сторокожева Е. Земля сету // Сайт Псковской областной универсальной научной библиотеки. – Режим доступа: <http://pskovlib.ru/izborskseto/index.php>

веки эстонской... В 1990-е годы эстонские активисты начали нелегально проникать в Россию и устанавливать пограничные столбы по линии старой границы – такой своеобразный перфоманс, почти как у Яана Тоомика. В 1993 году был затеян молодежный велопробег «Как живешь, Петсеримаа?» – но был остановлен на границе. Карты страны с того времени в Эстонии печатают исключительно с указанием границ по Тартускому мирному договору. Жители России, способные доказать, что они потомки граждан довоенной Эстонии, массово получали эстонские паспорта; в данном случае никакого знания эстонского не требовалось. В Печорском районе едва ли не половина населения имеет такие паспорта. Очень кстати тогда вспомнилось, что Печорский край – это еще и Setumaa – земля сету, хотя даже во времена Трусмана они не были там в явном большинстве, ну а в наше время их осталось в России едва пара сотен. Эстонцы настаивали, что сету – часть эстонского народа, говорящая на вырусском диалекте эстонского, и выдвинули лозунг о единстве Сетумаа, – ведь сейчас эта область исторического расселения сету разделена границей, причем в юго-восточных уездах Эстонии проживает большая их часть. С российской стороны был выдвинут тезис, что сету – остатки автохтонного финно-угорского населения на северо-западе России, как воль, ижора или вепсы. Что к эстонцам они отношения не имеют, к тому же близки великорусскому этносу по конфессиональному признаку. Этот конфессиональный довод, конечно, не убедителен. Обретя вторую независимость, Эстония поспешила восстановить довоенное положение вещей, в том числе национальную православную церковь под омофором Константинополя, что и было сделано, к неудовольствию Московской патриархии. Православная церковь – хоть и не преобладающая численно, считается все же частью эстонской идентичности. На сайте «Эстоника» подчеркивается, что православный священномученик Платон Кульбуш «всесторонне поддерживал независимость Эстонии» и «участвовал в работе Земского совета Эстонии (Маарäev)»<sup>1</sup>. Окормлявший до революции эстонские православные приходы в Санкт-Петербурге (и сам будучи этническим эстонцем) он в 1917 году был избран епископом Таллинским и принял мученическую кончину от рук большевиков в январе 1919 года, в Тарту. Не слишком подчеркивается – но факт, – что православным был первый президент Эстонии Кон-

---

<sup>1</sup> Сычов А., Кульбуш П. // *Estonica: Энциклопедия об Эстонии.* – (Estonica.org).

стантин Пятс (его брат, кстати, был митрофорным протоиереем). Томас Хендрик Ильвес, нынешний президент, не преминул как-то похвастаться, что именно под властью Эстонии Псково-Печорский монастырь был спасен от разорения, – что, в общем-то, правда<sup>1</sup>. Petserimaa – ведь это был такой миниатюрный деревенский «остров Крым» без колхозов, партячеек и ЧК, с местной двуязычной газетой под названием «Petserlane-Печерянин», редакция которой ставила себе целью опровергнуть мнение, что Печорский край – «Эстонская Сибирь»<sup>2</sup>. Но кроме этого кусочка крестьянской России в Эстонии оказались многие русские, в частности – те, кто был связан с Белым движением, например, такой известный благочестивый писатель как Василий Никифоров-Волгин, естественно, расстрелянный после прихода в Эстонию красных.

Русский след в Эстонии, учитывая остроту ее вещественной памяти, уже несмываем... Русские имена и сюжеты – эпизоды, связанные с деятелями русской культуры, – будут вечно вращаться на эстонской орбите: здесь все помнят, все хранят, – как будут помнить петербургские и московские адреса своих классиков. Русификация дала особый тип эстонской интеллигенции: при всех оговорках, они имели одну привилегию: suur vene kirjandus – великая русская литература, которая явилась откровением всему Западу, – была им доступна почти непосредственно. Многие эстонские культурные деятели вышли из школы, где Пушкина учили наизусть прежде, чем начинали говорить порядочно по-русски. Классик эстонской литературы Таммсааре не только находился под влиянием Достоевского, но и мог сам переводить его. И, конечно, не он один. Интересен и по-своему типичен сам Юрий Трусман. Он не был обрусевшим эстонцем, несмотря на прекрасный русский язык: иначе, наверное, он не смог бы так перевести, с подробными объяснениями, «Kalevipoeg» (он назвал свой перевод на славянский манер: «Калевич»). Поражает, с какой любовью он входит в детали мифологического мира древнего эста. Трусман, как мы помним, православный. Он получает степень магистра богословия, защитившись по теме «Введение христианства в Лифляндии». Выбор темы довольно характерен. Трусман занимается

---

<sup>1</sup> Президент Эстонии: Мы сохранили для России Псково-Печорский монастырь // Baltnews.ee. – 19.12.2014.

<sup>2</sup> Шор Т. Газета «Petserlane-Печерянин» как первый опыт интеграционного издания в Эстонии // Русские творческие ресурсы Балтии. – 2003. – Режим доступа: [http://www.russianresources.lt/archive/Adams/Adams\\_3.html](http://www.russianresources.lt/archive/Adams/Adams_3.html)

древнеэстонскими письменами и хроникой средневековой Ливонии, исследует финно-угорские элементы в Новгородских и Псковских землях, в Санкт-Петербургской и Витебской губерниях, пишет специально и о тех же исаакских полуверцах (которых мы упоминали выше), о распространении православия среди финно-угорских племен... Притом что он прекрасно чувствует русский материал, все его исторические интересы так или иначе связаны с «чуждью». Он служит эстонской культуре, ищет ее место в географическом и историческом контексте европейской цивилизации. При этом он принадлежит двум мирам, черпая оттуда культурные богатства, – эстонскому и русскому. Почему-то чувствуется, что живя в Псково-Печорском монастыре, где он изучал древние рукописи, или посещая окрестные деревни близких по языку «полуверцев», он – *дома*, так же как в родной Лифляндии или в Ревеле. И, конечно, для нас, в нашем восприятии, когда мы читаем его, – он почти свой, русский. Он умер в 1930 году в тех же русских Печорах, но при этом – в Эстонии.

Кроме очевидного русского влияния на дореволюционную эстонскую интеллигенцию, было и обратное влияние, но, может быть, в более тонких формах. Русский поэт из Таллина Игорь Котюх в статье о русско-эстонских литературных связях приводит, среди прочих, пример Игоря Северянина: «В Эстонии значительно изменилась его манера письма: карнавальность, манерность, эпатажность уступили место рассудительным длинным строкам, пейзажной лирике, о чем особенно явно свидетельствует, например, цикл “У моря и озер” из книги “Классические розы” (1931). Игорь Северянин скончался в Таллине 20 декабря 1941 года в возрасте пятидесяти четырех лет, последние двадцать три из которых прожил в Эстонии»<sup>1</sup>. Северянин много переводил эстонских поэтов, итогом его трудов стала составленная им книга «Поэты Эстонии: антология за сто лет (1803–1902 гг.)», а цикл «У моря и озер», по мнению Игоря Котюха, – «одно из самых поэтичных и убедительных описаний природы Эстонии в художественной литературе. Что, если в порядке эксперимента перевести эти стихи на эстонский и подписать именем какого-нибудь эстонского поэта того времени? Уверен, они с легкостью вписались бы в канон эстонской литературы. Как оценивать эти стихи? Это сугубо русистика? Или здесь присутствует доля эстики?» В Эстонии постепенно при-

---

<sup>1</sup> Здесь и далее: Котюх И. Русская литература и Эстония // Октябрь. – М., 2015. – № 9.

ходят к тому, что в понятие эстонской литературы надо включать и написанные по-немецки произведения местных остзейцев. И русские писатели Эстонии – это тоже часть ее национальной литературы. Сейчас речь идет о поколении, сформировавшемся полностью «по ту сторону Нарвы», для которого реалии независимой Эстонии – это тот жизненный материал, который будет так или иначе влиять на их творчество: это их почва, через это они будут воспринимать и родноязычную литературную традицию России, переосмысливать ее классику и современность. Котюх замечательно пишет об этой новой русской генерации, заинтересованной в культурном диалоге, – и им дается этот диалог, благодаря свободному владению эстонским языком. Мысль Игоря Котюха понятна: русские книги, написанные в Эстонии, будут, вероятно, нести на себе этот отпечаток, ведь «жизнь многих русских в Эстонии отличается от жизни русских в России. Улица говорит по-эстонски, устройство быта определяют решения эстонского парламента, общественное мнение формируют эстонские газеты. При слове “Национальная библиотека” местный русский, скорее всего, подумает про Таллин, а не Петербург. И про Арво Пярта скажет: наш композитор»...

Как-то в одной книжной лавке мне попала в руки книга о великих композиторах. Каждому в ней отводилось несколько страниц для жизнеописания и творческой биографии. В числе других был и Арво Пярт. В верхней части листа нарочито мелким шрифтом было напечатано: *Arvo Pärt is minimalist*. Дальше шла пустая страница... Известно, что сам композитор не совсем согласен с таким определением. «Минимализм» – это скорее прием, довольно механический, к которому западная авангардная музыка приходит в итоге исчерпания других приемов. Минимализм Арво Пярта – это насыщенное молчание, углубленное созерцание, а не очередное направление в музыке. «За паузой стоит вечность, – говорит он. – Это тот хлеб насущный, который нам нужен, чтобы остановиться, чтобы размышлять, чтобы оценить наше слово сказанное. Или слово, которое будет сказано. Которое, может быть, не надо говорить. Это тоже пауза. Пауза – это концентрация всех сил... как бы это сказать... в идеальном смысле пауза – это ядро мудрости. Нам дано из этой тишины взять какой-то бисер, который там может быть на первый взгляд и не видно»<sup>1</sup>. Ну а слово

---

<sup>1</sup> Шлапинс И. Арефа: Беседа с композитором Арво Пяртом // *Rīgas Laiks* (русская версия). – 2012. – Лето.

«минимализм» – пусть это будет терминологическая адаптация этого, возможно, архаично-эстонского видения мира к западному космополитическому контексту. А может быть, приняв в свое время православие, Пярт осмысливает аскетический опыт Востока, идею очищения сердца, – и это своего рода музыкальный исихазм? Его вдохновляют песни преподобного Силуана Афонского, он кладет на музыку церковнославянский Покаянный канон, псалмы, хотя латинские богослужебные тексты он кладет на музыку тоже... Рейн Вейдеманн с тревогой говорит о 800 000 эстонцев, об опасности демографического угасания, съезживания языковой стихии, о смутных перспективах национальной культуры. Ответ на эти страхи и реальные опасности уже дан в глубоко эстонской, и в то же время универсальной музыке Арво Пярта, которая выходит за пределы языка и даже национальности, точнее, выводит национальное на уровень соборности, вселенскости. Эстония это осознала, приняла и оценила своего гения, и словно решила запечатлеть этот прорыв вещественно, монументально, – вопреки всем «экзистенциальным» вызовам и страхам. К 100-летию Эстонской Республики на поросшем соснами полуострове недалеко от Таллина возводится спроектированный испанскими архитекторами Центр Арво Пярта: Arvo Pärti Keskus, – просторное, «органичной» формы здание с трубчатой полупрозрачной башней, с концертным и иными пространствами, где будет храниться для грядущих поколений архив композитора, – здание, сквозь кровлю которого будут прорастать сосны.

## ГРАД ЗЕМНОЙ И ГРАД БОЖИЙ\*

### *Проблемы христианской социологии в исторической перспективе*

#### 1

Среди обитателей Дантова ада были и те, кто попал туда по политическим мотивам: великий гуманист поселил туда врагов своего родного города. В этом, пожалуй, он был не столько представителем Средневековья, сколько истинным италийцем, наследником гражданского духа древней Италии. Античное отечество менее всего было абстрактной идеей, оно было вполне предметно, его материальные границы совпадали с линией городских стен, внутри которых – родные очаги и кровли. Патриотизм древних римлян – это всегда любовь к Риму, к его славе, а не к бескрайним просторам Римской империи. Гражданственность заключалось скорее не в том, за *что* ты, а с *кем* ты, по какую сторону городских врат. И похоже, Античность видела в христианах злодеев не потому, что они чтили своего еврейского Бога – ведь в Риме процветали все культы, – а прежде всего потому, что христиане отвергали гражданскую религию Рима, празднества и жертвоприношения которой были признаком лояльности и важнейшей нормой общежития. Цельс негодовал на христиан именно за это, для него римская религия была в первую очередь цементом имперской системы, хотя прятая дикость мифологических представлений его самого смущала<sup>1</sup>; но пройдет время – и христианство само станет «гражданским культом», и его

---

\* Опубликовано в: Новый мир. – М., 2012. – № 6. – С. 134–145.

<sup>1</sup> См.: Ренан Э. Марк Аврелий и конец античного мира. – Ярославль: Терра, 1991. – С. 201–203. (Цельс – римский философ, критик христианства, известный нам по трудам Оригена, на которого и ссылается Ренан).

тоже будут ценить за «цементирующие» свойства. Кроме того, богослужebная жизнь христиан строилась вокруг таинств, в полумраке катакомб, в интимных собраниях. Частный, слишком приватный культ, который избегал публичных пространств, – как это контрастировало с открытостью античного города, где все формы жизни так или иначе выплескивались на улицы и площади!

Христианство, казалось, замыкалось в себе, в своих интересах, не совпадающих с интересами государства. Точнее, эти интересы лежали в другой плоскости. Будь они враждебны именно Риму, Италии, – еще полбеды: римляне быстро научились восточных богов делать союзниками империи, а греческие и римские боги окончательно стали двойниками друг друга. Христианство не то чтобы было против государства и рода, просто само *благо* оно формулировало по-другому. Апостолы нигде не говорят об «общем благе», которое более всего волновало Античность, – отсюда грандиозные замыслы Платона, культ военачальников и тираноборцев, законодателей, императоров, наконец. Христос был публичным человеком: Он собирал толпы слушателей и очевидцев, появлялся в синагогах и в Иерусалимском храме, откуда выгнал торговцев, – вполне публичный, по-своему вызывающий поступок. Но Он был как бы вне существующих институтов, вне партий и иерархии израильского общества. Он удаляется, когда народ после чуда с хлебами хочет сделать Его царем. Он избегает самой острой темы – темы римской оккупации – и дает озадачивающие ответы на провокационные вопросы. Он как бы скользит поверх острых вопросов современности. На самом деле Он отказывается мыслить в жесткой логике вопрошающих – будь то фарисеи, синедрион или римский прокуратор. И самые главные события Евангелия совершаются втайне, для немногих, заранее оставляя поле для сомнений и неоднозначности.

Эрнест Ренан видел причину гибели античной цивилизации, о которой так скорбел, именно в христианах, а не в германцах и не в падении римских нравов. Новая религия, считал он, высасывала соки из империи, морально подтачивая ее изнутри, отбирая лучших людей у армии, государства, культуры<sup>1</sup>. Это почти перекликается с ницшевским определением христианства: «вампиризм бледных подземных кровопийц»<sup>2</sup>. По Ренану, христианство вырабатывало

---

<sup>1</sup> См.: Ренан Э. Марк Аврелий и конец античного мира. – Ярославль: Терра, 1991. – С. 201–203. (Цельс – римский философ, критик христианства, известный нам по трудам Оригена, на которого и ссылается Ренан). – С. 318.

<sup>2</sup> Ницше Ф. Сочинения. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2. – С. 674.



слишком равнодушное отношение к гражданскому деланию, проповедуя уход от жизни, аскезу и подготовку к концу мира. Иными словами, христианство погубило античный мир тем, что игнорировало его ценности. В какой-то момент, если развивать мысль Ренана, напрашивается параллель между позицией христиан по отношению к античному миру и позицией мусульман, непримиримых по отношению к западным ценностям, уже в наше время: даже становясь гражданами западных демократий, они остаются принципиально чуждыми им, скорее даже враждебными, пусть и пассивно. Но это – неверная аналогия. У воинствующих мусульман свое видение «общего блага», которое не совпадает с общим благом в понимании Запада. Это «общее благо» – только для верных, оно наступает в результате победоносной войны и расширения границ исламской уммы, в основе которой лежит Закон, регламентирующий почти все стороны жизни. Этот закон не рационален, он как бы дан свыше, и нет нужды обосновывать его в терминах западного секуляризма. Здесь не может быть синтеза, может быть только тактический компромисс. У христиан же очень быстро появляется апологетическая литература, которая оправдывает новую веру именно с точки зрения античного мира. Эта литература обращается к греческому рассудочному рационализму, к римскому пониманию справедливости и правопорядка. Тут можно упомянуть книгу Блаженного Августина «О граде Божьем», в которой он хвалит республиканские добродетели римлян, признает достоинства их героев, скорбит о постигших Рим бедствиях и опровергает обвинения языческой реакции против христиан, будто бы предателей отечества. Августин в целом остается на почве римского здравого смысла и здоровых нравственных интуиций древних. Христиане с самого начала ищут примирения с миром и дают свои, христианские истолкования ценностей языческого общества. Так христианскими становятся империя и греческая философия... И выглядит это превращение так убедительно, что швы этого соединения уже едва различимы в дымке времен.

## 2

В самом деле, Новый Завет не предлагает никаких моделей общественного устройства, не призывает объединиться для священной войны, вообще нигде не говорит об общем благе, об идеальном государстве. Просто сказать вслед за Павлом: «...ибо нет власти не от Бога» (Рим. 13: 1) – это значит сказать менее чем ничего, так

как если взять буквальное понимание этой фразы, то получается, что апостол уравнивает свирепую тиранию цезарей и, скажем так, кроткое правление Нумы Помпилия; или же, если обратиться к нашему историческому материалу, уравнивает самодержавную власть православного российского императора, демократическое Временное правительство и большевистскую диктатуру. То есть любая власть *defacto* – божественного происхождения. Во всяком случае, очевидно, что Павел не отрицает государство как таковое и считает, что порядок, обеспечивающий гражданскую безопасность, необходимо поддерживать. Но нигде в Новом Завете не говорится о том, как приобретать и как применять власть в государстве, т.е. какова цель государства и какие у него могут быть средства. Христианам входить во власть было как бы противоестественно: первые члены Церкви совершенно спокойно себя чувствуют в роли маргиналов. Их понимание «общего блага» в то время – это, пожалуй, победа веры над идолопоклонством, но это не более чем всеобщее обращение в христианство, т.е. то же «личное благо», но в массовом масштабе. Между тем христиане с самого начала участвовали во всех институтах общества, просто потому что в Церковь приходили все – первоначально это были иудеи, но вскоре в ней начали преобладать греки, египтяне, сирийцы, римляне... Из истории мученичества мы знаем, что христианство могло казаться заговором: язычники неожиданно обнаруживали христиан в своей среде. Тайные или явные христиане пронизывали все сословия и классы общества и внешне ничем не отличались от окружающих.

Итак, Данте, заселяющий свой ад врагами отчизны, был патриотом именно в античном смысле. Его гуманизм, о котором говорила позднейшая критика, заключается и в этой его заинтересованности в гражданской жизни, в его открытости мирским бурям, в гуще которых проходит граница между добром и злом и где цена ложного выбора – не исключено – вечные мучения за гробом... Эта гражданственная пылкость нам очень импонирует, но... но на самом деле, несмотря на грозные видения Дантова ада, Средневековье и Ренессанс не знали того драматизма политического выбора для христианина, как Новое время. Политика тогда не была связана с борьбой философских систем, т.е. с каким-то особым пониманием природы человека, его призвания, – что так или иначе является областью религиозного, духовного, морально-этического. Другой гуманист и тоже итальянец, Никколо Макиавелли советует государям в борьбе за власть вырезать всю родню соперников, и речь идет не о борьбе за идеалы, когда, допустим, цель оправдывает

средства, а о «страсти к завоеваниям», которую автор считает естественной, главное – правильно оценивать свои возможности<sup>1</sup>. Тут же он объясняет, как нужно дозировать злодеяния, чтобы не стать жертвой народного гнева. Его «Государь» весь написан о средствах, и ни слова о конечных целях политики, которыми грезят люди Модерна – будь то реформаторы, революционеры или реакционеры. Строго говоря, Средние века, как и Ренессанс, не знают идейных войн (между католиками и протестантами – не в счет), сотрясавших Европу в эпоху, начальным моментом которой стала, условно говоря, Французская революция. Средние века не знают непримиримости политических дискурсов, неразрешимости идейных противоречий в отношении общественных начал. В самом выборе партии еще нет той остроты экзистенциального риска, когда за гражданскими столкновениями, за борьбой исторических сил, возможно, стоят духовные, мистические реалии. Известно, как Франция при Наполеоне III разрывалась между политическим императивом ультрамонтанизма и солидарностью с итальянскими патриотами, – чья борьба не только вызывала естественное сочувствие, но, как считают, была объективно выгодна Франции. Защита Папской области, теснимой итальянским национальным движением за объединение страны, рассматривалась как долг всякого доброго католика-француза, включая императора. Для итальянцев, правда, национальное единство оказалось важнее; король Виктор-Эммануил II, даже отлученный от Церкви, стал национальным героем Италии. Данте же мог поселить в аду только участников ничего не значащих и ничего не могущих изменить междоусобиц – он не мог поселить туда якобинцев, декабристов, масонов, карбонариев, социалистов, анархистов, сепаратистов, покусившихся на целостность «священных империй» или националистов, покусившихся на владения Апостольского престола.

Средневековье, рассматривающее себя как *Pax Christiana*, не тяготилось жестокостью и политическим имморализмом в духе Макиавелли. Даже папа римский, объединяющий под святительской властью все страны Запада, отнюдь не был гарантом мира между западными христианами, а порой и сам был участником международных интриг и даже феодальных войн, как, например, папа Александр. Этот парадокс, когда христиане воевали против своего первоиерарха, представляющего в их глазах Церковь, не остался для современников незамеченным: например, шутка на эту

---

<sup>1</sup> Макиавелли Н. Государь. Сочинения. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. – С. 56.

тему стала сюжетом одной из фацетий Поджо Брачоллини – так что особо мучительной рефлексии по поводу такого рода парадоксов Запад не знал. Папа, кардиналы и епископы были субъектами феодального права и в этом качестве участвовали в борьбе феодалов за власть. Даже конфессиональные различия не были решающими: римо-католики сражались друг с другом, равно как и православные, порой заключая союзы с теми, кого они считали еретиками или даже «погаными». Русские княжества подвергались нападениям православных подданных Золотой Орды; московский великий князь насильем присоединил к своему государству православный Новгород, который, в свою очередь, сопротивлялся как мог; православные подданные Великого княжества Литовского воевали со своими единоверцами на востоке, будучи преданы своим государям-латинянам, – как легендарный Константин Острожский, покровитель православия в Литве. Собственно, тема верности государю, сюзерену, господину и есть главная тема социальной этики Средневековья. Именно в этом моменте субъекты общественных отношений прибегали к Богу как к посреднику. Здесь намеренно ставился вопрос о спасении души и намеренно дело спасения души подвергалось риску: на Руси целовали крест, придавая политическому договору мистический смысл. Предательство, измена, клятвопреступление – это и была та единственная «политическая статья» в средневековом кодексе, которая уготавливала место в Дантовом аду. Русские, присягая Михаилу Романову на Земском соборе, призывали на себя и на своих потомков страшные бедствия за нарушение клятвы – в этом веке и в будущем. Римско-католические короли Речи Посполитой оспаривали право московского митрополита снимать крестное целование с тех своих православных подданных, которые бежали из-под их короны на единоверную Московскую Русь. Та же логика действовала и в царствование Петра, когда украинский гетман Иван Мазепа был подвергнут анафеме не за ересь, а за измену своему православному сюзерену.

Но встает вопрос о том, кому давать клятву верности, кто может быть государем, кто истинный государь и кто ложный. И право крови играло здесь, в общем-то, решающую роль. Дело даже не в том, что верили в особенную «голубую кровь». Здесь была проблема объективной легитимности, т.е. внешней, независимой по отношению к субъекту власти. И право наследования было самым простым решением этой проблемы. В свою очередь, буржуазная эпоха знает субъективную легитимность, находящую оправдание в личных качествах и действиях властителя, в его

соответствии задачам исторического момента. Право престолонаследия – пожалуй, самая острая, накаленная тема Средневековья. Традиционный сюжет фольклора: принц может быть подменен во младенчестве, но кровь и судьба в конце концов берут свое, и он воцаряется на уготованном ему престоле после многих злоключений и подвигов. Для государя достаточно было обладать правом на престол по рождению. В этом видели гарантию того, что в выборе властителя не участвует страстная, заинтересованная человеческая воля, – стало быть, здесь действует воля божественная. Короли превратились в особую расу: во Франции им приписывали способность творить чудесные исцеления. Пушкинский Пугачев показывал на теле «царские знаки» – отметины судьбы, печать высшей санкции. Узурпаторы Ренессанса выдумывали себе фальшивые генеалогии – ибо только королевская кровь могла оправдать насильственные и вероломные действия на пути к власти. Даже Рюриковичи, правившие Русью веками и чьи права на престол едва ли могли быть кем-либо оспорены, возводили свою генеалогию к цезарям. Королевская кровь была достаточным основанием, чтобы взять власть и властвовать, а для остальных – чтобы повиноваться, рискуя спасением души за нарушение долга. Парадоксально, но именно на этом фундаменте, на «священном праве королей», пытались строить христианский правопорядок на протяжении столетий, и это притом что в самом Новом Завете ничего об этом нет. Что же касается Ветхого Завета, то вся история Израиля будто нарочно складывается так, чтобы внушить глубокий скепсис в отношении монархического строя в принципе. Учреждение царской власти недвусмысленно описывается как народная апостасия, как вздорный каприз, идущий вразрез с предостережениями пророка Самуила. Пророк пытался отговорить израильтян, но те упорно стояли на своем в желании иметь царя. Наконец, в откровении Самуилу Господь говорит: «послушай голоса народа во всем, что они говорят тебе; ибо не тебя они отвергли, но отвергли Меня, чтобы Я не царствовал над ними» (1-я Цар. 8: 7). *Vox populi*, как видим, в данном случае не есть *vox Dei*, однако Бог советует пророку принять волю народа. Далее мы узнаем, что и святой Давид, от которого должен был произойти Мессия, порой злоупотребляет царской властью, а его преемники принесли Израилю совсем уж неисчислимые бедствия. Даже династия, основанная ревностными Маккавеями, пустилась в ожесточенные междоусобицы, что в конце концов привело страну к римской оккупации. Однако позже из этих библейских историй извлекались лишь обобщенные нра-

воучительные сентенции, которые – не без подтекста, конечно, – верноподданнейше подносились венценосцам, точно так же, как в эпоху абсолютизма им же верноподданнейше подносились идеи естественных прав человека.

### 3

Конечно, христианское Средневековье пыталось подняться над грубой эмпирикой «плюрализма воле» и создать некое совершенное государство, в котором бы воцарились мир, закон и порядок. Мечтали именно об этом – т.е., по существу, о безопасности. В условиях того времени это было не банальным выражением обывательского конформизма, а насущной потребностью, воплем страдающего человечества: мирные сословия были постоянным объектом грабительских набегов и военных поборов, – собственно, ведь и государство в истории возникает как придаток армии, как ее тыл, а не наоборот: государство обычно начинается не с идеи, не с общей цели, как полагал Ортега-и-Гасет\*, а с дани, которую мирные труженики выплачивают неким вооруженным людям на регулярной основе. Но угрозу частной безопасности представляла собой и внутренняя власть, располагающая возможностью безнаказанно уничтожить любого своего подданного. Поэтому мечтали о предсказуемости, умеренности, последовательности власти. В ответ на экзистенциальную, в общем-то, т.е. неразрешимую по сути, проблему мира и безопасности Запад и Восток дали образ всемирной империи, Нового Рима. Сильная, централизованная власть воспринималась как власть самодостаточная и уверенная в себе, которая не только может удержать внешние границы, но и не имеет нужды в спонтанном, отчаянном насилии внутри страны. Именно междоусобицы, борьба за престол, заговоры были причиной всплеск внутреннего террора. Средневековье на самом деле было достаточно прагматично и менее телеологично, чем Новое время, знающее небывалый массовый фанатизм, вдохновленный отдаленными целями и эмансипацией низших сословий, осознавших себя реальной исторической силой. В Средние века мечтали не столько о величии государства, сколько о частном покое и безопасности, но выра-

---

\* Написание имени по-русски с одним «с» основывается на авторитетном издании «Философской энциклопедии» (В 5 т. – Т. 4. – М., 1967. – С. 168–169), консультант – известный испанист С.Л. Воробьев.

жали эту мечту в прославлении могущественного и милостивого повелителя.

Между тем Средневековье стремилось всему придать высшую, религиозную санкцию, и любой социальный идеал должен был быть осмыслен в терминах религиозной философии, снабжен соответствующими ссылками и аналогиями. В целом все эти проекты совершенного социального миропорядка сводились к символизму: дополнить иерархическую структуру космоса иерархией на земле, увенчать божественное творение неким подобием его в человеческой истории, в общественной жизни. Космос иерархичен и симметричен, он размерен и пропорционален, он есть единое целое, состоящее из упорядоченно соединенных частей. Таким мыслили и государство. Мировая гармония, мировая иерархия должна быть завершена единым государством, облеченным высшей санкцией: патриарху или папе будет соответствовать один император, который, по мысли того же Данте, соединит множественное в единстве. Совершенный государь – недостающее звено в иерархической структуре космоса. Империя мыслилась как диалектически необходимое симметрическое отражение Церкви, заполняющее те жизненные пространства, которые Церкви чужды, но которые, тем не менее, включены в мироздание, в историю, – а это прежде всего ведение войны и вообще санкционированное насилие. Роль «последней империи», в которой мир обретет полноту, гармонию и цельность, снимающую все противоречия, применялась к Римской империи (Византии), к империи франков Карла Великого, к Московскому царству, к Священной Римской империи немецкой нации... Однако даже не все единоверцы соглашались безоговорочно принять вековое господство определенного народа или династии за духовный императив, за незыблемое установление. Всегда существовали региональные движения против греков, москвитов, германцев – и все благочестивые имперские утопии в конце концов рухнули, обнаружив свою временную, частную природу и свою духовную несостоятельность. Империи, как мы понимаем, возникают естественно, в результате завоеваний, в условиях ожесточенной борьбы за власть, а религиозная мысль уже задним числом придает им историософский смысл и возлагает на них свои мистические надежды.

Средневековые модели государственности, в силу античного происхождения средневековой философии, можно назвать *космогенными*. Диалектически они выстроены не от аксиоматики суверенного человека или суверенного демоса, а от объективной дан-

ности античного мироздания, от тварного всеединства, где все вещи и функции включены в централизованную и сбалансированную космическую систему. Общественный идеал ищут в симметрии мироздания, в природном, космическом дуализме. Это – своего рода наивная поэтическая натурфилософия, спроецированная на общество. Ближайшая аналогия, хотя совсем уж утрированная, – происхождение каст Индии из частей тела Брахмы, согласно законам Ману. Структура индийского общества, таким образом, воспринимается как проекция божественного тела, может быть, и как само божественное тело. Естественно, она не может подвергаться пересмотру без пересмотра самого учения об онтологической сущности социальных институтов. Патриарх Никон в споре о святительской и царской властях говорит о солнце и луне: каждое светило имеет свою область и не вступает в область другого; при этом солнце «показует» власть епископа, так как царь получает от епископа посвящение, помазание и венчание, и вместе с этим харизму для управления земными делами – областью ночи, предшествующей Невечернему дню в конце времен<sup>1</sup>. Но у Никона это был скорее риторический прием, учение о епископском достоинстве он строил на церковном предании, кроме того, он исходил от двойственности человеческой природы: епископ промышляет о душе, царь имеет власть над телесным, душа больше тела, ergo... Между тем царская власть воспринималась тогда как естественное, неизблемое установление, как элемент богоустановленного космического порядка, и Никон ее не оспаривал, он только настаивал на определенной координации властей, на их точном разделении, на суверенитете духовной власти. У него были оппоненты, которые говорили обратное: «якоже отстоит небо от земли и солнце выше луны и больши светом есть: сие и царская божественная власть выше и больши прочих властей»<sup>2</sup>. То есть они использовали ту же астрономическую метафору, но в обратном порядке, – замечательная иллюстрация того, что сравнение не может быть доказательством. Сейчас эта риторика используется уже *не* наивно, – скорее, как умышленная стилизация, как реконструкторский прием, когда, например, патриарх Кирилл, на приеме в Кремле по случаю своей интронизации, говорит: «Государство заботится о земном, церковь заботится о небесном. Невозможно представить небо без

---

<sup>1</sup> Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. – Сергиев Посад, 1912. – Т. 2. – С. 129.

<sup>2</sup> Там же. – С. 75.



земли и землю без неба. Земля и небо образуют гармонию божественного бытия, божественного творения»<sup>1</sup>. Это, вероятно, парафраз Никона, а может и кого то другого, но сам исторический контекст, – а особенно сценический контекст этого высказывания, – превращает его в бурлеск, в смешение регистров. К тому же церковь, если следовать этой аналогии, ущербна и неполноценна без государства, будто бы они только в паре образуют «гармонию божественного бытия» (так все-таки божественного, или тварного бытия?). На самом деле, церковь вполне можно, и даже нужно, представить себе без государства, но смысл этой фразы, конечно, в другом; проще говоря, смысл тут не имеет значения, тут важен эффект, производимый на конкретную аудиторию. Это пример именно стилизации, риторической реконструкции, а не аутентичного наивно-платонического мышления. И, скорее всего, именно политическая аффилиация предшествует квазинаивным рассуждениям математика Виктора Тростникова: «Монархический строй – единственно возможный строй для полноценной жизни любого православного народа, потому что в представлении православного человека государство должно быть иконой Божиего Царства. Человек как индивидуум обладает богоподобием, а общество должно быть подобным Небесному Царству, а там никакой демократии нет, а есть империя»<sup>2</sup>. На это в первую очередь можно возразить, что из богоподобия человека совершенно не вытекает, что «государство должно быть иконой Божиего Царства», а вытекает только, что достоинство человека, его естественный, онтологический статус несоизмеримо выше государства, – настолько, что государство в сравнении с человеком есть небытие. Создал ли Бог государство «по образу и по подобию Своему» – или только человека?.. Но в том то и дело, что подобные учения вырастают не из библейского корня, а из принципов языческого платонизма, унаследованного Средневековьем, – что общество должно быть проекцией небесных сфер, – подобно тому, как все вещи имеют свои первообразы где-то в идеальном мире... И будто бы человеческий разум располагает точными данными о небесных сферах, – о том, какой там, на небе, общественный строй, например, – и будто бы наше мышление с его формально-юридическими или социологическими категориями является для познания и выражения трансцендентного вполне адекватным. На

---

<sup>1</sup> Сообщение РИА «Новости» от 2 февраля 2009 г.

<sup>2</sup> Выдумкин Д. Бог в русской истории: Беседа с философом В.Н. Тростниковым. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/33369.html>

самом деле – и это прекрасно понимали древние – мы не можем ни представить, ни описать божественное, небесное бытие. Для этого нам в Библии даны *символы*, всегда неточные, не подобные вполне, намеренно противоречащие друг другу. Царство Небесное сравнивается с городом, садом, пиром, виноградником, с зарытым в земле кладом, с неводом, с горчичным зерном. Если Господь говорит о себе как о Камне, то Он использует камень как символ, но из этого не следует, что природа камня божественна. Если Небесное Царство сравнивается с городом, то это не значит, что жить в городе более благочестиво, чем в деревне. Символы должны восхитить ум человека ввысь, используя человеческое знание о земных вещах. Священное Писание говорит о *Царстве Небесном*, чтобы человек, живущий в реалиях земных царств, понял, насколько ничтожны и суетны земные царства, если есть Небесное; чтобы он осознал, что есть вечная, духовная, горняя альтернатива той ущербной социальной и бытовой повседневности, в которой он живет. Чтобы он сравнил земных царей, смертных и грешных, с Небесным Царем и прилепился к Нему, а не наоборот, как предлагает Тростников, прибавляя: «...даже неважно, как монарх будет называться: кесарь, царь или президент». Ведь воображение восточного человека всегда с легкостью пленялось могуществом и блеском земных владык. Нужно было, чтобы он охладил к земному, и обратился мыслью к небесному, – ибо только там подлинная сила и слава, мудрость и величие.

Новое время часто связывают с именем Галилея, с победой гелиоцентризма над геоцентризмом. Падение Птолемеевой системы, как полагают, привело к смещению центра, или даже к потере центра не только в астрономической картине мира, но и в самой истории. Средневековый порядок вещей больше не казался космогенным, обусловленным онтологически, поскольку относительной оказалась сама система координат. Приходят к релятивизму – в восприятии как физического, так и исторического пространства. Отчасти это так, но вообще дело не в гелиоцентризме, конечно. Коперник обосновывал гелиоцентрическую систему мира мифопоэтическими и даже богословскими доводами. Для абсолютизма XVIII века уподобление монарха солнцу становится универсальным мотивом, – так что, может быть, оппоненты патриарха Никона в споре о властях идут в ногу со временем, предвосхищая западноевропейские политические идеи... Фигура же Галилея символизирует победу новой парадигмы мышления, где приоритет отдан точному, измеримому, рациональному знанию.

Новое время доверяет не образу, а математической формуле, не аналогии, а индукции. В политическую науку приходят две абстракции. Во-первых, личность, гражданин, социальная неделимая единица вне каких-либо связей и референций. И – нация, народ как субъект власти. Новое время в конце концов оборачивается против королей, против привилегированных сословий, против тех институтов и политических моделей, которые полагают свою легитимность и свои права в аналогиях с землей и небом. Монархические режимы во Франции, в английских и испанских колониях Нового Света сменяются республиками, и эта смена имеет принципиальный характер. Революционная республика становится уже не просто союзом свободных ремесленников и торговцев, а как бы неким мятежом против закона мистической легитимности. Если монархия – это своего рода придаток небесного мира, его символическое отражение, то республика метафизически существует «сама по себе», она не встроена в космический порядок, она подвижна и несубстанциональна. И надеется она, пусть тоже наивно, не на гармонизирующее действие самой символической структуры государства, а на естественный Золотой век, который наступит, как только злонамеренно или по невежеству навязанные институты неравенства и угнетения будут уничтожены (руссоизм). Деррида, говоря о демократии, использует образ колеса, оборота, вращения, как бы самодостаточной замкнутости, закольцованности<sup>1</sup>. Демократия не соединена ни с чем по вертикали, с каким-либо высшим порядком, с идеальным миром. Субъект власти, абстрактный «народ», обращен на себя же. Субъект и объект полностью тождественны. Это замкнутая система, пребывающая в себе и, как заметил сам Деррида, рискующая обратиться на самоуничтожение. И тут невольно вспоминается образ змеи, кусающей собственный хвост, – образ, изображенный над текстом «Декларации прав человека и гражданина».

В этой замкнутой самодостаточности действительно есть что-то тревожное, и, вероятно, страх перед этой призрачной абстрактной метафизикой во многом питает христианский антилиберализм. Спокойнее держаться за единство земли и неба, за систему вертикальных референций. Спокойнее, но земля и небо – лишь образ, метафора, а выбирать метафору как ориентир, модель – значит все дальше и дальше уходить от реальности. Страшно выходить из уютных птолемеевых сфер в область стихийной динамики

---

<sup>1</sup> Деррида Жак. Разбойники // НЛЮ. – 2005. – № 72.

демократии. В ней видят восстание греховной человеческой природы, которая отныне ничем не связана, не вовлечена в мировую гармонию, в божественный замысел истории. Демократия – это царство человеческого произвола, человеческого непостоянства, поэтому в ней усматривают апокалиптическую опасность, путь, ведущий к гибели. Очень обстоятельно этот взгляд излагается у папы Пия IX, в его энциклике 1864 года *Quanta cura*: «И действительно, вы прекрасно знаете, Достопочтенные Братья, что сегодня находятся многие, применяющие к гражданскому обществу нечестивый и абсурдный принцип “натурализма”, как они его называют, и осмеливающиеся учить, что “наилучший политический режим и прогресс гражданской жизни безусловно требуют, чтобы человеческое общество было основываемо и управляемо без всякого учета религии, как если бы ее не существовало, или, как минимум, без проведения различия между истинной и ложной религиями”. И вопреки учению Святого Писания, Церкви и Святых Отцов они без колебаний утверждают, что “лучшим состоянием общества является то, где за властью не признается обязанности карать нарушения католических законов, если только этого не требует общественное спокойствие”. Начиная с сего совершенно порочного понятия об управлении обществом, они не боятся поддерживать то ложное мнение, в высшей степени губительное для Католической Церкви и спасения душ, которое Наш Предшественник блаженной памяти Григорий XVI назвал “бредом”: “Свобода совести и культов является правом, присущим каждому человеку. Сие право должно быть провозглашено и гарантировано законом во всяком хорошо организованном обществе. Граждане имеют право на полную свободу выражать открыто и публично свои взгляды, каковы бы они ни были, посредством слова, печати или всяким иным способом, без того, чтобы гражданская или церковная власть могла наложить на них ограничения”. Итак, выдавая опасные мнения за достоверные, они не думают и не отдают себе отчет, что проповедуют “свободу гибели”, и что “если позволить всем человеческим убеждениям свободно высказывать суждения обо всем, никогда не прекратят дерзко противостоять истине и оказывать доверие пустословию чисто человеческой мудрости”»<sup>1</sup>. В этой же энциклике говорится, что нельзя называть себя католиком и при этом игнорировать мнения, исходящие от папского престола, в частности –

---

<sup>1</sup> Цит. по: Папа Пий IX Окружное послание. – Режим доступа: [http://www.unavoce.ru/library/quanta\\_cura.html](http://www.unavoce.ru/library/quanta_cura.html)

вышеприведенное, о губительности и недопустимости гражданских свобод.

Демократия, таким образом, как мятежное многохотение греховного человечества, как «свобода погибели» внушает тревогу, настоящую панику. Это отчасти объяснимо тем, что аскетическая традиция христианства решительно не верит, что человек сам по себе благ и проблема только в институтах неравенства и подавления – как всерьез полагали в XVIII веке; сейчас же только левые придерживаются этого наивного антропологического утопизма. Для борьбы против «свободы погибели» предлагают различные формы *удерживания*, и если нет самодержавной христианской монархии, нет помазанника, – значит, сойдет диктатура, которая искусственно затормаживает общественное движение вперед, от Средневековья – к хаосу, к распаду, к апокалиптическим перспективам, к антихристу... В этом разгадка парадоксального превращения Сталина из гонителя веры в великого охранителя – превращения, происшедшего в умах церковных, вроде бы, людей. Коммунистический диктатор сделал ремейк Средневековья, более того, он обуздал всякую инициативу, остановил общественное развитие, – и только за это ему готовы простить коммунизм. Ведь получается, что чем меньше свобод, тем лучше: гражданская свобода порождает антихриста, – эту мысль высказывали очень многие, хотя порой в скрытой форме. Конечно, не обязательно прямо призывать к диктатуре и необязательно называть вожделенный строй диктатурой. Речь может идти всего лишь о балансе, о *гармонии*... «Существуют ценности, которые стоят не ниже прав человека. Это такие ценности, как вера, нравственность, святости, Отечество. Когда эти ценности и реализация прав человека вступают в противоречие, общество, государство и закон должны гармонично сочетать то и другое», – сказано в «Декларации о правах и достоинстве человека»<sup>1</sup>. Итак, «когда вступают в противоречие». Намеренно огрубляя, можно сказать, что нацисты готовы были соблюдать права человека, если они не вступали в противоречие с интересами германской расы, а большевики, соответственно, – если они не вступали в противоречие с интересами пролетарской революции. Абсурд скрыт уже в самой попытке создать сбалансированную систему ценностей, в

---

<sup>1</sup> Документ был принят в 2006 г. на X съезде общественной организации «Всемирный Русский Народный собор», которую по уставу возглавляет Патриарх Московский и всея Руси. Опубликован на сайте Московской Патриархии. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/103235.html>

которой бы нашлось место и свободе, – хотя вроде бы человечество всегда искало «золотую середину», всегда было вынуждено уточнять позиции тех или иных принципов, парадигм по отношению друг к другу. И в данном случае, казалось бы, религиозный ультраконсерватизм готов идти на теоретический компромисс, признавая свободы как таковые. Едва ли авторы этой декларации мечтают об инквизиции, о ежовых рукавицах – о нет, они мечтают о самой деликатной и разумной коррекции, о самой мягкой цензуре, о самых нечувствительных запретах. Но все-таки такой подход, как мы видим, слишком легко доводится до абсурда. На самом деле в западной демократии права человека – единственная публичная, общественная ценность. Все остальные ценности являются личными, либо ценностями групп, общин. Кто-то благоговейно встает при поднятии государственного флага, а кто-то демонстративно полощет его в ведре с мыльной водой перед зданием парламента. Европейец уплетает говяжьи котлеты, не заботясь о том, не совершает ли он преступление с точки зрения индуса или идейного вегетарианца. Примеры можно продолжить. Иными словами, права человека нельзя укладывать в чью-то систему ценностей, ниже, выше или наравне с семьей, верой, родиной, ибо это лишает их всякого смысла; права человека – это, по меньшей мере, условие сосуществования систем ценностей, а стало быть, сосуществования людей в обществе. Это условие гражданского мира, того мира, к которому Запад шел через войны и мятежи, через кровавые застенки и казни, и первой гражданской свободой стала свобода выбора веры, на которую, во многом скрепя сердце, не сразу и поначалу частично, согласились христиане Запада. А ведь «блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими» (Мф. 5: 9).

#### 4

Модерн разрешил оставшиеся ему от Средневековья проблемы просто – разделением светского и религиозного. Решение это – техническое, и именно как техническое оно работает и послужило делу гражданского мира в Европе, разделенной Реформацией, и, конечно, не только ею. Но на более глубоком, на личном уровне такое разделение противоречит самому существу веры. Оно так же невозможно, как разделение собственного Я. Не существует изначально двух Я – одно для общества, для земного града, другое для себя и Бога. Единая неделимая воля и самосознание человека не терпят таких разграничений. Естественно, что для

христианина любая политическая идея, любое моральное предписание со стороны общества должны получить прежде библейское, богословское осмысление. Неверующие очень ошибаются, полагая, что в полемике с верующими, скажем, о кощунствах, о статусе церкви в государстве, самый безотказный довод – ссылка на конституцию, на светский характер государства: нужно ведь еще обосновать саму конституцию, чтобы конституция «побила» авторитет великих мужей прошлого, – а ведь была еще и земская клятва дому Романовых. В Писании о конституции ни слова, как, впрочем, и о православном самодержавии. И еще менее убеждают бросаемые в пылу полемики инвективы: «средневековье», «реакционность», «тянут в прошлое», – поскольку Средневековье было эпохой великих святых, а прогресс ввиду апокалиптических перспектив человечества остается серьезной антропологической и историософской проблемой. Французская революция провозгласила права человека, фундаментальные принципы современного мира, но она же развязала ожесточенные гонения на христиан, требуя от них отречения от священноначалия (папского престола) в пользу власти палачей и безбожников. Вообще склонная к парадоксам история навсегда соединила Декларацию прав и свобод человека и гражданина с якобинским террором. Костры инквизиции – эпизод истории Западной церкви, а гильотина – истории либерализма... Так, христиане не могут простить Модерну террора и, возможно, в некоторых случаях не могут простить того, что простой и ясный принцип свободы и равенства впервые провозгласили в Европе не князя Церкви, а гонители христианства. Вероятно, многие умы тайно, неосознанно уязвлены именно этим. Если бы у истоков либерализма стоял афонский игумен или хотя бы французский схоласт, многое было бы по-другому. Христианские истоки западного либерализма – эта мысль не нова, справедлива, но ее справедливость не столь очевидна, требует сложной диалектической реконструкции, той работы, которую в свое время так и не проделали блестящие умы Церкви, принимавшие современные им порядки как норму (как норму для павшего мира, конечно). Эти истоки были обнаружены позже, задним числом. Против осознания этой связи работают почти автоматические культурные ассоциации: какие-то подозрительные, оккультно-инфернальные, жутковато-двусмысленные масонские символы, которыми украшены республиканские аллегории Нового времени. И если даже не рассматривать тему масонской, «мистической» составляющей в истории Модерна и его институтов, остается фактом, что освободительное

движение против абсолютизма в Европе во многом осуществлялось носителями отвлеченного деизма, скептиками, если не атеистами. Верующие церковные христиане преимущественно держались за троны и династии, веря в богоустановленность векового порядка и по смирению своему, – а может, и не по смирению, а по страстям своим, – отказываясь от свободы. Но – смиренно ли отказывать в свободе ближнему?

## 5

В России с упоением пересказывают легенду, как Серафим Саровский с гневом отослал декабриста, пришедшего к нему за благословением, и как он ликовал, узнав о подавлении восстания на Сенатской площади. В легенде также упомянут мутный колодец – образ революционной, взвихренной России. Мотовилов, автор записок о преподобном, публично отказался поддержать тост за земство и разбил бокал, как бы проклиная этот вполне лояльный царю демократический институт<sup>1</sup>. Однако в наше время уже никто не пытается вернуть крепостное право, сословные привилегии и абсолютное самодержавие без каких-либо представительных институтов – смелые цели декабристов стали нормой жизни; мир не рухнул, жива и Церковь – жива при республиках и конституционных монархиях. И существенная деталь: сам декабрист все-таки пошел к старцу-иеромонаху, а не жертву приносил перед истуканом какого-нибудь Бафомета<sup>2</sup>, готовясь к перевороту. Но факт, мучительный факт, на который обращал внимание Мережковский<sup>3</sup>, – не российская церковь в лице своих иерархов подняла свой голос за свободу чад своих от крепостной неволи, а духовные изгнанники: декабристы, дети многомятежного Модерна, вдохновленные не Святыми Отцами, а новейшими идеями масонов или романтическими грезами о «древних вольностях» славян. Да, переворот означал насилие, к которому декабристы были готовы, но ведь насилие и цареубийство лежали в основании многих режимов, той же Екатерины II, однако ее славили как благочестивейшую государыню во всех храмах России. Только благословения при дворцо-

---

<sup>1</sup> См.: Архиеп. Серафим Соболев. Русская идеология. Гл. 2. – Режим доступа: <http://pravoslavie.domainbg.com/svt-rafim/ideologia.html#glava2>.

<sup>2</sup> Бафомет – идол, в поклонении которому обвинялись тамплиеры. Позже этот культ приписывали масонам.

<sup>3</sup> См.: Мережковский Д. Больная Россия. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1991. – С. 57.



вых переворотах никто не спрашивал – в случае успеха законность заговорщиков, как и в Византии, провозглашалась задним числом, а декабрист – надо же – спрашивал! Известно, что декабристы были людьми преимущественно глубоко религиозными. Их вожди взошли на виселицу как истинные христиане, в том числе радикал Пестель. Но вообще свержение тронов в Европе шло параллельно с развитием антиклерикального движения, с усилением скепсиса в отношении исторического христианства, а то и религии вообще. И если Голландская, Английская, Американская революции не носили антихристианского характера и даже порой вдохновлялись библейскими образами, то якобинцы даже пытались реконструировать позднеримское язычество, вводя вместо христианства государственный культ отвлеченных понятий. Позже, в 1848 году, в эпоху значительно менее кровавых революций по сравнению с Французской, Федор Тютчев напишет: «Антихристианский дух есть душа Революции, ее сущностное, отличительное свойство»<sup>1</sup>. И вот вам сюжет карикатуры: гражданская свобода продается в лавке истории, но продается в одной упаковке с насмешками над Библией и духовенством, вместе с франкмасонскими грезами о грядущей мировой республике, основанной на братстве, – как будто бы нет Апокалипсиса и его грозных предупреждений о будущем человечества! Итак, враги исторического христианства, враги исторической церкви принесли свободу, чтобы освободить умы от авторитета Библии и Святых Отцов?! Можно ли принять такую свободу, более того – бороться за нее? Вот вопрос, вставший перед христианами еще тогда, в эпоху шатающихся тронов, и который стоит сейчас – в спорах ли о кошунствах, об однополых браках, о гей-парадах, о секуляризации общественного пространства, вообще о либеральных принципах в широком смысле. Возможно ли солидаризироваться с врагами исторического христианства, не будучи отступником? Какая солидарность и на какой платформе допустима? Тактическая, прагматическая – не ее ли мы видим в Римско-католической церкви, которая забыла свои энциклики и, по предсказанию Достоевского, оставила троны, переметнувшись к демосу? В порядке возвращения кесарю кесарева? В порядке икономии, снисхождения к человеческим заблуждениям, к «многоятежному человеческому хотению»?

---

<sup>1</sup> Тютчев Ф.И. Полное собрание сочинений и письма. – М.: Классика, 2003. – Т. 3. – С. 144.

Преподобный Серафим, пожалуй, был прав: зная декабристов, их потенциальные внутренние противоречия, зная состояние нравов России, соотношение общественных сил и партий на тот момент, едва ли можно было ожидать бескровного и гармоничного исхода в случае их победы. Как реакция на выступление декабристов провозглашается уваровская триада «Православие. Самодержавие. Народность» – «русский палладиум», по определению самого графа, – т.е. оберег, талисман, который должен хранить российское государство. В первой части триады провозглашается связь общества с небесным миром; последняя часть знаменует стихию земли, истории, материи, быта; средняя связывает первую и третью в сакральном институте императора, которой принадлежит одновременно и земной стихии, и вечности. Тем самым как бы освящается все государство, его наличный быт, вся наличная историческая фактура. Стремление придать духовный смысл гражданской жизни во всей ее полноте – благородно и благочестиво. Но здесь, как видим, кроется и опасность силлогизмов. Нетрудно прийти к выводу, что эта самая национальная фактура, государственный быт – онтологически незыблемы, санкционированы свыше, что это и есть норма, отклонение от которой недопустимо. Получается, что сановник или полицмейстер, в силу принадлежности к пирамиде, увенчанной фигурой императора, – тоже немного «помазанник». Что и великорусская народность с ее характерными этнографическими чертами как бы составляет одно целое с Православием, равно как и государственное устройство императорской России, выросшее из Московского княжества. Относительному и случайному легко приписывается абсолютный характер. Триада как бы дает только один вариант проекции идей из Эмпирея в земной мир. Понятно, что это может быть западней, и в нее многие угодили.

Французская революция дает другую триаду: «Свобода. Равенство. Братство», в которой все члены лежат в одном горизонте и своей размытой абстрактностью образуют подвижную цикличность. Здесь нет Абсолюта, нет трансцендентного, нет ссылок на него. Солидарность республиканского братства – солидарность для внутреннего, только человеческого употребления. Ничего религиозного, никакого библейского императива. Это выглядит почти как заговор человечества против небес: человечество строит свое общество само, без оглядки на небо, не требуя помощи свыше, а ведут его прекрасные девы в красных фригийских колпаках, т.е. не более чем аллегорические фантомы. На каком фундаменте будет строиться это братство, если мы видим, что религия постепенно

вытесняется из публичного пространства – чтобы создать вакуум, пустоту, где человек, очищенный от средневекового, будет готов стать кирпичиком грядущего Храма, – какого такого храма, не того ли, где поклонятся антихристу?! Древний Израиль вступил в войну с народами Ханаана, а по сути дела – с цивилизацией идолопоклонников. А здесь Израиль, что же, должен устроить братство с идолопоклонниками, с содомитами, с богохульниками? Демократическая республика игнорирует вопрос о религиозных основаниях жизни, о последних критериях истинности в этике и праве, – о чем в первую очередь спрашивает верующее сознание, – но требует полной лояльности к себе. К братству призывается естественный человек, человек-животное эволюционизма, человек-машина Модерна, а где же человек вечный, небесный, внутренний, где сыновство Богу?..

Здесь каждый должен дать свой личный – для себя и для мира – ответ. Судьбы же целых цивилизаций остается предоставить Царю Царствующих. Только личное, свободное произволение богоугодно, – идея же спасения целых наций при помощи государства, через дилетантскую реконструкцию Константиновской эры, и сомнительна, и нереалистична. Христиане призваны быть солью мира, но мир не может быть солью. Да, гонения могут начаться совершенно непредсказуемо, но пока на Западе соблюдается принцип свободы совести, – и во многом благодаря сознательным умолчаниям, ведь Священное Писание иудеев, христиан и мусульман может быть признано политически некорректным, опасным, противозаконным с точки зрения последовательного эгалитаризма: не составит труда найти там hate speech, – хотя мы-то знаем, что ничего такого в Священном Писании нет. Но, как угасло массовое религиозное рвение на Западе, как ушли в прошлое крестовые походы и гугенотские войны, так остепенелись и санкюлоты. Якобинский террор сейчас вряд ли возможен. Запад скорее всего движется (видимо, воспроизводя какие-то очень древние культурные макропроцессы) к отвлеченному брахманизму, к какому-то созерцательному шаманизму, т.е. к синкретической всеядности, но и она не может стать всеобщей, господствующей религией в ближайшей перспективе. Градус фанатизма слишком низок. Слишком пестр современный мир, неоднороден.

Заметим, что христиане на Западе боятся двух противоположных (и скорее всего взаимоисключающих) вещей, символами которых являются pride parade и паранджа. Боятся дальнейшей секуляризации и исламизации одновременно. Слово secular, в самом

деле, – порой только эвфемизм для агрессивного утопического атеизма, который мечтает о пострелигиозном мире и уже нашел теоретические обоснования для религиозных гонений в либеральном обществе – они будут обоснованы правами ребенка. Например, запрещается религиозная индоктринация до совершеннолетнего возраста – и это приводит к изъятию детей из религиозных семей в случае нарушений, – совершенно неизбежных. Аппарат изъятия детей от родителей уже есть и он действует. Запрет на забой животных согласно иудейскому закону в некоторых странах Европы, разговоры о запрете обрезания младенцев – уже первые тревожные знаки. Насколько этому противостоит мусульманское присутствие в западных странах, ставшее возможным во многом благодаря тем же левацким, где-то антихристианским утопиям западных элит, – трудно сказать. Но пока, как было сказано выше, существует негласная имплицитная конвенция, которая не дает ходу логике господствующего дискурса.

В России часто представляют антихриста порождением современной нам западной демократии, – представляют, что он триумфально въедет в стены Земного града в сопровождении пританцовывающих геев и трансвеститов, – словно барочный Дионис в сопровождении вакханок. Однако, согласно некоторым церковным преданиям, его примут и религиозные люди – многие иудеи, мусульмане, христиане, приверженцы других религий. В нем увидят религиозного вождя, даже мессию. Значит, вероятнее всего, его публичная программа будет консервативной, она будет включать защиту «традиционных ценностей» – потому что именно такая программа может объединить людей разных вероисповеданий. Если ожидаемый антихрист попытается *прельстить и избранных*, то ведь не программой секулярного гедонизма, – а чем-то более тонким? Об этом уже писал Владимир Соловьёв, изобразив антихриста умеренным светским гуманистом, дружественным по отношению к религии, – правда, Георгий Федотов резонно возражал против «добротного антихриста» из «Трех разговоров...»<sup>1</sup> У Соловьёва антихрист слишком уж салонный, слишком уж дитя позапрошлого века: мечтательный альтруист, труженик прогресса, – скорее даже Кирсанов, чем Базаров. В его образе отразилась идейная борьба эпохи, культурная типология русской интеллигенции того времени – высокоморальной, но не церковной, и Федотов отчасти раскрывает

---

<sup>1</sup> Федотов Г.П. Об антихристовом добре // Лицо России. – Париж: YMCA-press, 1967. – С. 31–48.

этот контекст. Настоящий же антихрист, настаивает Федотов со ссылкой на предание, окажется злым и жестоким. Вопрос лишь в том, как он завоюет популярность масс, на каких мечтах или фобиях будет играть, добиваясь абсолютной власти. На этом этапе он вполне может показаться борцом против секуляризма. Есть даже конспирологическое предположение, что и воинствующий секуляризм нужен только для того, чтобы потом объединить фундаменталистов всех стран под знаменами политического лже-мессии, т.е. антихриста. А возможно, все будет совершенно не в том контексте, в каком находимся мы. Это будет другая эра, другая карта мира – культурная, политическая.

Вообще же вопросы взаимоотношений светского гуманизма и христианства, о которых мы говорили выше, характерны для конкретной эпохи, которая началась только во второй половине второго тысячелетия. В новозаветные времена, в истории ранней Церкви, в эпоху ранних Отцов еще не было либерализма, гуманизма, не было идей светского государства, прогресса и других идеогамм Модерна. Но и само христианство не было идеологией и ему не нужно было никаких идеологический синтезов. Это было новое откровение о Боге и человеке, которое многое переворачивало в мышлении античного человека и иудея. Бог воплотился, чтобы дать образ совершенного человека, и этот Человек исторически терпит поражение, оказывается жертвой и религии, и права, и государства, и демоса. Никто не прав перед Христом, – ни Иерусалим, ни Рим, ни носители «традиционных ценностей», ни носители имперского плюрализма и правового универсализма. Для иудеев это было откровение о том, что побивать камнями грешников уже не надо, что нет ни эллина, ни иудея, ни мужчины, ни женщины, ни свободного, ни раба. Вместо Закона дана была жестокая, самая беспощадная заповедь: не судить ближнего, не говорить брату своему «рака́», благословлять проклинающих и гонящих. «Если возможно с вашей стороны, будьте в мире со всеми людьми» (Рим. 12: 18), – говорит апостол Павел в Послании Римлянам, – и «радуйтесь с радующимися и плачьте с плачущими» (Рим. 12: 15), – и после подобных увещаний он произносит известные слова о власти, о покорности высшим властям. Чтобы понять, в чем тут было откровение, как это прозвучало тогда, нужно, вероятно, рассматривать эти слова в контексте грядущей Иудейской войны, итоги которой со скорбью прозревал Спаситель, направляясь на Голгофу. Восставших против римского владычества иудеев вело религиозное рвение – убеждение, что богоизбранный

народ не должен терпеть над собой власть язычников и борьба за еврейскую власть на Святой земле должна быть духовным императивом всякого еврея (впрочем, многие в Израиле в условиях злоупотреблений прокураторов желали непосредственного подчинения императору, и, в частности, многие фарисеи, к которым в свое время принадлежал Павел, предпочитали на тот момент римское правление). Во время Иудейской войны сражения, если иудеи не в состоянии были одержать победы, сопровождались массовыми самоубийствами и убийствами собственных семей. Борьба была иступленной, хотя из всех захватчиков Рим был наиболее почтителен к еврейским святыням: в Храме даже приносились ежедневные жертвы от императора и римского народа. Уже после полного поражения Израиля захваченных в Египте повстанцев пытали лишь с одной целью – чтобы они признали цезаря своим повелителем, но еврейские борцы и здесь были непреклонны. И вот за много лет до этой национальной катастрофы Павел, сам иудей, обращаясь преимущественно к иудеям, снимает вопрос о сакральности власти, о высшей санкции для нее: он принимает римскую власть – власть язычников – и сам не преминул при своем аресте заявить о своих правах римского гражданина. В подходе к власти, таким образом, Павел скорее рационален и прагматичен: всякая власть, будь то римская республика или чистокровная иудейская династия (царствующая тогда династия была идумейской, эллинизированной, коллаборационистской и многими не признавалась), – от Бога, если поддерживает общественный порядок и безопасность. Это видно в последующих словах: «...ибо он не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое» (Рим. 13: 4). Что такое «делающий злое» Павел не объясняет, полагая, видимо, это и так понятным; стало быть, здесь подразумевается только бытовая, самый обыденный смысл слова. Сущность власти, как мы видим, раскрывается в карательно-полицейских функциях, функциях совершенно служебных, прикладных, и нет здесь и намека о великом предназначении Римской империи в перспективе конца времен, нет никакой историософской мистики, «земных икон Небесного царствия» и «живых икон Бога», т.е. никаких подобных уступок дальнейшим политическим повесткам и привычкам позднеантичного синкретического философствования.

При этом Римская империя в те времена была отнюдь не «Священной», каковой она стала позже у варваров, а глобальной мировой деревней, в которой есть место и иудеям, и идолослужителям, и вере, и неверию, и аскетам, и развратникам. Это был Зем-

ной град, в который христиане должны были войти как миротворцы, радующиеся с радующимися и плачущие с плачущими. Апостолы были посланы не во дворец цезаря, чтобы организовать симфонию и одним дипломатическим маневром сделать христианство государственной религией, а в города и веси многоликой, пестрой ойкумены – чтобы проповедовать Царство Божие, которое не от мира сего, а не для того, чтобы судить мир и отделять зерна от плевел, а последние бросать в огонь. И зерна, и плевелы должны оставаться в истории до ее окончания.

## КОЛЬЦО ВЛАСТИ И ПРАВО НА ФАНТАЗИЮ\*

### *Эпопея Толкина и ее прочтение в России*

*Моей дочери Марии*

– В этом мире нет Бога, – заявил как-то мой сын десяти лет, когда мы смотрели фильм «Властелин колец».

– Разве такое может быть? – спросил я, заинтересовавшись.

– Нет, я в Бога верю, просто Средиземье – это именно такой мир, где Бога нет, и такое вполне может быть, – сказал он невозмутимо. И, явно считая тему исчерпанной, добавил: – Это просто такой мир...

### **Куколка кузнечика**

Ребенок, конечно, не стал бы просто так пускаться в рискованные феноменологические спекуляции, если бы я сам во время просмотра фильма не обратил его внимание на то, что герои эпопеи никогда не молятся, – хотя *там* бывает очень страшно, и герои сталкиваются именно с мистическими явлениями, с метафизическим злом. В атмосфере ледящего ужаса, в минуты смертельной опасности никто из них не обращается к Творцу их вселенной. Отсюда невольный вывод, что молиться в их мире бесполезно. Они мужественно переносят трудности, преодолевают в себе малодушие, преодолевают соблазны, самозабвенно идут на почти верную смерть, и все это в пределах возможностей этого дольного мира. В борьбе добра и зла все как-то обходится без Бога... И зло в конечном итоге оказывается побеждено: опыт и ум Гендальфа, смелость Арагорна, утонченные магические технологии эльфов, при-

---

\* Сокращенный вариант опубликован в: Посев. – 2013. – № 5. – С. 34–38.



родная стойкость хоббитов, политическая солидарность людей и просто ряд удачных нестандартных решений, да еще изрядная доля везения позволили, уловив момент, нанести смертельный удар злу.

Да, таким создал свой мир набожный римокатолик Джон Рональд Руэл Толкин. Правда, писатель очень хотел, чтобы одновременно с «Властелином колец» свет увидел «Сильмариллион» – своего рода космогонический пролог к его эпосу, в котором говорится о Творце мира, но в образе Илуватара (*Отец Всего* на эльфийском), несмотря на архаический антропоморфизм этого образа, подчеркнута надмирность, трансцендентность Творца, – недаром Ему также дан эпитет Эру, переводимый на английский как *Who Is Alone*. Его забота о мире проявляется через создание иерархии чинов, тонких могущественных тварей, ангелов или логосов, которые и являются носителями и источниками добра в материальном мире и отчасти соучастниками творения. Этот мир держится на магии, отсюда вполне законный вердикт, – «мир без Бога», и в такой мир, благодаря силе искусства, легко поверить... Здесь мы оказываемся в стародавней, еще средневековой, схоластической ловушке: разве не может всемогущий Бог создать мир, где Его Самого не будет? В псалме сказано: «Аще сниду во ад, Ты тамо еси». И в то же время Бог смирен: создает роскошные и удивительные миры и никому в этих мирах не навязывается; обладая абсолютной властью, никогда ее не применяет, а чаще в непостижимом Своем Промысле подстраивается под своеволие твари. У Хармса в одном стихотворении есть замечательный, и, конечно, «абсурдистский», как и положено у Хармса, образ: Бог сидит себе тихонечко в кустах и нянчит куколку кузнечика, пока кругом бурлит жизнь, или, скажем так, пока где-то в Средиземье происходит борьба добра и зла... Но что это за добро, если оно само по себе, отдельно от Бога и помимо Его? Чем вообще белая магия отличается от черной, если даже принять такое разделение? Строго говоря, если добро рассматривать не на уровне субъективных переживаний человека, но технически, функционально, научно, то добро – это воля Божья, и никакого добра отдельно от Бога нет. Язычник мог бы верить в такую особую субстанцию, как добро, но никак не христианин. Поэтому Фродо и его друзья – добродетельные язычники, носители «блестящих пороков», по выражению Августина.

## География и геополитика

Толкина, вероятно, можно назвать родоначальником особого жанра массовой культуры: батально-метафизического, который описывает *битву добра и зла* как приключение, как авантурную драму. Известна курьезная докладная записка Джоанны Райт, советника по культуре губернатора Аризоны, обвиняющая книгу Толкина в неполицорректности, проще говоря, в том, что его мир слишком уж черно-белый, что это, буквально, – «пропаганда фанатизма в его наиболее грубых и отвратительных формах...» Вообще обвинений писателю предъявлено достаточно много, и эти обвинения сами по себе тоже интересны, в чем-то они справедливы, а в чем-то нет, и нам особенно интересна рецепция Толкина в России... Ведь его эпопея – это все-таки не только авантурная интрига с волшебниками, талисманами, опасными путешествиями и кровавыми стычками, в ней заложена своя философская и антропологическая проблематика, которая успела породить различные истолкования его сюжетных решений, например, что кольцо Фродо – это атомная бомба. (Сам Толкин, правда, решительно отрицал параллели такого рода, и тем не менее...) Так, Наталья Нарочницкая в своей статье о геополитике рассматривает Толкина как носителя враждебного ей мировоззрения: «Противопоставление истинного и ложного миров в романах Толкина окончательно обретает магиейские черты: “Тьма с Востока” – “страны мрака”, “черного царства Мордор”, нависающая над волшебным Валинором, “Благословенным Краем”, в котором (на Западе!) восходит “перво-солнце”»<sup>1</sup>. Это уже не Аризона, это Российская Федерация, т.е. как раз географический восток. Издательство «Лубянская площадь» напечатало повесть «Дети против волшебников», в которой глава некой сатанинской лиги магов и колдунов, плетущей заговор против России, носит имя Гендальфус. Там есть еще Гарри Поттер, и тоже на стороне антироссийского заговора, а противостоят им сотрудники ФСБ и суворовцы. Такой вот «наш ответ Чемберлену» в жанре религиозного фэнтези, старая идеологическая война в новых культурных условиях... Но одной геополитикой дело не ограничивается. «Многие его герои носят имена древних богов, т.е., с точки зрения Православия, демонических существ», – заявляет психолог Изяслав Адливанкин, намекая на то, что чтение Толкина

---

<sup>1</sup> Нарочницкая Н. «Россия и Европа» на пороге третьего тысячелетия // Православие. ру. – 26.02.2000. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/5093.html>

якобы является оккультной магической практикой (произнесением мантр), и объясняет, как он пришел к этому убеждению: «Произошло это, когда, изучая биографию Толкиена, я узнал, что он запретил переводить имена своих героев, героев своих демонических миров, на другие языки, а требовал сохранить такое же их произношение и написание, как в оригинале. Тут для меня кое-что стало проясняться»<sup>1</sup>.

Заметим сразу, что «имена демонических существ» содержатся также в православных молитвах и поминаются на богослужении, поскольку многие святые носили имена, образованные от имен языческих божеств: Димитрий, Меркурий, Апполодор, Афинагор, Ермий, Дионисий... И заметим также, что Толкин был профессиональным лингвистом, отсюда вполне понятно его ревностное отношение к слову и особенно к его собственному детищу – вымышленному языку квенья. Другой комментатор, иеромонах Адриан Пашин, до подобных нареканий не доходит, но он обвиняет Толкина в «искажении христианского учения о сотворении мира», имея в виду «Сильмариллион». Он также пишет, что «в эпопее “Властелин колец” зло выглядит, да и является значительно более могущественной силой, чем добро. Оно почти всеильно, от него некуда укрыться, не к кому прибегнуть. “Всевидящее око” (один из главных образов книги) оказывается принадлежностью князя смерти в Мордоре, а не Бога (хотя в православной традиции есть даже икона с таким названием)»<sup>2</sup>. И, наконец, возвращаясь к теме, с которой мы начали, позволю себе еще одну цитату из о. Адриана: «Бог если и присутствует у Толкиена, то в лучшем случае как Создатель, а не как Промыслитель, без воли Которого и волос с головы человека не упадет. Внутреннее ощущение при чтении книги: страх и напряжение, вызванное тем, что ошибка героев может повлечь за собой гибель всего мира. Кстати, главные герои – хоббиты – для победы над злом должны пройти “во глубину ада”, в центр Мордора...» И если не размениваться на мелкие детали, то вот окончательное мнение другого духовного лица, вполне характерное: «С точки зрения святоотеческого учения

---

<sup>1</sup> Шишова Т. Не участвуйте в делах тьмы // Православие. ру. – 16.11.2009. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/5093.html>

<sup>2</sup> Вопросы и ответы // Православие. ру. – 19.11.2004. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/6465.html>

творчество Толкиена можно охарактеризовать как смесь ереси с языческим идолобесием»<sup>1</sup>.

Вышеупомянутый иеромонах Адриан, кстати, дает альтернативу Толкину – К.С. Льюис. Да, Льюис прекрасен. Его символизм удивительно тонок и глубок, нетривиален и одновременно каноничен, и его мир полон лучистого оптимизма. Хотя в первом романе его цикла о Нарнии изображена вся возможная полнота победы зла: целая вселенная гибнет по злой воле Королевы (она же Ведьма), но в следующей главе, в нашем мире, на одной из улиц Лондона, уже никто, кроме трепещущего колдуна-дядюшки, не признает в Ведьме повелительницу, и когда она в гневе начинает изрекать свои смертоносные заклинания, тетушка Дигори просто принимает ее за пьяную: сила зла оказывается иллюзорной, его притязания просто смешны. Множественностью миров Льюис показывает ограниченность и «дутьость» зла и в то же время божественное всеприсутствие. У Толкина же в его замкнутом мире все очень серьезно и нешуточно, и действительно, пессимистично. Вообще у Льюиса нет никакой борьбы со злом: это история о том, как человек встречает Бога, точнее, как Бог идет навстречу человеку, – да так, что человеку остается только радостно удивляться, а батальные эпизоды – это всего лишь эпизоды. Романы же Толкина – история *человеческих* действий, или даже программа действий в условиях тотальной войны, и не отсюда ли такое ревнивое и притязательное внимание к их «идейному содержанию» и к самому жанру?

### Экстрасенсорика Саурана

...Я хорошо помню, какое впечатление произвела на меня в детстве книга «Хранители», вышедшая в СССР в 1981 году. Это был сокращенный перевод первой части эпопеи: Фродо еще не достиг пределов Мордора. Я был совершенно очарован таинственной красотой этой сказочной повести. Фильма тогда еще не было, я также не был знаком с советской театральной постановкой «Хоббита» и с Игорем Дмитриевым в роли Голлума, постановкой слишком «эксцентричной» и вполне кустарной с технической точки зрения: это именно та неприменимая к *литературной* фантазии пантомима, против которой категорически протестовал сам Толкин.

---

<sup>1</sup> На стране далече. Беседа о современных молодежных субкультурах в свете Православной веры // Русь-фронт. – 18.09.2009. – Режим доступа: <http://www.rusfront.ru/180909/index-3.html>

В книге не было иллюстраций: была только карта Средиземья, которая меня особенно взволновала, и руническая надпись на эльфийском. И этот визуальный аскетизм был тоже очень кстати. Никакого страха и напряжения при чтении я не испытывал, да ничего подобного книга и не может вызвать, а вот фильм Питера Джексона действительно наполнен избыточным драматизмом, стереоскопичен и натуралистичен, но это культурная особенность кинематографа Нового Света, а не оригинального текста... Сейчас я уже совершенно равнодушен и к Толкину, и к жанру фэнтези, но поскольку спор идет вовсе не о вкусах, то хотелось выступить в роли очередного адвоката Толкина перед единоверцами, а заодно обозначить одну важную тему *в связи с ним*.

Думается, справедливо будет признать, что, несмотря на оккультный антураж и даже языческую психологию героев, Толкин написал христианскую книгу. Конечно, писатель вдохновлялся преимущественно дохристианскими источниками, древнегерманской, скандинавской, финской, отчасти кельтской мифологией, но сама тема *власти*, хоть и взятая в образах, навеянных языческими интуициями, вообще имеет особое аскетическое значение в христианстве. Проклятое золото, проклятое богатство, власть и богатство в обмен на душу, – все это фольклорные мотивы, известные и язычникам, а язычники древности часто оказывались достаточно проникательными. Наверняка существует обширная литература по Толкину, восстанавливающая источники и отчасти интуитивную технику той огромной творческой работы, которую он проделал, но речь не об этом.

Дело, конечно, не в том, что у волшебных колец «плохая энергетика»... Опасность колец именно в соблазне стать на место Бога, получить неограниченную власть, проще говоря, стать богом. Даже желание сделать, казалось бы, добро, например защитить Родину от врага, используя силу кольца, является соблазном и, в случае осуществления этого намерения, прямо приобщает злу. Именно поэтому зло так тотально в этом мире: отсюда вполне органично «всевидящее око» Саурана... Локальное добро, добро для себя, для своего государства, в отрыве от Бога, от ближнего, от всего живого, становится злом. Главная борьба происходит не на полях сражений и не в ходе той «спецоперации», которую осуществляет Братство Кольца, не в той магической диверсии, на которую посылают Фродо, а именно в душах героев. Поэтому, учитывая немощную человеческую природу, противостояние злу кажется почти безнадежным. И то, что судьбы мира решаются на частном

человеческом уровне, то, что любая личная ошибка имеет вселенское значение, вполне соответствует учению православной аскетики о единосущии человечества. В экранизации Питера Джексона по сравнению с книгой батально-героические эпизоды гипертрофированы, но в романе главными фигурантами духовной борьбы автор сделал не Арагорна и не Гендальфа, который так славно дерется на киноэкране, не витязей, магов или королей, а невзрачную, в общем-то, заурядность, приземленных обывателей-хоббитов, которые и есть единственно реальные, психологически убедительные существа в книге, без *лишних* сверхчеловеческих, героических черт. Фродо по сути совершает аскетический подвиг: избавляется от власти, от «божественных» полномочий, которые незаконны, поскольку украдены у бытия, у Бога. Правда, как и положено, похвастаться ему нечем: в самый последний момент он почти пал, не выдержав искушения, и дело спасает простая, так сказать, случайность. Героическая эпопея оказывается эпопеей человеческого бессилия. Неужели христиан это должно возмущать? Против этого может протестовать только советская казенная «вера в человека», цену которой мы знаем.

### **К вопросу о загробной жизни эльфов**

Создавая свой «миф» (в кавычках, потому что миф не может быть авторским), Толкин не стремился к тому, чтобы читатели приняли его за реальность... Хотя, любя свой выдуманный мир, он сделал его похожим на тот, в котором жил сам и который, как он сам верил, был сотворен благим Богом. Но обвинять его в искажении христианского учения о творении так же нелепо, как обвинять детского писателя Николая Носова в том, что в романе «Незнайка на Луне» он исказил данные современной астрономии. Ведь автор «Сильмариллиона» и не писал толкование на первые главы Бытия. Он также не описывал воздушные мытарства, встречу с ангелами и борьбу с демонами, беседы с умершими, – как это делает весьма популярная Юлия Вознесенская. Известна его переписка с Питером Хастингсом, тоже римо-католиком, сотрудником издательства, который упрекал его в том, что эльфы в его книге способны к реинкарнации, в то время как Бог такой способности в нашем мире не допустил. Отвечая, Толкин говорит о неисчерпаемых возможностях Бога, о том, что Бог *мог бы* такое сотворить. Конечно, при желании в толкиновской космогонии можно найти черты манихейства, арианства, гностицизма, неоплатонизма, но

есть одна существенная оговорка: автор не претендует на мистическое откровение, он пишет fiction. Ему, по большому счету, и не следовало бы оправдываться. Он сознательно, с самого начала ставил себе литературной задачей создание мифа, *английского* мифа, и именно языческого мифа (ведь всякий миф по природе своей языческий). У язычников (греки составляют исключение) часто сохранялись понятия о Творце мира, который якобы отошел от дел и перепоручил заботу о мироздании другим, тварным духовным существам, поэтому, создавая стилизацию языческого мифа, Толкин вполне логично следует этому принципу в образе Эру... Но все-таки, в любом случае, это – литературная фантазия. Мог бы Толкин создать мир, который был бы вечен, т.е. несотворен, цикличен, и в нем были бы только люди, животные и духи гор, деревьев и источников? Скажем, мир в соответствии с религией синто? Я думаю, мог бы, имел бы полное право на такой литературный эксперимент, не держа при этом ответа перед самозванной литературной инквизицией. Может быть, из этого что-нибудь и вышло бы душеполезное, хотя и не для всех, конечно... Возможно, следовало бы придумать еще более фантастический мир, чтобы отбить всякую охоту принимать его всерьез и применять его к реальности и реальность к нему.

Еще раз повторим: речь идет не о вкусах, не о достоинствах или недостатках отдельной книги, и не о правильном толковании оной. Речь идет об очень серьезной культурной, и даже духовной, в каком-то смысле, проблеме... Проблема эта, скажем прямо, и общественная проблема, – неразличение фантазии и реальности. Ведь отсутствие такого различения означает одновременно и непонимание реальности, и непонимание фантазии как литературного языка, непонимание литературной условности. Вообще всякий язык – это система условностей, и если кто-то использует иной язык, надо попытаться разобраться в законах этого языка, чтобы добраться до сути послания. Пока мы потешались над политкорректностью Запада, над претензиями в духе Джоанны Райт, которая негодовала, что во «Властелине Колец» недостаточно показана активная роль женщины, а положительные героини – сплошь европеиды, Россия страдает от такого же отсутствия чувства юмора – и это не смешно... Неразличение жанров – это не проблема филологической образованности, а проблема безопасности самой жизни вне текстов, защищенности реальности от текстов. У нас нет твердого разграничения реальности и текста, образа и факта, стиля и содержания, буквы и духа. Ведь фантазеров и у нас много, и в том

числе среди тех, кто критикует Толкина, и это такие фантазеры, которые не ограничиваются письменным столом писательского кабинета, их фантазии вторгаются в самую реальность и пытаются ее изменить, превратить самую реальность в фэнтези, причем фэнтези очень дурного вкуса. Россия живет в полуфантастическом мире, в котором зло гораздо могущественнее, чем в фильме «Властелин Колец»: достаточно почитать некоторые «православные сайты», чтобы очень сильно испугаться: то же мироощущение осажденной крепости, тотальной войны, и та же надежда на земные, вещественные, магические средства: политическую стратегию, спецслужбы, ядерное оружие, доскональное знание врага, ведь и Гендальф воплощает в себе скорее *знание*, чем святость. Однако вымышленный мир Толкина, конечно, по сравнению с этими фантазиями обладает несомненными художественно-эстетическими преимуществами.

### Страна фантазеров

Критиковать Толкина есть за что, но разберем приведенные выше претензии к его эпосе... Итак, чтобы победить зло, хоббиты спускаются не туда, куда надо бы... Для этого, по логике обвинения, надо было бы спускаться не «во глубину ада» (хотя там все-таки не ад, а вулкан), а подниматься на небо. И Бог в книге якобы недостаточно промышляет о мире, хотя именно Илуватар воскресил из мертвых Гендальфа, устроил так, что кольцо против злой воли создателя кольца нашел Бильбо, и наконец, когда Фродо уступил было силе кольца в конце своего путешествия, вмешался, и кольцо было уничтожено... Далее, зло в книге слишком могущественно, и географически оно размещено, опять же, не там, где надо... Наконец, космогония «Сильмариллиона» не совсем совпадает с византийскими шестодневками... Ну что ж, представим себе, что покойный автор прислушался к рекомендациям худсовета и все исправил... Зло размещено на Западе, вместо эльфов ангелы, вместо Гендальфа иеромонахи, вместо волшебницы, вручающей путешественникам талисман, матушка-игуменья с ладанками и т.п. Вот тогда все будет по-настоящему страшно...

Вероятно, во многих случаях причина столь придиричивого отношения к Толкину – это... особый интерес к его жанру. Точнее, к *успеху* жанра. Это относится и к той же Джоан Роулинг, к слову сказать. У Толкина в кармане оказалось какое-то магическое литературное колечко, которое очень хочется заполучить, чтобы использовать его на благое дело. А он, как деревенский простофиля,



использовал колечко для баловства!.. Но потому-то и книга ему удалась, что в ней не было никакой скрытой политической программы, никакого стремления что-то протащить в сознание читателя помимо его воли, не было стремления к власти через силу искусства. Скажем, принадлежа к религиозному меньшинству Великобритании, он не пытался как-то продвинуть идею «континентального» папства, и раз страна хоббитов – это явно Англия, то, если свериться с картой Средиземья, папский престол в Риме должен находиться... где-то в районе Мордора. Но если бы Толкин думал о подобных вещах, он никогда бы ничего стоящего не написал.

Сейчас в России развивается жанр «православного фэнтези», и, конечно, неизбежно обращение к классике жанра, неизбежно желание использовать «во благо» разработанные западными авторами мотивы и формы, и использовать их так, чтоб уж напрямую: выверенная, безупречная модель мира и программа действий, без всякого язычества и оккультизма, и даже чтоб от политических параллелей, которых избегал Толкин, рябило в глазах. Но секрет удачи Толкина не только в том, что у него были талант, работоспособность и огромная эрудиция, но и в том, что его фантазия неангажирована и даже *бесстрастна*. Заинтересованность может быть не только политическая, она может быть личная, глубоко интимная (хотя причина политического фанатизма тоже может быть интимной), но Толкин, проживший тихую благополучную семейную жизнь, сумел такой опасности избежать. Правда, в его книги просочилась одна личная драма: опыт войны. Он воевал в Первую мировую, потерял на фронте друзей, и тотальность зла в его мире – это страх перед войной, и когда он пишет о ратных подвигах, он пишет без всякого воодушевления, потому что по-настоящему он не любит войны, он любит мирных и беззащитных хоббитов.

Но что Толкина глубоко и лично интересовало, так это проблема фантазии как способности человеческого ума и формы литературного творчества. Проблемой для него было само право на фантазию, это право надо было обосновать, и обосновать богословски, ведь он был верующий человек. Для фантазии он вводит понятие *sub-creation*, под-творение, соучастие в творении на вторичном, производном уровне, когда мы творим из того материала, который уже есть, и по образу творческого акта Творца. Многие из тех, кто его критикует, и те, кто пишет «православное фэнтези», сомневаются в этом праве, поскольку подвижники предостерегают от воображения... Поэтому наши фантазеры, по-своему не менее разгоряченные, ищут санкций на свои фантазии, хотят оправдать

их не пользой «духовной», а скорее – политической «пользой», и благословение на это, наверное, берут; а все равно ведь не получается так же убедительно и красочно и так же *могущественно*, как у Толкина, Льюиса или Роулинг.

Воображение – это особая и весьма непростая тема. На самом деле это бич всего рода людского, а не только писателей. Воображение, помыслы, о которых говорят аскеты, не имеют отношения к литературе, т.е. имеют к ней не большее отношение, чем к быту. Участник бытовых, житейских фантазий, человек-фантазер, – не вымышленное литературное лицо, и в этом, собственно, драма жизни. Если из жизни человека убрать литературную фантазию, это не значит, что в его душе воцарится «трезвенное» понимание реальности, – возможно, наоборот. Люди самых практических профессий не менее прочих подвержены страстям и помыслам, и даже монахи, весьма ограниченные в своем быту и во внешних впечатлениях, годами трудятся над тем, чтобы стяжать чистый ум. Что касается литературной фантазии, то это особое ремесло, которое требует внутренней дисциплины, самокритичности и знания универсальных законов жанра, которые суть лишь продолжение законов мироздания. И здесь отсутствие деликатности и такта, с которыми писатель-фантаст оперирует тварным материалом, не может быть компенсировано мнимой благонамеренностью религиозного фэнтези. Как раз чувство такта требовало бы, чтобы фэнтези было как можно менее религиозным, менее «ортодоксальным», чтобы меньше было подпитки для «прелести».

И в завершение – цитата из Д.Р. Р. Толкина: «Конечно, и в фантазии может быть перебор. Она может быть плохо сработана. Она может быть поставлена на службу злу. Она даже может вводить в заблуждение умы, ее производшие. Однако к чему из сделанного человеком в этом падшем мире все это не может быть отнесено? Люди смогли вообразить не только эльфов, – они также придумали богов, и поклонялись им, поклонялись даже таким, которые были предельно искажены злом их же авторов. Они создавали богов и из другого материала: из своих понятий, из своих лозунгов, из своих денег; даже их науки и их социальные теории требовали человеческих жертвоприношений. Фантазия остается правом человека: мы творим по своей мере и своими производными способами, потому что мы сами сотворены: но не просто сотворены, а сотворены по образу и подобию Творца»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Толкин Д. О волшебных сказках // Московский хоббит. – 1988.

## ЭРОС РЕВОЛЮЦИИ\*

### *Антропологическая проблематика романа Юрия Олеши «Зависть»*

#### 1. Заговор чувств

Луначарский отмечал «Зависть» Юрия Олеши как лучший среди «попутчицких» романов на тот момент<sup>1</sup>. «Зависть», напомним, была опубликована в 1927 году, т.е. практически уже на исходе 20-х годов, накануне сталинского «Великого перелома». Однако роман, начатый в 1922 году, как и сам автор и его благосклонный критик Луначарский, типологически принадлежат к 20-м годам с их относительным художественным и идеологическим плюрализмом: так, крестьянскую утопию Александра Чаянова, явно полемичную по отношению к большевицкому курсу, издают за государственный счет, при Сталине же Чаянова уже расстреливают. В послереволюционное десятилетие большевизм пока еще принимает от муз любое приношение, привечая и авангардистов, и академиков. Достаточно было «сердцем принять революцию». В точности следовать директиве пока еще не требовалось. И тем не менее Юрий Олеша – попутчик. Попутчик идет рядом, но до какого момента? И главное – куда он идет? Это притом что, казалось бы, «Зависть» – роман, обладающий вполне марксистской проблематикой, изображающий современные ему социально-классовые типы с их ценностями, настроениями и бытовыми взаимоотношениями в конкретный исторический период – а именно в период строительства социализма в отдельно взятой стране.

---

\* Сокращенный вариант опубликован в: Посев. – М., 2016. – № 6. – С. 25–35.

<sup>1</sup> Луначарский А.В. Собр. соч.: В 8 т. – М.: Худ. лит-ра, 1964. – Т. 2. – С. 653.

В порядке несколько ироничного развития мысли добавим, что в романе по-своему раскрыта даже тема техники, одна из главных тем эпохи: на пике развития сюжета на сцену выходит машина – без машины ничего не получилось бы – и «Офелия», которую Иван Бабичев «развратил», сделал «пошлячкой», есть стержневой элемент всего романа, пусть не тематический, а композиционный. «Их идол, машина...» – восклицает Иван и злорадно потирает руки, предвкушая победу над врагом в сфере производительных сил, – ведь именно в этой сфере можно было победить социализм, именно там, согласно марксистской теории, он зарождается, там складываются механизмы его исторической неизбежности. Однако «Офелия» оказывается фикцией, – таким образом, буржуазная стихия обнаруживает свое бессилие, крах; производительные силы выходят из-под ее власти, значит, она вне истории, вне ее нерва; магическая диверсия Ивана проваливается, и он сам становится жертвой восставших сил производства, – пусть это возмездие осуществляется только в бреду Кавалерова, – мы-то знаем, что в литературе нет разницы между тем, что происходит как бы на самом деле, и бредом главного героя или враньем жалкого фигляра Ивана Бабичева.

Конечно, только в силу вышесказанного назвать роман Олеси марксистским будет натяжкой. Но ведь марксистский взгляд на общество и человека для советской литературы никогда не был по-настоящему характерен, – и Олеса как раз гораздо более классово мыслящий, чем многие современные ему писатели-коммунисты или сочувствующие. Завербованная революцией литература почти сразу начала воспевать по преимуществу Гражданскую войну. Это та компромиссная тема, на которой сошлись с режимом старые спецы от литературы. Эпика войны вообще отодвигает на второй план ее причины и мотивы сторон: они уже определены, они уже заданы, – а выдвигает характеры, и здесь старая литературная школа чувствовала себя вполне уверенно. У такого классика соцреализма, как Александр Фадеев, в его романе о Гражданской войне «Разгром» критика нашла почти прямые заимствования из Чехова<sup>1</sup>. То есть языком Чехова можно было писать о «классовых боях», можно было «солдат революции» описывать теми же мазками, какими Чехов описывал своих мирных обывателей. «Действие фадеевского романа могло бы быть с одинаковым успехом перенесено

---

<sup>1</sup> Брик О. Разгром Фадеева // Литература факта. – М.: Захаров, 2000. – С. 91–96.

в любую страну, в любую эпоху, например, в средневековую Испанию. Вообразим только, что Левинсон – начальник отряда контрабандистов, удирающий с боем от правительственных войск», – удачно острит Осип Брик<sup>1</sup>. Сарказм левой критики понятен... Позже схема Гражданской войны переместилась на трудовой фронт, на борьбу с явлениями. Тот же героизм нашел себе применение в мирное время: герои вырабатывают боевой характер, они сражаются с разрухой, с мелкобуржуазными пережитками, с мещанством, шкурничеством, равнодушием, бюрократизмом, суровой северной природой и так далее. Эпическое остается преобладающим началом: будь то советский аналог романа воспитания или семейной хроники. О том, что «нам нужен красный Толстой»<sup>2</sup>, заговорили очень рано, и коллективный красный Толстой явился, не говоря уж о таком настоящем Толстом, как автор «Хождения по мукам»... Сам же классовый анализ быта, или же бытовой анализ классовых групп, как требующий некоторой отстраненности и другого жанрового угла зрения, был оставлен почтенному *критическому реализму* прошлого века, а социалистический реализм был направлен на выработку, так сказать, гражданской позиции, образцовых характеров. Схема текущего момента советскому писателю была уже дана, дана партией, эпохой, если угодно. Теперь писатель направляется в тайгу, в Среднюю Азию, на стройку, на фронт, где ищет *материал*, чтобы синтезировать его в цельную эпическую картину согласно заданной схеме.

В противоположность этому Юрий Олеся как будто сам пытается нащупать некую схему в текущей жизни. Материал у него распадается. Здесь скорей не синтез, а анализ: писатель как будто обнаруживает в реальности, в самих характерах трещины, противоречия, и углубляет их, пытаясь определить вектор развития человеческих взаимоотношений, и вообще человеческой личности в контексте эпохи, а не проецирует гражданскую войну в быт, как поступали многие советские писатели. У него принципиально мирное время, это отражено во всем. Классовые бои оставили след на дородном теле Андрея Бабичева, он бежал с каторги, едва не погиб на войне, спасся лишь благодаря Володе Макарову, но теперь он наслаждается жизнью, раблезианствует и приходит в негодование от неудачных названий конфет едва ли не более, чем от реакционных разговоров брата. Ивана даже выпускают из ГПУ,

---

<sup>1</sup> Брик О. Разгром Фадеева // Литература факта. – М.: Захаров, 2000. – С. 93.

<sup>2</sup> Третьяков С. Новый Лев Толстой // Литература факта. – М.: Захаров, 2000.

при аресте он паясничает и пародирует вполне уместное в подобной ситуации прощальное слово... Но о чем же в таком случае этот роман, несомненно, остросоциальный? Его тема – культурная революция. Тема, действительно, для советской литературы не характерная. Иван Бабичев, соответственно, затевает *заговор чувств*, а Андрей Бабичев находится в авангарде культурной революции: возглавляет общепит, где готовится освобождение женщин от кухонного рабства, где куется новый социалистический быт. Ну, а новый социалистический быт – это ведь не только передовая пищевая промышленность, это еще и новый тип семьи, новые модели жизни.

В этом смысле, пожалуй, ближайший аналог романа «Зависть» в русской литературе – это «Что делать» Н. Чернышевского. Там тоже рождается новое на уровне чувств, там появляются *новые люди*, и все это как-то связано со швейной мастерской Веры Павловны, с новыми производственными отношениями, с новой постбуржуазной экономикой. У Чернышевского тоже мечтают, терзаются, мистифицируют, там тоже границы сна и яви размыты, и герои переживают небывалые личные драмы, которые являются знаком перехода от одной формации к другой, от одного типа общества к другому. Там нет никакой эпики, потому что все происходит на социальном микроуровне, на уровне семьи, мелкого товарного предприятия, однако эти изменения глубинны, и мы видим только первые, едва заметные сдвиги. Что именно происходит на глазах читателя в данный исторический момент, – видно еще не совсем отчетливо, видна только далекая перспектива в последнем сне Веры Павловны. У Олеши тоже становление новых отношений, нового быта еще не завершено, все неопределенно, смутно, все плавится в пламени переломной эпохи. Не понятна судьба *подушки*, с которой носится Иван Бабичев, т.е. не понятна судьба семьи как института – и какую трансформацию претерпевает семейный быт. Не понятна и судьба самого Ивана Бабичева; Андрей то протягивает ему руку, то кричит: тебя надо расстрелять! – а по тем временам такие фразы надо было понимать совершенно буквально. Даже сам Андрей Бабичев сомневается в отношении себя: не обыватель ли он? Не прав ли Иван, уличая его в семейных, отцовских чувствах по отношению к Володе Макарову? Борясь с сомнениями, он почти волевым усилием успокаивает себя: «Не все чувства погибнут». И в этом тоже есть неопределенность: не ясно, какие чувства обречены, а какие полноправно войдут в новый мир – и какие они примут культурные формы. Та же Валя, за душу

которой борются отец и дядя, о которой мечтает Кавалеров, ревнуя ее к Володе Макарову, – будет ли она вообще женой, и какой? Какой семейный быт она построит?

Олеша не дает ответов на эти вопросы. На протяжении романа он только усложняет отношения героев, затягивает узлы, усиливает напряжение. Строго говоря, в романе ничего *исторического* не происходит, мы видим только сцепку трех любовных треугольников. И лишь в финале Кавалеров вырывается за рамки своего социального типа – люмпен-интеллигента, оказавшегося на обочине революции, – да и вырывается индивидуалистическим актом внутреннего озарения, а не через общественно значимый акт, не в коллективе, как надо бы по-советски... Остальные герои остаются вечно вращаться на своих орбитах, пока существует «текущий момент». А что им еще остается? Меняется только само общество, историческое время, соотношение сил; общественные группы зарождаются, растут, действуют в истории, сходят со сцены, а их представители лишь обречены разделять их судьбу. Пролетариат обречен побеждать, буржуазия же, и, соответственно, ее культура, ее быт, ее институты, ее чувства обречены на смерть, – такова логика марксизма. Этот рок тяготит над Иваном Бабичевым, над Кавалеровым, и сам автор благословляет гибель этих социально-классовых типов, которые ему же близки, – и в этом он совершенно лоялен революции, и не следует предполагать иного, к чему бы ни склоняла нас противоречивость образов и ситуаций в романе. Олеша покорно исповедует: будущее за Андреем Бабичевым и Володицей Макаровой, за Валецкой. Андрей Бабичев недостаточно целен, слишком схематичен, плосок, как посчитали некоторые критики того времени? Но ведь та красочная избыточность эстетства, которая хлещет из эксцентричного шутовства Ивана Бабичева, совершенно ни к чему советскому хозяйственнику, даже вредна: Олеша уж очень щедро снабдил объект зависти слишком соматическими, даже *животными* чертами. Кавалерову представляется, как в клозете (с клозета начинается роман) Андрей Бабичев напекает: «мой кишечник упруг...», «правильно движутся во мне соки». Затем Бабичев делает гимнастику и Кавалеров отмечает: «...такой же замшевой матовости пах видел я у антилопы-самца». Многие в этом образе озадачивают, иной раз даже отталкивают, и некоторые советские критики готовы были поверить, что автор вслед за своим героем действительно ненавидит Андрея Бабичева. Антисоветских же критиков этот образ будоражил, казалось, скрытым подтекстом, какой-то интригой, которая мнилась в чертах и

споре братьев. Попутчик Олеша все основательно запутал, поэтому для поздней критики он и капитулянт перед большевизмом, и – автор великого антисоветского романа.

## 2. Пища пролетариата

Итак, перед нами Андрей Бабичев – старый большевик, прошедший ссылку, Гражданскую войну и отдающийся строительству социализма со всей сангвинической бодростью здоровой и сильной природы... Происхождение этого образа, его связь с жизнью, его подлинные отношения с автором, как мы уже отметили, и есть то, что смущало и интриговало в этом романе с самого начала. В нем, в этом образе, как будто чего-то не хватает, поэтому пошлый и отталкивающий Иван выглядит так ярко на фоне брата. Впрочем, виноват ли Андрей Бабичев, что история поставила его как большевика на службу массам, что она забирает его всего, отсекая все частное, делая его придатком индустрии, машиной, которая перерабатывает огромное количество социальной и вещественной материи? Автор ведет своего героя к апогею, к высшей точке развертывания его характера, к триумфу его социальной сущности в сцене дегустации новоизобретенной колбасы, в которую Андрей Бабичев вложил всю нежную любовь к трудящимся. Тема мясного производства как высшего проявления заботы о пролетариате возникает и у Андрея Платонова в повести «Ювенильное море». Это совпадение не случайно: в том, что хлеб заменяется мясом в значении символа универсальной человеческой потребности, заботу о которой берут на себя большевики, – в этом знак времени, а не авторский произвол. Хлеб слишком отягощен народническими ассоциациями, – не говоря уж об использовании его в литургии. И когда Платонов в своих поздних произведениях обращается к теме колоска, «святого землелашества» (фраза из повести «Ямская слобода») – это отражение определенной внутренней эволюции его творчества. Хлеб всегда – «насущенный». Он связан с крестьянским бытом, стало быть, со всем комплексом крестьянского мироощущения, замкнутого в космическом цикле воспроизводства. Если марксизм собрался разрушить семью, быт, общину, саму культуру, то и хлеб нужно было заменить чем-то другим, хотя бы пилюлями, питательными таблетками, как в далеком будущем у Александра Беляева. Хлеб – это выживание, мясо – это сытость, изобилие. Хлеб слишком смиряет человека, напоминая о голоде, о нужде, смиряет необходимостью последовательного



труда, через который человек погружается в сложный, с мистическим подтекстом, символизм природы. Производство хлеба есть почти ритуальное действие, мясо же есть просто убитая и расчлененная живая плоть. В хлебе есть *идея*, которая сохраняется при переходе от одной формы к другой, от брошенного в землю зерна до каравайя на столе. Мясо же – это сама *материя*, в ее бесформенности, абсолютной пассивности, неразличении живого и мертвого. У Платонова в «Ювенильном море» ужас перед кровью, перед уродством смерти, перед расчленением и нечистотой преодолевается, пролетариат овладевает материей по-настоящему, вовлекает весь ее хаос в контролируемый процесс, осуществляет своего рода преобразование материи в социалистическом производстве. Платонов очень хорошо чувствовал эту тему. У него в «Котловане» мужики «причащаются говядиной», пока она еще не стала социалистической, пока в ней еще есть душа индивидуалистического, крестьянского быта. У Олеси Андрей Бабичев предлагает из остающейся в процессе переработки крови делать кроме прочего еще и пуговицы, – очень характерный для Олеси стилистический завиток, – и здесь тоже *магия* производства, полное подчинение материи человеку.

В то же время тема мясной пищи, мясной промышленности у Платонова и у Олеси совершенно по-разному решена и имеет различный смысл. Олеша чувствовал эту тему тоже, чувствовал, что материализм эстетически реабилитирует мясо, что пища пролетариата – именно мясо, но это вообще за рамками его проблематики, хотя про переработку голов и бараньих ножек при помощи электрических спиральных сверл, автоматически действующих очистительных машин и т.д. – у него получилось очень похоже на Платонова. В сцене дегустации новой колбасы в рабочем кабинете Андрея Бабичева мы встречаем тот же пафос, что и в «Трех толстяках», написанных в 1924 году, хотя опубликованных через год после «Зависти»: феерия освобожденного труда, облагороженного ремесла. Веселая и незлая революция, которую единолично задумал и совершил Олеша в своей детской повести, даже мясника, колбасника делает художником, артистом. Таково волшебное свойство нового братства, романтической коммуны, Города Солнца. Финал повести, где много солнечного света, радостных лиц, где предвкушение грядущего изобилия и радостной оргии труда, – отсюда идет и Андрей Бабичев, с восторгом держащий на ладони кусок ароматной и нежной колбасы... Кавалеров рассказывает, что Бабичев как-то заявился со своим портфелем в случайный дом, где

чад и копоть старого быта, – пришел туда как добрый волшебник, как переодетый принц, и его прогоняют женщины, потому что он не смог объясниться, но Кавалеров придумывает за него программные слова: «...мы заставим картошку волшебным образом, в одно мгновение сбрасывать с себя шкуру». Он обещает им освобождение от кухонного труда и гастрономическое изобилие. Между тем сам Кавалеров решительно не понимает этой ликующей радости по поводу изобретения новой колбасы. Едва ли ее понимает сам автор, но все же он очень убедительно, вдохновенно, стилистически чутко изображает эту радость колбасника. Олеша во многом работает по законам романтизма, а ранние романтики очень интересовались ремеслом и сумели его романтизировать (по-другому не скажешь), ввести его в поэзию; они низкое, бытовое, обыденное превращали в сказку, и мы теперь живем в культурной вселенной, созданной ими. И в выборе этого сюжета Олеша фиксирует эпохальный сдвиг от аскетичного конструктивизма к сталинскому ампиру с его чувственной пышностью и картинами изобилия и довольства. По своей проблематике его роман еще конструктивистский (термин условный, конечно), а по стилистике – уже ампирный. Андрей Бабичев – это рог изобилия, из которого сыплются дары на страну Советов. Это триумф Помоны в обрамлении гирлянд, венков, снопов и золоченых лучей – эта стилистика позже будет реализована в комплексе ВДНХ. При описании его жилища, уже в первой главе, появляется характерная деталь, ампирная деталь: «Прекрасную квартиру предоставили ему. Какая ваза стоит у дверей балкона на лакированной подставке! Тончайшего фарфора ваза, округлая, высокая, просвечивающая нежной кровеносной краснотою». Здесь уже задается стилистический вектор, который приведет и к нежной колбасе, и к конфетам с поэтическими названиями, – «Эскимос», «Телескоп», – и даже к *пуговицам* из крови.

В свою очередь Платонова интересуется именно материя в своей обнаженности и даже уродстве, материя как факт, без какой-либо ее романтической интерпретации, до вовлеченности ее в культуру. Не потому, что его не интересуется человек, как раз только человек его и интересуется, – человек перед мощью и бесчеловечностью материального мира, будь то земля, железо, эфир, недра, биомасса. Человек в его брошенности, космической оставленности, в пустоте обесмысленности, в кошмаре бытия, – вот что интересуется Платонова по-настоящему. Его герои – борцы с материей, с ее косным могуществом и давящей бездуховностью, с этим же связан, как компенсация, и антропоморфизм, который писатель придает

машине, союзнику человека. Взаимоотношения человека и материи – это решение вопроса о самом человеческом существовании, о жизни и смерти. Революция – лишь попытка организовать решение этого вопроса максимальной концентрацией усилий, сплотив весь земной шар против космоса, против хрупкой земли, против пустоты пространства... И этот мотив практически неизменен у Платонова, какие бы сюжеты он ни выбирал, причем сюжеты очень часто незавершенные, фрагментарные: скажем, тот же «Котлован» – это почти немотивированный переход от одной сцены к другой, от одного диалога к другому; в этом он напоминает пористо-кристаллическую, ячеистую структуру полотен Павла Филонова, в которых различаешь какие-то не связанные между собой образно-композиционные ниши, каждая со своей перспективой, – так же действие в крупных вещах Платонова не развивается строго линейно: герои будто перескакивают из одной смысловой ячейки в другую, и каждая ячейка замкнута и самодостаточна, и в каждой открывается какая-то новая, ошеломляющая перспектива человеческого бытия, которая, однако, неизменно оканчивается метафизическим тупиком. Для Платонова сама жизнь – страшное непостижимое недоразумение, которое он тщился осмыслить и разрешить; и в коммунизм он идет ради этого, ради собирания общечеловеческих сил в один кулак против материи и смерти. Он срывает покровы с мира, обнаруживая мертвенную пустоту, он копает вглубь, как рабочие в «Котловане», доискивается до первоэлементов, как в повести «Эфирный тракт». Платоновский человек – это Вощев, с которого без особой сюжетной необходимости начинается «Котлован», он же Захар Павлович, с которого начинается «Чевенгур». Вощев подбирает «несчастную мелочь природы», кладет себе в мешок засохший лист, – и если рытье котлована имеет отдаленную цель, то какую цель имеет созерцательное собирательство Вощева? С какой целью Захар Павлович мастерит из дерева бесполезные модели металлических предметов? Вощев называет свои находки «документами беспланового создания природы», но, опять же, зачем нужно документировать то, что и так ясно с точки зрения материализма? – для того и приходит горьковский Человек с большой буквы, чтобы навести порядок во вселенной, внести в нее план. Прологи «Котлована», «Чевенгура», «Ювенильного моря» – конечно, – центральная тема творчества Платонова: везде это одинокий человек перед лицом мира, природы, материи. Неизменные мотивы при этом – пустота, тоска, тревога, жалость. Каждый из этих героев как будто пытается разгадать какую-то загадку, восста-

новить какой-то смысл в вещах, он как будто понимает, что предметы должны что-то в себе нести, за ними, как за всем веществом вселенной, лежит какая-то тайна, имеющая отношение к человеку, к его скорбям и надеждам. Инженер Прушевский, проектирующий «общепролетарскую жилплощадь», ради которой и роют котлован, «с двадцати пяти лет почувствовал стеснение своего сознания и конец дальнейшему понятию жизни, будто темная стена предстала в упор перед его осязающим взором». Платоновская тоска, которая делает его книги тяжелым чтением, – это тоска человека, не находящего ни в чем души, тоска недоумения и растерянности в мире, в котором нет Бога. Человек страстно и тщетно ищет в вещах Слово, ищет смысла в каждой вещи и не находит. Он пытается сам внести смысл в природу, в само человеческое существование, называя это строительством коммунизма, но в перспективе эта задача оказывается превосходящей человеческие силы и не имеющей решения. Это доводит его до иступленного отчаяния, и он гибнет, пытаясь пробить брешь в материи, выйти за ее пределы: так погибает в межпланетном пространстве инженер Крейцкопф из повести «Лунная бомба», для которого весь мир предстает как *каземат*. Так же гибнет Матиссен из «Эфирного тракта», пускается в отчаянное бродяжничество Кирпичников, чтобы также где-то сгинуть вдали от дома. Даже рыбак с озера Мутева, который поначалу вглядывался в глаза дохлых рыб, но, не разглядев в них секрета смерти, связал себе ноги и бросился в воду, – это тот же безумный эксперимент ученого. Ученым себя воображает («чтобы отвлечь тоску от сердца») Вермо, когда пешком через степь направляется в мясосовхоз № 101 («Ювенильное море»).

### 3. Волшебный фонарь истории

Если у Платонова мир – каземат, то у Олеши – сцена, балаган, раек. Доктор Гаспар Арнери на первых страницах «Трех толстяков» наблюдает в подзорную трубу неудавшийся штурм правительственного дворца и разгром восставших и воспринимает это как яркое представление, зрелище: «Доктор Гаспар подумал, что все это похоже на картину волшебного фонаря. Солнце ярко светило, блестела зелень. Бомбы разрывались как кусочки ваты, пламя появлялось на одну секунду, как будто кто-то пускал в толпу солнечных зайчиков». Очень своеобразно описываются гибнущие под пулями люди: «Казалось, на зелень падают разноцветные лоскутки». Гимнаст Тибул, один из лидеров восстания, скрываясь от погони,

балансирует на канате над площадью Звезды, а потом в целях конспирации гримируется под негра. Вообще все очень зрелищно и сценично в этой повести. Учитель танцев взмывает в небо на воздушных шариках, с размаху вмазывается в огромный торт, герои учиняют на дворцовой кухне разгром и скрываются через тайный ход на дне кастрюли. При этом появление из торта учителя танцев гости принимают за оригинальный трюк организаторов праздника. Суок имитирует куклу, кукла с самого начала копирует саму Суок. Оттуда же, из труппы бродячих артистов, происходит и наследник Тутти. Фольклорный сюжет перевернут: не принц вырастает инкогнито в семье бедняка, а наоборот, прекрасный и чистый наследник Тутти оказывается бедняцкого происхождения. И эта жуткая сцена в саду, где восставшие гвардейцы называют его «волчонком»... Они прокалывают штыками его единственного друга – куклу. Это тоже театральный жест, цирковой фокус. Олеша, современник революции, конечно, осознавал, что штыки предназначались Тутти, – недаром Володя Макаров роняет: «революция была очень жестокой», – а колоть куклу вместо цесаревича – это театр. Ивана Бабичева, кстати, тоже почему-то именно прокалывают. Наконец, финальная сцена в «Трех толстяках» – опять-таки представление, мистерия победившей революции, все актеры выходят поклониться публике, даже трех толстяков выводят, чтобы *показать* их народу. При этом открываются створки часового ящика, из которого удален часовой механизм, и появляется Суок – как марионетка в вертепе. Часы здесь не случайны, часы – из детства писателя. Он вспоминает в рассказе «Легенда»: «На стене висели круглые часы. “Я родилась под их бой, – не раз говорила мама, – и бабушка тоже”. Часы были преданием, часы были легендой». И тут же добавляет: «Мне не нужно легенд. Я не хочу умирать под бой этих часов. Я не хочу быть продолжением»... Так, тема «Зависти» проглядывает уже в повести 1924 года.

Олеша не изменяет своей привязанности к зрелищам и в романе: кульминационные эпизоды там часто смешиваются со зрелищами или происходят во время зрелищ. Кавалеров особенно унижен во время авиационного шоу, именно там он бросает в лицо Андрею Бабичеву: колбасник! Он обещает Ивану убить его брата на футбольном матче, и там же, на матче, окончателен крах его мечтаний о Вале и окончателен триумф Володи Макарова. На стадионе мяч вдруг падает к ногам Кавалерова, ему кажется, что все над ним смеются, и Олеша поясняет: «Попадание мяча в ряды всегда вызывает смех: зрители в ту минуту как бы сознают истин-

ную шуточность того, что люди полтора часа бегают за мячом, заставляя их – зрителей, посторонних людей – с такой серьезностью и страстностью воспринимать их совершенно несерьезное времяпровождение». Олеша здесь специально подчеркивает условность происходящего и выход игры за пределы установленных для нее границ, так что внутри ее оказывается незадачливый Кавалеров. В другом эпизоде Андрей Бабичев, делая доклад на митинге, как будто участвует в авангардной постановке, с конструктивистскими декорациями, с контрастным, как бы сценическим освещением. Здесь же присутствуют актеры, ожидая своей очереди в программе, – и наконец Иван поднимается на сцену с подушкой, так что участники митинга, они же зрители, не понимают: не театр ли это, не подстроено ли? По крайней мере, актеры принимают Ивана за собрата по цеху. Иван произносит великолепный монолог в защиту домашнего очага, грозит Андрею «Офелией», тот, в свою очередь, то негодует, то пытается протянуть брату руку, – и все это происходит, как у Эйзенштейна, в ярком ослепительном свете, подчеркивающим черноту фона. Потом разворачиваются какие-то совершенно босховские картины: «Эксцентрик в обезьяньем жилете лез на трибуну, цепляясь одной рукой за перекладины, а другой держа странного вида музыкальный инструмент – длинную трубу с тремя раструбами». Актеры разбегаются, их ловит некто во фраке. Фантастическая сцена заканчивается появлением (или только призраком) «Офелии», всеобщей паникой, крушением конструкции «Четвертака» (строящегося здания общепита) и моральной капитуляцией Андрея, который просится на подушку умирать... Все это названо в тексте «Сказкой о встрече двух братьев», которую Иван рассказывает Кавалерову в пивной, и где ложь рассказчика, вероятно, перемешана с реальностью, ведь в этой истории Андрей очень реалистично жалеет брата, подозревая, что «Офелия» – его галлюцинация, и до какого-то момента мы всему верим, но конец сказки очевидно лжив, – а возможно, у Ивана действительно была галлюцинация, и он просто психически болен.

Аналогичная ситуация, когда разрушаются границы между зрелищем и жизнью, возникала и в «Трех толстяках». Гимнаст Тибул, перекусившийся в негра, вбегает на подмости, где силач Лапитуп прославляет могущество трех толстяков, и смело стыдит Лапитупа за классовое предательство. Лапитуп трусливо отступает. При этом какой-то нищий в толпе (Олеша признавался, что его всегда преследовал образ нищего, он собирался даже писать роман «Нищий», который цеховой «испорченный телефон» переделал в

роман «Ницше») начинает и Тибула подозревать в обмане, в том, что он подыгрывает Лапитупу, что он также играет свою роль в проправительственном пропагандистском спектакле, – тут та же дурная бесконечность сцены, которая проецируется вовне. Уже не театр изображает жизнь, а жизнь подозревается в постановочности, в игре или воспринимается как зрелище, – мотив, который у Олеси вновь и вновь повторяется. Кавалеров измучен тем, что живет в атмосфере то ли вранья, то ли бреда Ивана Бабичева, и уже утрачивает чувство реальности. Более того, читая Олешу, будь то роман или его ранние рассказы, мы никогда не можем быть до конца уверены, где у него писательская правда, – т.е. где его герои произносят за него «авторский» монолог, – а где просто разработка образа, т.е. игра, маска. Все монологи убедительны, очень эффектно говорят и Иван, и Андрей, и Кавалеров, и Володя Макаров, и критика обречена вечно «клевать» на тот или иной жест, на ту или иную фразу, принимая их за ключик к загадочному роману. Олеша очень ловко все запутывает, прячет концы, вставляя неожиданные двусмысленности и диссонансы или, наоборот, какие-либо проникновенные нотки, и тем разрушает любую схему интерпретации. Мы не можем быть уверены в подлинности, в правдивости даже там, где Олеша в автобиографических рассказах пишет о себе от первого лица. У него везде присутствует элемент театральности, игры. Современник великих событий, он саму историю подает как театр, классовый конфликт инсценирует как яркий эксцентричный номер. Можно предположить, что для него это не столько стилистический прием, сколько своего рода личная стратегия. Так писатель перерабатывает ужас революции, грубую ткань истории. Пусть кровь станет пуговицами, штурмы дворцов, расстрелы, трибуналы – цирком, маскарадом, представлением. Он мастерски уворачивается от реальной, несценической истории с ее трагизмом и уродством, отвлекая нас необычным жестом, явлением, фразой, но при этом как бы невзначай сигнализирует нам нечто *выстрелами наверху* и штыками перед носом Тутти.

Юрий Олеша обставляет уход своего класса со сцены с максимальными артистизмом, зрелищностью и вкусом. В этом его кровная, интимная заинтересованность. Иван Бабичев решил на прощание хлопнуть дверью, оставить, как он выразился, шрам на *морде истории*, но Олеша, хлопая дверью, уходит не из истории, а из своего класса, из своего интимного быта, который для него означает личную ограниченность, моральную бесперспективность. Помните про часы? «Каждая вещь навязывала мне родство. Каж-

дая вещь что-то предписывала мне», – пишет он о своем детстве. И далее: «семейный совет мебели окружает меня. Мебель советует мне, мебель учит меня жить. Буфет хочет мне сказать: “Я буду сопровождать тебя в жизненном пути твоём. Я стану за твоей спиной...”» – и наконец автор добавляет: «Я вдруг осознал зависимость свою от всех этих вещей». На враждебность мебели, на насмешки буфета жалуется и Николай Кавалеров, оказавшийся в доме у Андрея Бабичева.

#### 4. Огонь по буфетам

То, что Кавалеров – это и есть сам Юрий Олеша, было всеми определено как-то с самого начала, и сам Олеша с этим не спорил. Такие герои не могут не быть автобиографичны. Драма автора, отраженная в драме главного героя, – это драма взаимоотношений его со временем, с историей. Это ясно. Но как эта тема раскрыта в романе? Кому, собственно, завидует Николай Кавалеров, он же Юрий Олеша? Немолодому толстяку, поглощенному административной работой? Блестящая карьера в пищевой промышленности, похвалы наркома, – это едва ли то, чему может завидовать литератор, вообще молодой человек, особенно художественно чуткий, к каковым относится Кавалеров. К тому же Андрей Бабичев принципиально безбрачен, а Кавалеров мечтает о любви, о Вале. На того, кому он действительно может завидовать, Олеша пожалел красок, поскольку это самый подлинный герой, и тоже alter ego автора, по его же скромному замечанию. Володя Макаров находится в полной гармонии со временем. Он неясен, как само будущее. От него веет холодом, потому что в нем – неумолимость времени, абсолютная рациональность, правота истории. Юноша Дейнеки с плафона метрополитена. Но его устами говорит сам автор, – и говорит в первую очередь с самим собой.

Справедливо отождествляя Олешу с Кавалеровым, не будем преувеличивать его, автора, социально-классовую маргинальность. Кавалеров в какой-то момент потерял настолько, что готов слепо пойти за Иваном в его бессмысленной гибельной клоунаде. Но Олеша нашел свое место в революции, он работает на передовой строительства социализма, он – очеркист, руководитель рабкоров, его труд востребован и политически оценен гораздо выше, чем труд беллетриста. Он окружен единомышленниками, первоклассными собратьями по перу. Самые взыскательные марксистские критики хвалили его очерки, подписанные вполне пролетарским



псевдонимом Зубило. Его родители уехали в Польшу, где, кстати, говорят на родном для Олеша языке (писатель вспоминает, как в детстве ему не удавалось правильно произнести русское имя *Иван*), но Олеша решает остаться в России. Это выбор принципиальный – свободный выбор. Чему и кому ему завидовать? Существует мнение, что это зависть к Катаеву, который отбил у него Суок. Катаеву Олеша мог завидовать, но не настолько, чтобы из этого получился великий роман. Катаев мог послужить материалом, дополнить образ какими-то деталями, но сам образ Андрея Бабичева возник по-другому. Этот образ, скорее всего, создан при помощи обратной проекции. Это такой же нежизненный и искусственный персонаж, как Арлекин или Пьеро. Этим объясняется его загадочность: в нем неизбежно найдутся нестыковки с жизнью и внутренние противоречия. Помочь понять технику создания образа Андрея Бабичева может рассказ «Мой знакомый». Он написан после «Зависти», и это – отчасти расшифровка романа. Там описывается некий молодой человек, который играет в теннис, хвалит Европу за культ спорта, гигиены и комфорта, и вообще, спокоен и уверен в себе... «Приняв ванну, жизнерадостный знакомый надевает халат и направляется... куда он направляется, в точности не представляю. Возможно, просматривать иностранный журнал, возможно – любить молодую жену», – пишет Олеша. И далее: «Он молод, ему 25 лет. Он служит, состоит в профсоюзе и числится на военном учете».

И 30-летний автор признается в зависти к этому человеку. «Надо жить так, именно так...» Вы не узнаете в этом знакомом Андрея Бабичева? Напрасно, ведь Олеша мастер на такие штуки: Суок имитирует куклу, Тибул перекрасился в негра, в одной книжке описывается революция против толстяков, в другой толстяк оказывается революционером... Конечно, зависть к этому молодому человеку могла быть такой же фиктивной или намеренно стилизованной, как и зависть к директору общепита Бабичеву, но не случайно же в этом рассказе писатель пишет и о себе, о своем поколении, точнее, о том круге, в котором он вырос, о тех людях, которых ему ставили в пример с детства: «Это были инженеры и директора банков, адвокаты и председатели правлений, домовладельцы и доктора». Это тот мир, которому он противопоставляет революцию и новый тип людей, органичный, жизнерадостный, свободный от пут прошлого, от нервной избыточности XIX века, пародийно олицетворенного в Иване Бабичеве. О жизненных ориентирах своей семьи Олеша далее говорит так: «И все это оказа-

лось ложью. И все это исчезло, испарилось, развеялось по ветру. Мы собрались ковать свое счастье, а материал, из которого мы собрались ковать, уничтожился». Тут сказано очень много. С прошлым Олеша прощается не то что бы легко, а даже с ожесточением. С топором в руках он сам бросается рубить свой вишневый сад. У него особые, личные счеты со своим классовым происхождением, с бытом, из которого он вышел: все это оказалось ложью. Новый молодой мир, с его восторженными надеждами, свежестью восприятия и непротиворечивостью мировоззрения дразнит его. Он завидует этим людям, ощущая себя моральным банкротом, и вероятно, склонен обвинять в этом и свое социальное происхождение, *класс*. Отсюда декларация, вырывающаяся в рассказе с характерным названием «Человеческий материал»: «Я хочу задавить в себе второе “я”, третье и все “я”, которые выползают из прошлого. Я хочу уничтожить в себе мелкие чувства». Во всех рассказах конца 20-х годов Олеша пишет о своей семье с горьким сарказмом, с издевательским надрывом, с какой-то злой иступленностью. Он, как Хам, буквально обнажает наготу своего отца. В том же рассказе «Легенда» он вспоминает о революционных событиях в Одессе: «Ночью в дом пришли солдаты производить расправу. Я проснулся от выстрелов. Стреляли где-то наверху, в четвертом этаже». Выстрелы застали родителей в середине интимного эпизода; Олеша описывает жалкий вид отца, его панику, уподобляя его всполошившейся курице. И когда овладевший собой отец наконец говорит: «Мы должны умереть как дворяне», – для Олеси это последний «фокус» из разряда мелкобуржуазных штампов: «он умрет исторически». Это такая же легенда, как часы или старинный буфет. И когда стучат в дверь, автор-гимназист сам бежит открывать и кричит: «Стреляйте! Стреляйте! По спальне! По тайне! По буфету, по легенде, по всем пуговицам! Отрубите меня от него, от усов его, от мыслей. Освободите меня»... Что это – «переход на сторону народа» или же горячечный бред, припадок? Ведь автор тут же добавляет, что он падает на чьи-то мягкие руки, оказывается, у него тиф, он пережил опасное потрясение. В таком случае, где тут реальность (выстрелы наверху, стук в дверь, паника родителей, сознательный переход на сторону революции сына-гимназиста) и где нервы, болезнь, эмоциональный срыв? И где тут литературный вымысел, а где – биографический факт? Отец как бы *играет* до последнего, играет истинного дворянина, но ведь и сын – не играет ли он, не инсценирует ли свой протест в этой нарочито мелодраматической манере? И если играет, то перед кем: перед отцом, пе-

ред читателями? Где тут кончается сцена? Ведь это «Стреляйте!» из уст гимназиста даже настоящие ружья делает немножко бутафорией, а выстрелы наверху – театром... Что именно в этом рассказе может быть выдуманно, а что – лишь преувеличено, и в какой мере? Может быть, Юрий Олеша также морочит голову читателю, как Иван Бабичев – Кавалерову?

Однако вернемся к рассказу «Мой знакомый». Понятно, что зависть 30-летнего литератора к 25-летнему советскому обывателю для романа мелковата, социально неинтересна, да и признаваться в ней неудобно. В рассказе Олеша даже намеренно снижает стилистический регистр своей личной драмы. Он будто бы завидует купальному халату, жалуется, что у него в квартире нет душа и ванны, сводит все к каким-то коммунальным мелочам, чтобы потом подчеркнуто нелепо и безобидно прозвучало признание в ненависти к этому молодому человеку, физкультурнику и члену профсоюза. Олеша даже не сразу говорит о зависти, не сразу употребляет это слово: зачем так очевидно повторяться, ведь уже написан роман с этим названием! Потом он делает экскурс в свое прошлое, в свою социальную среду, и вновь обращается к настоящему, подвергая себя классовому самоуничижению: «Мы прекрасно понимаем, что неврастеничность наша противна революционной молодежи, над нами смеются»... И рассказ, и роман – об одном и том же, о чувстве зазора между Я и историей, об отчужденности от истории. Сергей Есенин ведь признавался в том же самом; желание «задрать штаны, бежать за комсомолом» – это тоже зависть, и смутное понимание того, что, беги не беги, а все равно останешься самим собой. Но в романе Олеша утрирует ту же самую тему до гротеска, до абсурда. Тут, несомненно, действуют законы жанра. Описывать в формате романа свою зависть, свои страдания – слишком жестоко по отношению к себе и технически непродуктивно. Лев Шестов как-то заметил, что литературный вымысел для того и существует, чтобы люди могли выговориться. Но чтобы выговориться по-настоящему, вымысел должен быть в меру фантастическим, – чтобы надежно спрятать реальность, чтобы отвести удар реальности в сторону, увернуться от удара реальности. Для этого Олеша и делает обратную проекцию. Отправляющийся любить молодую жену беззаботный юноша превращается в немолодого, толстого холостяка, который полностью отдает себя административной работе. Физкультура, гигиена и жизнерадостность доводятся до преувеличения, до эксцентрики, до гиперболы на грани безвкусицы. Образ готов – он достаточно сюрреалистичен, чтобы не приносить автору страда-

ний, но страдания будут помогать ему писать, потому что внутренняя драма и есть горячее творчество в данном случае. Теперь можно нанизывать детали: овальное окошечко клозета, пах производителя, дворянские родинки... Писатель ушел от своих страданий, он *обратил* зависть, он сделал зависть посмешищем, теперь он может сколько угодно страдать понарошку, быть шутком при шуте же, при пугале, при дутом фантоме, каков есть Андрей Бабичев.

Как искусственный персонаж, созданный в результате формальной игры, а не типизации, Андрей Бабичев противоречив. Он принадлежит мирному времени, его сытости и уюту, это почти мещанин по своему образу жизни: фарфоровая ваза на подставке, балкон с видом на сад... Но его слова, его внутренние монологи говорят другое. Массы примут его последний вздох. Массы – его семья. Его не на шутку смутило обвинение в семейных инстинктах, т.е. в нормальных человеческих чувствах. Еще больше о нем мы узнаем от его брата, особенно из блистательной речи Ивана на митинге. Ведь общепит призван был разрушить семью, частный уклад жизни, в питании приобщить человека к коллективу, – и в этом смысле негодование Ивана было направлено точно по адресу. И вот мы видим, что и по своему политическому положению, и по каким-то своим прямым или косвенным высказываниям Андрей Бабичев действительно принадлежит культурной революции, принадлежит эпохе, когда, казалось, все старое рушится и человечество переходит в какое-то другое качество: все будет новое, – и семья, и быт, и любовь, и государство. Это, образно говоря, эпоха конструктивизма и супрематизма, эпоха революционной аскезы. Ведь герои Платонова тоже чаще всего безбрачны, потому что когда перед пролетариатом стоят космические задачи, – не до семейного уюта: Бесталоева только один раз поцеловала Вермо, хотя они оба нравятся друг другу, и позже идет на близость с другими мужчинами, чтобы добыть стройматериалы для мясосовхоза. Между тем, что касается бытовой физиономии Андрея Бабичева, то он всем своим видом провозглашает: «жить стало лучше, жить стало веселее». Это уже фигура 30-х годов, буржуазной роскоши сталинского ампира; перед нами сталинский партийно-хозяйственный функционер, для которого государство строит добротные дома, дачи, санатории. «Прекрасную квартиру предоставили ему». Это внутреннее противоречие и делает его образ столь колеблющимся, странным.

## 5. Дети гибнущего века

Андрею противостоит его брат Иван – образ, несомненно, более цельный, но тоже неоднозначный по отношению к истории и к текущему политическому моменту. Из ГПУ его выпускают не случайно. Иван Бабичев воплощает мещанство, аполитичную стихию быта, без которой советская цивилизация не была бы устойчивой. Это сама двойственность, двухслойность жизни при Советах. В советском обществе будет своя тeneвая, скрытая сторона, и Иван – оттуда. Со сталинских времен беспрецедентное распространение в стране получает блатной фольклор, подпольная субкультура приблатненной «красивой жизни», эффектной рисовки, даже какого-то стилизованного упадничества. «Жить красиво» означает жить немного с вызовом, даже с надрывом, а Ивану это близко. Его стихия – блеф, и он мог бы стать непревзойденным стукачом и провокатором, да еще подвел бы под это какую-нибудь циничную философию. Да, Иван Бабичев практически открыто ведет подрывную контрреволюционную пропаганду, это реакционный, мелкобуржуазный элемент, но контрреволюционные идеи он опoшляет, обескровливает, обращая их в клоунаду, в эстрадную эксцентрику, в кабацкую болтовню. И он явно не прочь пойти на сотрудничество с органами, даже из «любви к искусству», из любви к темной, тeneвой стороне жизни, из любви к распаду, смерти. Поэтому в ГУЛag ему не надо. В кабинете следователя он чувствует себя комфортно, много и с удовольствием говорит и без всяких колебаний сдает Кавалерова... Пусть он всего лишь назвал Кавалерова завистником, но в том-то и особенность системы, что информатор никогда не знает, как его информация будет истолкована и использована, какие последствия она может иметь для *объекта*. Читатель не присутствует при допросе до конца, но через десять дней, как мы знаем, Ивана выпускают. За все эти антисоветские разговоры его вполне могли посадить, а то и поставить к стенке, но – его выпускают. Замечательная и, скорее всего, невольная двусмысленность, допущенная Олешей. Такие люди, как Иван Бабичев, тоталитарной системе даже нужны, по крайней мере, они были гораздо менее опасны, чем так называемые троцкисты, ведь по своим марксистским высказываниям Андрей Бабичев – почти «троцкист», принадлежит к тем слоям советских работников, по которым ударили репрессии 30-х годов. К счастью, он комический толстяк – половина аплодисментов на митинге, как сказано в романе, предназначалась ему потому, что он был толст. Комизм, эксцентричность,

маска – это своего рода охранная грамота, хотя и до определенного момента. Олеша, наверное, в силу эксцентричной наигранности, стилизованности своих книг, мог также не беспокоиться о своей участи, в то время как Платонова спасала только снисходительная прихоть вождя. Олеша позже перестал писать серьезные вещи лишь потому, что его тема была исчерпана, он раскрыл ее гениально, и писать он мог только в этом зазоре между 20-ми и 30-ми годами, на стыке эпох, на стыке стилей. Платонов же мог рыть свой тоннель до последнего издыхания, не видя никакого просвета впереди. Его тема принадлежит не эпохе, а человеческому существованию как таковому. Он останется в истории русской культуры мучеником, который жил безысходной болью за человека, за все мироздание.

Иван Бабичев зовет под свои знамена *детей гибнущего века*, он несколько раз подчеркивает, что его противостояние с братом – это война эпох, XIX века с XX. Володя Макаров заявляет, что хотел бы стать машиной, и это говорит в нем XX век, говорит футуризм, ЛЕФ. Иван, наоборот, снабдил чувствами машину. XIX век переместил акцент с добродетели, разума, воли на чувства: он породил сентиментализм, байронизм, – и Олеша, сочиняя монологи для Ивана, проявляет замечательное понимание обширного культурного материала, синтезируя этот сложный комплекс идей, образов, клише, поэтических метафор, мифов, которые связаны с XIX веком. Иван, в частности, ищет *завязь женских качеств*. Он чуть ли не рыцарь романтизма с его культом женственности: «женщина была лучшим, прекраснейшим, чистейшим светом нашей культуры», – говорит он. Тем не менее на последней странице мы узнаем, что Иван готов делить с Кавалеровым Анечку Прокопович, и нас это не удивляет. То, что Иван – развратник, как-то очень органично вытекает из всей его программы. Здесь интересна аналогия с Евгением Замятиным, у которого XIX век воплощает прежде всего чувственную стихию, эротическое начало. Главный герой романа «Мы» колеблется в своей лояльности коммунистическому государству именно через плоть, – пользуясь большевистским аргументом, «он дает слабину в части женского вопроса»<sup>1</sup>. Иван точно так же реализует программу «высвобожденной страсти», т.е. программу романтическую, даже байроническую, но реализует ее пародийно, в «блатной» интерпретации. В романе Замятина мы тоже встречаем своего рода *заговор чувств*: там лишь смутное осознание реаль-

---

<sup>1</sup> Фраза заимствована из романа Федора Абрамова «Поездка в прошлое».

ности своего Я, но не прорыв к свободе и человеческому достоинству. По-другому быть и не могло. Дух в этом коммунистическом будущем уже умерщвлен. И этот старинный дом с его интимными затемненными пространствами, который режим опрометчиво оставил в качестве музейного объекта, становится рассадником крамолы, смуты, – и крамола здесь именно эротическое, чувственное начало, хаос душевной стихии. Эта смута лишь обнаруживает существование человеческой индивидуальности как таковой, свидетельствует о реальности человека *вне* общественной системы, вне функциональности. Роман «Мы», конечно, – пионер антитоталитарной прозы, но одновременно он взывает к стихиям, которые в свое время спровоцировали возникновение фашизма. Научной, рациональной регламентации жизни в коммунизме он противопоставляет пафос восстания природных сил, пафос «демонического» индивидуализма. Те отщепенцы, которые оказались по ту сторону стекла, вне застекленного пространства коммунистического города, – это своего рода белокурые бестии, носители «здоровых инстинктов». Они вернулись в природу, в мир необузданной нерегламентированной силы, в дионисийство. Ницшеанская струя тут очевидна. Отождествив коммунизм и христианство, рассматривая христианство лишь как подавление стихийных начал и тотальную регламентацию, Замятин не мог по-другому развить свою тему. Но вектор концепции «стакана воды» он угадал превосходно. XIX век у него восстает против вовлеченности пола, семьи, всей чувственной энергетики в строительство бесконечного будущего. «Моя дочь – не инкубатор» – вторит ему Иван Бабичев.

Олеша приступает к написанию романа, когда революция, так сказать, искала решения полового вопроса, и мы знаем, какое решение приходило на ум тому же Осипу Брику: муж рекомендует свою жену друзьям; ревность отменяется как проявление частнособственнических инстинктов. Маркс предполагал, что падение капитализма приведет и к падению традиционной семьи, и культурная революция отчасти предполагала осуществление этой программы тоже. Конечно, эксперименты по разрушению семьи, подавлению стыда, отмене обязательств супружеской верности не были всеобщими, общеобязательными, но это была все-таки одна из черт 20-х годов. Революция выводит на улицы, на парады, на стадионы голоногих девушек с флагами и спортивными снарядами, – и Олеша уделяет особое внимание описанию ног Вали. Уже в этих парадах была революция – ведь в России никогда такого еще не бывало: это было нечто совершенно новое, незнакомое Серебря-

ному веку. Кавалеров, собственно, влюблен в *девушку с веслом* – образ, превратившийся в наше время в гротескное клише, растиражированное в карикатурах. Но тогда этот женский образ будущего победоносно вошел в жизнь и не мог не очаровывать, не манить. Кавалеров видит Валю как «существо другого мира» и видит, «как подавляюще недоступна ее чистота». Валя – это новая женственность, загадочная, еще невиданная женственность эпохи социализма. Чтобы чуть лучше понять образ Вали, мы должны обратиться к ее антиподу. Анечка Прокопович – из XIX века, она укоренена в удушливом мелкобуржуазном быту, она воплощение низкой чувственности. Рисуя ее, Олеша черпает материал обеими руками из детства: в ее покойном муже мы узнаем те же портреты солидных бородатых буржуа, которые должны были стать для него образцом во взрослой жизни, не случись революции. Ее кровать потом тоже всплывает в рассказе «Легенда»: гимназист Юрий Олеша просит революционных солдат пальнуть, кроме всего прочего, и по спальне. Анечка Прокопович навечно, безвыходно обитает в той же среде, в которой вырос сам Юрий Олеша. Не случайно Кавалеров срывается и бьет несчастную вдову. Если Валя – очень чувственный образ, то Анечка – это *только* чувственность. Это злая пародия на женственность, на женскую покорность, на готовность подчиняться. В противовес ей Валя выходит из-под власти отца в новый мир, – как и Вера Павловна у Чернышевского.

В чем наиболее убедительно сходство романа Олеша с романом Чернышевского, – так это именно в признании полового вопроса как вопроса эпохи и фактически «реакционное», в духе консервативной, «рыцарственной» морали, разрешение этого вопроса. Социалисты подвергли семью ревизии, а то и отрицанию, поскольку видели в ней собственничество, обладание. Но то, что брак есть часто продажа, сделка – об этом говорит западноевропейская литература с XVIII века. Поэтому Марксова мысль, что буржуазия покупает жен, владеет женами, в том числе женами пролетариата, так же, как она владеет средствами производства, – эта мысль не нова. Об этом взывал классический европейский роман, герои которого сопротивляются буржуазным отношениям в матримониальной сфере. У Достоевского почти везде говорится о страшной власти денег над красотой, везде деньги стараются купить красоту и даже расплачиваются красотой. И вот Вера Павловна уходит из семьи, готовой ее продать, уходит, вступая в некое социальное партнерство с Лопуховым. Их брак – это товарищеский союз единомышленников: создавая семью, они как будто осу-



ществляют некую партийную программу. Лопухов *освобождает* Веру Павловну, и позже, предвосхищая ее внутренний конфликт долга и чувства, выдает ее замуж вторично, уже за своего друга Кирсанова. Муж выдает замуж свою жену, сводит своего друга со своей женой... Это скандал. Формально это *почти* то, что потом попытаются внедрить в жизнь Брики и их окружение. И возможно, все это косвенно повлияет на самоубийство Маяковского, для которого роман «Что делать» был настольной книгой, – в ней он искал ответы на мучительные вопросы своей личной жизни<sup>1</sup>. Но Чернышевский провозглашает не свободу пола, не теорию стакана воды, не доступность плотских удовольствий. Его герои не развратники, любовь в их жизни не упрощается до функции, а усложняется принципиальными, альтруистическими соображениями: и Вера Павловна, и Лопухов, и Кирсанов соревнуются в жертвенности и благородстве. Позже этот сюжет будет повторен у Лескова, у Бориса Шергина, – и Лесков в своем «Павлине» специально упомянет роман Чернышевского. Только у Лескова этот подвиг повторяет не социалист, а ревностный прислужник буржуазии швейцар Павлин, и не ради принципов, а пройдя через горнило покаяния. Закон чести ставит его перед выбором: простить или не простить Любу, но Павлин отвергает за собой такое право, отрицает саму постановку вопроса, потому что в ней присутствует позиция судьи, позиция превосходства. Если Лопухов совершает фиктивное самоубийство, а потом все-таки находит другую женщину, то Павлин, принимая монашество, действительно умирает для мира.

И вот, одна из многих двусмысленностей Олеси – то, что теорию стакана воды реализует Иван Бабичев, заклятый враг XX века, социализма и прогресса. Иван предлагает Кавалерову делить Анечку Прокопович точно так, как столь любимый Олешей Маяковский, по слухам, делил Лилю Брик с Осипом Бриком, – в соответствии с революционной теорией того времени. Насколько сознательно Олеша все переворачивает, все меняет местами в своем романе? Возможно, к таким решениям его ведет какая-то непонятная ему самому логика его героев, или даже логика романной формы. Но насколько он сам понимал свою зависимость от этой логики, – и как далеко она его заводит?

Конечно, и Луначарский, и другие большевики были правы, рассматривая Юрия Олешу как попутчика. У него был *свой* путь, и

---

<sup>1</sup> Свидетельство Л. Брик в статье «Чужие стихи» // Маяковский в воспоминаниях современников». – М.: Художественная литература, 1963.

он оказался в бронепоезде революции потому, что спешно эвакуировался из своего прошлого. Ему надо было в будущее, и как раз туда, куда, пока еще с воодушевлением, неслась советская Россия, выжигая вишневые сады, вторгаясь с ружьями в спальни, высвобождая квартиры и вакансии для *новых людей*, чьи черты были пока неясны. Революция для Олеси означает шанс на личное перерождение, на какой-то внутренний реванш. Он *согласен* на переделку человеческого материала, на переделку себя. Он не конформист, он сам жаждет этой переделки. Он подставляет свою душу под молот истории. Однако он слишком сложен, как и Николай Кавалеров, чтобы раствориться в текущем историческом моменте, обаяние и силу соблазна которого мы, вероятно, уже не можем понять. Он хотел задавить свое «я», задавить мелкие чувства, и в этом его индивидуалистическая правда, далекая, так сказать, от нужд и чаяний народа. И он, как видим, не мог преодолеть мелкие чувства вполне, оставаясь в рамках очень субъективных реакций на свои личные фантомы, на фантомы своего детства, мелкой семейной тирании. Хотя все это, конечно, справедливо при условии, что мы вполне верим его книгам, его признаниям, прямым или косвенным. Он культивировал в себе эти мелкие чувства ради литературы, добываясь нужного литературного, или, лучше сказать, театрального эффекта. Его органический художественный метод заключался в сценическом преувеличении, в эксцентрике, в контрастных сочетаниях, в неизменной иронии. Это обрекает интерпретацию его произведений на хождение по кругу. Одно ясно: его главная тема – личная, интимная. Старость – вот его главная подлинная тема, потому что смерть для него не существует: смерть у него реальна только в бреду, в грезах, смерть – это только театральный жест, искусная мистификация. История, современность – это всего лишь яркие декорации. Олеша выбирает революцию как *метафору* внутреннего перерождения, метафору выхода за пределы быта. Или даже так: для него революция – это грандиозная сценическая пантомима его сокровенной мечты о самореализации, о волшебном внутреннем перерождении, о вечной молодости.

# ПРАВОСЛАВИЕ И КАПИТАЛИЗМ\*

## *О нищете религиоведения*

*Памяти о. Михаила Шполянского*

### 1. Парадокс Чаадаева

Мы помним, какое впечатление произвел на советского человека ухоженный ландшафт буржуазного Запада, открывшийся перед нами, когда рухнул железный занавес и пыль от него окончательно осела. Тогда казалось, что нужно только вернуться на историческую магистраль развития человечества, преуказанную западной *христианской* цивилизацией, и забыть коммунистический эксперимент как страшный сон. Однако по мере разочарования в постсоветской действительности у многих возникал вопрос: почему у нас всегда так плохо, а у них так хорошо, и почему даже тогда, когда мы перенимаем их модели, они у нас не работают? Почему вестернизация не находит поддержки в обществе, почему так сильна ностальгия по советскому прошлому? По русской привычке мыслить категорично и обобщающе, мы были склонны приписывать этому какие-то глубокие фатальные причины и все чаще повторяли старые жалобы на то, что Россия – другая, безнадежно другая, говорили про архаичный коллективизм, и даже про рабскую психологию. Исторические провалы и нестроения России нужно было как-то объяснить, и многие предпочитали объяснять их религиозным выбором, решением князя Владимира принять христианство из Византии, в результате чего у нас утвердилось восточное христианство, «магическое», по выражению Освальда Шпенглера,

---

\* Сокращенный вариант опубликован в: Посев. – 2015. – № 5. – С. 25–39.

а на Западе – наоборот, западное, и в этом-де заключается наше принципиальное различие.

Этот тезис выдвинул еще Чаадаев, и какие-то вариации этой мысли высказываются вновь и вновь, и на академическом, и на обывательском уровне. Кроме того, даже не слишком образованные люди знают, что некий ученый немец по фамилии Вебер написал книгу, в которой доказывается, что западное процветание достигнуто «протестантской трудовой этикой». Это уже принято за прописную истину, так что даже читать саму книгу Макса Вебера не обязательно. Действительно, самые передовые страны Запада, самые либеральные, с отлаженным механизмом демократии, с высокой правовой культурой, при этом самые богатые экономически, – это страны, где когда-то победила Реформация, либо созданные преимущественно протестантами страны Нового Света. Дальше в рейтинге развития идут римско-католические страны, а православные в конце, среди самых провинциальных и отсталых регионов Европы. Что можно на это возразить? Вроде бы нечего. Отсюда напрашивается вывод: так называемая византийская форма христианства – тормоз на пути развития демократических институтов и современной экономики; стало быть, православная церковь – такой же враг демократии, как Талибан, и наши архиереи – те же аятоллы, стоящие на страже самой дремучей фундаменталистской архаики. Правда, мало кто делает такое однозначное умозаключение, по крайней мере, мало кто открыто его провозглашает. Но разговоры о том, что России нужна своя реформация, часто исходят именно из этого. Тут можно привести мнение Виктора Похмелкина, известного в свое время политика. Приписывая протестантизму ключевую роль в буржуазных революциях, он определил Реформацию следующим образом: Реформация – это «культ накопительства и наживы, культ трудовой морали, идея “Бога в душе”, т.е. идея свободы и собственности»<sup>1</sup>. А православие, по его мнению, «в значительной степени является носителем антиреформаторских начал». С этим абсолютно согласны так называемые национал-патриоты. Их политический идеал полностью противоположен политическому идеалу Похмелкина, и свой идеал они отождествляют с православием. Для них золотой век – Россия до Петра I, а то и послевоенное сталинское государство, и никаких сожалений по поводу отсталости России в чем бы то ни было по сравнению с

---

<sup>1</sup> Казанкин А. Буржуазная революция нового типа // Независимая газета. – М., 2001. – 14.03.

Западом они не испытывают. Более того, для них православие – это и есть в первую очередь «антиреформаторское начало», альтернатива западному буржуазному индивидуализму, либерализму и демократии. Те и другие своеобразие исторического пути России полагают именно в религиозном выборе. И те и другие сходятся в методологии, расходятся только в оценке.

Такой взгляд на Россию в значительной степени базируется на стойком стереотипе: существуют обусловленные религией общественно-политические системы, т.е., став национальной, массовой, религия подчиняет себе все аспекты коллективного бытия, формирует национальную культуру, и, соответственно, является ключом к ее пониманию. На этом допущении построены самые захватывающие историософские концепции. Захватывают они потому, что вносят в эмпирику политики и экономики мистическое и даже художественное начало, и в этом их прямая связь с романтизмом и его философской парадигмой. Романтизм искал во всем таинственную жизнь духа и эстетику конкретно-исторического. Отвернувшись от рационализма предыдущей эпохи, романтики открывают для себя заново религиозную жизнь. Они открывают ее в отеческих преданиях, в благочестивых легендах и народных песнях, в национальной самобытности, в *душах* народов. Религия для них – это своего рода художественно-поэтическая физиономия наций. Так происходит смешение религии и культуры: оно тем более неизбежно, если вера вырождается, распадаясь на мораль и мечтательное визионерство. Всеобщим, особенно в гегельянской традиции, становится новый тип исторического мышления: в истории видят действие того или иного самобытного культурного начала, принципа, идеи. История с романтической точки зрения выглядит так: некие духовные начала, порожденные гегелевским Мировым Духом на определенном этапе его самореализации, обретают завершение в государстве, в народном организме, в том или ином типе цивилизации. Соответственно, история есть борьба этих самобытных духовных начал или снятие их конфликта в синтезе.

Для России, испытавшей сильнейшее влияние немецкого идеализма (хотя бы и в виде учения Карла Маркса), такое восприятие истории особенно характерно. Мы почти всегда объективные идеалисты. Мы мыслим большими историческими массивами, цивилизациями, диалектикой культурных начал, духовными единствами и противоположностями. Такова почти вся русская философия – что уж говорить о карликах, стоящих на плечах гигантов! Мы привыкли противопоставлять себя Европе, Западу: даже рус-

ские западники противопоставляют эмпирическую жизнь России европейскому идеалу. Это распространяется и на религию, которую вслед за романтиками принято отождествлять с национальной культурой, с самобытным динамическим началом, действующим в истории. Отсюда совершенно органически вырастает убеждение, что Запад стал таким, каким мы его знаем, в силу того, что когда-то принял римскую версию христианства, или потому, что испытал влияние Реформации. Россия же остается православной страной, и все ее особенности следует объяснять особенностью православия. И тут уж либо ругать православие как оплот вековой реакции и отсталости, либо защищать Россию в том виде, в каком она сложилась в истории, тем самым отстаивая нашу национальную, отеческую религию, что, собственно, и остается православным верующим России. Для них, получается, сама история должна доказывать истинность православия перед лицом Запада. Впрочем, в этом случае встает вопрос, опять же, о критериях истинности, о том, какие факты истории являются для нас показателем истинности веры. Истинность веры и практичность, функциональность ее (о чем толкует В.В. Похмелкин, намекающий на желательность распространения протестантизма в России) – это ведь не одно и то же. Чаадаев, сам оставаясь православным, видел в расцвете западно-европейской культуры и в совершенствовании общественных институтов Запада благотворное действие Римской церкви. С его точки зрения, и конечно, не только его, российские реалии свидетельствовали отнюдь не в пользу греко-русской церкви. Тем не менее, отчасти спровоцировав такое явление, как *русские католики*, Чаадаев всю свою жизнь исповедовался и причащался в православном храме. Можно предположить, что в этой непоследовательности проявилась его верная религиозная интуиция: Чаадаев чувствовал Церковь мистически и кафолически, а не как институт, имеющий конкретно-исторический, ограниченный характер. Но иногда, при отсутствии интуиции, решающими становятся вопросы методологической точности. То есть: как в принципе соотносится историческая эмпирика с религиозной жизнью, каковы взаимоотношения религии и национального быта народов.

## 2. Машина в монастыре

В жизнеописании св. Силуана Афонского есть упоминание об одном случайном разговоре, произошедшем на Афоне вскоре после Первой мировой войны. Эконом русского монастыря уста-

новил у себя в обители немецкую машину и нахваливал трудолюбивый германский гений, а русских порицал за невежество и неспособность. Случившийся при этом разговор преподобный Силуан заметил: «А я думаю, что тут совсем другая причина, а не то, что неспособность русских. Потому, я думаю, это, что русские люди первую мысль, первую силу отдают Богу и мало думают о земном; а если бы русский народ, подобно другим народам, обернулся бы всем лицом к земле и стал бы только этим и заниматься, то он скоро обогнал бы их, потому что это менее трудно»<sup>1</sup>. Биограф преподобного добавляет, что все присутствующие монахи согласились с этим, зная на опыте, что молитва – это самое трудное. Это довольно интересный диалог, имеющий отношение к нашей теме. Монах, простодушно нахваливавший германский гений, был далек от того, чтобы признать преимущество лютеранства перед православием: ему даже в голову не могла прийти такая постановка вопроса. Но для нас важнее высказывание преподобного Силуана. Не потому, что оно позволяет наши национальные недостатки и упущения обернуть в нашу же пользу. Да, принято считать, что протестантизм с его упрощенной религиозной практикой высвобождает индивидуальные силы человека для социальной и экономической деятельности, тем более что этой деятельности он придает религиозное значение. В советской школе мы даже учили, что молодая западноевропейская буржуазия не хотела тратить ни времени, ни денег на расточительный и сложный католический культ, и потому инициировала Реформацию. Все вроде бы сходится. Можно смело резюмировать, что все достижения Запада связаны с тем, что там интересуются преимущественно земным, а не духовным, – и тем самым закрыть вопрос. В российской церковной среде также бытует убеждение, что *демократия* с ее партийной возней и газетной трескотней подходит только бездуховным людям, что православная монархия хороша именно тем, что христианин делегирует все внешние попечения о государстве монарху, устраняется, так сказать, от суеты парламентских фракций и мелочности сиюминутных групповых интересов, и довольствуется скромными по сравнению с Западом земными возможностями и условиями, сохраняя душу «для звуков сладких и молитв». Помните, у Пушкина: «Я не ропщу о том, что отказали боги Мне в сладкой участи оспаривать налоги...»? И «Не дорого ценю я громкие права...»?

---

<sup>1</sup> Архимандрит Софроний (Сахаров). Старец Силуан. – Режим доступа: [http://lib.eparhia-saratov.ru/books/17s/sofronii\\_saharov/Siluan\\_Afonskiy1/6.html](http://lib.eparhia-saratov.ru/books/17s/sofronii_saharov/Siluan_Afonskiy1/6.html)

Однако точно ли все наши национальные неудачи оттого, что мы выбираем самое трудное и самое высокое, и точно ли Богу отдаем мы свои силы?.. К примеру, если в России коррупция, милитаризм, – то потому ли, что мы слишком погружены в молитву? Ведь, чтобы украсть из казны, или унижить подчиненного, или начать войну, – для этого надо, по меньшей мере, отвлечься от молитвы. Довольно часто встречаются намеки на то, что и *сталинизм* – это реализация той византийской модели, которая пришла к нам в Россию через православие... Но создание нацеленной на войну тоталитарной государственной машины, ее хозяйственное и организационное обеспечение, – это очень трудоемкий процесс, требующий усилий не меньших, чем сколачивание и умножение капитала. То есть, опять же, требуется переключение с внутреннего на внешнее. Этому надо отдать «первую силу», которую правильные русские, согласно св. Силуану, отдают только Богу. И тот эмоциональный подъем, тот энтузиазм, с которым массы приветствуют вождей и провозглашенные ими цели, та ненависть, которую они испытывают к указанным ими врагам, – все это прямо противоположно молитве. Ведь что интересно: то, о чем преподобный Силуан говорил как о теоретической возможности, стало реальностью уже при его жизни. Русские показали блестящую одаренность, выказали поистине титаническую «первую силу» в строительстве советской империи, в освоении Арктики, космоса, в созидании военной мощи СССР. Успехи Советского Союза, именно технические, инженерные успехи, успехи построения ядерной сверхдержавы из разоренной войнами лапотной России были действительно впечатляющими. И обошлось, как видим, без протестантской этики. Лапотная Россия, плетущаяся по своим худым дорогам к мощам преподобных отцов, вдруг забросила свою котомку, дорожный посох и пустилась строить новый Вавилон, догонять Америку и продвигать свой геополитический проект. О котомке вспомнили, чтобы предъявить ее миру как доказательство духовности и особых прав на геополитические притязания. Даже монастыри превращаются в форпосты, и монахи теперь тоже в строю. Например, на сайте Московского Сретенского монастыря была опубликована статья Егора Холмогорова с программным названием «Православная этика и дух “социального капитализма”». Уже по названию видно, что статья написана по поводу книги Макса Вебера и что автор предлагает некую альтернативу «протестантской этике». Он настаивает, что «выводы, которые делаются из веберовской теории относительно Православия, являются



совершенно ложными». Мысль, в принципе, справедливая, хотя бы потому, что Вебер исследовал проблему, которая не имеет ни к православию, ни к России прямого отношения, а прав или нет Вебер относительно самого протестантизма и его влияния на экономическое развитие Запада, и каковы были механизмы этого влияния, в данном случае для нас неважно. Тем более что сам Вебер признавал: «Нам приходится все время иметь дело с теми сторонами Реформации, которые подлинно религиозному сознанию должны представляться периферийными и подчас даже чисто внешними»<sup>1</sup>. Но Холмогоров все-таки вступает в полемику с неким воображаемым веберянцем: «Православие было не тормозом, а локомотивом экономического и культурного развития и именно Церковь развивала наиболее передовые для своего времени общественные формы»<sup>2</sup>. В подтверждение этого тезиса Холмогоров приводит пример «сакральной индустриализации» северо-востока России в XIV–XVI веках, «в ходе которого монастырская колонизация обеспечила хозяйственное освоение огромного и казавшегося малопригодным для жизни Русского Севера». Из чего следует, что монастыри на самом деле – очень прогрессивные и полезные учреждения, и православие в соревновании за передовые формы хозяйствования кальвинизму никак не уступает. Более того, автор настаивает, что «в столкновении с современной Западной цивилизацией Русское Православие имеет неоспоримые преимущества». Речь, заметим, идет не об истинности веры, а о преимуществах в столкновении. Это не какая-то невидимая брань, о которой говорят аскеты, а знакомая нам борьба двух систем, т.е. брань вполне материальная, политическая, мирская, и преимущество в этой войне должно обеспечить-де русское православие.

Легко заметить здесь как структурно-логическую, так и психологическую переключку с советским агитпропом, с казенным марксизмом-ленинизмом, – тогда нам тоже говорили о борьбе двух систем: капитализма и социализма, – и социализм, теоретически, имел преимущество именно как более передовой и эффективный строй. И вот теперь для продолжения борьбы с Западом мы должны создать машины не хуже немецких, капитализм построить свой, не хуже протестантского, а «русское православие» – это мощное

---

<sup>1</sup> Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. Гл. 3. – Режим доступа: <http://www.reformed.org.ua/2/34/4/Weber>.

<sup>2</sup> Холмогоров Е. Православная этика и дух «социального капитализма» // Православие. ру. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/smi/38468.htm>

идеологическое оружие, на которое большевики сейчас возлагают особые надежды, поскольку по всем остальным статьям они проиграли. И понятно, что «сакральная индустриализация» так же отличается от индустриализации протестантской Англии или Америки, как социалистическая индустриализация отличается от капиталистической, установившей гегемонию буржуазии в западных странах. Здесь мы видим уже не романтизм, а скорее большевистский пietet перед силой, эффективностью, перед выполнением грандиозных политических и экономических задач. Автор вводит еще один курьезный термин: «инфраструктура спасения», понимая под этим не божественную благодать и человеческое произволение (что достаточно для спасения, по православному учению), а именно материальные – организационные, технологические, политические и геополитические факторы. По смыслу и форме это аналогично известной ленинской фразе: «Коммунизм – это советская власть плюс электрификация всей страны». Так же и Холмогоров видит условие спасения широких народных масс в соответствующей политической организации и соответствующем матобеспечении. Вспомним также ехидный вопрос Сталина о том, сколько танковых дивизий у папы римского. Так вот, «инфраструктура спасения» – это, в том числе, и танковые дивизии, потому что какая же без них «православная геополитика», которая «должна быть подчинена цели установления православного политического порядка и восстановления инфраструктуры спасения на тех территориях, население которых максимально подготовлено к массовому, социально организованному “прорыву к спасению”»<sup>1</sup>! Эта фраза могла бы быть ироничной, абсурдистской стилизацией под резолюцию съезда ВКП (б), но автор выдает подобные перлы всерьез. Это конечно, «православие» без Бога, религиозный большевизм. «Массовый, социально организованный прорыв ко спасению» – это, скорей, по части Великого Инквизитора. Серафим Саровский смотрел на это по-другому: «Стяжи дух мирен и тысячи вокруг тебя спасутся». Антихрист, напомним, означает буквально не только «против Христа», но и «вместо Христа», и это будет именно политический лжеспаситель, который поведет массы к лжеспасению земными, организационно-техническими средствами. При этом «инфраструктура спасения» (т.е. христианские храмы) при антихристе, возможно, сохранится... Но это уже эсхатология.

---

<sup>1</sup> Здесь и далее: Холмогоров Е. Политическое Православие // Правая. ру. – Режим доступа: <http://www.pravaya.ru/leftright/472/3579>

А с точки зрения социологии – насколько эта полемика с Максом Вебером, или по поводу Макса Вебера и капитализма, убедительна и вообще релевантна?

### 3. Цивилизация и пустыня

Пример с монастырской колонизацией северо-восточных земель России сам по себе, конечно, впечатляет, но, опять же, ничего не доказывает, а только запутывает. Монашеское движение не руководствовалось никакими планами индустриализации, тем более планами цивилизационной экспансии. Монахи уходили подальше от людей в поисках уединения, а когда вокруг преподобных возникали монашеские общины, и благочестивый народ начинал тянуться к святости, и ширилась земная слава, то преподобные оставляли эти места и шли дальше, опять же, не ради колонизации, а ради самой пустыни, ради безлюдья. Так называемая индустриализация здесь – своеобразный побочный продукт аскетического движения, совершенно не обязательный. Антоний Великий и великое множество египетских пустынножителей не оставили после себе цветущую пустыню, поскольку такой цели никогда не ставили. Настоящим аскетам нужны были не налаженное хозяйство, не оазисы, а именно пустыня. В этом отношении православная аскетика действительно никого не мотивировала на бурную деловую и хозяйственную активность. Мотивировала на труд, но не на стахановское движение: труд был скорее покаянной повинностью падшего человечества, чем титанической целеположенной деятельностью, как в коммунизме. Просто для того, чтобы выжить, северным пустынножителям приходилось работать больше, чем египетским или сирийским: климат разный, а духовность одна. В данном случае идея «Бога в душе» (а православные аскеты эту фразу понимали гораздо более буквально, чем любые протестанты) менее всего означала идею собственности, накопительства и наживы. Тут, действительно, спорить не о чем. Похмелькин прав. Если все уйдут в монахи, кто будет заниматься строительством буржуазной цивилизации, разрабатывать законы, создавать акционерные общества, получать патенты? Если православный вступил на этот путь по-настоящему, то он потерял для экономики, права, политики и геополитики. Ведь фраза «умереть для мира» что-то означает? Но в большинстве своем православные, если не брать эпоху первых христиан, – далеко не аскеты, а движимы теми же мирскими интересами и даже страстями, что и любые «басурмане». Все мы,

независимо от веры, находимся в одной и той же ситуации изгнания из рая, и земля произрастает нам тернии и волчцы. История же, что бы там ни говорили немецкие идеалисты, – это по преимуществу тяжелая борьба людей с природой и друг с другом, обычно за те же природные ресурсы. И для этой борьбы люди объединяются в племена, орды, государства, иногда сознательно, но чаще по принуждению, – и взаимной вражде нет конца. Очень удачно, поэтому, в византийской аллегорической космографии наш, земной уровень бытия символически отображался сценами охоты, т.е. насилия, борьбы. Экономика, политика, культура – все поражено грехопадением, общим для всего человечества, которое, по православному учению, единосушно. И все это должно вроде бы снять саму постановку вопроса о каком-то особом православном типе общественного устройства, цивилизации и т.п. Христианство – не менеджмент. Благодать – не технология. Догмат – не партийная программа. Христианство приходит туда, где образ жизни уже сложился на основе ландшафта и люди выработали ту этику, которая помогает выживать, те формы хозяйствования и общественной организации, какие в определенную эпоху были социально и технически возможны. И христианство никогда не меняло, и не призывало менять внешний порядок жизни, переходить на какие-то новые политические, организационно-правовые и экономические начала. Христианство призывало к внутренним изменениям, к возделыванию человеческой природы. И там, где была монархия, оно не призывало установить демократию. Там, где была республика, не призывало установить монархию. Но тем, кто хотел быть совершенным, предлагалось не только отпустить рабов, но и раздать все свое имущество. Монашество потому и становится высшим выражением христианства, что оно выводит человека за пределы падшего мира и его логики, его озабоченности. Монах безбрачен, ему нечего и некому передавать по наследству, ему не нужны адвокаты и управляющие, не нужны банки. Он вообще не имеет земных интересов и целей. Он не имеет стяжаний, не имеет своей воли, отказывается от статуса в обществе. А любая цивилизация регулирует и оформляет брак, собственность, власть. Она закрепляет символически и институционально устойчивые отношения по поводу этих трех аспектов человеческого существования.

Поэтому только условно, в весьма ограниченном смысле, можно говорить о *православной цивилизации*, тем более противопоставляя ее западной цивилизации, которая есть тоже достаточно условный и неопределенный конструкт. Но если уж принять этот

термин, то следовало бы сначала изучить культуру и исторический путь Греции, Грузии, России, Сербии, Украины, Румынии, Черногории, отметить все этнографические особенности, специфику исторических эпох и вывести какие-то общие черты православной цивилизации, которые будут принципиально отличны от общих черт протестантских, или римско-католических, или мусульманских наций. То есть греческие рыбаки будут очень отличаться в быту, в психологии, в семейном укладе, от рыбаков, скажем, португальских. И эти различия надо будет обоснованно показать как цивилизационные, а цивилизационные – как конфессиональные. Речь тогда пойдет о глубинных, принципиальных различиях, подобно тем, какие Вебер нашел у протестантов, образовавших совершенно другой социально-экономический тип по отношению к католикам.

Эмпирический материал огромен, обобщить его будет очень трудно... Тем более что из всех факторов, влияющих на исторический процесс, потребуется выделить именно религиозный, а как его четко определить в каждом конкретном случае? Да и кто будет этим заниматься? И зачем? Ведь уже есть готовые стереотипы, привычные схемы, утвердившиеся в качестве прописных истин метафоры, и они всем удобны, от либералов до фашистов. Все будто бы уже знают, что такое православная цивилизация и чему она противостоит. Например, Юрий Афанасьев в числе составляющих начал российской истории, которую он в целом оценивает негативно, называет «византийскую традицию». Он пишет: «Византийская Церковь (позднее – Русская православная) изначально проповедовала и воплощала на практике идею подчинения Власти: императорам, потом князьям, царям, снова императорам, а далее... и большевикам. Официальное восточное христианство всегда принципиально отказывалось противостоять монополии светской власти, напротив – выказало готовность подчиняться хоть язычникам (ордынцам), хоть безбожникам (коммунистам), вписываясь, таким образом, в азиатскую властную систему “поголовного рабства”». И получается, что «на основе ордынско-византийской традиции христианство из религии свободы и независимости личности превратилось в религию господства над личностью»<sup>1</sup>. Вот вам своего рода готовая концепция «православной цивилизации», довольно распространенная «в либеральных кругах»... Об этой роковой «ви-

---

<sup>1</sup> Здесь и далее: Афанасьев Ю. Опасная Россия. – Режим доступа: [http://www.yuri-afanasiev.ru/dangerous\\_rus/glava3.htm](http://www.yuri-afanasiev.ru/dangerous_rus/glava3.htm)

зантийской традиции» говорят сейчас очень много, намекая, скажем так, на испорченность России православием. Либо утверждая прямо, что некие архаичные политические формы содержатся в православии имманентно. И *то*, что русские дореволюционные публицисты называли азиатчиной, или китайщиной, или татарщиной, теперь принято называть *византизмом*.

Отличие нового (уже вполне избитого) термина от предыдущих, неполиткорректных и грубых, конечно, в конфессиональном подтексте: понятно, что с Византией мы были связаны прежде всего церковно. «Византизм», как якобы неразлучное с православной церковью явление, означает сейчас всякую замкнутую гиперцентрализованную систему, стремящуюся к контролю за массовым сознанием с целью перманентной мобилизации масс и гарантированной несменяемости власти, т.е. систему, которая нам всем знакома по опыту СССР. Какое отношение это имеет к реальной Византии с ее сложной и бурной историей, уже не важно. И *какое именно* отношение реальная Византия имеет к православной церкви, тоже не принимается к рассмотрению... Но о Византии, как и вообще о Средневековье, все-таки стоит сказать особо, вкратце. Поставим вопрос так: какое, по мнению профессора Афанасьева, оно могло бы быть, это противостояние монополии светской власти со стороны «официального восточного христианства»? В какой форме и с какой целью? Ведь не обязательно быть марксистом, чтобы понимать, что буржуазно-демократическая революция объективно не была возможна ни в Византии, ни в Золотой Орде, ни в Московском царстве, что даже для постановки общественных вопросов должны сложиться определенные условия, тем более для их решения. И попытки противостоять власти ордынцев, большевиков, да и царей со стороны того же духовенства были предсказуемы в своей неудаче. В Византии, например, они в лучшем случае оканчивались ссылкой куда-нибудь в Абхазию, при других режимах могли привести вообще к искоренению православия в пределах данного государства. В эпоху премодерна к властям, к государству относились просто: дают жить, и слава Богу! Подати назначают по силам, и слава Богу! Не заставляют верить по-другому, и слава Богу! Весь древний мир склонялся перед могуществом владык, ощущая, без всяких абстрактных отвлеченностей, что один удар меча воина отделяет голову от тела навсегда. Потому и почитали так Николая Мирликийского, который на иконном клейме удерживает меч палача, поспев в последнюю минуту, что понимали ненадежность всякого земного правосудия и превратность всех зем-

ных институтов, особенно института единоличной власти. Святых преподобных смельчаков, не боявшихся идти наперекор власти, не боявшихся обличать беззакония сильных мира сего, народ почитал особо. Да и за какие идеи можно было бороться в Византии? Очевидно, что, несмотря на страстный общественно-политический темперамент греков и семитов, в Византии не было гражданской жизни в нашем понимании, хотя в принципиальных вопросах, которыми для византийцев были вопросы религиозные, Церковь выдвигала мучеников и исповедников, противостоящих государству. В ту эпоху, следует подчеркнуть, власть не стеснялась внушать трепет, казнить демонстративно, жестоко и с размахом. И она действительно внушала трепет, не столько религиозный, сколько животнов-биологический, на который, собственно, власть и рассчитывала: для этого нужны были, например, вбитые в срамные места палочки (меры Юстиниана против мужеложества), отрубленные руки, отрезанные языки, ослепления и прочие формы террора. Этот принцип демонстративной жестокости наказания держался и в Западной Европе до XVII века.

#### **4. К вопросу о византизме**

Мы, дети модерна, возможно, не совсем понимаем людей, живших в древних деспотиях, в Византии или средневековой Европе. Мы приписываем им авторство того мира, в котором они жили. Мы полагаем, что ничто просто так не возникает, следовательно, в основе всех исторических реалий должна стоять идея, модель, картина мира, которую сначала выработали люди той или иной эпохи. Таким образом мы переносим наше мышление на них. Мы сами живем в мире идей и проектов, в западном, инженерно-технологическом обществе, которое проектирует мир, проектирует самое себя, и потому мы естественно приписываем древним сознательное построение социального мира, в котором они жили. Ведь даже диктатуры модерна оправдывали себя пользой, общим благом, будь то коммунистическая Россия, нацистская Германия или якобинская Франция, – потому что Запад вступил в эпоху Разума и отныне самые страшные вещи совершаются разумно – как реализация некой позитивной программы, которая включает в себя и допустимые издержки. Когда мы обращаем наш взор на Византию или другие общества премодерна, мы им также приписываем проектность и рациональность, полагая, например, что за тиранией властителей должна стоять какая-то идея, концепция и сама власть

должна иметь какую-то цель, сообразно с которой она избирает средства и стиль управления и делает это, опираясь на общественный консенсус, выработанный религиозно. Почему религиозно? Потому что тогда не было научного мышления в нашем понимании. Византиец придумал свой мир и осуществил его в истории, а придумать его он мог, только опираясь на религию как единственно доступную ему идеологию, – так думает человек модерна. Человек модерна полагает, что без идеи ничего не реализовалось бы, поскольку все разумное действительно, и все действительное разумно, – как говаривал один ученый немец. То есть идея (разумное) и действительность в конечном итоге тождественны... Но, возможно, мир, в котором жили древние, вовсе не был разумным... И он вовсе не был тождествен идее. Да, общество тождественно своей идее в умах немецких идеалистов, но древние не были объективными идеалистами и не знали, что общественные реалии суть порождения их мышления. Сфера исторического для них была приложением индивидуальных волей и божественного промысла. Промысел неисповедим, индивидуальное – случайно и страстно. Поэтому ромеи так и воспринимали этот мир: в образах охоты, битвы, погони, кровавого циркового представления. Это был мир, где меч безраздельно господствовал над идеей, где меч мог и казнить философов, и приближать их к трону, но решение было всегда за деспотом, имеющим в своем распоряжении вооруженных воинов. И политическая история была не тем, что разумно творится и последовательно развивается, а тем, что *случается*.

Так *случилось*, что император Константин принял христианство и своей единоличной властью сделал его государственной религией, – и с этого начинается история Византии. И если до Константина императоры были верховными жрецами, понтификами, им самим воздавали почти божеские почести, то после Константина нужно было переформатировать Римскую империю и сам институт императора в согласии с христианской верой. Нужно было найти в Церкви место императору, особое место, в соответствии с реальным положением и значением монарха в абсолютистском государстве. По меньшей мере, это был вопрос этикета и субординации, столь важный для Востока. Не Церковь создает абсолютную монархию и все государственное устройство Византии, а император во всем своем блеске и величии входит в Церковь и даже возглавляет ее, будучи уверен в богоданности своей власти, и даже просто в силу своей личной заинтересованности. Так, Юстиниан I много занимается церковным благочинием, смещает и утверждает



патриархов, устанавливает правила для епископов и монашествующих, носится, как нянька, улаживая догматические споры, – подобно тому как наш царь Петр сам берет в руки рубанок или рвет зубы. Юстиниану все это нравится и у него действительно хорошо получается разрешать сложнейшие внутрицерковные вопросы, так что в Риме только ахают: а что, разве можно кого-то анафематствовать задним числом? – но потом и Рим признает православность примиренческой политики Юстиниана в отношении антихалкидонитов: Юстиниан сам созывает Вселенский собор для осуждения несторианских сочинений уже умерших авторов, чтобы антихалкидониты не смогли обвинить православных в этой ереси... Так вот, император Юстиниан не ждет, когда византийские богословы или само *общество* выработают богословские (или идеологические) основания его полномочий, он сам выдвигает идею симфонии властей, согласно которой царь обо всем печется, включая Церковь, а священство за него молится. Он не сидит в приемной «официального христианства», ожидая, пока там, за дверью, разработают основы православной цивилизации и попросят его самодержавно ее возглавить, учредив для этого специальную должность. Юстиниан сам создает свою империю, ни у кого особо не спрашивая, как никого не спрашивал Константин, вздумав принять христианство. С такой же увлеченностью Юлиан Отступник возвращается к язычеству, а другие императоры поддерживают арианство или иконоборчество. Император Иракий пытается окончательно решить вопрос, стоявший перед Юстинианом, – уладить дело с монофизитами, антихалкидонитами, – и насаждает догматический компромисс, известный как монофелитство (учение об одной воле во Христе). Максим Исповедник был в числе немногих на Востоке, кто не согласился на это решение, и, выдержав пытки, отсечение руки и языка, до конца исповедовал две воли во Христе. Церковь одобрила старания Юстиниана и осудила Иракия, настаивая вместе с Максимом на том, что Сын Божий Христос принял человеческую природу во всей ее полноте, включая и свободную человеческую волю; тем самым и человеческая воля освятилась боговоплощением. Но для византийского государства преподобный Максим был предателем, преступником, поскольку мешал усилению позиций императора на монофизитском Востоке.

Позднее в Византии статус императора несколько меняется, и симфония властей уже понимается так, что в церковной жизни верховенство признается за патриархом, а император пользуется благословением и особой молитвой Церкви при условии его пра-

воверия. То есть наблюдается определенная тенденция к разделению властей, по крайней мере теоретически. В реальности светская власть продолжает вмешиваться в церковные дела. Но это не есть исключительная особенность Византии. Генрих VIII учреждает в Англии собственную церковь и сам же ее возглавляет. Ближайший его советник Томас Мор становится мучеником, отказавшись признать над собой высший авторитет короля в вопросах веры. Однако английская церковь в большинстве своем все-таки подчиняется королю и в одночасье из-под епископской юрисдикции Рима переходит под юрисдикцию своего монарха-двоеженца. Реформация, вдохновленная Лютером, тоже возвращается к ранневизантийской системе. Национальные церкви Дании, Швеции, Норвегии возглавляют короли, на себе замыкая и светскую, и церковную власть. Ни о какой симфонии и речи не идет. Вплоть до нашего времени на Западе некоторые внутрицерковные вопросы решаются в парламенте, – конечно, только в том случае, если речь идет о государственной церкви, учрежденной во времена Реформации. Вероятно, именно под впечатлением европейского опыта царь Петр установил у себя в России синодальный строй, который дает повод лишний раз говорить о встроенности Русской православной церкви в «азиатскую систему поголовного рабства».

Итак, вернемся в Россию... Вот что Юрий Афанасьев пишет о русской интеллигенции: «Свято убежденные, что добро и зло в человеке зависят от внешних условий, принадлежащие к разным лагерям русские интеллигенты полагали, будто стоит эти внешние условия изменить и зло исчезнет, добро восторжествует. Если же действительность не поддавалась изменению, ее можно было всегда обойти, домыслить, выдумать. В этом прочитываются черты утраченной церковности и психология православия даже у атеистически настроенной части наших интеллигентов». Тут автор, по меньшей мере, противоречит самому себе. Он обвиняет православную церковь в том, что она подстраивается под любые внешние условия, будь то власть императоров, монголо-татар, коммунистов, и принципиально отказывается этим внешним условиям противостоять. Но когда радикальные интеллигенты хотят изменить внешние условия, внешнюю форму общественного устройства, надеясь тем самым победить зло, то виновато опять православие. Ведь очевидно, что интеллигенты сначала «домысливали», а потом действовали. Обе цитаты взяты из одной и той же книги – «Опасная Россия», возможно, где-то правильной по существу актуальных проблем, но совершенно стереотипной и небрежной в отношении религии.

Юрий Афанасьев не обязан быть верующим и досконально знать учение Церкви, но в России неточно и поверхностно рассуждать о православии, особенно отстаивая либеральные идеи, нельзя. Мысль, что добро и зло в человеке зависят от внешних условий, есть мысль скорее руссоистская, социалистическая, марксистская. Это главная политическая мысль Эпохи Просвещения, – эпохи, которая впервые по-настоящему обратилась к общественной проблематике, поскольку верила, что внешние условия, во-первых, могут быть изменены, и изменены к лучшему, а во-вторых, что это делает человека счастливым. Средневековые же, напротив, недостаточно задумывались над внешними условиями. Именно атеисты-революционеры обвиняли православную церковь в том, что она уводит народ от решения насущных задач земной жизни, предоставляя человеку жить только внутренней жизнью (с их точки зрения, иллюзорной) в надежде на загробное воздаяние. Однако здесь у Афанасьева не просто случайная оговорка, а показатель того, что мы имеем дело с использованием слов без четко осознанного референта. Слова, проще говоря, используются без смысла, по ассоциации. Ведь что такое православие? Надо ответить на этот вопрос и тогда подобные нелепости уже будут невозможны.

## 5. Были ли большевики православными?

В любой энциклопедии мы прочтем, что православие – это религия, однако из контекста употребления этого слова различными авторами мы видим, что в некоторых дискурсах православием называется, например, особая цивилизация, или психологический тип, или универсальная модель взаимодействия индивидуума с обществом, которая может быть реализована и в форме атеистического коммунизма, как это получилось у Давида Зильбермана, книга которого недавно вышла в Москве. Этим словом широко пользуются, группируя какие-то культурные и исторические факты, объединенные общим номинальным или географическим признаком, – т.е. царит полнейший терминологический и методологический произвол. У Холмогорова, например, православие – это «определенный способ социального и надсоциального существования». У Афанасьева, похоже, тоже. Но мы все-таки будем исходить из того, что это не какой-то отвлеченный конструкт, недавно введенный в оборот социологами и публицистами, а по меньшей мере – если уж обходиться без богословия – некий коллективный субъект, действующий в истории. Церковь, собственно, и есть со-

общество, собрание (синагога), организация, буквально *круг*, пребывание внутри которого обусловлено определенными канонами, правилами, нормами. Это не совсем корректная формулировка, но когда мы говорим о *субъекте* истории, мы, по крайней мере, указываем на какую-то внеязыковую реальность: нечто имеет самостоятельное бытие, а не только бытие в качестве знака, в качестве умозрительного понятия в рамках того или иного дискурса. Ведь как мы можем доказать, что православие вообще существует, что это не выдумка того же Зильбермана? Нет, Зильберман не выдумал православие, скажем мы, он обращался к источникам: к текстам византийских авторов, которыми руководствовались реальные люди, участники мировой истории; либо эти тексты выражают их понимание жизни. Текст, учение, канон направляют, мотивируют или сдерживают действующего в истории человека. Известно ведь, что православная церковь в чем-то очень консервативна, и то, за что она держится, чем связывает своих членов всегда, при любых обстоятельствах, это и есть православие. Праздник Торжества Православия, как известно, был установлен в память о восстановлении иконопочитания: таким образом, хотя молиться можно и без икон, само по себе отрицание икон с православием несовместимо, это ясно. Понятно, что православные уж точно не будут выбрасывать иконы, приносить жертвы Перуну, проповедовать переселение душ или говорить, что должен прийти другой Мессия. Иными словами, существует некая константа, не зависящая от географических или временных координат. И эта константа устанавливается не социологами, которые договариваются о значении термина, а самим, так сказать, субъектом. Проще говоря, православие – это *догма*.

Как только Церковь начинает употреблять термин «православие» (*orthodoxia*), этот термин всегда противопоставлен либо гностицизму, либо арианству, либо несторианству, либо иконоборчеству и, конечно же, никогда – какой-либо политической теории или «способу социального существования». Даже в Византии, с ее церковно-государственным единством, не говорилось о культурных или политических *преимуществах* православия перед враждебным ей Персидским царством, Королевством франков или государствами центральной Азии, где распространилось несторианство. Не было в древности понятия «греческое православие» или «египетское православие», хотя поместные церкви обладали значительной самостоятельностью и держались своих традиций. Известно, что в Византийской империи существовал культурно-этнический антагонизм между Александрией и Константинополем, и у обоих – с

Антиохией. Неприязнь между греками, египтянами, сирийцами, армянами существовала, и она сыграла свою прискорбную роль во внутрицерковной борьбе. Тем не менее православие понималось как правая вера единой Церкви. В догматических спорах каждый настаивал на своем учении как на православном, никто не отстаивал, скажем, «армянское православие», или греческое, или сирийское... Отсюда православные – это те, кто исповедует правый догмат, каковым православные считают Никео-Цареградский Символ веры. Готский принц Ерминингельд или венгерский король Иштван – православные; византийский император, принявший сторону ариан, – неправославный. Или, возвращаясь к истории с монофелитством: папа римский Мартин, отвергший утвердившуюся у греков ересь, – православный, в то время как Византия, почти полностью принявшая тогда ересь монофелитства, – неправославная. Во времена довольно длительного расцвета ересей на Востоке центром православия был Рим. Именно у папы искали защиты греческие сторонники православия. При этом они ни во что не ставили культурное родство и политическое единство с еретиками-византийцами.

Несмотря на то что слова «православный» и «католический» сейчас означают две разные церковные традиции и совершенно различны по своей этимологии, в богословии православный и католический – синонимы, и православная церковь также называет себя католической. Католическая – это всеобщая, вселенская, соборная, и Св. Отцы это трактуют так, что Церковь объемлет собой весь мир, объединяя людей разных стран, языков, классов, рода занятий и т.д. Церковь принимает культурное разнообразие, но всегда настаивает на едином догмате. Культурные различия, различия в гражданско-государственном укладе существовали задолго до церковного раскола 1054 года, были даже различия в методах богословия, в самом стиле мышления, но никто не видел в этом неразрешимой проблемы, и Церковь оставалась едина. Догматические споры идут и сейчас, и с церковной точки зрения именно они стоят на пути воссоединения христианства, а не культурные или политические различия. Спросите у любого мало-мальски сведущего православного, почему мы не едины с римокатоликами, он непременно, даже в случае иррациональной ненависти к Западу, скажет вам о филиокве, т.е. о догмате. Православие в наше время – это, скажем так, вера семи Вселенских соборов<sup>1</sup> при непризнании

---

<sup>1</sup> Вопрос о православности нехалкидонских (не признавших IV Вселенский собор) церковей Армении, Эфиопии, Эритреи, коптов мы здесь не рассматриваем.

догматических формул, принятых отдельно Римом, – филиокве, догмата о папской непогрешимости и других. Это также паламизм против варлаамизма. С последним связывают зарождение Ренессанса, но ведь св. Григорий Палама спорил не о том, линейной или обратной перспективой пользоваться художникам, а о природе Фаворского света, т.е., опять же, о богословии.

Кто-то может протестовать против сведения православия к одному только *credo*, настаивая на некоем культурно-историческом комплексе явлений, объединенном этим понятием. Но в любом случае нужно сначала решить, по какому принципу мы объединяем эти явления, – если эти явления и в самом деле по необходимости связаны, и связаны именно православием, т.е., опять же, вероучением, догматом. Юрий Афанасьев говорит об «утраченной церковности», остатки которой находит у революционеров. Допустим, эта мысль правильна, хотя почему бы не допустить, что в лице русских интеллигентов мы имеем дело с прилежными последователями идей эпохи Просвещения и западного романтизма? Но если мысль Афанасьева и правильна, надо определить, что такое сама «церковность», когда она «не утрачена». Мы опять приходим к догмату и к основанной на нем религиозной практике. Атеистам, разумеется, трудно принять догмат как единственный определяющий принцип православия, поскольку тогда весь «объективный», социологический дискурс о православии разрушается и все сводится к богословию. Тогда придется принять правила церковников и называть православием только то, что написано у них в постановлениях соборов и катехизисах. А это скучно. Тогда не получится никаких оригинальных концепций и не на что будет свалить беды России. Получится, что большевики-ленинцы – вообще не православные, раз не признают христианский догмат, не верят в то, что написано в молитвослове, в житиях святых. Откуда тогда взялась революция, советский строй? Куда девать книги, где сказано, что «только в исконном православии, и нигде более, следует искать корни того особого отношения к политической власти (равно как и причины ее преобладания), которое, хотя и с некоторыми предпосылками в так называемой русской идее, оказалось созвучным коммунистической доктрине Карла Маркса и привело к созданию советского общества»<sup>1</sup>? Ведь чтобы книга Давида Зильбермана,

---

<sup>1</sup> Зильберман Д. «Рационализм» старообрядчества против «антиструктуры» исконного православия // Гефтер. – 12.09.2014. – Режим доступа: <http://gefter.ru/archive/12988>

который тоже писал по поводу и вокруг Макса Вебера, имела смысл, нужно термин «православие» понимать очень широко, так широко, что это уже не обязательно религия, что если это и вера, то уже не важно во что, потому что главное здесь – определенное «отношение к политической власти», что догмат тут вообще не имеет никакого значения, что и цель жизни может быть любой, т.е. нет никакой разницы между построением коммунизма и Серафимовым «стяжанием Духа Святаго», главное, что есть *цель*, и к этой цели мы стремимся *сообща*, дружно, по-византийски... Короче говоря, у Зильбермана, как и у Холмогорова, православие – это именно *способ социального существования*.

Вообще атеизм обычно видит в религии сочетание социальных и психологических факторов. Поэтому догмат с атеистической точки зрения – это только абстракция, условность, повод к разделению, к бессмысленному фанатизму; а верующие – это полуавтоматы, не осознающие, как через них действует логика истории с характерными для того или иного этапа исторического развития формами общественного сознания. Но если мы игнорируем догмат в качестве определяющего признака Церкви как субъекта истории, то получаем в остатке лишь разрозненные факты, культурные или исторические, имеющие место в ареале распространения православия. Мы погружаемся в хаос частных форм, субъективных ассоциаций, случайных аналогий. Тогда под меткой православия у нас остаются луковки, колокола, барочно-мавританский стиль культового интерьера, некая философская смесь буддизма и платонизма, Византия, Иван Грозный, крепостное право, казаки с нагайками... То есть мы погружаемся в быт, в стилистику, либо в умозрительные схемы, оторванные от собственно религиозной проблематики, от реального содержания религиозной жизни. Если вы отказываетесь говорить о православии в терминах догмата, говорить не о чем: луковки оставьте искусствоведам, Ивана Грозного – историкам, реконструкцию казачества – социологам, труды богословов – филологам. Тогда все распадается, и само слово «православие» не имеет смысла, просто кому-то оно удобно для обозначения расплывчатого ассоциативного ряда.

То же относится к понятиям «византийское мышление», «православная психология», или «византийская традиция». Как правило, это лишь политкорректные эвфемизмы для высказывания тривиальной неполиткорректной мысли: русские – дикие варвары и рабы. Прямо так сказать – ненаучно, но если подвести под это византийскую пышность и суггестивную позолоту храмов, то все

это можно назвать ученым словом: психология. Вот у Юрия Афанасьева сказано, что если в России царь – виновато православие, свергают царя – виновато православие, поскольку даже у русских атеистов, у революционеров, – «психология православия». Здесь, надо понимать, речь идет скорее о бессознательном слое психики: в Бога-де не верим, храмы разоряем, попов расстреливаем, а в подсознании мы все равно православные, – и когда разоряем, то это именно церковность в нас и говорит. По поводу психологии очень трудно спорить. В подсознании мы, возможно, прибаваем щит к воротам Царьграда и приносим жертвы Перуну. Это совершенно не важно. Церковность предполагает *сознательно* признанный авторитет Церкви, сознательное усвоение духовного знания и духовных практик через культуру, язык. Это также сознательное и непосредственное, *физическое* участие в таинствах. Церкви ведь не нужны атеисты с «православной психологией», ей нужно, чтобы человек *верил*. Верил не во что-то хорошее вообще, а в Бога, и верил правильно догматически, и жил бы *со-образно* Христу Богу, в Которого он верует, православно исповедуя в Нем Божество и Человечество, т.е. избегая арианства, монофизитства и иных ересей. Это и есть православие. А если что-то в православии совместимо с атеизмом, то это уже явно не православие. Тут даже не катехизис, тут формальная логика: если мы убираем основной признак явления, то в результате получаем уже другое явление. Религия есть вера в Бога, и если этот основной признак утрачивается, то оставшиеся признаки не являются решающими для понимания самой религии. Эти оставшиеся вторичные признаки формируют уже другие явления, требующие другой терминологии.

Попробуем резюмировать, но используя другие выражения... Социология изучает поведение человека в обществе. Это поведение может быть обусловлено различными факторами, и религиозный фактор – только один из них. В каком же случае мы можем быть уверены именно в религиозной мотивации индивида? Только в том случае, если мотив социально значимого действия совпадает с требованиями той или иной религиозной группы, к которой этот индивид принадлежит. Значит, мы вынуждены обращаться к самому вероучению, к его императиву, выраженному в священных текстах, комментариях, канонах и т.п. В остальных случаях мы можем допускать другие мотивы поведения: экономический интерес, либидо, волю к власти, различные культурные или социальные фобии, эдипов комплекс, Юнгово коллективное бессознательное; да мало ли способов описания человеческого бытия в природе и социуме!..



## 6. О «магической душе»

Тем не менее попытки вывести психологию *именно* из догмата, вывести социальные и культурные формы из догмата уже предпринимались, и проигнорировать их совсем мы не можем. Итак: как *вера* влияет на социальное, и даже экономическое поведение человека? Ведь это влияние невозможно отрицать: известно, как под воздействием веры люди отказывались от имущества, положения, земных наслаждений и уходили в пустыню. Но минуточку! Для нашей темы нам не интересны те, кто ушел в пустыню, нам интересны те, кто занимался хозяйственной и политической деятельностью в миру: приобретал имущество, вел торговлю, осваивал те или иные природные ландшафты. Иными словами, кто вступал в определенные отношения по поводу власти, производства, обмена. Так вот, как все это по-особенному делают православные, в отличие от кальвинистов или лютеран? Или, возвращаясь к собственно веберовской проблематике, как православные догматы (ведь именно догматами православие отличается от других вероисповеданий) влияют на развитие капитализма, или наоборот, социализма, в отдельно взятой стране, в частности, в России?.. И если православие есть антиреформаторское начало, то какие именно положения церковных соборов, Святых Отцов, что именно в молитвослове, требнике, мешает проведению в России (Украине, Грузии, Болгарии) рыночных и демократических реформ по западноевропейским образцам?..

Выше мы упомянули Освальда Шпенглера, чье выражение «магическое христианство» стало широко использоваться применительно к православной церкви. «Фаустианское христианство Запада создавало конкуренцию светских и церковных властей, а магическое православие предполагало, что кесарь заберет и кесарево, и Божье, что светская власть подомнет под себя церковь», – писала, например, Валерия Новодворская, скончавшаяся, однако, как и Чаадаев, в православии<sup>1</sup>. В своей теории Шпенглер, как известно, категорически размежевал христианский Запад и христианский Восток, отнеся их к чуждым друг другу, совершенно изолированным цивилизациям – фаустовской и магической. Обращение к Шпенглеру в этом вопросе вообще многое проясняет. У него мы собственно о православии почти ничего не найдем. В оптике

---

<sup>1</sup> Новодворская В. Чтоб землю в Стамбуле чекистам отдать // Грани. – 12.02.2008. – Режим доступа: <http://grani.ru/Culture/Cinema/m.133459.html>

Шпенглера православие неотлично от не-православия (несторианство, монофизитство), и рассматривается в комплексе с иудаизмом и исламом. Это у него – явления одного культурного типа, точнее, разные стадии его развития: византийское христианство, упрощенно говоря, переходит в ислам, который в рамках цивилизации пещеры аналогичен протестантизму на Западе и является завершающей стадией для магической культуры. Во втором томе «Заката Европы» Шпенглер подробно говорит о «магической душе», объединяя в этом комплексе христианство, стоицизм, гностицизм, манихейство, ислам, иудаизм, митраизм и зороастризм, – а такие широкие обобщения, как мы понимаем, возможны только если не касаться собственно вероучения, *credo*. При всех своих детальных экскурсах в математику, естествознание, искусство, психологию, музыку, Шпенглер совершенно не рассматривает то, во что люди *веруют*. Религия у Шпенглера – либо *мораль* (это даже не нравственный закон, а скорее темперамент, стиль поведения), либо *архитектура*, т.е. особый язык символов и форм, через который проявляется архаичное восприятие человеческого Я в мировом пространстве. Весь «Закат Европы» говорит об одном: о власти ландшафта над коллективной душой. «У каждой души есть религия, – пишет он. – Это лишь наименование ее бытия»<sup>1</sup>. Обратим внимание на эту формулу. Религия как наименование бытия народной души – классическая формула реакционного романтизма, который чем менее верит, тем скорее рассматривает религию как ценное выражение культурного своеобразия. Эту же формулу можно применить к различным «либеральным» спекуляциям на тему русского православия. Впрочем, к националистическим тоже. Одни ужасаются трагизму русской истории, другие пленяются в ней «большим стилем», и те и другие дают этому *наименование*: «русское православие», «византийская традиция». Шпенглер далее пишет: «...все искусства, доктрины, обычаи, все метафизические и математические миры форм, каждый орнамент, каждая колонна, каждый стих религиозны и *должны* быть религиозны»<sup>2</sup>. Религия у Шпенглера, как мы уже поняли и без этой фразы, – это чистота стиля. Вопрос о том, кем был Иисус из Назарета, кто диктовал Мухаммеду Коран, является ли иконопочитание нарушением второй заповеди, – это для «религии» Шпенглера неважно. Однако это *было* важно для миллионов людей, реальных участников истории.

---

<sup>1</sup> Шпенглер О. Закат Европы. – М.: Мысль, 1993. – Т. 1. – С. 545.

<sup>2</sup> Там же.

Как раз стиль, культура, государственный строй им были не важны и были областью самой невероятной эклектики и компромиссов.

Шпенглер подмечает, как непохожа терпимость древнего эллина и индуса, готовых жить в плюралистической множественности школ и воззрений, на фаустовскую идейную непримиримость. Об этом Шпенглер говорит, – явно не без гордости, – как об отличительной особенности Запада. Но и ромеи, даже перед лицом мусульманской угрозы, не пошли на унию с Римом, условием которой со стороны латинян было принятие филиокве<sup>1</sup>. Позже православные активно заимствуют с Запада именно *цивилизацию* – схоластику, элементы барокко в иконописи, церковной архитектуре, музыке, риторике, – но решительно стоят на своем в догматических вопросах. Можно сказать, что богословские споры и есть наиболее характерная черта истории Византии, – эти споры выплескиваются на улицы и площади, порождают яркие характеры и самые удивительные сюжеты. Логично было бы изучать православие исходя из того, что есть не-православие, исследовать то, почему Св. Отцы были против тех или иных, казалось бы, отвлеченных учений, – но ничего достойного внимания в самой богословской борьбе, в ее остроте, Шпенглер не видит.

По-настоящему серьезную попытку неразрывно связать догмат и культурные формы, – т.е. и политические формы тоже – предпринял русский мыслитель Алексей Лосев. Так, развитие западной цивилизации, увенчавшееся капитализмом и либерализмом, он всецело выводит из филиокве. «Православное учение о пресвятой Троице так же отличается от католического *Filioque*, как вселенско-ликующее умозрение колокольного звона от сдавленного торжества универсально-личностной самоутвержденности органа, как простота и умная наивность византийского купола от мистических капризов готики, как умиленное видение иконного лика от нескромного осязания и зрительного взвешивания статуи», –

---

<sup>1</sup> Можно было бы в этом случае говорить о фатальности культурных различий Запада и Востока, но тогда они не были столь разительны. Ромеи привыкли думать о себе как о римлянах, гражданах империи, центром которой когда-то был Рим, и привыкли жить в культурно пестром Средиземноморье, поэтому ссылка на инстинктивный изоляционизм здесь едва ли может быть решающей. Интересно, что в Брестской унии Рим уже согласился на условия, вполне приемлимые тогда для византийцев, но недостаточные для «франков»: признание верховенства папы римского при неприкосновенности догматов.

пишет он<sup>1</sup>. Социальная жизнь, полагает Лосев, состоит из идеи и материи, тождество которых есть символ. По тому, в каких отношениях находится идея и материя, Лосев выделяет восточный тип, античный тип и Средневековье, т.е. феодализм. При этом есть «Средневековье, где главенствует символ, данный идеально-лично, – Византия; есть Средневековье, где – символ, данный символически-вещественно, – латинство; есть Средневековье, где символ, данный материально-вещественно, – протестантизм. В протестантизме – как бы новое появление восточного архитектурного социального стиля: дуализм (причем раз это – стихия личности, то здесь дуализм личности и бытия), позитивизм и рационализм. Отсюда необычайное развитие наук и искусств, техники и производства, отвлеченной метафизики и нигилизма. Все это – продукт удушения трансцендентных ценностей, т.е. продукт неестественного развития индивидуализма (ибо личность приняла на себя трансцендентные функции), т.е. капитализм»<sup>2</sup>. Тут, кажется, все сходится и защелкивается: догмат – культура – социально-экономическая формация. Протестантизм – это капитализм, а удел России, с ее византийскими корнями, – феодализм. Свой метод Лосев называл диалектикой, которая с *неумолимой* необходимостью показывает неизбежность социально-политических и даже бытовых выводов из догмата. Но, как он сам учил, всякому логическому рассуждению, всякой системе предшествует миф. Миф изначально есть эмоциональная, непосредственная реакция на реальность, – причем заинтересованная реакция, окрашенная художественно, оформленная символически. А Лосев очень страстен, очень заинтересован. Он втягивается в актуальную тогда борьбу с западным позитивизмом. Вспомним, какой уничижительной критике подвергал Ренессанс о. Павел Флоренский, отстаивая средневековое мышление. Отправной пункт лосевской философии именно в этой его ненависти к позитивистскому Западу. И несомненно, очевидна его связь с морфологией (учение о формах) Шпенглера. Он развивает мысль Шпенглера о мифологических предпосылках современной науки. Он показывает, как религиозна «каждая колонна». Он полностью, с небольшими оговорками, принимает шпенглеровскую концепцию античности как интуиции тела, а также шпенглеровскую концепцию западноевропейской культуры, – только там,

---

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993. – С. 883.

<sup>2</sup> Там же. – С. 901.

где Шпенглер восхищается голубыми далями, глубиной, бесконечностью, устремленностью фаустовского человека в запредельное, Лосев ужасается черным безднам ньютоновского однородного пространства, но математически модель космоса – та же. Лосев будто бы в шутку оправдывает сожжение Джордано Бруно как акт защиты космоса, но поскольку он усвоил от Шпенглера центральное место во всякой культуре космологии, т.е. модели мирового пространства, то можно предположить, что в этом он абсолютно серьезен.

Как мы уже отмечали, религия у Шпенглера – часть культуры, стало быть, неразрывно связана с политикой, философией, хозяйственной деятельностью и т.д. Если Шпенглер прав, то и особенности любой культуры и исторической формации можно формулировать как религиозные, и Лосев с готовностью принимает такой подход. Лосев объявляет себя сторонником феодализма, а в революции, в либерализме и социализме видит торжество метафизического зла. В каком-то смысле Лосев пытается сделать шпенглеровскую морфологию «православной» и доработать его концепцию именно там, где она вызывающе противоречива: на Востоке, где Шпенглер свалил в одну кучу ислам, иудаизм и восточное христианство, – и не знал, по какому ведомству определить Россию. А та как назло никуда не укладывается: византийское христианство мешает ей пройти по ведомству фаустовской культуры, но если бы она относилась к цивилизации пещеры, она должна была бы стать мусульманской, и уже давно. К тому же художественное видение русских, их мироощущение не очень убедительно укладывается в модель пещеры при всей условности этого образа; поэтому Шпенглер вводит символ бесконечной равнины. Поскольку у Шпенглера все культуры относительны, нет ничего абсолютного, то для христианизации шпенглеризма Лосев выдвигает концепцию абсолютной мифологии – православия (впрочем, это есть и у Флоренского): все на свете есть миф, и православие – тоже миф, но в системе всех возможных мифологий оно занимает особое место. Православие находится посередине, между фаустовско-ньютоновским Западом и арабо-индийским Востоком. В частности, символ, как основа византийского мышления, не есть ни западная аллегория, ни восточная схема<sup>1</sup>. Во всем этом Лосев, конечно, не эпигон, а вполне оригинален. Но вопрос в следующем: хорошо ли по-

---

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993. – С. 631.

ступил Лосев, пытаясь «воцерковить» шпенглеровскую методичку, поставить ее, так сказать, на службу христианской философии? Ответ возможен только один: нет. Православный догмат есть данность в Откровении, а диалектический, т.е. рациональный, тем более интуитивно-поэтический метод осмысления догмата и развита его применительно к культуре может допускать ошибку.

Вообще догмат по смыслу этого слова есть ограничение, предел. Он не раскрывает тайну, а указывает на тайну, указывает, где возможности человеческого разума ограничены. Богословие говорит: мы ничего больше не можем сказать о тайне боговоплощения, кроме этого, – и провозглашает догмат, сформулированный парадоксально, нелогично для человеческого разума; в нем противоречия не снимаются, а именно провозглашаются. Попытка применить догмат к культуре, к человеческому миру, рационально эксплицировать его в человеческом измерении, используя его как программу, схему, – есть применение тех инструментов мышления, которые догматом в своей области как раз объявляются нелегитимными. Перед догматом разум молчит и включает недискурсивные методы. Догмат говорит о Боге, а не о культуре или государстве. О человеке и о его спасении он говорит вочеловечением Сына Божьего. Соответственно, крайне опасно придавать значение догмата историческим частностям и культурным формам, которые рано или поздно становятся отработанным материалом истории. Православные тем самым могут невольно похулить святые таинства, придавая им разное спасительное значение в зависимости от того, носители какой культуры пришли для участия в литургии (а если это носители фаустовской, ренессансной культуры?), в каком стиле выстроен храм, под сводами которого осуществляется таинство (а если это мистические капризы готики?), а также на территории какого государства, – с каким строем, официальной идеологией, законами и так далее, – приносится бескровная жертва.

## 7. Башня ортодоксии

Вселенская церковь в своих соборных догматических определениях, в своем святоотеческом наследии заботится не о государстве или культуре, а о преобразовании души, поскольку никакой быт, уклад, общественная система не заменят благодать, которую человек получает через личную веру во Христа и через таинства Церкви. С благодатью христианин освящает все, за что берется, занимается ли он политикой, наукой, искусством, экономикой, и

любые внешние обстоятельства мировой истории будут ему содействовать ко спасению. Известно святоотеческое изречение: важно не то, что человек делает, а *как* и с каким помыслом... Между тем невозможно запретить социологам религии задаваться вопросом о религиозно обусловленных формах общественной жизни. И выдвигать различные гипотезы. Возможна и такая гипотеза: религия вообще не играет решающей роли в истории, в частности, в формировании политико-экономических формаций. Конечно, разнообразие исторических фактов позволяет выстраивать схемы, подгоняющие отдельные исторические явления под те или иные вероучительные доктрины. Либо, наоборот, в той или иной религиозной традиции можно отыскать какие-то идеи, объясняющие и иллюстрирующие эти исторические явления. Сейчас, когда лихорадит Ближний Восток, можно говорить об изначальной нетерпимости ислама, но ранний ислам был более терпим, чем современный ему западный христианский мир. Буддийский мир был кровав не менее других, несмотря на недвусмысленную и категоричную проповедь ненасилия. И, несмотря на христианский аскетический идеал, именно в христианской Европе создается самая утонченно-чувственная, проникнутая пьянящим эротизмом светская культура. Что касается протестантской трудовой этики, то протестантская Ямайка не является таким уж образцом экономического процветания и порядка по сравнению с православной Грецией. Римско-католические Филиппины не слишком похожи на римско-католическую Бельгию. Распространение западных вероисповеданий в странах Африки, Азии и Латинской Америки не привело к воспроизводству «западного чуда» – ни в экономическом, ни в культурном, ни в политическом смысле. Европейские протестанты насадили западную цивилизацию в Северной Америке и в Австралии, но среди неевропейцев рецепция того же протестантизма никак не сработала. Конечно, исторического времени было отпущено мало, но хоть какие-то социологические сдвиги можно было бы наблюдать. Например, по логике вещей, Намибия, где протестантов более 80%, т.е. критическая масса, должна иметь какое-то преимущество перед другими странами Африки в смысле наличия реформаторского начала. Или та же протестантская Гайяна в Латинской Америке, или Ямайка, Белиз – они-то почему не служат маяком буржуазных добродетелей на фоне беспечных и чувственно-созерцательных католиков континента?.. Приходится констатировать, что все вехи, которые миновала Европа на пути к своей образцовой цивилизованности, составляют единственный и уни-

кальный путь. Ни западная религия, ни западный атеизм, ни все дары Ренессанса и эпохи Просвещения не сделали неевропейский мир столь же благополучным и процветающим, размеренным и рациональным. Неевропейский мир сумел только перенять уже готовые продукты Запада, и то не всегда удачно, а часто и во зло себе, но отнюдь не подхватить «эстафету прогресса». Так что же, остается вернуться к старомодной гипотезе об особых достоинствах белого человека?.. Но арийская Европа сама очень долго пребывала в варварстве, суевериях, дикости, худо-бедно осваивала античность, училась многому у арабов, – тем же технологиям, медицине, философии, жгла женщин по обвинению в ведьмовстве, учиняла еврейские погромы, применяла пытки, резала католиков или гугенотов, прежде чем сделать впечатляющий цивилизационный рывок и стать во многих отношениях лидером человечества.

Сам феномен «зрелого» Запада с его правовой культурой и деловой этикой, с передовыми инновациями, – это очень специфическое, относительно молодое, и даже в каком-то смысле случайное явление в мировой истории. Это результат сочетания очень разных факторов и обстоятельств – природных, политических, демографических, технологических и, конечно, религиозных тоже. Последние нужно рассматривать крайне осторожно: остается вопросом, например, в каком случае мы имеем дело с результатом усвоения кальвинизма, а в каком – с реакцией на кальвинизм, т.е.: *какой* внутренний фактор и *как* действовал на том или ином этапе исторического развития. Где решающим фактором развития была римско-католическая дисциплина, а где бунт против нее, каковым, несомненно, было Просвещение? Остается вопросом, были ли структурные цивилизационные сдвиги следствием «протестантской морали», или сам протестантизм возник на почве изменений в обществе, в сознании людей? Ведь протестантизм начинался не как догмат, а как протест против злоупотреблений Римской церкви. Это был кризис авторитета, – настолько глубокий, что судорожно, иступленно схватились за Библию как за единственный несомненный носитель Откровения. Нечестивость индульгенций, даже не вдаваясь в догматическое обоснование их, очевидна сейчас всем. Протестантское движение бушевало в разных регионах Европы, но когда все успокоилось, оказалось, что Реформация победила только на Севере, точнее, только в германских странах и их владениях. Более эмоциональный, художественный Юг отверг суровый и опрощающий характер протестантизма. Хомяков полагал, что с древнейших, еще языческих времен в мышлении германцев



сохранялись некие особые черты, которые ждали только часа, чтобы проявиться во время Реформации<sup>1</sup>. Стало быть, обрати хоть все славянство в лютеранство, тех перемен, о которых мечтали западники, в полном объеме не произошло бы. Буржуазный рывок к благополучию, наконец, стал возможен не потому, что протестанты кое-где победили католиков, а потому (хотя и не только), что прекратилась война между ними и феодальные институты, институты войны, оказались на обочине истории. Господствующими становятся договорные отношения, а не отношения вассала и сюзерена, холопа и господина. Итальянец Чезаре Беккариа, один из ключевых авторов Эпохи Просвещения, убеждавший современников отказаться от пыток и вообще от бессмысленной жестокости судебной системы прошлого, дает яркую картину середины переломного XVIII столетия: «Торговля оживилась под влиянием мудрых истин, распространяемых повсеместно печатным словом, и между нациями ведется молчаливая война трудолюбий, самая гуманная и наиболее достойная разумных людей»<sup>2</sup>. Буржуазное общество, таким образом – это внутренняя бескровная война, ведомая по определенным правилам, относительно которых существует соглашение. И благодаря этим правилам возможны стали долговременные вложения капитала, в том числе в науку и технику, в гуманитарное знание. Успехи Запада не были легким плодом «правильной» религии. Запад медленно шел к сглаживанию и исправлению уродливых черт общественного быта, через кропотливую работу многих поколений ремесленников и мыслителей, постепенно осваивая науку жить в мире с иноверцем, иноплеменником, конкурентом.

В противоположность этому вся русская история связана с ведением войны или подготовкой к войне. Отчасти это обусловлено, по-видимому, географическим положением и природными условиями Великой Русской равнины, местом России в мировом историческом процессе: соседство с Великой Степью, с почти безлюдными просторами Сибири, сырьевое освоение которой становится позже решающим фактором развития. Ведь князь, впоследствии

---

<sup>1</sup> «Склонность к бесформенности в религии», по Хомякову, является родовой чертой германцев, известной еще римлянам. Это отозвалось «в направлении реформы» Церкви. См.: Хомяков А.С. Соч.: В 2 т. – М.: МФФ: Медиум, 1994. – Т. 1. – С. 152. Славянам, полагал он, напротив, всегда был свойствен антропоморфизм.

<sup>2</sup> Беккариа Ч. О преступлениях и наказаниях. – М., 1995. – С. 65.

царь, – это в первую очередь полководец; дворянство, взявшее верх над боярством в XVII веке, – это регулярная армия. Крепостное право возникает как серия административно-хозяйственных решений по обеспечению регулярной армии, как тяговая обязанность свободных землепашцев по содержанию отдельной боевой единицы; этапы его усиления так или иначе совпадают с крупными военными кампаниями. Мобилизационная модель рассматривает общество как тыл; всякое сословие является тягловым или служилым, и каждый приписан к определенному сословию. Именно так было построено Московское государство.

Другим фактором была природа, ландшафт. Флоренский в своем очерке «Православие» ссылается на Василия Ключевского, исследовавшего влияние природы Великороссии на национальный характер русских. В старой Киевской Руси, пишет Ключевский, пружиной народного хозяйства была торговля, создавшая многочисленные города. Внешние опасности и недостаток воды в открытой степи принуждали жителей Южной Руси скучиваться в большие тысячные села<sup>1</sup>. На землях Великороссии, напротив, отдаленность от важнейших торговых путей не способствует возникновению городов, для нее характерны разбросанные, в две-три избы, поселения и кочевое земледелие – в силу неоднородности болотистого ландшафта и скудости почв. Великоросс в одиночку борется с природой и «это была молчаливая черная работа над лесом и диким полем, а не над собой и обществом, не над своими чувствами и отношениями к людям»<sup>2</sup>. Он кочует все дальше и дальше на северо-восток в поисках удобных свободных земель, пока не достигнет естественного предела зоны, пригодной к земледелию. Это приводит к своеобразному русскому индивидуализму, к анархическому эскапизму. «Работа в одиночку не создала привычки к совместному труду, поэтому же великоросс себе на уме, осторожен и необщителен». Занимаясь земледелием в условиях коварного климата, он «...выучился больше замечать следствия, чем ставить цели». Русским свойственно, пишет историк, «очертя голову выбрать самое, что ни на есть, безнадежное и нерасчетливое решение, противопоставляя капризу природы каприз собственной отваги»<sup>3</sup>. Все это обусловлено ландшафтом, религия здесь

---

<sup>1</sup> Ключевский В.О. Исторические портреты. – М.: Правда, 1990. – С. 55–56.

<sup>2</sup> Там же. – С. 61.

<sup>3</sup> Цит. по: Флоренский П.А. Христианство и культура. – М.: ФОЛИО, 2001. – С. 471.

вообще ни при чем (тем более что Ключевский настаивает на стойких пережитках в русском народе финно-угорской мифологии и обрядовых практик). С такими качествами можно жить, можно развиваться и даже осуществлять смелые предприятия, но такая среда едва ли может быть очагом индустриальной революции и зарождения буржуазного общества с его институтами, с его моделями экономического и социального взаимодействия. Западную цивилизацию создает нечто совершенно противоположное: рациональная методика целеполагания и планирования, эффективная коммуникация, относительная стабильность и управляемость среды.

Кстати, Флоренский сразу оговаривается, что речь в вышеупомянутом очерке не идет о греках, сербах или болгарях, что он описывает только «русское православие». Это принципиально меняет суть дела. К тому же в это понятие он включает мощный пласт язычества: культ предков и рождающих, производящих сил, одухотворение природы, а также особое значение обряда в быту, хотя бы даже не церковного, а магического, вообще сакральную регламентацию быта. Отсюда более корректный термин, употребляемый о. Павлом, – *русская вера*. Он умиляется тому, как русские крестьяне молятся лешему и домовому, как на коленях просят прощения у Матери сырой земли, как они по-своему фамильярны со святыми, снабдив их прозвищами Ломонос, Задери Хвосты, Огуречник. Он признает превосходство русского крестьянина перед европейцем в том, с какой чинностью русский ест, одевается, входит в дом, как он относится к хлебу, земле, скотине. Он хвалит старообрядцев за верность отеческим устоям. Вполне органично после этого звучит утверждение, что «разорив православный быт, реформа Петра нанесла сильный удар по православию, лишив его, по крайней мере в городах и образованном классе, его тела – быта...»<sup>1</sup> То, что быт является телом православия с точки зрения экклесиологии, конечно, бессмыслица, но если здесь говорится о культуре, а не о Церкви, то все становится на свои места. Еще одной угрозой православию Флоренский считает парламентскую демократию, начала которой были установлены в России после революции 1905 года, и – «капитализм, фабрики и города».

Он тревожится, в сущности, о резервации, о заповеднике, о музее под открытым небом, о той *фактуре*, за которой интеллигент едет в деревню. Едет именно за наивностью, экзотикой, жи-

---

<sup>1</sup> Цит. по: Флоренский П.А. Христианство и культура. – М.: ФОЛИО, 2001. – С. 488.

вописной убогостью. Является ли русская вера Флоренского помехой на пути к демократии, к модернизации общества? Во-первых, правильнее сказать, что она сама есть опыт усвоения христианства в условиях патриархального, аграрного уклада. Это именно добуржуазная, неурбанистическая культура, веками воспроизводящая один и тот же хозяйственный цикл. Во-вторых, никакой угрозы городу с его бурной социальной жизнью, с его модернизационными тенденциями, русская вера не представляла. Крестьянская вера не философствует и не рефлектирует, не пользуется такими категориями, как Запад и Восток, механическое и органическое, рациональное и интуитивное, позитивистское и символическое, а также социализм, капитализм или феодализм. Антибуржуазную, реакционную философию может сформулировать Лосев, который читал ученых немцев, а крестьянин их не читал, и он идет и голосует за эсеров или кадетов... Умиляет нас, – действительно умиляет, – в народной вере ее смирение, всепринятие. Ведь молитва водяному и домовому, обращение к земле как к матери, – это хоть и язычество, но тоже своего рода проявление смирения. Блоковский болотный попик, этот почвенный персонаж, молится и за большую звериную лапу, и за римского папу. «Душа моя рада, – говорит он, – всякому гаду...» Именно так понимали славянское начало славянофилы, противопоставляя его агрессивности, индивидуалистическому экспансионизму германского начала. «Блеска, величия, силы он не ищет, – пишет Флоренский о русском православном человеке, – даже наоборот, он особенно осторожен, когда видит силу и блеск...» Вообще, чем больше мы читаем все это, тем более убеждаемся в том, что Флоренский говорит о каком-то почти вымершем психотипе, о котором в пору пожалеть, особенно либералам-западникам. Нынче с лозунгами русского православия пришли люди, которым нужны сила, блеск и величие, нужна крупковская сталь, нужна определенная инфраструктура, нужен капитал, бизнес-план, план оперативных мероприятий по достижению целей, которые русский крестьянин, живущий в своем замкнутом, но одушевленном мире, ставить себе никак не мог: у него действительно было *другое* мышление. Его благочестивый уклад, за который Флоренский так переживал, был вскоре разрушен приверженцами диалектического метода. Старая Россия была разорена, уничтожена. Ее крестьянский психотип мы еще узнаем в образах шукшинских героев – то же нежное отношение ко всему живому, смирение, наивность, бытовая непрактичность, даже беспомощная иррациональность поступков. Неудовлетворенность русского чело-

века наличной сферой бытия, тоска по высшему – это, вероятно, то, что имел в виду преподобный Силуан, сам вышедший из этой среды, оставивший Россию накануне ее гибели ради подвижничества на Афоне. Это и в самом деле не тот деятельный, урбанистический психотип, который создает ценности буржуазной цивилизации, материальные или нематериальные. Но он и не мешает другим создавать эти ценности. Ведь воспетый романтиками благочестивый *селянин* существовал во всех странах Западной Европы, в той же Америке, и нигде он не помешал созданию индустриальной цивилизации и завоеваниям революций, которые в марксистской историографии получили название *буржуазных*.

В заключение остается повторить основные мысли. Давно уже требует критического рассмотрения методологическая традиция выводить формы общественного устройства из религии. Это именно та область, где секулярный рационализм, полагая, что все равно имеет дело с иррациональным, позволяет себе неточность, произвольные обобщения, методологическую приблизительность и даже своего рода визионерство, т.е. мышление ассоциациями. Создается впечатление, что многие думают о православии знакомыми с детства образами из фильма Эйзенштейна «Иван Грозный», где столь убедительно представлена тема деспотической власти и где так много «церковно-обрядовой» фактуры, – и эти образы оказываются для них определяющими. Шпенглер, вслед или параллельно которому шла мысль Флоренского и Лосева, оперирует именно образностью, *грезами* архаичных людей, от которых, как он считал, зарождаются цивилизации, – и сам он именно «видит» цивилизации как модели, как универсальные формы. Но его мысль была тщательно отрефлектирована, в отличие от мысли тех, кто исторические проблемы России *формулирует* как «византизм» или «православная цивилизация», довольно произвольно используя эти термины в умозрительных, часто весьма тенденциозных построениях, не имеющих никакого отношения к духовной жизни, к вероучению, к церковной традиции. Психологически это понятно: культурно-художественная *физиономия* исторической России, *физиономия византийская*, бросается в глаза прежде всего. Впрочем, можно было бы сказать, что само церковное самосознание дает повод говорить о религиозно обусловленных моделях жизни, ведь известно выражение: «как веруем, так и живем» – т.е. *credo* определяет *modus vivendi*. Но здесь под «так и живем» менее всего имеется в виду политико-правовая система, формы социальной и экономической активности... Менее всего имеются в виду этно-

графия, быт... Имеется в виду духовно-нравственное измерение жизни, *действенность* веры в соблюдении заповедей, полнота даров благодати. Очень удачен образ, использованный Честертоном: *Orthodoxu* у него – это башня, стоящая под углом  $90^\circ$ ; любой иной показатель есть уже падение. Православие есть как бы настройка точности, без которой душа аскета при углублении в подвижничество, в молитвенную практику, рискует принять неправильный вектор и в вечности оказаться *не там*. В этом случае, в случае такого духовного отклонения, подвижник не сможет и духовно помочь мирянину: простому рыбаку, крестьянину, рабочему, капиталисту.

## ПУТИ РОМАНТИЗМА В РОССИИ\*

### *Генеалогия современного религиозно-националистического дискурса*

#### 1. Разговор в мастерской

Как-то довелось беседовать о русской культуре с одним весьма образованным и тонким человеком, хотя и не строгим педантом-теоретиком. Несколько раз мой собеседник употребил слово «романтизм» – так он неодобрительно называл всякую меланхолическую мечтательность, всякую «чувственную» экзальтацию в искусстве, – когда мы, в частности, говорили о поэтах Серебряного века... Мы друг друга прекрасно понимали, – я и сам довольно часто, и тоже слишком широко употребляю этот термин, – но он вдруг осведомился о более точном определении романтизма. Я ответил, что среди прочего отличительной особенностью романтизма считают иронию. Мой собеседник был несколько озадачен, хотя я всего лишь сослался на концепцию Шлегеля, разработавшего теорию романтизма в самом узком, самом первичном смысле: романтизма Йенской школы. Ирония совершенно не укладывалась в тот образ искусства и мышления, который *пленяется безднами* и занимается рискованным (в духовном смысле) визионерством, – о каковом шла речь. Мы говорили также о том особом видении мира, когда художник, поэт, мыслитель испытывает экстатическое ощущение таинственности, мистичности, – и когда это переживание «трансцендентного» является скорее душевным, эстетическим. Как сказано в одном современном учебнике эстетики: «Художественные миры романтиков вроде бы знакомы нам по внешним признакам (это пейзажи или события почти обыденной жизни) и

---

\* Публикуется впервые.

одновременно предстают какими-то странными, отчужденными, необычными, чем и притягивают к себе с особой силой»<sup>1</sup>. Это приблизительно то, что Флоровский, говоря о Чюрлёнисе, назвал «тоскливой прелестью»<sup>2</sup>, – притом что слово «прелесть» в аскетической традиции, как известно, означает ложные духовные переживания, некую область разгоряченного воображения, сладостных иллюзий, пленяющих сознание и мешающих духовному развитию. Мой собеседник, кстати, – художник, который эти тонкости улавливает очень хорошо, у него даже есть свой творческий метод избегания случайного «романтического» эффекта в живописи (на художественном аргументе называемого также «литературщиной»). И конечно, классическое романтическое учение об иронии шло вразрез с его словоупотреблением и пониманием этой темы.

Хорошо известно, что романтизм – понятие довольно расплывчатое и неопределенное, о его границах спорят до сих пор, поэтому нет большой ошибки в том, чтобы всякую мечтательность, всякую культивирование *чувств*, всякую любовь к возвышенному и «мистическому», называть этим термином, не ограничиваясь его исторической локализацией. Но дело тут не просто в его, термина, многозначности, а в действительной связи многих явлений в романтизме – и через романтизм. Мы ведь живем в романтических мирах, – в мирах, созданных романтиками, унаследованных нами от романтиков. И передвижение в этих мирах есть передвижение от одной романтической темы к другой, – или даже от тезиса к антитезису, затем к синтезу. Сама система координат, в которой мы существуем, есть романтическая система. В этом смысле романтизм не прекратился с Йенской или Озерной школой, с победой так называемого критического реализма, натурализма и материализма во второй половине XIX века. Мы все еще прекрасно понимаем сигналы, жесты, интонации романтизма, мы чутко реагируем на них. Более того, даже в области отвлеченных понятий и схем мышления мы все еще находимся в его культурном контексте.

Действительно, очень трудно свести романтизм к какому-то одному принципу, объяснить глубинную взаимосвязь его элементов. Ключевые слова, описывающие его, – в виде некой условной студенческой шпаргалки – составят список разнородных, на первый взгляд, элементов, даже не из одного ряда, с неочевидными

---

<sup>1</sup> Бычков В.В. Эстетика. – М.: Гардарики, 2002. – С. 78.

<sup>2</sup> Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991. – С. 487.



связями между собой, – когда непонятно, что по отношению к чему является первичным, а что вторичным или в каком случае эти элементы соотносятся как общее и частное. Эти ключевые понятия, или ключевые темы романтизма, суть: природа, чувства (в противовес разуму), свобода, рок, Средневековье, детство, ирония, возвышенное, органичный быт, художник как пророк и медиум, индивидуалистический бунт, сверхъестественное... В художественный обиход романтизмом вводятся контрабандисты, студенты, корсары, художники, дровосеки, рыбаки, цыгане, бродячие артисты, двойники, механические куклы... Те же немецкие романтики впервые обращаются к славянам, к славянскому материалу, русские романтики – к Малороссии и Кавказу, американские романтики – к индейцам... Замечено, что с романтизмом впервые литературное произведение может быть названо «Золотой горшок» – т.е. впервые появляется особое внимание к вещам, к предметности... В самом деле, романтизм обращен одновременно к обыденному и экзотическому, к природе и культуре, к прошлому и будущему. Романтизм может быть и атеистическим, как у Шелли, и благочестивым, как у тех же романтиков Йены, у Шатобриана, у Жуковского. Романтизм воспевае Средние века, сословную систему, феодальный патернализм, но он воспевае и революцию, как у Блейка или Гюго. Романтизм может быть ироничен (непременно должен быть, как утверждал Фридрих Шлегель), но при этом он может быть и страшно, суицидально серьезен: «богемный миф» о саморазрушающейся личности художника – романтического происхождения; для английских романтиков, например, культовой фигурой был покончивший с собой в 18 лет Томас Чаттертон, автор нецененной современниками литературной мистификации, стилизованной под Средние века.

О романтизме вообще трудно говорить критически – как о некоей потенциальной культурной опасности, о духовном соблазне: сразу впадаешь в какой-нибудь романтический же пафос мистического алармизма или культурного нигилизма во имя «простоты». Видение творческого акта как «демонического» и искусства как дела погибельного, опасного – это тоже романтическая тема. Где за этим может стоять реальность, а где это – только метафора, – особый и непростой вопрос. Да и не хочется о романтизме говорить критически, – настолько дороги нам имена многих и многих романтиков. Без особого преувеличения можно сказать, что романтизм дал нам легкие, чтобы вдохнуть полной грудью; дал нам глаза, чтобы видеть; дал язык, чтобы выразить наши чувства. Нам,

русским, романтизм дал Россию, как, впрочем, немцам – Германию. Он значительно расширил наш горизонт, включая в него сказочные и экзотические миры, богатство и глубину человеческого сердца. И в то же время он разверз бездны, – и это не только байронические бездны, у края которых, на диких утесах, стоят с гордым челом мятущиеся непокойные души. Ведь романтизм весь из противоречий, так что и бездны могут быть не только байронические, т.е. «роковые», индивидуалистические, бунтарские, но и...

*Бездна*, кстати, может быть подходящим отправным образом-символом для понимания романтизма как целого. Романтизм, как было отмечено, «открыл» природу, – для литературы романтизма особенно характерна пейзажная лирика, длительные описания природы, – но вопрос: в каком смысле он открыл ее? Очевидно, что уже Ренессанс присматривается к разнообразным атмосферно-оптическим явлениям, к богатству форм флоры и фауны, к анатомии организмов, т.е. для Ренессанса уже ничто в природе не остается незамеченным, нерассмотренным с любовью и удивлением. Но специфику романтизма, может быть, проще понять, бросив беглый взгляд далеко назад, в глубокую древность... Архаика подходила к природе активно, ее художественный принцип всячески отталкивался от природы, она брала из природы лишь схему. Симметрия, правильность, точность, законченность, чистота, вообще искусственность, сделанность всячески подчеркивались: человек стремился создать альтернативу природе в культуре: природную хаотичность линий, шероховатость фактуры, насколько это было возможно, – заменить прямыми линиями и гладкостью поверхностей, ровностью заливки. Архаика подражает природе только в схеме, в математическом принципе, – в ритме, например. Все случайное, т.е. индивидуальное, исключается. Обратим внимание теперь, насколько далеко ушел от этого романтизм с его любовью к истлевшему, разрушенному, подверженному влиянию времени и атмосферы, к дикому, опасному, к таящему в себе какую-то вне-человеческую индивидуальность, выраженную в случайном, характерном, самобытном. Ведь в классицизме, предшествующем романтизму, природа скорее идиллична, она составляет обязательный атрибут единого гармоничного мироздания, – и она есть как бы оболочка человека, без которой он не будет гармоничен, совершенен вполне. В романтизме природа воспринимается уже как особая субстанция, как принципиально *иное* по отношению к человеку, в ней чувствуются глубина, мощь, самостоятельное бытие,

и она превращается уже в нечто третье в отношениях человека и Абсолюта...

Здесь потребуется некоторое уточнение. Конечно, в классическом романтизме Дух и являет себя в природе, т.е. природа как символ отсылает нас к познанию духовной, сверхприродной реальности. В этом смысле рассматривать природу как нечто внеположенное Абсолюту, как нечто «третье», казалось бы, противоречит сути романтизма, его пафосу: абсолютное, провозглашает он, как раз доступно человеку в созерцании природы; природа есть как бы канал, через который человек приобщается тайнам духовного мира, – и сама реальность природы понималась именно так, и так понимался ее смысл. Это благоговейное прочтение божественных тайн в книге природы особенно явно, например, в некоторых стихотворениях Лермонтова. И эстетика романтизма саму дикость, грозность природы рассматривала как драму агнозиса, неведения: как символическое явление божественного, духовного, превосходящего наш человеческий масштаб. Но тут важно еще определиться с тем, что такое «Абсолют»... В некоторых случаях Абсолют – один из псевдонимов Бога, употребляемый в научно-философском дискурсе скорее из благоговейной деликатности, – все-таки наука занимается сферой, не совпадающей с областью богословия. Тогда, возможно, романтическая эстетика, говоря об Абсолюте, об «истечении Абсолюта» в природе и творчестве, говорит о приобщении божественному через художественное созерцание видимого мира. Природа есть художественное произведение – точнее, форма произведения, – содержанием которого является божественная истина, непознаваемая рационально... Однако чем более само понятие Абсолюта абстрагируется, становится, так сказать, «трансцендентным означаемым», сводится к элементу логической системы, к ее отправной точке, тем более природа утрачивает значение символа, т.е. видимого знака Абсолюта, отблеска его, – и тем более воспринимается как самодостаточная субстанция, например, под именем *жизни* как таковой, и это приводит, в перспективе, к тому, что в западной философии уже сам дух становится функцией природы.

Так, Фридрих Ницше, конечно, – все еще романтик, и даже по преимуществу романтик, и свою «новую мораль», свою критику культуры он строит на абсолюте природы. Ведь когда в «Генеалогии морали» он отрицает сам субъект добрых и злых поступков, говоря, что нет деятеля, есть только действие, становление, – он признает за реальность только природу, ее силу, являемую, в частности, в «невинной совести хищного зверя». «Требовать от силы,

чтобы она не проявляла себя силою, чтобы она не была желанием одолеть, сбросить, желанием господства, жаждою врагов, сопротивлений и торжества, это столь же бессмысленно, как требовать от слабости, чтобы она проявлялась в виде силы», – пишет он<sup>1</sup>. Безличная сила и является у Ницше субъектом, началом и концом всего, – она не просто факт физики и биологии, она дает высший, нравственный и художественный, смысл бытию. Он восклицает с каким-то иступленным восторгом: «Но время от времени – предположив, что по ту сторону добра и зла существуют небесные небожительницы, – дайте мне взглянуть, только взглянуть на что-нибудь совершенное, до конца удавшееся, счастливое, мощное, торжествующее, чего еще можно было бы опасаться!»<sup>2</sup> Это, конечно, что-то вроде религиозного экстаза и одновременно эстетический, и очень чувственный, восторг. Ницше падает ниц перед бездной животной органической мощи. Свою белокурую бестию, т.е. природную силу в чистом, непосредственном проявлении, Ницше находит «в гомеровских героях, в скандинавских викингах, в арабском, германском и японском дворянстве», – т.е. и история, и государственность, – но древняя, эпическая государственность, – тоже относятся к той же природной субстанции: это сила органического, мощного и самобытного, которая будет потом пленять в национальной идее, над чем тоже трудятся романтики.

## 2. Die Natur und die Nation

Итак, природа в романтизме – это субстанция, обладающая материальной плотностью, вещественностью, индивидуальностью, историчностью (временной неповторимостью, конкретикой момента), и в то же время трансцендентностью, – отсюда и мистическая, таинственная атмосфера романтического пейзажа. При этом мы не всегда можем определенно сказать: где и насколько природа являет, манифестирует Дух, а где она уже сама – духовна, абсолютна. Романтизм есть колебание между этими двумя точками: природа как символ, как отблеск, как завеса, через которую просачивается свет высшей реальности, и – природа как абсолют, – так что уже ничего нет, кроме природы и ее проявлений. Когда называют имена мыслителей той эпохи, так или иначе локализованных вокруг Йены (Гёте, Шеллинг, Гегель), то часто говорится о

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. – Л.: Сирин, 1990. – Кн. 2. – С. 30.

<sup>2</sup> Там же. – С. 31.

пантеизме. Пантеизм – странное понятие. Бог, который есть все, – насколько это Бог?.. Поэтому проницательный Хомяков и атеизм рассматривал как всего лишь версию пантеизма. Библейское, христианское понимание Бога как Творца, промышленяющего о сотворенных существах, находящегося с ними в тех или иных отношениях, постепенно уступает место все более отвлеченному, не-библейскому, философскому взгляду, – и порой весьма непросто определить, в какой момент «Бог» – это уже только метафора, псевдоним Абсолюта (да, именно так), природы, силы, энергии, самопознающей мировой субстанции, в которой сливаются в тождестве субъект и объект. То есть ускользает различие Творца и твари, – и отличие библейского Бога, законодателя и судии, который есть Бог Израиля, который не есть ни Ваал, ни Дагон, от диалектически необходимой всеобщей идеи, от всеединства сущего. Гегель настаивает на том, что он – лютеранин, но его абсолютная идея, будучи чисто философской, легко переходит у его последователей в материализм. Отец Александр Мень в своем «Библиологическом словаре» подводит итог развитию гегелевского понимания христианства: «У Фейербаха гегелевская пантеистическая теология превратилась в антропологию. Баур втиснул историю первохристианства в прокрустово ложе диалектической схемы. От признания Христа “идеей” до мифологической теории оставался один шаг»<sup>1</sup>. Лев Шестов как-то назвал Гегеля контрабандистом: под благочинным обликом христианского философа тот пронес контрабандой противную веру древнюю идею необходимости, апанке, которая стоит над всем, управляет всем, – и против которой с такой вдохновенной настойчивостью боролся сам Шестов. Ведь у Гегеля все диалектически необходимо, как все диалектически необходимо у такого русского гегельянца, как А.Ф. Лосев, впрочем – благочестивого православного христианина. Собственно, уже Гегель абстрагирует «Абсолют» настолько, что еще немного, и это уже не более чем формула, по которой функционирует природа, что мы и видим у гегельянца Маркса. Маркс провозглашает материализм в противоположность идеализму, но Марксова материя – не просто материя как наличное, фактическое вещество природы: она активна, она развивается по своим логичным и мудрым законам, она стремится к высшему, совершенному состоянию, т.е., по крайней мере, «что-то духовное», гегелевское в ней есть... Кажется, по-настоящему искренними

---

<sup>1</sup> О. Александр Мень. Библиологический словарь. – СПб., 2002. – Т. 1–3. – Режим доступа: [http://krotov.info/spravki/history\\_bio/19\\_bio/1831hege.html](http://krotov.info/spravki/history_bio/19_bio/1831hege.html)

марксистами в нашей литературе были фантасты, которые испытывали почти мистический трепет перед бездной бесконечной космической материи; их завораживал сам масштаб общемирового прогресса, преодолевающего границы земного и как бы сродняющего человека с космосом. И нет ли в нашей научной фантастике хотя бы даже «о дайте мне взглянуть на что-нибудь совершенное, до конца удавшееся, счастливое, мощное, торжествующее» – в образах сверхлюдей будущего? Нет ли там той же романтической сладостной тоски и восторга перед бездонностью, чуждостью, опасностью далеких миров?.. Андрей Платонов, как никто пытавшийся додумать марксизм до конца, до последних метафизических выводов, вместе с героями фантастических своих произведений все время вглядывается в чуждое, странное вещество окружающей природы, все время влеком в какую-то бездну, в толщу ли мировой материи, в земные недра, в жуткие просторы межпланетного эфира, где, кажется, взыскующей Высшего душе будет где развернуться.

Однако вернемся к собственно романтикам, в XIX век... Проявлением природы является также органичный *быт*, который историчен, своеобразен, подражает природе даже в некоторой не-правильности, дикости, в недостаточной окультуренности. Здесь в синтезе преодолевается противопоставление природы и культуры. Органичный быт – это культура, через которую бьет сила природы, а значит, происходит и истечение Абсолюта. Художнику быт интересен именно тем, что в нем есть помимо его функциональности, утилитарности, возделанности. Живописный быт простонародья, который также открывают для мира романтики, – это продолжение природы, эманация природного в человеке. Селянин, охотник, дровосек, мельник, рыболов, индеец или черкес – все это медиумы природы, этим они и интересны. Именно дикость, фактурность, стихийность этих «детей природы» вызывает у нас тонкое эстетическое переживание. Можно было бы возразить, что тема мудрого дикаря, естественного человека, – это тема как раз эпохи Просвещения, – более того, она звучит уже у Монтеня... Это так, и даже древние греки грезили о счастливой Аркадии... Но все же дикарь для XVIII века – это не более чем индивидуум, свободный от условностей старого режима. В нем важно не то, что он связан с природой, а то, что он не связан наследием Средневековья, что он человек «естественный», нулевой, без всяких исторических наслоений, что это человек вообще, т.е. формула человека, выведенная при максимальной абстрагированности от истории и культуры. Для той эпохи дикарь был важен как чистый научный экспери-

мент, не воспроизводимый в условиях Европы: каков человек сам по себе, когда он стоит еще на пороге цивилизации? И хотя Руссо, конечно, органически связывает ту эпоху и ее темы с романтизмом и прокладывает путь романтизму, все-таки «романтический» дикарь – это совсем другое. Это носитель исторически-конкретного, и дик он только тем, что не сводим к рациональной универсальной формуле, – он стихийен, в нем бьет энергия ландшафта, в нем важна именно экзотичность, локальное своеобразие. Если «просвещенский» дикарь (скажем, туземец Вест-Индии или Океании) живет неким универсальным здравым смыслом, то романтический – стихиями, чувствами, страстями, он приобщен к какой-то живой и могущественной субстанции. Романтиков всегда влечет к «дикарям», к непосредственному выражению в них первичного стихийного начала. Влечет на Кавказ, на Балканы, в провинциальные (для европейского Севера) Италию и Испанию, наконец, на Восток. Но для романтиков уже свое простонародье, его легенды и верования, было *иным* и экзотическим, это была terra incognita, которую надо было открывать заново.

Известна колоссальная роль романтиков в разработке национального самосознания большинства наций Европы. Самобытный уклад (быт, традиционное общинное или государственное устройство) народа как носителя природного, почвенного, начала, – полагается в основу этого здания. Нация всегда исторически конкретна, она рождается в определенном ландшафте, с седыми развалинами, с колоритным бытом простонародья, в атмосфере сказок и легенд. История многих национальных литератур, особенно Восточной Европы, начинается именно с романтиков, либо с тех памятников древности, которые они открыли и донесли до современников, часто в романтической литературной обработке. Происходит открытие народного эпоса, например Финляндии, Эстонии, и, следуя уже знакомой нам модели, в первом случае первооткрывателем является питомец шведской культуры, во втором – немецкой. Энтузиастами белорусского языка и фольклора становятся представители полонизированной интеллигенции: виленские филоматы<sup>1</sup> вместе с Мицкевичем (отпрыском старинного белорусского рода), Ф.К. Богушевич. То есть для романтиков это – и движение к корням, и в каком-то смысле движение к *иному*, неизведанному. И «романтическая» религиозность – это ведь часто религиозность неопита,

---

<sup>1</sup> Члены тайного студенческого общества Виленского университета в первой четверти XIX в. – *Прим. ред.* – Р.Г.

который обращается в «народную веру»... Характерно, что в очерке «Православие» Флоренский пишет не о догмате, не о богослужении, а об органичном быте крестьянина... Он традиционно обвиняет Петра I в разрушении быта как «тела православия». Его «Столп и утверждение Истины», по выражению о. Г. Флоровского, – книга западника, «мечтательно и эстетически спасающегося на Востоке»<sup>1</sup>. Да, Флоренский не принадлежит к романтикам поколенчески, в отличие от славянофилов, но он, как и некоторые другие русские религиозные философы той эпохи, находится под влиянием именно романтического начала в славянофильстве. Бердяев считал, что «самым коренным грехом славянофильства было то, что природно-исторические черты русской стихии они приняли за христианские добродетели»<sup>2</sup>. В целом о «русском религиозном возрождении» начала XX века тот же Флоровский пишет, что оно было «только возвратом к опыту немецкого идеализма и мистики»<sup>3</sup>.

Ведь в чем, собственно, была революционность немецкого идеализма? Схоластика и эпоха Просвещения вели аналитическую работу, проводили многоплановую инвентаризацию мира и мышления. Уже средневековый номинализм отграничил мир идей и общих понятий от объективной реальности. Схоластика систематизирует мир, абстрагируя его, как бы расчлняя реальность до первоэлементов. В итоге всей этой аналитической работы западная философия начинает «...явление внешнего мира рассматривать исключительно с точки зрения механического движения; явления же внутреннего, духовного мира рассматривать исключительно с точки зрения ясного, рассудочного самосознания», – как это описывает Владимир Соловьёв в статье о Гегеле, объясняя исторический контекст появления гегелевской доктрины. Получается, что и человеческое мышление универсально, всеобще, и мир однороден, сводим к рационально познаваемым механистическим законам, – при этом и мышление, и мир существуют отдельно друг от друга. Против этого и восстает романтизм в искусстве и философии. Объясняя это, Соловьёв пишет, что «по Канту наш субъект со всем своим грандиозным законодательным и регулятивным аппаратом познания безысходно погружен в безмерный и абсолютно темный для него океан непознаваемых “вещей в себе”. Он неподвластен, недоступен этим вещам, как и они ему; он свободен от них, но это

---

<sup>1</sup> Флоровский. Указ. соч. – С. 497.

<sup>2</sup> Бердяев Н. Судьба России. – М.: Изд-во МГУ, 1990. – С. 6.

<sup>3</sup> Флоровский. Указ. соч. – С. 492.



есть свобода пустоты. Человеческий дух, окончательно освобожденный (в теории, конечно) от власти внешних предметов гениальным продолжателем Канта, Фихте, требовалось теперь освободить от его собственной субъективности, от формальной пустоты его самосознания. Это освобождение предпринял Шеллинг и окончательно довершил (опять-таки, конечно, в теории) Гегель»<sup>1</sup>.

Делом Гегеля, таким образом, как и делом романтиков в художественном творчестве, был выход из этого постсхоластического тупика, из тотального картезианства, из «расколдованного» мира абстракций и протяженностей. И то, что предшествующая философия разъединила, сведя к отвлеченным принципам, разделив, проще говоря, Я и мир, и даже само Я на различные функции, романтизм вновь соединяет, синтезируя различные метафизические единства. От абстрактного он возвращается к конкретному (т.е. буквально спаянному, слитому), провозглашая сущностное единство явлений разного порядка, и часто приписывая *сущность* тому, что у нас, наоборот, принято называть реальными абстракциями. Среди этих синтезированных единств, например, – Volkgeist, народный дух. То есть человек – не просто cogito, мыслящая точка в однородном бесконечном пространстве, – он еще и немец или славянин, и через это он часть некоего духовного единства. Или: государство – не просто конвенция, общественный договор, фактическое соотношение сил в социуме, но еще и воплощение мирового духа, – и имеет свое особое мистическое предназначение в историческом процессе; в нем сосуществуют в единстве трансцендентное и имманентно-бытовое, функциональное. В романтизме вновь соединяется конвенциональное и онтологическое, мышление и чувство, субъект и объект, трансцендентное и имманентное (в той же национальной идее), религия и культура, индивид и общество... Но пронизательный ум с самого начала распознает во всем этом игру, эфемерность, текучесть, даже условность. Отсюда и является неизбежно мысль об иронии, которую Шлегель называет сократовской. «Она содержит, – пишет Шлегель, – и пробуждает чувство неразрешимого противоречия между безусловным и обусловленным, между невозможностью и необходимостью исчерпывающей полноты высказывания. Она самая свободная из всех вольностей, ибо благодаря ей можно возвыситься над самим собой, и в то же время самая закономерная, ибо она безусловно необ-

---

<sup>1</sup> Соловьёв В.С. Гегель // Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона. – Т. 10. – Режим доступа: [http://krotov.info/library/18\\_s/solovyov/10\\_301.html](http://krotov.info/library/18_s/solovyov/10_301.html)

ходима. Весьма хороший знак, что гармоническая банальность не знает, как ей отнестись к этому постоянному самопародированию, когда вновь и вновь нужно то верить, то не верить...»<sup>1</sup>

Ирония, в самом деле, – не просто художественный прием, столь неотразимый, скажем, у Пушкина или Гофмана. Как категория эстетики она вполне исследована. Но она же – необходимое условие, при котором возможна – точнее, допустима – романтическая метафизика. Романтическая метафизика как раз склонна обусловленному, частному, историческому приписывать мистическую безусловность, сущность. Ирония подвергает смысл ревизии, а «метафизика», романтическая серьезность, напротив, подозревает дополнительные слои смысла – часто рокового, трагического. Мы привыкли – и не без оснований – именно в этом видеть родовую особенность романтизма, а сократическую иронию как раз замечаем не часто. Скорее наоборот, – романтик провозглашает максимальную нешуточность бытия, воспевая иступленность, экстаз, готовность умереть за идеал. И если поэтическая опьяненность романтика соединяется с суровостью педанта, вооруженного категориальным аппаратом, – тут в дальнейшем возможен срыв в очень опасные умозаключения и патологические комплексы. Романтические грезы педант подвергнет систематизации и создаст законченную доктрину, вместо того чтобы мысленно приложить эти мечты, эти идеалы к действительности, к опыту, – и мудро посмеяться над тем, что получится. Тонкий романтик ведь не то чтобы иронизирует над идеалом, – он видит неизбежное несовершенство реализации онога на бытовом уровне. Но он также иронизирует над самим собой – над положением и ролью художника, над самой литературой, над творческим замыслом и его фактическим осуществлением, над законами жанра, которые неизбежно нарушаются. Он видит, опять же, неразрешимые противоречия между художником и его искусством, между литературой и реальностью. Необходимость иронии, как видим, осознается на заре самого романтического направления. Отсюда императив для истинного романтика: предавайтесь отвлеченным созерцаниям – на тему ли национального мессианства, или борьбы духовных начал в истории, или мировой скорби, или медиумизма художника и пророка, – но, пожалуйста, с некоторой долей иронии. Только с иронией романтизм превращается в живительную силу культуры.

---

<sup>1</sup> Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. – М., 1983. – Т. 1. – С. 283.

### 3. Кипящий чан

И вот, возвращаясь к метафоре бездны – таинственного и влекущего *иного*... Этот романтический архетип повторяется в видениях Блейка, в пейзажах Каспара Давида Фридриха, в поэзии Байрона. Это – образ острого экстатического переживания, как бы некоего головокружения, восторга. Это может быть образ самой свободы, ее потенциалов, а также связанного с ней риска. Но это может быть и образ Абсолюта, духовной субстанции, природы, стихии, которая превосходит масштаб человека – и которой человек отдается в экстазе, растворяется в ней. Изначально тут почти один и тот же жест, импульс: броситься, ринуться, совершить отчаянное бегство – бежать из душной буржуазной цивилизации в леса, горы, поля, бежать в цыганский табор, к корсарам, контрабандистам, к индейцам, в Италию, в Грецию, на *Восток*, туда, где нравы и быт органичны и самобытны, – погрузиться в таинственный мир, не понятный плоскому педантизму энциклопедистов и рационалистов, – вернуться в органическое добуржуазное бытие, в котором растворена, как кажется, могущественная духовная субстанция... И погрузившись в этот мир, в мир средневековой традиции, в архаику, в почвенную колоритную этничность, романтик вдруг становится филистером – своей противоположностью. Становится педантом и начетчиком, фанатиком грез, обращенных в доктрину. Доктрина эта мнимо непротиворечива и законченна, она принимается с романтической пылкостью, и уже никакой иронии по поводу нее филистер не позволит ни себе, ни другим. Заигравшись в Средневековье, он усваивает себе роль инквизитора и отдается ей без грана самоиронии, с холодной иступленностью. Так совершенно органично романтик Жозеф де Местр пришел к возвеличиванию палача и утверждению, что истинная свобода – это отказ от нее в пользу коллектива. Его палач – может, и не сверхчеловек, но все-таки уже не совсем человек, и уж точно «по ту сторону добра и зла». Это воплощение грозной трансцендентной субстанции, это бестия «с невинной совестью». Как Ницше восторгается тем, чего «еще можно опасаться», – с таким же смешанным чувством на палача, на государство с плахами и дыбами, смотрит католик Жозеф де Местр.

Семен Франк как-то назвал Константина Леонтьева «русским Ницше». Это кажется поверхностным, произвольным сравнением. Что у них может быть общего – у духовного сына оптинского старца и у записного безбожника, автора «Антихриста»? Тем

не менее мы не можем не чувствовать правды в этом эпитете... Леонтьев исповедовал самозабвенное погружение в традицию, в архаику, где государство будет свирепым, а насилие останется необходимой краской мироздания, где твоя возможная гибель украсит цветущую сложность истории и этой сложностью, этой красочностью будет оправдана война и тирания, т.е. бесправие отдельного частного лица. Леонтьева поэтому страшно раздражали все разговоры о правах личности. Но быть удобрием для цветущей сложности природы – это ведь судьба белокурой бестии, сверхчеловека: жить, бороться, страдать и погибать «красиво», только ради реализации во всей полноте самой субстанции, т.е. природного (а для Ницше единственно подлинного) начала в человеке; это ведь только и остается, когда отвергнуты все действительные цели, основанные на морали. Странная схожесть Леонтьева и Ницше выявляет этот парадокс романтизма, о котором мы говорили выше. Романтик стремится из буржуазного общества в некое естественное, насыщенное, полнокровное бытие. Мцыри бежит на лоно природы, в мир свободы и полноты животной жизни, где он сам становится своего рода бестией; Алеко тоже неспроста оказывается в молдавской степи. Собственно, в каком-то смысле романтик всегда бежит на лоно природы, это архетипичный мотив, но что он там встречает? – за пределами буржуазной цивилизации он встречает, скажем так, особую форму *жизни в истории*; он встречает сообщества, коллективы людей, живущих *органично* – и обычно эти коллективы ярко окрашены этнографически. Немецкий идеализм при этом уже вывел необходимость коллектива, обладающего онтологической природой, *сущностью*, и, конечно, самобытностью, индивидуальностью. Таким коллективом может быть народ, раса, государство. Государство, конечно, такое, которое имеет историческую «миссию», несет в себе «дух». Исторический коллектив как носитель идеи, как субстанция, совмещающая трансцендентное и конкретно-историческое, – это тема именно романтической метафизики. Даже у Ницше всплывает нечто подобное: для него религии суть выражения некоего народного гения, его *воли к власти*, – отсюда его подчеркнутое расшаркивание перед Ветхим Заветом.

Своеобразный отголосок такого эссенциального коллективизма мы находим, кстати, у Андрея Платонова. Чевенгурский ревком, едва уничтожив местную буржуазию, уже ждет наступления коммунизма: если в городе находится только пролетариат, т.е. носитель определенной идеи-духа («самый чистый пролетариат»),

по заверению Порфирия Дванова), то коммунизм должен наступить сам собой, и герои романа всматриваются в окружающую степь, чтобы уловить в самой природе космические сдвиги в силу одной только смены социального состава Чевенгура. Пролетариат для них как бы субстанционален, и коммунизм для них – не социальная конвенция, а особое качество космического бытия. Здесь Платонов по-своему обыгрывает марксистскую метафизику бытия и сознания, метафизику исторических сил как элементов онтологического процесса. И в основе этой метафизики, конечно, – объективный идеализм Гегеля. Чевенгурские простецы из ревкома – в этом Платонов особенно гениален – усвоили интеллигентскую метафизику народа как особого сущностного явления, духовной субстанции: начиная со второй четверти XIX века категория *народа* у нас – важнейшая как у почвенников, так и у социалистов: все поверяется народом, от народа чают истины – социальной истины (Герцен, народники) или религиозной истины (Достоевский, Флоренский, Ницше). Леонтьев в своей статье 1880 года «Как надо понимать сближение с народом» отмечает, что о сближении и даже о *слиянии* с народом «давно уже говорят» и революционеры, и либералы, и охранители. Сам же он это понимает так, что «не нам надо учить народ, а самим у него учиться»<sup>1</sup>. Достоевский настаивает, что «отрицающий народность отрицает и веру. Именно у нас это так, ибо у нас вся народность основана на христианстве»<sup>2</sup>. Кажется бы, эта слепая вера в мужика была посрамлена в XX веке, – когда русский народ провалил все вменяемые ему исторические миссии, отошел от религии, стал орудием в руках богоборцев... Тем не менее это наивное религиозное народничество, вера в мистическую субстанциональность национальной почвы воспроизводится у нас вновь и вновь, – часто в самых уродливых, гротескных формах.

Немецкий национал-социализм также подготавливали кружки романтиков-мечтателей, увлеченных эпической древностью и видящих в истории борьбу *духовных* начал. Духовные же начала в романтизме *всегда* воплощаются в конкретно-историческом либо природном, органическом. И протонацистские оккультные расовые теории, популярные, конечно, не только в Германии, – это восторг перед «мощным, счастливым и удавшимся», перед приро-

---

<sup>1</sup> Леонтьев К.Н. Как надо понимать сближение с народом? Чем и как либерализм наш вреден? – М.: Директ-медиа, 2014. – С. 4.

<sup>2</sup> Письмо А.Ф. Благодравову от 19 декабря 1880 г. // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. – Т. 30. – М., 1988. – С. 236–237.

дой-абсолютом, перед аватарами этой природы-абсолюта в народах и расах, в могучих исторических силах, содержащих в себе полноту природной мощи. В романтическом оккультизме и фашизме менее всего как раз «средневекового варварства», – Средневековье для этого слишком рационально и сухо. Интересно, что неприязненное отношение Шпенглера к Гитлеру вызывало у многих недоумение, – не победу ли национал-социализма он сам готовил своими трудами, не о новых ли исторических силах мечтал? Шпенглер ведь считал себя последователем Гёте и Ницше. Дух у него – функция природы; религия – отражение ландшафта в человеческом мышлении. При этом Шпенглер оказал решающее влияние на историософию нашего православного Лосева – наиболее утонченного представителя, наряду с Флоренским, крайне правого крыла русской религиозной философии. Шпенглер и сейчас остается одним из важнейших и любимейших в России консервативных авторов, поскольку его подход к истории, предполагающий существование изолированных, с непроницаемыми границами, цивилизаций, по-прежнему востребован теми, кто строит картину мира на противопоставлении России Западу. Да и само это противопоставление Запада и Востока есть конечно же вполне романтический мотив: Восток – это манящее «иное», живущее в полноте тех сил и потенций, которые на Западе заключены в рамки рационализма. При разрыве Римской и Константинопольской церковью в XI веке никто не думал, что проблема заключается в наличии двух противоположных друг другу цивилизаций, которые обречены на вечное культурное и геополитическое противостояние. Сейчас же этот романтический мотив стал общепринятым стереотипом. Уже даже сами православные формулируют свою идентичность в этой терминологии. Более того, если бы кто-нибудь сейчас в России бойко выдвинул такую гипотезу: «Православие имеет своим источником немецкую идеалистическую философию и должно рассматриваться как версия консервативного романтизма» – то в доказательной базе не было бы недостатка. За соответствующими текстами можно обратиться, скажем, к сайту «Православие. ру», хотя подойдет и другой, подобный ему сайт, или журнал с золотыми куполами на обложке, или книга современного публициста – из тех, что продаются в церковных лавках... Почти везде при трактовке истории и современности всплывают гегельянские, романтические мотивы, и все это называется «православной историософией». И, если уж мы начали эту статью с искусства, то и софринский стиль можно без особых натяжек рассматривать

как упрощенную модификацию романтической живописи, скажем, Фридриха Овербека. За образец берется западная религиозная живопись эпохи романтизма, все это втискивается в византийские прориси и щедро сдабривается мавританским орнаментом – вот вам и софринская икона. А чем проникнуты полотна знаменитого «православного художника» Павла Рыженко, как не сладостной атмосферой «тоскливой прелести», сумрачной таинственностью, характерной именно для романтизма?..

Для примера приведем пару цитат. «Политическая власть может руководствоваться либо властью духа Божиего, либо духа языческого, антихристового. Эти два духа, отражаясь в государственности, противостоят друг другу духовно и политически. Современный мир – это противостояние этих двух великих наследников Рима. Это – борьба духа, облеченного в форму имперской государственности»<sup>1</sup>. Эти слова были опубликованы на сайте Московского Сретенского монастыря. Нетрудно догадаться, что имеются в виду США и Российская Федерация. Так вот, только первое предложение в этом довольно типичном отрывке звучит вроде бы более-менее «религиозно», но и оно имеет смысл только в том случае, если мы признаем реальность государства как некой духовной субстанции, как чего-то онтологического, сущностного, т.е., если мы встанем, опять же, на гегельянскую точку зрения. Но так как мы знаем (хотя бы и из Священного Писания), что в реальной жизни облеченные властью люди по-разному действуют в различных обстоятельствах, будучи движимы человеческими – психологическими или прагматическими – и далеко не всегда в чистом виде «метафизическими» мотивами, причем исторический результат часто не совпадает с намерениями (хотя бы даже и «метафизическими»), – то в этом отрывке речь идет явно не о субъективных мотивах хороших и плохих правителей. Субъектами истории в данной картине мира являются не люди, наделенные свободной волей, а сами силы, субстанции, начала, воплощенные, по-гегелевски, в государстве. Силы эти, конечно, не обладают свободой, их сущность и направление раз и навсегда определены логикой исторического процесса, которой и занимался Гегель.

Или вот о. Артемий Владимиров в интервью радиостанции «Радонеж» говорит: «Видимо, как Россия изжила соблазн революции, так она изживет и этот заячий тулупчик так называемой за-

---

<sup>1</sup> Грачева Т. Россия: Третий Рим или Новый Иерусалим? // Православие. ру. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/5187.html>

падной демократии, в которую никогда не уместится наше национальное политическое самосознание. Ибо мы сыны своих отцов и дедов, и верим, что найдем ту органичную форму правления, которая будет преследовать интересы возрождения Отечества...»<sup>1</sup> Здесь, опять же, всплывает романтический мотив органического: поскольку Россия – это органическая субстанция, способная сама собой изжить революцию, то она в полноте своих субстанциональных сил не уместается в тулупчик демократии, – ведь демократия есть принцип отвлеченного эгалитарного права, т.е. не более чем конвенциональная система, система негативная (демократия не обладает собственной субстанцией), – и народно-государственной бестии, этой стихии органичного, сильного, мощного и прекрасного в заячем тулупчике, конечно, будет тесно. Романтик, разумеется, может быть и за революцию, поскольку республика, как считали в начале XIX века, дает свободу народной стихии, ранее подавленной институтами старого режима. Романтик может быть и за монархию – за отеческий, исконный уклад, потому что там, в прошлом, в Средние века, органическое начало народа воплотилось в наиболее чистом виде, без чужеродных влияний. И в том, и в другом случае мы слышим отголоски того же ницшевского *Das grosse Ja zum Leben* – «да» органичному, могучему, состоявшемуся, самобытному, которое рвет в клочья все заячьи тулупчики.

Можно собрать целые тома подобных квазирелигиозных текстов, – с перепевами на разные лады романтических мотивов. Борьба духовных начал в истории, Россия и русский народ как носитель особого духа, вообще педантичное формулирование того, что такое русский, Россия, и рассмотрение этого как чуть ли не теологической проблемы, – вся эта романтическая метафизика настолько все заполонила, что в такую гипотезу охотно поверишь – да, выходит, православие и врянь пошло от немецкого романтизма и объективного идеализма. Везде в такого рода «аналитике» (цитируемый выше текст о двух *имперских духах* был опубликован в разделе «Аналитика») мы встретим вариации знакомых нам немецких идеологем – тех же *Volksggeist* или *Sonderweg* (особый путь). В этой идеологии русский народ, даже при коммунистическом режиме, будучи уже в основном безбожным, сохраняет особую

---

<sup>1</sup> Прот. Артемий Владимиров. Почему в нашем обществе все так демократию полюбили? // Радиостанция «Радонеж». – 10.12.2010. – Режим доступа: <http://radonezh.ru/text/pochemu-v-nashem-obschestve-vse-tak-demokratiyu-polyubili-otvechaet-nastoyatel-khrama-vsekh-svyatykh-54449.html>



духовную сущность. И пока русский народ существует, в нем живет и эта мистическая субстанция. Как пишет глава «Союза православных хоругвеносцев» Леонид Симонович-Никшич, «...эту Прикровенно-Сокровенную, Потаенно-Сохраненную, хранимую и обретаемую в самих душах Русских людей Русь, искать и собирать по малым толикам, по крупичкам, как величайшую святыню, как незримую в душе Русского народа Неопалимую Купину – т.е. Нечто нераздельное, неразделимое целое, что невозможно никаким способом расчленишь, невозможно понять разумом...» – и тут же он (отсылая к ап. Павлу: 2 Фес. 2 : 7) призывает «записать в Конституции, что Русские есть тот самый “Удерживающий”, на котором и держится все противостояние Новому Мировому Порядку»<sup>1</sup>. Это ведь почти «мистика», но не православная, конечно, а оккультная, мистика крови и почвы: русские как особая, «мистически» отмеченная раса, как носители духовной субстанции, у которых православие чуть ли не в крови, хотя величайшей святыней то названо здесь не православие, а именно «Русь», – т.е. тот же Volksgeist, незримо сокрытый в душах русских людей. Этот Volksgeist может иметь и другое название – «соборность», как в статье о. Александра Шумского о гагаринской улыбке, где сказано, что «русское мироощущение Гагарина основано на неизбывной соборности русского народа, которую Юрий Алексеевич унаследовал от своих православных русских предков»<sup>2</sup>. Эта «соборность», как видим, совершенно не связана с личной религиозностью, она генетически наследуется, и она «неизбывна», – т.е., опять же, это сущностная характеристика некой органической субстанции.

Неудивительно, что и сталинщина так *романтизируется* в этой среде, – а это довольно обширная среда, включающая в себя и духовенство. Ведь для романтического мироощущения сущность субстанции неизменна, и «духовная сила», заключенная в русском народе и государственности, – в принципе «не может не быть силою», как это подмечено у Ницше. «Россия изжила соблазн революции» – так обычно говорят о сталинской эпохе, которая вновь вернулась – нет, не к Церкви, не к вере, – вернулась к воплощенному в государстве «национальному духу», вернулась к самобыт-

---

<sup>1</sup> Симонович-Никшич Л.Д. Русский Рим // Правый взгляд. – 31.05.2016. – Режим доступа: <http://www.rusimperia.info/catalog/5569.html>

<sup>2</sup> О. Александр Шумский. Улыбка Русского народа // Русская народная линия. – 12.04.2016. – Режим доступа: [http://ruskline.ru/news\\_rl/2016/04/12/ulybka\\_russkogo\\_naroda](http://ruskline.ru/news_rl/2016/04/12/ulybka_russkogo_naroda)

ному, эпическому, мощному, в противовес западному, механистическому, рациональному. Именно так и нужно понимать эти слова. Ведь фактически к вере мы начали возвращаться массово только *вместе* с идеями западной демократии, на исходе 80-х. Именно тогда разрушился устоявшийся, по-своему органичный культурный ландшафт советского человека, о котором многие ностальгируют.

Соблазняет православных мечтателей сам «суровый стиль», эпическое могущество государственного гения-бестии, находящегося по ту сторону добра и зла, манит экзальтированная погруженность в стихию народного коллектива. Манит, если угодно, *бездна*, или тот самый хлыстовский чан, куда, по воспоминаниям Пришвина, хлысты приглашали броситься Александра Блока, и Блок в самом деле бросился – в революцию, которая, как он писал, «сродни природе»<sup>1</sup>. И дело ведь не в том, что в отношении Сталина, его правления, можно еще о чем-то спорить: приуменьшать масштабы репрессий, оправдывать их исторической необходимостью, отрицать личную вину Сталина в них. Дело совершенно не в этом. Сталина любят как раз за то ледяное дыхание, которым веет от его образа. Без того «мощного и величественного», чего «можно было бы опасаться», фигуры того же Сталина или Ивана Грозного были бы заурядны и неинтересны, они не вызывали бы того «мистического» ужаса, который испытывает иной обоготворяющий природу язычник перед ее губящими и созидающими силами. Любая страшная, грозная эпоха, когда все было «по-настоящему» – и победы, и ужасы, – это своего рода «золотой век» для романтического культа природных сил, *Das grosse Ja zum Leben*, торжество величественного имморализма, – той силы, которая не уместается в «заячий тулупчик». Соответственно, рационализм демократии для них – небытие, упадок, обмельчание... И вся так называемая современная «православная историософия» сводится, в общем-то, к этому: Россия является «истечением Абсолюта» в мировой истории, она имеет неизбывную абсолютную сущность, несмотря даже на коммунистическое, атеистическое государство: пусть коммунизм, пусть репрессии, пусть взорванные храмы, лишь бы эпично, масштабно, грозно, – лишь бы Россия оставалась великой, противостоящей западному буржуазному рационализму, индивидуализму, атомизации. Для них самое страшное – пусть это не проговаривается до конца – не война и террор, не нищета и бесправие, а превращение России в заурядную европейскую страну, т.е. состояние

---

<sup>1</sup> Блок А. Поэзия, драмы, проза. – М.: Олма-пресс, 2001. – С. 653.

апатии (буквально, бесстрастия) вместо пафоса силы, полноты органической мощи. Вместо того чтобы признать справедливым поражение коммунистов в холодной войне, распад Советского Союза – проект-то был богоборческий! – это воспринимается как катастрофа, как происки враждебных православию сил (евреев, масонов, еретиков). На самом деле русский православный человек должен приветствовать победу Запада в холодной войне: свершился вышний суд над нечестивым и суетным делом безбожников, которые надеялись на насилии, на страхе и лжи, уничтожив христианскую Россию, завоевать весь мир... А православные жалеют, скорее, что не завоевали, что пришел Ельцин, который, хотя и храмы вернул, но лишил Россию «сущности»: отказался от «метафизической борьбы» с Западом, от самобытности, – а это для них гораздо хуже коммунизма. Коррупцию, преступность, бедность – простили бы, отказ от эпичности и грозности – не простят.

Но в том-то и дело, что подлинное православие у нас редкость, или, скажем так, не слишком бросается в глаза, что на виду сейчас та образованщина, которая кинулась в религиозную чувственность, в церковный быт ради наркотических, пьянящих ощущений, ради того экзотического иного, которое в то же время «свое»: ради почвенного, кровавого, плотского.

#### 4. Марксисты, либералы, реакционеры

Конечно, будет явной несправедливостью сводить романтизм только к *прелести*, к непременно оккультно-гностическому уклону. С романтизмом в европейскую культуру вернулось ощущение реальности духовного мира. Христианство вновь заговорило волнующим и свежим языком, сменившим риторическую тяжеловесность барокко. Явление романтизма было творческим взрывом, энергией которого мы питаемся до сих пор. И заслуги благочестивых романтиков перед Церковью огромны. Но не будем забывать, что славянофилы, создатели романтического мифа о России, или, скажем, те же Достоевский или Тютчев, которые его развивали, все-таки существовали в определенном историческом контексте. Их надежды и опасения были связаны с неповторимой ситуацией динамичного и противоречивого века и могли быть вполне обоснованы на тот момент. Однако события и тенденции последующего XX века принципиально меняют перспективу. Коммунистическая революция, массовый отход от веры в русском народе, коллективизация, гибель исторической России перечеркнули мессианские

мечты и славянофилов и почвенников – хороши или дурны они были. Поэтому бессмысленно и неправомочно проецировать их идеи в XXI век, равно как и судить о них в контексте сегодняшнего дня.

Истинный романтик, наконец, всегда помнит о невозможности окончательного высказывания, о невозможности полного воплощения идеала. Синтезируя в горниле поэтической диалектики новые сущности, он примешивает известную долю иронии и помнит, что нужно и верить, и не верить. Таким, пожалуй, был духовный вождь славянофилов. «Хомяковская мысль уклончиво бежит от онтологической определенности, переливаясь перламутровой игрой. Но эта игра поверхностных тонов, блестящих, но не субстанциальных, и потому меняющихся и изменяющих свои очертания при малейшем повороте головы, не дает устойчивого содержания мысли и оставляет в сердце тревогу и вопрос»<sup>1</sup>, – сердито писал о нем о. Павел Флоренский, который как раз склонен был провозглашать субстанциональность факта, не боялся быту приписывать онтологическую сущность, претендовал на онтологическую определенность своих романтических грез. А у Хомякова – не та ли это «безусловно необходимая» ирония, о которой говорил Шлегель? Старший сын Хомякова, Дмитрий, вступает на путь отца, принимая знамя славянофильства, но в нем осуществляется, видимо, некая закономерность развития романтизма – его упадок, потеря духа свободы. Дмитрий Хомяков в своих трудах о Церкви и государстве тяготеет как раз к «устойчивому содержанию мысли». Он педантично, последовательно, в довольно жестких категориях, создает теоретическую *систему*, умозрительную модель самодержавного правления, – и выводится она из нужд *быта*. «Самодержавие есть сила, способствующая народу проявить свой быт. Власть, навязывающая не “свой быт”, – все, что угодно, только не Самодержавие. От этого управление государством по системе Петра явилось прежде всего для народа посягательством на его “свой быт”, т.е. на его свободу», – пишет он<sup>2</sup>. Свобода здесь, со ссылкой на Аксакова, определяется как «свой быт». Автор поясняет, правда, откуда эта идея быта так важна, так что и «государство есть только ограда этого быта от внешних или внутренних врагов». Ведь, замечает Дмитрий Алексеевич, главный интерес русского народа

---

<sup>1</sup> О. Павел Флоренский. Около Хомякова // Символ. – 1986. – № 16. – С. 159.

<sup>2</sup> Хомяков Д.А. Православие. Самодержавие. Народность. – М.: Институт русской цивилизации, 2011. – С. 203.

(опять же, романтическая метафизика приписывает народу сущность, выраженную в неизменном духовном «интересе») – это *быт* как «вера, выраженная в жизни». При этом «каждая форма веры у нас имеет свой бытовой строй и даже внешний вид адептов»<sup>1</sup>. Это напоминает того же Лосева, и вообще все это очень характерно. Но ведь вера, выраженная в жизни, – это скорее добродетель, дела любви: мир, кротость, целомудрие, рассудительность. И вдруг – быт! Причем «свой быт», допетровский! Но это, разумеется, не «вдруг», тут знакомая нам идея: быт – это истечение Абсолюта, эманация духа, который принимает определенную, необходимо обусловленную форму на низших, материальных планах бытия, – т.е. идея явно гегельянская. Это все еще романтизм, но уже больше начетничество, больше профессорский педантизм, чем поэзия. Конечно, гениальность Алексея Степановича уникальна, она не воспроизводится, даже наследственно. Но тут, повторим, и типологические закономерности романтизма, окончательное разложение которого мы наблюдаем сейчас в так называемой «православной историософии», в идеологии Третьего Рима и «симфонии властей». Романтизм по природе своей есть переходное состояние, он мимолетен и текуч, он весь в радости открытия, он в тонком сочетании, в особой пропорции мысли и чувства, игры и серьезности, новизны и традиции, – так что, становясь системой, затвердевая в категориях, в умозрительной метафизике, он становится мертвящей, а не живительной силой. Из романтизма уходит ирония. От иронии – ради системы, ради «определенности», ради фиксации этих мимолетных поэтических открытий в категоричных формулировках – отказываются прежде всего. В итоге через несколько поколений романтизм огрубевает, деградирует и ведет к возникновению фашизма (мы берем этот термин в самом широком смысле).

Вообще отношение славянофилов к романтизму и к церковному преданию – особая тема, которую мы сейчас опускаем. Славянофилы, в самом деле, были романтиками, живущими европейской проблематикой, европейскими противоречиями и надеждами на некий спасительный синтез, разрешающий эти противоречия. Славянство и рассматривалось как свежая историческая сила, преодолевающая ограниченность романо-германского мира, – сила, выходящая на арену истории с небывалым откровением, откровением свободы и соборности. Российская империя, как единст-

---

<sup>1</sup> Хомяков Д.А. Православие. Самодержавие. Народность. – М.: Институт русской цивилизации, 2011. – С. 210.

венное тогда славянское государство, естественно воспринималась как историческая опора этой силы. Славянофилы, таким образом, находились в европейском контексте, частью которого была немецкая философия, – ее вопросы, ее стиль мышления; так, Киреевский лично общался с Гегелем и Шеллингом, у Хомякова подозревают влияние Мелера, римокатолического богослова, ученика протестантов-романтиков<sup>1</sup>. Впрочем, о влиянии немецкой культуры на Россию в ту эпоху сказано много. И о том, что религиозное возрождение перед революцией было возвратом к немецкому идеализму и мистике, здесь уже упоминалось.

Но дело не только и не столько в славянофилах, на которых, как на своих предшественников, ссылаются современные церковные консерваторы, монархисты и националисты. Они, эти ревнители, в основной своей массе относятся к советскому поколению, воспитанному на истмате. В марксизме-ленинизме гегельянская метафизика воспринималась неосознанно, она была как бы скрыта, хотя сам марксизм был основан именно на ее предпосылках. Отказавшись от коммунистической, советской повестки, мы еще не отказываемся от более глубокого, идеалистического слоя в марксизме. И вся «православная историософия» оказывается на поверку обращенным марксизмом: то, что в истмате рассматривалось как прогрессивное, рассматривается теперь как апостасийное, антихристово, и наоборот, – все что в марксизме оценивалось как реакционное, теперь признается безусловно благим, – именно в силу своей тормозящей, замораживающей функции. Новый виток Марксовой спирали оценивается уже не как движение по пути прогресса, а как виток на пути к антихристу, все дальше и дальше от «золотого века» органичного и самобытного. Поменялся взгляд, но сама модель истории (в основе своей гегельянская) не подвергается ревизии. В этой картине мира по-прежнему действуют исторические силы – носители определенного принципа, идеи. Как и в марксизме, их роль в историческом процессе строго детерминирована. И «носителем духа» (сознания) с великим мировым предназначением теперь мыслится не пролетариат, а русский народ, Россия, о сущности и миссии которой составляются велеречивые декларации и пишутся мудреные книги, распространяемые в церковных лавках.

Марксизм, конечно, имеет весьма отдаленное отношение к консервативному романтизму. Но общей у них является категория

---

<sup>1</sup> См.: Федотов Г. Предшественник Хомякова (Мелер) // Путь. – Париж, 1938–1939. – № 58.

исторических сил, субстанций. По сути дела, и в том и в другом случае история рассматривается как реализация или как «проекция», «истечение» некоего абсолютного, идеального плана: в истории все происходит сначала на уровне идей – не мышления, а именно «платоновских» идей, потенций (хотя в гегельянстве мышление и бытие едины). Ведь, согласно Марксу, история есть прогресс, стало быть, *что-то* заставляет историю двигаться именно в этом направлении, – и это именно идеальное, трансцендентное, не проговариваемое в марксизме первичное начало бытия. Подразумевается конечное абсолютное состояние, к которому стремятся история и природа. Ведь совершенно исключено, что питекантроп вдруг бросит трудиться и вернется в скотское состояние. Нет, в нем живет некий универсальный мировой дух, который будет реализовываться во все более и более совершенных состояниях его потомков. Пусть миром движет объективная необходимость, система самых грубых, материальных, количественных закономерностей, но на каком-то высшем уровне она уже ничем не обусловлена, она есть чистая сущность, всеобщая идея. И действующие в истории силы имеют определенное отношение к этому абсолюту, к этой онтологической истине, общей для общества и природы, и через это отношение они приобретают объективную сущность, т.е. метафизический характер. Не случайно поэтому революционная марксистская риторика тяготеет к антропо- и биоморфизму при описании «исторического момента», – над чем посмеивался Лосев в «Диалектике мифа». Марксизм видит в истории, в действующих там коллективах, метафизику, «сущности». И советский марксизм, конечно, во многом помог усвоению консервативной карловацкой идеологии, когда она стала проникать в Россию в 1990-е годы. Зарубежная церковь унесла с собой и хранила на чужбине «Русскую идеологию» (название весьма значимой книги святителя Серафима Соболева<sup>1</sup>, написанной уже в зарубежье), основанную на позднем славянофильстве, на романтической историософии, – мечтательную, проникнутую скорбью и ностальгией по утраченной России, с наивной идеализацией ее допетровского, народного быта, с обидой на все не-почвенное, интеллигентское, западническое, будто бы виновное в катастрофе 1917 года. Дмитрий Хомяков оказался даже более «каноничен», чем его отец: если не его труды, то близкие ему идеи получили всеобщее признание как православные. На руинах СССР эти брошюры дали обильные всходы, а почва

---

<sup>1</sup> Канонизирован в 2016 г. – *Прим. ред.* – Р.Г.

марксизма-ленинизма привнесла в эту идеологию еще больший схематизм, милитаристскую риторику, вульгарную партийность и азарт политической интриги. К сожалению, от своих карловацких миссионеров советские туземцы так и не усвоили бескомпромиссного антикоммунизма, зато возомнили себя Новым Израилем, который свят уже тем, что «народен», что погружен в свой быт, что живет «по-своему», – не так, как буржуазный Запад.

Вероятно, нелишне будет заметить, что, если внимательно почитать некоторую либеральную публицистику, то окажется, что и либералы воспринимают историю сходным образом, используют те же «историософские» категории. Ведь говорят же, что за теми или иными реалиями нынешней политической или социально-экономической жизни России стоят определенные исторические *начала*, например, – «византийское» начало или «ордынское» начало. Всерьез обсуждается, какое начало сильнее, в чем сущность обоих, и какое именно из них определило на века вектор русской истории. И сама свобода, получается, – это и не свобода вовсе, это субстанция, которая, скажем, более сильна на Западе, где она в эпоху буржуазных революций рвет в клочья все средневековые «заячьи тулупчики», и слаба на Востоке, где ей противостоит то ли византийское начало, то ли ордынское, то ли синтез обоих. Свобода, как это ни парадоксально, детерминирована метафизикой, по сути дела, тех же органических начал, культурных «рас». Свобода мыслится как сущность западной цивилизации, западного человека, – ну почти как у Симоновича-Никшича православие есть скрытая сущность русского человека. «Византийское христианство» противопоставляется западному христианству – якобы имманентно либеральному, гуманистическому, хотя не надо быть специалистом по западному Средневековью и Новому времени, чтобы иметь основания в этом серьезно усомниться. И сам этот «византизм» есть тоже романтическое, синтезированное «единство», изобретенная сущность. Это понятие, конечно, органично и необходимо для Константина Леонтьева, но совершенно не обязательно и просто нелепо в либеральной мысли XXI века. Как и мистически настроенный реакционер, современный либерал населяет мир синтезированными сущностями, – это многое говорит о русской культуре в целом: говорит о том, что мы еще мыслим преимущественно в модальности немецкой романтической метафизики. Да, мы неизбежно пользуемся метафорами при описании реальности, иногда весьма поэтичными, но существует опасность



принимать метафоры за сами факты и конструировать модели реальности из самих метафор.

В целом как народ, мы, наверное, в самом деле, относимся к новому, т.е. романтическому, типу культуры, – это наша «родовая», национальная черта. Мы стали вполне нацией во всех смыслах только в XIX веке, когда, вдохновленные красотой народных преданий, эпоса, исторических хроник, романтики создали русский национальный миф, населили нашу историческую память яркими драматичными образами, героическими фигурами с романтической мотивацией. Конечно, это не надо понимать так, что до романтиков ничего не было, не было никакой русской культуры. Но мы говорим не о культуре, а об *идее*. Романтизм был тем фильтром, через который дворянская, вестернизированная уже Россия пропускала свое прошлое и настоящее. Это была та призма, через которую она смотрела на наличный быт простонародья, на его веру. Если бы классическую русскую культуру создавал крестьянин, «мужик», она бы не включала в себя эту веру в мужика, любованье его бытом, колоритными этнографическими черточками; мужик, скорее всего, не носился бы со своим бытом, слишком хорошо зная его. Но русская национальная идея – это именно *народность*, – и этот элемент остался в ней, даже когда пало самодержавие и государственная церковь. Ведь русская тема начала XVIII века – это только выход из исторического небытия, появление на *феатре истории*. Было заявлено бытие, но еще не сущность, – если можно так выразиться. Деятельность Петра Великого, его заслуги, именно так и рассматривались современниками. Поэтому фигура первого императора у нас всегда сохраняла архетипическое, даже фольклорное значение. Критика его царствования и попытки сформулировать принципиальное своеобразие России, ее особую миссию и ее культурно-исторические начала, – все то, что нужно отстаивать в противовес неизбежной и даже необходимой вестернизации, – начались по-настоящему вместе с романтическим движением в Европе, точнее, с его творческой и церковной, в случае славянофилов, рецепцией в России. Без общеевропейского контекста сама тема национального своеобразия, «народного духа», исторической миссии народа не могла быть поднята. Правда, уже Новиков в царствование Екатерины II борется с галломанией ради уважения к русским потребностям и нашему своеобычаю. Павел I сам вносит сильный романтический элемент в свое царствование. Вообще романтизм и эпоха Просвещения только умозрительно являются антагонистами: Руссо, Гердер, Монтескье задают

далеко вперед основные темы романтической реакции: Руссо эмансипирует чувства и отрицает цивилизацию, Гердер и Монтескье открывают *Volksgeist*. Литературная сказка эпохи Просвещения уже грезит, совершенно по-романтически, иными мирами, экзотическими странами. Славянофилы просто пошли дальше, попытавшись сформулировать наше отличие от Запада в западных же терминах, в западной же стилистике, – по-другому и быть не могло. Но они оставались настоящими европейцами, они были открыты Западу. Их последователи уже встали на путь изоляционизма. Парадокс в том, что чем больше у нас настаивают на особом пути России, на ее особой духовной сущности, чем больше говорят о Святой Руси, которая ведет *духовную* борьбу с Западом, тем более очевидна заложенная в нас матрица западноевропейского романтизма. «Русским православием», по сути, называется синкретическая религиозная идеология, сочетающая элементы немецкого романтизма, французской католической реакции и советского диалектического материализма. Необязательно понимать это так, что кто-то, в самом деле, начитался Гегеля, Шеллинга, Жозефа де Местра, Бональда, – как совершенно не обязательно штудировать Маркса, Энгельса и Ленина, чтобы быть носителем советских стереотипов мышления. Сам культурный код романтизма выводит на одни и те же идеи и мотивы. Хотя не следует, разумеется, все проблемы церковной жизни связывать с культурным детерминизмом. Не обязательно видеть во всех болезнях церковного организма реликты романтизма или того же младогегельянства в его советском изводе. Обвинять во всех русских бедах немцев – уже не умно. Кроме культурных детерминант, существуют и чисто духовные проблемы – страсти, тонкие духовные искушения, связанные с чувственной сферой. Бросаться в чан или не бросаться – дело выбора, нормального духовного риска. Романтизм производит лишь материал: поэтические метафоры, формулы, клише, философские категории, которые потом витают в «ноосфере», передаются через различные культурные каналы последующим поколениям, претерпевая те или иные модификации, – вероятно, внутренне неизбежные. Романтизм, наконец, легализует *аффект*, особый, экстатический эмоциональный диапазон, – амок, иступленность, опьяненность грезами, мечтаниями, сладостный наркотический дурман. Бодлер считал, что романтизм – это не выбор темы, это то, как это чувствуется, способ чувствования<sup>1</sup>. Ведь самые рьяные фундамента-

---

<sup>1</sup> См.: Honour H. *Romanticism*. – L., 1979. – P. 15.

листы в русской церкви – это именно мечтатели, которые дали разгуляться своей фантазии: их посещают пьянящие и грозные видения, когда и страшно, и весело жить в апокалиптические времена последней борьбы метафизических сил.

Для романтизма характерны две взаимозависимые вещи: пассаизм и модернизация. Романтизм грезит прошлым, архаикой, Средневековьем, – и одновременно он модернизирует его: он приписывает прошлому, его героям, свои мысли и чувства. Например, у Р. Саути Жанна д'Арк говорит, что религии ее учила *природа*: «...to see God confessed in that lives, and moves, and is»<sup>1</sup>. Но мог ли у средневековой деревенской девушки быть такой чисто романтический, и так по-романтически выраженный, опыт рефлексии?.. Ключевский резко критикует весьма романтизированную «Историю...» Карамзина за то, что там «князя Южной Руси XI–XII веков говорят, мыслят, и чувствуют так же, как русские князя Северной Руси XIV–XV веков, т.е. как мыслил историк»<sup>2</sup>. Карамзин между тем во многом задает тон национальной мысли... И сейчас, когда у нас говорят о Византии, об опыте христианской государственности, также происходит невольная модернизация. В частности, обсуждается «симфония властей», – как некий политический идеал или даже как обязательное учение Церкви, как часть ее догматического корпуса. О симфонии начали говорить, конечно, неспроста. Здесь что-то большее, чем интерес к церковной истории и византологии. Здесь «политическая метафизика», к которой мы склонны в силу мощного гегельянского элемента в нашей культуре – особенно после засилья официального марксизма. Мы видим историю как «борьбу духа», в ней действуют определенные категории, диалектические схемы. И, естественно, «симфонию» у нас понимают скорее «по-немецки», чем по-гречески: в философско-идеалистическом смысле, как диалектический синтез противоположностей: трансцендентного, духовного (церковь, религия) и имманентного (государство). Или даже как блок общественных сил, необходимый для перехода к следующей исторической стадии (сравни: союз рабочего класса и трудового крестьянства, смычку города и деревни, блок коммунистов и беспартийных). Иными словами, симфония – это некая конструкция, проект, который должен привести общество к качественно иному, высшему состоянию через синтез двух начал, двух принципов. Часто это формулируется прямо как политиче-

---

<sup>1</sup> Цит. по: Ring N. The Romantics. – N.Y., 2003. – P. 34.

<sup>2</sup> Ключевский В.О. Исторические портреты. – М.: Правда, 1990. – С. 488.

ский проект. Это своего рода «смычка», соединение потенциала государства с «духовным потенциалом» Церкви, в результате которого нация становится монолитом, силой, способной дать ответ на «вызовы времени». Отец Владислав Цыпин пишет статью с характерным названием «Актуальность симфонии», где доказывает, что симфония не обязательно подразумевает монархию, что республиканский строй Российской Федерации для этого не помеха<sup>1</sup>. То есть обсуждаются возможные возражения противников «симфонии» относительно формально-юридической стороны вопроса. Но проблема, разумеется, не в формально-юридической стороне.

Модернизация, пусть и не совсем очевидная, тут в том, что в Византии симфония не была *политическим проектом*. Христианство к тому времени победило окончательно, сам император и его подданные были христианами, императорская власть благоприветствовала Церкви. Проще говоря, христианское царство не было «в проекте», оно было уже *фактом*, – еще до того, как Юстиниан впервые заговорил о симфонии. Тем более что слова Юстиниана – это скорее проповедь, нравственный призыв, а не концепция: «Величайшие дары Божии, данные людям высшим человеколюбием, – это священство и царство. Первое служит делам божеским, второе заботится о делах человеческих. Оба происходят от одного источника и украшают человеческую жизнь. Поэтому цари более всего пекутся о благочестии духовенства, которое, со своей стороны, постоянно молится за них Богу. Когда священство бесспорно, а царство пользуется лишь законной властью, между ними будет доброе согласие и все, что есть доброго и полезного, будет даровано человечеству»<sup>2</sup>. Вот это слово «согласие» (συμφωνία), совершенно само собой разумеющееся, и стало, со временем, предметом многих квазитеологических и культурологических спекуляций. Но здесь это не какая-то каноническая формула, не какая-то государственно-правовая модель. Император говорит о добродетелях, сообразных царю и священству. Личная добродетель прямо называется здесь условием симфонии. Нельзя даже сказать, что Церковь – один из субъектов симфонии. Симфония вырастает из самой Церкви, как ее дар, как венец добродетельной жизни. Конечно, греки, искусные канонисты, проделали колоссальную и важную

---

<sup>1</sup> Прот. Владислав Цыпин. Актуальность симфонии // Православие. ру. – 05.03.2015. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/77686.html>

<sup>2</sup> Цит. по: Карташов А.В. Вселенские соборы // Седмица. ру. – Режим доступа: [https://www.sedmitza.ru/lib/text/435254/#note\\_link\\_1329](https://www.sedmitza.ru/lib/text/435254/#note_link_1329)

работу, уточняя границы юрисдикций церковного и светского права. Как уже было сказано, Церковь и корона *уже* были едины, христианское царство было фактом. Требовалось только решить вопрос о том, какой принцип действует в случае конфликта мнений, – а еще лучше, как избежать этого конфликта. Был император, по традиции глава государственного культа, опирающийся на образы библейских царей в своем личном рвении, – это с одной стороны, и епископат во главе с патриархом – с другой. Как определить, где чья юрисдикция? Как и в каких границах действуют суды церковные и светские? Что может и чего не может в церковных вопросах император? Границы этих юрисдикций понимались по-разному в зависимости от царствования, от эпохи. Но принципиально признается *равное* достоинство и за епископатом, и за императором, обе власти признаны во всей своей полноте и призваны к согласию между собой, – а разве могло быть по-другому?.. Это просто вытекает из норм восточного этикета, из здорового античного правосознания. Кто будет против согласия, когда все полюбовно и чинно, с кротостью и рассуждением, – и чтобы каждому лицу, сообразно сану (светскому или церковному), было оказано должное почтение?

И когда ромеи говорили о *христианском царстве*, очень важной для них идее, они понимали ее вовсе не так, как ее вздумали понимать в XIX или XXI веках. Христианскому царству в представлении ромеев противопоставлялось, скажем, *скифство*<sup>1</sup>, т.е. анархия, варварство, – неорганизованное бытие «детей природы», живущих *органично* в согласии с оной. «Христианскому царству» наших церковных романтиков противопоставляется уже нечто противоположное: рациональная буржуазная цивилизация, верховенство отвлеченного эгалитарного права, индивидуализм, т.е. идеал западников, который плох тем, что в нем нет никакой поэзии, никакой мощи и самобытности, – он слишком «мещанский», слишком «атомизированный». Ведь за что ненавидел Европу, прогресс, идею прав человека Константин Леонтьев? – именно за это. Леонтьев приветствовал варварство, потому что там бурлит жизнь, там опасно и весело, там все краски мироздания, там цветущая сложность, там власть дана не адвокатам, а воинам... Это красиво, наконец. Шпенглер тоже искал в истории красоту, а ему подсунули Гитлера... Скифство, по большому счету, – это и есть романтический идеал, и Блок гениально почувствовал, насколько

---

<sup>1</sup> Преп. Иоанн Дамаскин использует этот термин в книге о ересьях.

удачен, точен этот образ для противопоставления европейскому мешанству. Ромеи же ценили *цивилизацию*: право, книжность, безопасность, гражданские институты. Православные греки и сейчас с недоумением смотрят на экзальтированность русских. Леонтьев, пожив на Балканах, так сформулировал национальные особенности греков: «Грек: демагог, православный, экономен, непостоянен в делах гражданских, постоянен в домашних, строг в семье, в литературе ритор, властей не любит, религиозен без энтузиазма и без “искания”. Великоросс: властям покорствуется охотно, расточителен и беспечен, непостоянен в домашних делах, осторожен и скорее постоянен, чем изменчив, в делах гражданских, в семье довольно распушен, и не себе и не другим. В литературе реалист, если религиозен, то или с энтузиазмом, или с “исканием”»<sup>1</sup>. Уйти в свой быт, предоставив все гражданские дела самодержцу, – так понимал православный идеал Дм. Хомяков, но это, на самом деле, мало соответствует эллинскому характеру. Да и самодержавие в Греции после изгнания турок продлилось недолго. Греки все-таки восстановили «симфонию», в самом узком, правовом смысле, – в Греческой Республике, но сравнивать Грецию с Россией трудно хотя бы потому, что там в гражданской войне победили «белые», а у нас – красные. Это откладывает глубокий отпечаток на общество, на церковную жизнь, а не только на идеологему «симфонии властей».

Между тем православная церковь в России живет, несмотря ни на что, своей таинственной жизнью, и культурологические курьезы и эксцессы ничтожны перед силой ее благодати. Христиане всегда были носителями какой-то культуры, и это по-своему обогащало Церковь, хотя было причиной многих искушений и даже впадения в ереси и расколы. В первое тысячелетие, скажем, наиболее заметным было влияние эллинской культуры, философского и мистического наследия Греции. Потребовались века, чтобы преодолеть ереси, обусловленные эллинским или семитским элементом. Сейчас применительно к Русской Церкви можно говорить о влиянии реакционного романтизма XIX века и советского идеологического комплекса, также внутренне связанного с немецким идеализмом, с жесткой диалектической системой мышления.

Недавно на Крите прошел Всеправославный собор, истерическая реакция на который России высветила многое: для кого то полумрак реакционного романтизма гораздо уютнее света вселенской кафоличности. С романтическими грезами, с атавизмами

---

<sup>1</sup> Леонтьев К. Избранные письма. – СПб., 1993. – С. 69.

декадентства слишком сжились, и теперь это поставило Русскую церковь на грань схизмы, отпадения в раскол. Соборность – настоящая, а не книжная, – показалась слишком тесным тулупчиком для органической мощи «Третьего Рима». Но мы верим, что Русская православная церковь, как всегда, преодолеет соблазны и в ней восторжествует соборный дух Вселенской православной кафедральной церкви.

**ЭОН**  
**АЛЬМАНАХ СТАРОЙ И НОВОЙ КУЛЬТУРЫ**

**XII**

**Эдуард Зибницкий**  
**ИСТОРИЯ, СОЦИОЛОГИЯ, РЕЛИГИЯ**

**Сборник статей**

Оформление обложки И.А. Михеев  
Техническое редактирование  
и компьютерная верстка О.В. Егорова  
Корректор М.П. Крыжановская

Гигиеническое заключение

№ 77.99.6.953.П.5008.8.99 от 23.08.1999 г.

Подписано к печати 21/III – 2017 г.      Формат 60x84/16  
Бум. офсетная № 1. Печать офсетная      Свободная цена

Усл. печ. л. 12,5      Уч.-изд. л. 11,5

Тираж 300 экз.      Заказ № 135

**Институт научной информации по общественным наукам РАН,**  
Нахимовский проспект, д. 51/21, Москва, В-418, ГСП-7, 117997  
**Отдел маркетинга и распространения информационных изданий**  
**Тел. (925) 517-36-91**  
**E-mail: inion@bk.ru**

**E-mail: ani-2000@list.ru**  
**(по вопросам распространения изданий)**

Отпечатано в ИНИОН РАН  
Нахимовский проспект, д. 51/21,  
Москва, В-418, ГСП-7, 117997  
042(02)9