

Санкт-Петербургский государственный университет

**МЕЖВУЗОВСКАЯ НАУЧНАЯ ПРОГРАММА
«РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ КАК ОСНОВА
ВОЗРОЖДЕНИЯ РОССИЙСКОЙ ПРАВСТВЕННОСТИ»**



Санкт-Петербург
апрель-июнь
1995

Научное издание

ВЕСЕ

Альманах русской философии и культуры

Выпуск 3

Сдано в набор 10.05.95. Подписано в печать 14.06.95. Формат 60×84 1/16.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 12. Тираж 1000 экз. Заказ 705

Санкт-Петербургская типография № 1 РАН
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12.

ВЕСТЬ

Альманах
русской философии
и культуры

Выпуск 3

Издание альманаха осуществляется при содействии
Северо-Западного филиала «Конверсбанка» (А. С. Губанов)
и фирмы «Валтри» (М. В. Боголепов)

Редакционный совет:

Н. А. Бенедиктов; В. Д. Губин; И. Ю. Добродеева;
А. А. Ермичев; А. Ф. Замалеев (председатель);
В. В. Лазарев; И. И. Легостаев; В. С. Никоненко;
И. Д. Осипов; Ю. В. Перов; В. Ш. Сабиров;
А. А. Слинько; Ю. Н. Солонин; В. Н. Троян;
Л. Е. Шапошников.

Редакционная коллегия:

Ответственный редактор — А. Ф. Замалеев
Редактор — Т. В. Глушенкова
Редактор — А. А. Троянов
Ответственный секретарь — Е. А. Овчинникова
Отдел публицистики — А. М. Большаков, Л. В. Фещенко
Отдел библиографии — А. С. Лавров
Обложка — А. Ю. Старобиной

Свидетельство о регистрации средства массовой информации
№ П11216 от 16 ноября 1994 г

В номере:

ПРОСТРАНСТВО РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

Марков Б. В. Старая и новая Россия: изменение менталитета	5
Каган М. С. Чем же был XVIII век в истории русской культуры?	20

ПЕТР БЕРНГАРДОВИЧ СТРУВЕ: К 125-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ

Ермичев А. А. П. Б. Струве и русский духовный ренессанс	33
Ананьев О. В. П. Б. Струве и современность: взгляд экономиста	46

СЛОВО ПУБЛИЦИСТУ

Никольский Б. Что имеем — не храним	58
--	----

ПУТЕШЕСТВИЯ ПО СВЯТЫМ МЕСТАМ

Архимандрит Августин (Никитин). У святынь Константинополя	67
---	----

МОНОГРАФИЯ В НОМЕРЕ

Слинько А. А. Против течения. Очерки русской гуманистической мысли	89
Предисловие	90
1. Нравственный пафос философско-публицистических исканий П. Я. Чаадаева и русская литература	91
2. Политическое завещание А. И. Герцена («К старому товарищу»)	108
3. Н. К. Михайловский в диалоге с русским марксизмом: этические аспекты	120
4. Статья Л. Н. Толстого «Не убий» в контексте истории	130
5. Президент свободной России (В. Г. Короленко в годы революции)	138
6. Традиции русского гуманизма в деятельности А. Д. Сахарова (А. Д. Сахаров и Л. Н. Толстой)	151

ФИЛОСОФИЧЕСКИЕ ПРОБЫ

- Малинов А. В.** Образ смерти в русской сказке 163
Бурналейдт В. Стихи 179

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ АССОЦИАЦИЯ ИСТОРИКОВ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

- Милетская И. В., Чумакова Т. В.** Обзор материалов
III Санкт-Петербургского симпозиума историков
русской философии «Нравственный идеал
русской философии» 180

БИБЛИОГРАФИЯ

- Орлов К. В.** В. П. Рябушинский. Старообрядчество и русское
религиозное чувство // Русский хозяин: статьи об
иконе. Москва-Иерусалим, 1994. 240 стр. 185

Б. В. Марков

СТАРАЯ И НОВАЯ РОССИЯ: ИЗМЕНЕНИЕ МЕНТАЛИТЕТА

Масштабы изменений, произошедших в России за последнее десятилетие, поражают воображение. Распалось государство, которое создавалось веками, за которое было заплачено огромной ценой. Оно распалось без видимых причин и, хотя народ на референдуме и высказался за сохранение СССР, большинство никак не прореагировало на отделение бывших республик. Вопрос же о сохранении бывших сфер влияния вообще никак не обсуждался. И можно только догадываться о том, что российское население лишь вздохнуло с облегчением, освободившись от бывших друзей по содружеству, справедливо усматривая в большинстве из них своеобразных наalebников.

Это заставляет задуматься о том, что же, собственно говоря, распалось. Был бывший СССР империей, тюрьмой народов, тоталитарным режимом, угрожавшим западной демократии или, как теперь многие думают, системой, обеспечивающей порядок и дисциплину на огромной территории, населенной разнообразными этносами и нациями? Бывший СССР можно рассматривать как экономическую, политическую, государственную машину, и в качестве причин ее разрушения — указывать на громоздкость, неэффективность, рассогласованность ее частей. Конечно, со всех точек зрения эта машина выглядела как несовершенная: власть была слишком репрессивной и в то же время неэффективной (так, как в России, уже нигде не управляют); экономика, ориентированная на военные нужды, строилась не на обмене, а на жертвоприношении и сжигала огромные ресурсы с минимальной отдачей для человека; государство с его чудовищным бюрократическим аппаратом ориентировалось не на духовное, культурное или иное естественное единство, а на насильственную интеграцию, необходимую для функционирования раскиданной по огромной территории хозяйственной машины. И все-таки, эта система при всех ее недостатках, отчетливо видимых внешнему наблюдателю, была относительно

стабильной и, более того, как это ощущается изнутри, по-своему эффективной, обеспечивающей выживание населения.

Таким образом, вопрос о распаде СССР переходит в какую-то иную плоскость, где не действуют экономические и политические расчеты. Конечно, все произошедшее можно объяснить и по старой формуле «ищите, кому выгодно», так как происходящий сейчас процесс передела бывшей общенародной собственности, обнажает суть реформ. Однако сам этот процесс возможен только при условии других перемен, которые остаются невидимыми. Эти перемены сегодняшние критики реформ называют духовными, или моральными, и видят возможность ухода от этих перемен в возрождении «русской идеи», которая станет своеобразным мотором восстановления государственности. Вместе с тем эти критики не учитывают того, что «русская идея» и во времена славянофилов не обнаружила своей эффективности, сегодня же ее можно реанимировать разве что как музейный экспонат, а не как действующую политическую структуру. Осознание ошибочности стратегии и тактики реформирования российского общества характерно для большинства населения, и в конце концов это скажется на будущих выборах. Конечно, какое-то время можно манипулировать общественным мнением, однако управление посредством подмены реальности идеей, как во времена КПСС, вряд ли будет эффективным. Но столь же неэффективным окажется и дискурс о моральном и духовном, который, как известно, настолько сильно отличается от суровой, или, как говорил наш классик, «свинцовой», действительности, что невольно возникает подозрение, что он часто служит ширмой для прикрытия репрессивных практик.

Что же распалось и что осталось в результате произошедших за годы реформ событий? Как анализировать все это? Обзор разнообразных мнений на этот счет, которые высказываются и в средствах массовой информации и в научных изданиях, показывает, что внимание людей по-прежнему обращено на политику, что и народ и интеллигенция связывают как причины кризиса, так и выход из него с действиями власти. И, конечно, важное значение при этом придается познанию, исследованию политической реальности и выдвиганию фундаментальных теорий, на основе которых эта действительность будет изменена, и конечно, «для блага народа и процветания государства». Оценивая эти кажущиеся естественными ориентации, необходимо спросить себя, что такое власть сегодня? Как и на основе чего она управляет обществом?

Вопросы эти отнюдь не умозрительны. Во-первых, они важны для понимания прошлого. Что такое СССР? Почему мы испытыва-

ем сегодня некую ностальгию по его прошлому? Во-вторых, они важны для понимания настоящего и выбора будущего. Если прежняя власть обманывала и угнетала народ, то необходимо, казалось бы, разоблачить эту власть. Однако парадокс состоит в том, что критика прошлого постепенно стала восприниматься как его очернение и скорее напугала и разозлила, чем успокоила и воодушевила людей. Точно так же попытка демократизации, как естественная реакция на тоталитарный режим (проведение свободных выборов, принятие новой конституции, новых законов о защите собственности и т. п.) не привела к появлению свободных людей. В-третьих, это важно для оценки стратегии и тактики проводимых в России реформ.

Если попытаться проанализировать общепринятое представление о власти, то в результате можно констатировать, что оно исходит из допущения его тесной связи со знанием и разумом. В этом сходятся как критики, так и защитники порядка. Интеллектуалы в России опираются на более примитивную модель, основанную на симбиозе власти и идеологии; но уже давно действующими институтами выступают практически не идеологии, а специалисты и эксперты, на основе советов и рекомендаций которых принимаются те или иные решения. Это создает иллюзию господства рационального порядка. А разум представляется автономной структурой, которая включает самоочевидные истины и которая выступает основанием для решения любых политических, экономических и жизненных проблем.

На этой предпосылке возникает другая иллюзия, что власть просматривает и контролирует все действия людей, объединяя и направляя их усилия в нужном направлении. Особенно в России этот образ власти является устойчивым: власть локализуется в определенном пространстве, отождествляется с личностями и представляется как нечто такое, на что можно указать пальцем, что можно критиковать, против чего можно выступать и бороться. Власть представляется субъектом стратегических решений и носителем ответственности, и поэтому народ возлагает на нее все свои надежды, связывает с нею улучшение или ухудшение своей жизни.

Но на самом деле, и это хорошо чувствуют опытные правительства, возможности власти вовсе не так велики, как думают. Да власть существует, и это доказывает тот факт, что при любых ее кризисах порядок сохраняется. Но ее образом, скорее, мог бы быть трон без царя, так как смена сидящих на нем и стоящих возле него субъектов гораздо менее значима, чем изменение, так сказать, архитектуры этого устройства, т. е. самой машины власти. Поэтому интеллектуалы, сосредотачивающие, как и политические лидеры, свое

внимание и усилия на субъектах власти, а не на тех машинах, которыми они управляют, и оказываются по существу беспомощными в своих действиях. Интеллектуалы и политики связаны друг с другом, конечно, самым тесным образом, но они по-разному связаны с властью. Если политика — искусство возможного, то интеллектуалы создают или открывают новые возможности. Тем самым они по существу и производят подлинную власть, которая есть не что иное, как система различий, которая в форме категориальных структур утверждается в обществе, выступает своеобразной координатной сетью, накладываемой на действительность.

Симбиоз знания и власти, против которого выступает леворадикальная критика, должен расцениваться не только с моральных позиций, когда разум, провозглашающий себя эмансипирующей силой, на деле обнаруживает свою репрессивную природу и желает управлять жизнью на основе абстрактных идей. Власть правит так как может; не следует призывать к ее разрушению на том основании, что она не отвечает нашим идеалам. Опыт революций показывает, что попытки судить прежнюю власть за злоупотребления народными трибуналами на деле оказываются репрессивными, ибо под видом справедливости в право проникают утопические ожидания и жесткие моральные нормы. Не призывая к революционной борьбе с властью, интеллектуалы должны прежде всего разобраться относительно своих возможностей. Они мыслят себя как правелигерованную часть общества, призванную думать за других, вырабатывать некие чистые идеи, которые должны превращаться политиками в социальную практику. Но именно в этом статусе они выступают производителями некой изначальной, метафизической власти. Против кого же они, собственно говоря, выступают? Что вообще означают их попытки разоблачения власти? Не оказываются ли интеллектуалы в роли мальчика, сообщающего о том, что король является голым? Проекты просвещения оказываются неэффективными: народ знает правду о действительности полнее и глубже и не нуждается в поучениях. Именно этот опыт самосознания должна осуществить сегодня российская интеллигенция, эволюционирующая от поддержки реформ к их критике. Если задача интеллигенции — эмансипация общества, а не участие в борьбе за власть на стороне тех или иных борющихся сил, то стратегия и тактика ее деятельности нуждается в серьезном переосмыслении.

По существу речь идет о переориентировании. Что такое ориентация? Когда мы попадаем в незнакомое место, нам помогает его карта. Карта — это модель действительности, которой руководст-

вается путешественник или завоеватель. Используя метафору карты, можно сказать, что их изготовлением, картографией как раз и занимаются интеллектуалы, тем самым подготавливающие освоение мира. Поэтому всякое знание и является ориентирующим, дающим наводку на местность, рекогницию. И все-таки карта — это не самое фундаментальное знание. Для ее составления важны такие предпосылки, как горизонт, точка зрения, перспектива, установка, масштаб и т. п. точно так же обстоит дело и с разумом. Вслед за Кантом и Гегелем мы считаем разум автономным образованием, который не терпит ничего нерационального, недоказуемого, особенно в системе своих категорий и положений. Поэтому мы полагаем, что, ориентируя всех и все, разум ориентируется сам на себя. Но почему же мы все-таки прибегаем к ссылкам на опыт или на трансцендентную реальность? Гуссерль показал, что такие ссылки по существу являются неправомерными, что философия должна стать строгой наукой и не ссылаться на нечто находящееся вне сознания. Мы напрасно тратим силы, полагал Гуссерль, занимаясь «естественнонаучно фундированным мирозерцанием»: трансцендентальное изучение сознания — это не изучение природы и вообще не изучение мира, оно не может даже предполагать такового в качестве своего условия, потому что при трансцендентальной установке природа и вообще вся вселенная принципиально заключается в скобки.¹ Но такое заключение в скобки нельзя понимать как окончательное: оно необходимо как раз для того, чтобы исследователь не возлагал ответственность за свои результаты на природу, а был в состоянии критично отнестись ко всем своим предпосылкам и допущениям. По существу именно феноменология открывает перед философией новое поле исследования: целую систему актов сознания, не сводимых к системам существующих понятий, и вместе с тем определяющих то, что видит, обсуждает, оценивает, любит, желает человек. То, что мы называем действительностью, конституируется не только интеллектуальными, понятийными интерпретациями, истолкованиями и пониманиями, но и другими духовными актами, включающими эмоции, волю, аффекты. В них нет произвола и можно согласиться с М. Шелером, который говорил о порядке сердца, понимая под ним «воплощение хорошо сориентированных актов, функций, несущих в себе строгую самостоятельную законосообразность, независимую от психологической организации человека и работающую точно пунктуально и тщательно. В ее функциях перед нами выступает строго объективная сфера фак-

¹ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии. М., 1994. С. 14.

тов, самая объективная, самая фундаментальная из всех, какие только возможны».²

На существование очевидности и достоверности, не контролируемой принятыми в научной и обыденной практике методами, указывал и Витгенштейн. Он считал источником достоверности не чувственный опыт, а фундаментальные принципы — правила языковой игры, выступающие условиями констатации положений дел. К ним неприменимо понятие истинного значения: «если истинно то, что обосновано, то основание не является ни истинным, ни ложным».³ Витгенштейн гораздо точнее определил суть ориентационного знания, чем Гуссерль, который приписал ему статус самоданности и качество истинности, доказывающей сама себя. У Витгенштейна речь идет не о некоем допредикативном опыте как источнике оригинального знания, а об установлениях, различающих само истинное и ложное, субъективное и объективное, реальное и идеальное и т. п.

Эти кажущиеся очевидными, естественными различия образуют почву любой науки. Например, если бы люди не знали различия «своего» и «чужого», то вряд ли бы возникло право. Даже М. Вебер, как известно, мечтавший освободит науку от ценстных предпочтений, тем не менее признавал существование в ее составе стратегических ориентаций, недоказуемых общепринятыми в науке способами. Он писал: «Даже ответы на такие, казалось бы, простые вопросы, как, например, в какой степени цель оправдывает неизбежные для ее достижения средства, или до какого предела следует мириться с побочными результатами наших действий, возникающими независимо от нашего желания, или как устранить конфликты в преднамеренных или неизбежных целях, сталкивающихся при их конкретной реализации, — все это дело выбора или компромисса. Нет никаких научных (рациональных или эмпирических) методов, которые могут дать нам решение проблем такого рода, и менее всего может претендовать на то, чтобы избавить человека от подобного выбора, наша строго эмпирическая наука, и поэтому ей не следует создавать видимость того, будто это в ее власти».⁴ Как ученый М. Вебер не считал возможным анализ такого рода предпочтений и лишь обращал внимание на личную ответственность, которую несет каждый в выборе такого рода ценстных ориентацией. Между тем есть все основания полагать, что в

² Шелер М. Избр. соч. М., 1994. С. 359-360.

³ Витгенштейн Л. О достоверности // Вопросы философии. 1984. № 8. С. 205.

⁴ Вебер М. Смысл «свободы от оценки» в социологической и экономической науке // Избр. произв. М., 1990. С. 566-567.

этих вопросах нет произвола, что на уровне повседневности существует определенный порядок, управляющий тем, как видит, чувствует, оценивает человек. И хотя рационалистическая философия относилась эти акты к случайности, тем не менее изучение культуры в исторической перспективе обнаруживает наличие в ее структуре устойчивых ориентаций, которые существенно отличаются от современных установок. По-видимому, невнимание философии к этим естественным различиям и занятия категориальными структурами вызвано тем, что они складываются не путем рефлексии и обсуждения на форуме ученых, а в ходе стихийной коммуникации по поводу жизненно важных проблем. Эти различия формируются как традиции, способствующие выживанию, и составляют часть долговременного исторического опыта. Наоборот, категориальные структуры и понятийные различия являются продуктами интеллектуальной деятельности и достаточно долгое время находятся под контролем разума, прежде чем окажутся замененными новыми различиями или осядут на глубинном уровне традиций, как это случилось с категориями аристотелевской метафизики.

Изучение норм и традиций, определяющих порядок повседневности, вовсе не такое простое дело. И ни одна из попыток их анализа — будь то концепция трансцендентальных ценностей Риккера, теория символических форм Кассирера, трансцендентально-символическое истолкование жизненного мира А. Шютца, аналитика бытия Хайдеггера или теория речевого действия, разработанная последователями Витгенштейна, и даже теория коммуникативного действия Ю. Хабермаса — не может быть принята в качестве общей методологии. Повседневность — это ткань общественных взаимодействий, каждое из которых в отдельности вполне продумано и рационально, однако в совокупности своей образует такой порядок, который никем не планировался и не предусматривался. Разум и чувство выступают равноправными сторонами такого взаимодействия и поэтому одинаково не правы и те, кто абсолютизирует роль рационального контроля над аффектами, и те, кто настаивает на приоритете чувственного как якобы спонтанного и аутентичного. На самом деле, телесные и душевные структуры не являются продуктами природы, а уже давно формируются и моделируются культурой. Поэтому, точно также как об истории идей, можно говорить об истории телесности, душевности человека.

Процесс цивилизации не ограничивается накоплением знаний, техническими открытиями и развитием социальных институтов. Как убедительно показал Н. Элиас, он состоит в развитии способов уп-

равления человеком на основе самоконтроля, сдержанности, дальновидности, самодисциплины. Речь идет не только о господстве разума над чувствами, как в этике Спинозы, ибо и сам разум выступает составной частью цивилизационного процесса, оказываясь при этом не чем иным, как «рационализированной психологией» человека. Как показал Элиас, по мере дифференциации общественного труда, появление различных сословий возникают все более сложные и разнообразные связи между людьми, которые определяются не приватными, а общественными структурами, которые формируют, что и как должен думать и говорить, видеть и переживать, любить и ненавидеть благонамеренный член общества. Складывающийся порядок не является ни естественным (в смысле природной предопределенности), ни разумным. Эпохи переоценки ценностей, время от времени происходящие в культуре, свидетельствуют об его искусственном происхождении и о возможности замены одного порядка другим.

Исследование структур этого повседневного порядка, выявление своеобразной метрики, определяющей способ нашего жизненного ориентирования, описание разного рода порогов и границ между истинным и ложным, плохим и хорошим, красивым и некрасивым, своим и чужим и т. п. — все это новое поле применения современной философии к решению смысложизненных проблем. Общественность упрекает ее за отказ решать человеческие проблемы, за уход в мир трансцендентальных сущностей. Действительно, философия перестала быть искусством жизни, ее место занято разного рода консультантами, которые дают советы, как быть спокойным и счастливым, как достичь успеха и признания. Но вопрос по-прежнему состоит в том, что такое счастье и спокойствие. И как можно давать и исполнять такого рода советы, если не продуман вопрос, а в чем, собственно, состоит смысл жизни. Конечно, великие метафизики прошлого, авторитарно диктующие, в чем состоит великий и основной смысл жизни, оцениваются сегодня как одиозные фигуры, представляющие репрессивный порядок. Но и те кто, не вникая в метафизические трудности, смело радают прагматическими рекомендациями, выглядят ничуть не лучше, ибо вообще скрывают от обсуждения функционирующие в качестве естественных и общепринятых структуры повседневного порядка. Именно они и образуют невидимую и незаметную почву власти, от которой в равной степени зависят политики, интеллектуалы и народ.

Эта власть не должна оцениваться с интеллигентских позиций как нечто репрессивное, против чего нужно обязательно бороться.

Во всяком случае, отношение к власти, государству и повседневности как к чему-то рутинному и устаревшему все еще характерно для российской интеллигенции. Между тем известно, что повседневный порядок не только препятствует прогрессивным преобразованиям, но и спасет от неумелых попыток реформировать общество. Например, сегодня можно наблюдать, как атаки реформаторов на государственный сектор в промышленности, науке, образовании разбиваются о здравый смысл и упорство работников, которые инстинктивно держатся за свои рабочие места, хотя получают мизерную заработную плату.

Повседневность, обычно расцениваемая как нечто рутинное, на самом деле образует ту почву, на которой может произрастать органичная культура. Попытки переустройства России на основе моделей капитализма и демократии не удаются как раз потому, что они не имеют опоры на уровне менталитета людей. Всегда реформаторы вынуждены были вступать в противоборство с укладом народной жизни и, если не находили с ним компромисса, неизбежно терпели крах. Однако и то, что называют народным укладом, не оставалось при этом чем-то органичным и неизменным. Не случайно попытки сторонников возрождения общества на основе «русской идеи» оказываются безуспешными: управлять Россией на основе старых тактик, основанных на самодержавии, православии и народности, сегодня невозможно.

Культура Запада и связанные с нею научные, технические и социально экономические достижения имеет своей основой не только рациональность, включающую знания, технологии, правовые и этические нормы, но и повседневность, включающую неписанную систему порядка, за исполнением которого тем не менее следит все общество. Таким образом, если учесть, что помимо полиции, разного рода налоговых и кредитных льгот и ограничений, существует развитая структура общественного мнения, осуждающая и подвергающая бойкоту людей, не соблюдающих общепринятые правила поведения в обществе, то обнаружится впечатляющая картина разграниченного дисциплинарного пространства, организующего жизнь не хуже, чем дорожные знаки автомобильное движение. На создание этой структуры повседневного порядка были потрачены значительные усилия и время, по сравнению с которыми мечты наших реформаторов построить капитализм за 500 дней выглядят совершенно несерьезными. То что эти усилия не сводились к экономическим, рациональным и вообще дискурсивным практикам, подтверждают в частности исследования М. Вебера, который связывал

развитие капитализма не с рынком, а с протестантизмом, культивирующим самодисциплину, ответственность, расчет, дальновидность и т. п. способы заботы о душе, которые стали опорой предпринимательского этоса. В работе Энгельса, посвященной формированию рабочего класса в Англии, можно найти уникальный материал, раскрывающий сложный процесс превращения тела сельского жителя в тело работника, способного выполнять монотонные механические операции на фабрике.

Одной из серьезных причин неудачи программ реформирования и модернизации следует признать стратегический просчет интеллигентов, редуцировавших задачи к критике прежней идеологии и к просвещению населения абстрактными моделями из учебников по западной экономике. Между тем для того, чтобы создать новое и даже сломать старое общество, необходимо знать их устройство. Сведение прошлого режима к тоталитарной идеологии, расцениваемой как ложное сознание, специально вырабатываемое для прикрытия подлинных интересов власть имущих, является сильным упрощением. На самом деле, прошлое и настоящее не сводятся к идеологии, а являются формами жизни, которые протекают в руслах душевных страстей, телесных желаний, воззрений и оценок, имеющих свои барьеры и пороги, различающие плохое от хорошего, красивое от некрасивого, свое от чужого, здоровое от больного и т. п. Власть как управление этим жизненным порядком не сводится к обману или запрету. Она не столько обманывает, сколько делает людей такими, какими нужно. Гносеологическая рефлексия и критика идеологии не учитывают, что между властью и интересом должна существовать потребность, которая специально производится. Если бы она была естественной, то ничто бы не нарушало существование репрессивных режимов. Между тем именно на примере так называемой перестройки можно видеть, что ее опорой был всеобщий протест против репрессивности, пронизывающей отношения людей. Это стихийное движение к освобождению, сделавшееся неуправляемым при отсутствии внутренних ограничений, испугало власть, которая вновь сделала ставку на силу. Но внутреннее преодоление прежних запретов и барьеров в сознании людей лишило власть опоры, и без создания соответствующих дисциплинарных пространств на уровне повседневности она уже не сможет навести порядок даже с помощью репрессивных органов.

Пока отсутствует специально выдрессированное тело, испытывающее нужные для существования общества желания, даже самые возвышенные или, наоборот, низменные идеологии останутся

пустыми разговорами. В нашем обществе все просвещены относительно морали, справедливости, а также здорового образа жизни, охраны природы, однако необязательность и лукавство, равнодушные к природе и к жизни стали устойчивыми чертами российского менталитета. Все это напоминает картину, когда лектор, только что прочитавший лекцию о вреде табака, закуривает сигарету. Машины желания сильнее и разнообразнее, чем критический анализ или просвещение. В эпохи большого террора у нас и в Европе люди стремились к власти, хотя при этом понимали, что она действует во вред, а не на пользу. Поэтому только локальный и региональный протест против производства желаний, практическая деконструкция репрессивных дисциплинарных пространств общества, может стать более эффективной, чем революционно-политическая, стратегией освобождения.

Рассматривая процесс общественной эмансипации не с точки зрения истории рациональности, критики идеологии и революционно-политического движения, а с точки зрения цивилизационного процесса, затрагивающего изменение организации повседневного порядка, можно описать некоторые дисциплинарные пространства, в которых происходило производство основополагающих компонентов «человеческого». Это не означает, что роль рациональных и дискурсивных практик отрицается. Напротив, при таком подходе их реальные функции проявляются более конкретно и основательно.

Известно, что история России интерпретируется в борьбе сторонников «западничества» и «славянофильства». Наиболее глубокие среди первых не только ориентируются на Запад, но и выявляют в русской истории общецивилизационные процессы. Наиболее глубокие среди сторонников альтернативной позиции не ограничиваются историей русской национальной идеологии, а стремятся понять ее самобытную почву. Именно благодаря им можно восстановить интересный материал об истории взаимодействия не только идей, но и структур повседневности. При этом важнейшее значение приобретают такие процессы, как становление в России придворного общества, которое строилось по образцу европейских и усваивало манеры и образ жизни благородного сословия. Но, к сожалению, в России благородное сословие было изолированным от народа и почти не оказывало на него культурного воздействия. Его судьба вообще оказалась трагичной. Если в Европе этот благородный сословий сохранялся и культивировался (например, буржуазия заводила салоны, служащие дисциплинарными пространствами для воспитания молодых людей), то в России разорвался и уничтожился.

Так, сначала было разорено, а затем в ходе революции уничтожено крупное дворянство. (Сегодняшние попытки возрождения института дворянства выглядят наивными: в музейные экспонаты нельзя вдохнуть жизнь. Формирование современной элиты протекает по сути в ходе синтеза прежней «номенклатуры» и криминальных структур. Интеллектуалы и культурные деятели в большинстве своем не оказывают на образ жизни, а главное, на деловую этику никакого влияния.)

Не менее трагична и история интеллигенции, которая в России всегда была сильно политизированной. Ее менталитет формировался как своеобразный синтез христианства и утопического социализма, что сильно мешало созидательной работе. Интеллигенция, как правило, находилась в оппозиции власти и государству. Но и по отношению к народу она на деле выполняла не столько освободительную, сколько репрессивную функцию, делая его заложником революционных преобразований.

Как же и в каких дисциплинарных пространствах происходило производство человека в СССР, а точнее, многообразных его структур. Разумеется, власть была озабочена их созданием и можно указать на реорганизацию дошкольных и школьных учреждений, на открытие идеологических центров, на средства массовой коммуникации и т. п. Не менее, а, может быть, более важное значение имели изменения предприятий, фабрик, заводов, научных учреждений. Если на Западе — это места работы, учебы, исследований, то у нас они функционировали и как места производства «нового человека». Неэффективные в экономическом отношении, они приучали не к эквивалентному обмену, а к жертвоприношению, к тому, что сегодня называют «даром». Дар и жертвоприношение сегодня остались, может быть, только в любви. В прошлом же они воспитывались у нас как общие жизненные установки. На бывших советских предприятиях люди не столько работали, сколько приносили себя в жертву обществу и получали не столько эквивалентную заработную плату, сколько ответный дар в форме «прожиточного минимума». То что предприятия выполняли организующую жизнь функции свидетельствует и тот факт, что там распределялись жилье, путевки в санаторий и разного рода премии. Но главное — это, конечно, собрания на предприятиях, где обсуждались не только производственные, но идеологические, политические и даже семейные проблемы. Сегодня они вызывают сильную ностальгию и, кто знает, может быть воспроизведутся в какой-нибудь форме в будущем. Таким образом, ликующие лица и горящие глаза рабо-

чих эпохи первых пятилеток — это не ложь, а реальный продукт синтеза христианского подвижничества, воспитанного в еще более отдаленном прошлом, и «коммунистического отношения к труду», когда люди не просто работали, а «строили светлое будущее». В этой связи можно сказать, что «перестройка» началась не в 1985 году, а гораздо раньше, когда стало разлагаться это сознание.

Изменение сознания нельзя рассматривать только как продукт идеологической деятельности диссидентов и тем более западных спецслужб. На изменение менталитета людей существенное влияние оказала эволюция повседневных форм жизни. Наиболее важными ее результатами является переселение жителей из коммунальных квартир в отдельные. Коммунальная квартира — редкая для Запада форма общежития — прижилась в России не только по причине жилищного кризиса, но и потому, что она достаточно органично вытекала из общинного образа жизни, из общежитий и казарм, широко распространенных в период великих строек коммунизма. Именно эти дисциплинарные пространства производили специфические коллективные тела, приученные к открытости, подчиненные круговой поруке, когда каждый отвечает за всех и все за каждого, когда иметь отдельное, скрывать интимное воспринимается как тяжкий грех. С распространением отдельных жилищ человек получает отдельное спальное место и даже отдельную комнату. Ребенок переходит из сферы публичного контроля и надзора под опеку родителей и педагогов и обретает нечто вроде описанных Фрейдом комплексов. Благодаря этому фундаментально изменяется форма власти родителей над детьми, сочетающая практики греха и покаяния с познанием и манипуляцией образом жизни.

Другим важнейшим изменением дисциплинарного пространства современной России является эволюция городской жизни. Урбанизация жизни имеет у нас давнее происхождение, но наши города во многом напоминали большие деревни. После революции городская жизнь также строилась по деревенскому т. е. общинному принципу: коммунальная квартира, где, как в деревне, люди наблюдают друг за другом и сообща владеют жильем, дворец культуры, где, как в избе-читальне, достигается идейное и душевное единство, центральная площадь, куда, как на сельский сход, граждане приходят демонстрировать единодушие с властью. Однако сегодня все понемногу исчезает. Большие города не имеют центров. Власть не демонстрирует себя на трибунах, а переместилась на экраны телевизоров. Музей, университет, консерватория еще существуют, но уже не являются монопольными законодателями Истин и Красоты.

Единый порядок распался, но город каким-то непостижимым образом управляет поведением своих жителей. Правда, их не удастся призвать к выступлению единым фронтом за власть или против власти, но это обстоятельство должно радовать, а не разочаровывать интеллектуалов. Дифференциация ранее однородной массы населения на различные слои и группы исключает возможность победы универсальной идеологии. Этот пугающий консерваторов распад единого порядка, грозящий утратой социальной идентичности, на самом деле не должен вызывать опасений. Ведь о каком, собственно, порядке мечтают консерваторы? О господстве нового мифа, о единообразии и единодушии. Однако новый порядок, стихийно складывающийся в повседневности, опирается уже не на идеологическое единство, нетерпимое к чужому, а на взаимосвязь, взаимопереплетение разнородных интересов, предполагающих терпимость и уважение к другому.

Как показал в своих работах Б. Вальденфельс, этот процесс уже давно протекает во всех крупных городах мира. Поэтому и происходит инфляция общепринятых норм, ценностей, стандартов оценки, интерпретации происходящего, которую называют кризисом модерна. Вещи и события, поступки и переживания, аффекты и желания уже не оцениваются единым масштабом, а воспринимаются в конкретном контексте.

Сегодня многие теоретики говорят о кризисе рациональности, но при этом забывают о ее репрессивности, о стремлении присвоить чужое путем «понимания», о том, что она является формой колонизации. Современные структуры повседневности раскрывают новый порядок, который уже не диктуется из единого центра, а осуществляется на местах. Это предполагает изменение форм коммуникации, которые строятся не на основе универсальной идеологии или какого-либо считающегося привилегированным дискурса морали, религии или науки. Взаимодействие и порядок различного определяется топографией, или, как говорил Гуссерль, «трансцендентальной геологией», культурного пространства, в котором живет человек. Именно на его устройство должна сегодня обратить внимание философия.

В сегодняшней России наблюдается распад и деградация этого пространства, но в ином, чем на Западе направлении. Распадение прежнего единого экономического, политического и культурного пространства привело к развитию новых силовых полей, в качестве которых выступает, к сожалению, не свободная общественность, а мафиозные кланы. Происходит архаизация метрики жизни, и об

этом свидетельствуют самые разнородные процессы. Анализ надписей на стенах, так называемых граффити, говорит не о сознательном восстании подростков против знаков, как на Западе, а о разделе территорий и зон влияния между «своими» и «чужими». - Аналогичные процессы протекают и в мире взрослых: крах прежней командно-административной системы привел к самостоятельности, но как отдельные предприятия, так и граждане испытывают большие затруднения с реализацией продуктов своего труда. Заботу об этом и приняли на себя «криминальные структуры», активно участвующие в скупке ваучеров, выбивании долгов и получении предоплат. Естественно, что при условии нарастания подобных тенденций приобщение России к цивилизованному сообществу задержится на неопределенный срок.

Каждый отдельный человек действует в истории по-своему рационально, однако чаще всего общим результатом становится то, чего никто не планировал и не хотел. С этим связаны трудности сколько-нибудь правдоподобного предсказания, и, как ни странно, они лучше удаются разного рода пророкам и мистикам, чем рациональным исследователям. Дело еще в том, что предсказание — это не просто информация о будущем, но и призыв, т. е. действие. Условием эффективности таких высказываний-действий является как говорящий, так и слушающий. Клятвы, обещания, прогнозы принимаются во внимание, если произносящий их субъект заслуживает доверия и если сердце и душа слушателя имеют соответствующие установку и настрой. Отсюда ясно, что поиски новой национальной идентичности должны не оставаться в сфере разговоров о «русской идее», а сопровождаться исследованием внедискурсивных практик, которые и задают устройство глаза и уха, определяют порядок сердца и структуру телесных желаний наших современников.

© Б. В. Марков. 1995.

Марков Борис Всеильевич, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философской антропологии СПбГУ

М. С. Каган

ЧЕМ ЖЕ БЫЛ XVIII ВЕК В ИСТОРИИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ?

1.

В отечественной историографии XVIII в. еще не получил общепринятого и достаточно серьезно обоснованного истолкования. Объясняется это, по-видимому, прежде всего тем, что дореволюционная историческая наука находилась под сильным влиянием славянофильских идей и потому не могла объективно оценить то направление развития России, которое открыли перед ней петровские реформы, а в советское время примитивно понятая марксистская методология исторического исследования сводила его к изучению процессов, протекающих в экономическом базисе общества и в его политической надстройке, культура же либо оставалась вообще вне поля зрения историков, передаваемая ими «на откуп» другим специалистам — литературоведам, искусствоведам, науковедом, религиоведам и т. д., — либо характеризовалась бегло и поверхностно как простое «отражение» социально-экономических и политических процессов... Между тем, при всей значительности воздействия экономики и политики на развитие культуры, она имеет свои внутренние движущие силы и свои закономерности — очевидно ведь, что Возрождение, Просвещение, Романтизм, Модернизм суть эпохи (стадии, фазы) *историко-культурного процесса*, а не экономического или политического, и не совпадают с этапами развития производственных отношений и политического строя. Что же касается конкретно русского XVIII в., то его роль определяется не столько радикальными преобразованиями «базиса» и «надстройки», сколько поистине радикальными, в известном смысле *революционными* (в смыслах «культурной революции» и «революции сверху», по выражению Н. Эйдельмана,¹ *изменениями состояния культуры*, на всех ее уровнях и во всех проявлениях.

При этом культурная ситуация, складывавшаяся в стране и развивавшаяся виширь и вглубь на протяжении всего столетия, оказы-

¹ Эйдельман Н. «Революции сверху» в России. М., 1989.

валась столь сложной, противоречивой не только из-за столкновения «нового» и «старого», но и из-за разноликости самого «нового». Историки не могут однозначно определить, следует ли считать эту культурную ситуацию «русским Ренессансом» (И. Иоффе),² или только неким «Предвозрождением» (Д. Лихачев³ и Л. Дмитриев⁴), или неправомерна сама постановка вопроса об аналогиях развития русской культуры и западной, и Ренессанс есть специфически европейское явление (М. Петров⁵)? Если же в России было полноценное, при всем его своеобразии, Возрождение, «русский Ренессанс», то когда именно — в XV-XVI вв. (Я. Лурье⁶ и А. Замалеев⁷), в конце XVII — начале XVIII в. (И. Иоффе⁸), в петровскую эпоху (Н. Коваленская⁹) или вовсе в пушкинскую (Н. Бердяев¹⁰ и В. Кожинов¹¹), на протяжении всего XVIII столетия (А. Белецкий¹²), или же существовало целых «четыре эпохи русского Возрождения» с IX по конец XIX в. (Иоанн Экономцев¹³)?.. С другой стороны, было бы в России Просвещение (М. Герман¹⁴)? Если было, то в каком смысле — «широком» или «узком» (А. Каменский¹⁵)? Правомерно ли говорить о XVIII в. в России в целом как о «веке Просвещения» (Н. Уткина¹⁶), или просветительство было лишь одним из трех течений философской

² Иоффе И. И. Русский Ренессанс // Уч. зап. ЛГУ. Серия филолог. наук. № 9. Л., 1944.

³ Лихачев Д. С. Русское Предвозрождение в истории мировой литературы // Историко-филологические исследования. М., 1974.

⁴ Дмитриев Л. А. Литература эпохи русского Превозрождения. XIV-сер. XV веков // История русской литературы. Л., 1980.

⁵ Петров М. Т. Проблема Возрождения в советской науке: Спорные вопросы региональных ренессансов. Л., 1989.

⁶ Лурье Я. С. // Черты Возрождения в русской культуре XV-XVI веков. // Феодализм России во всемирно-историческом процессе. М., 1972.

⁷ Замалеев А. Ф. Лекции по истории русской философии. Ч. 1. СПб., 1994. С. 37 сл.

⁸ Иоффе И. И. Ук. соч.

⁹ Коваленская Н. Н. О периодизации нового русского искусства. XVIII-XX вв. // Искусство. 1939. № 5.

¹⁰ Бердяев Н. А. Смысл истории. М., 1990.

¹¹ Кожинов В. В. Эпоха Возрождения в русской литературе // Вопросы литературы, 1974. № 8.

¹² Белецкий А. И. Русская литература и античность: Тезисы // Взаимосвязи и взаимодействия национальных литератур. М., 1961.

¹³ Игумен Иоанн Экономцев. Православие. Византия. Россия. М., 1992. С. 188 сл.

¹⁴ Герман М. Ю. Доклад на конференции «Международные культурные связи Петербурга: эпоха Просвещения» (июнь 1994 г., Санкт-Петербург). — Отчет о конференции см.: Вестник Академии гуманитарных наук. 1995. № 1.

¹⁵ Каменский А. «Под сенью Екатерины...» СПб., 1992.

¹⁶ Русская мысль в век Просвещения / Отв. ред.: Н. Ф. Уткина, А. Д. Сухов. М., 1991.

мысли столетия (В. Зеньковский¹⁷), или можно вообще обойтись без этого понятия в характеристике истории русской философии (Н. Лосский¹⁸). Если, все же, нельзя, то какова его историческая локализация — сложилось ли оно еще в середине XVII в. и просуществовало до второй трети XIX (А. Замалеев¹⁹), или жизнь его была ограничена второй половиной XVIII в. (А. Галактионов-П. Никандров²⁰), или оно захватывает деятельность В. Белинского и А. Герцена, Н. Чернышевского и Н. Добролюбова (В. Ленин²¹)?

Сложность однозначного ответа на все эти вопросы связана в первую очередь с тем, что хотя своеобразие русской культуры и не вызывает сомнения, все же сами понятия, которыми оперируют историки, заимствованы из типологического анализа культуры на Западе. Поэтому такие понятийные конструкции, как, например, «русский Ренессанс», «русское барокко», «русский классицизм», «русский романтизм», «русский сентиментализм» и др., оказываются *имманентно противоречивыми* и требуют всякий раз специального рассуждения о том, чем отличаются эти явления отечественной культуры от их западных «архетипов».

Все же и такие разъяснения, как бы ни были они обстоятельны и конкретны, не решают дела — они, говоря языком логики, необходимы, но недостаточны для выявления своеобразия русской культуры вообще и ее развития в интересующую нас эпоху в частности и в особенности. Не достаточны потому, что XVIII в. был для России периодом *уникальным*, и в ее собственной, и в общеевропейской истории: в это время Россия осуществила прыжок из Средневековья в Новое время, т. е. прошла путь, который на Западе занял более трех столетий. Но для того, чтобы адекватно оценить роль XVIII в. в истории русской культуры, нужно преодолеть традиционное его рассмотрение по разным «отсекам» культуры, когда история философии, науки, литературы, изобразительных искусств, архитектуры, образования и т. д. изучается изолированно, и попытаться охватить культуру страны *единым взглядом*, дабы воспринимать ее и осмыслять как *живое целое* — каким культура реально всегда и является.²²

¹⁷ Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 1, Ч. 1. Л., 1991.

¹⁸ Лосский Н. История русской философии. М., 1991.

¹⁹ Замалеев А. Ф. Лекции по истории русской философии. М. 52 сл.

²⁰ Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия XI-XIX вв. Л., 1970. С. 103 с.

²¹ Ленин В. И. От какого наследства мы отказываемся // Полн. собр. соч. Т. 2.

²² Такого рода опыт применительно к культуре одного города автор предпринял в книге «Град Петров в истории русской культуры» (СПб., 1995), в которой излагаемая здесь концепция разработана достаточно обстоятельно.

Суть этого процесса неадекватно выражает ставший популярным образ: «ускоренное развитие» (Г. Гачев)²³ — неадекватно потому, что «ускорение» означает прохождение тех же стадий (фаз, этапов, периодов), которые пройдены «нормальным» течением данного процесса, и в той же последовательности, только в более быстром темпе; мы же имеем здесь дело не с более короткой жизнью и той же последовательностью тех же культурных образований, а с их «набеганием» и «наложением» друг на друга, что привело к рождению неизвестных Западу, качественно своеобразных *синтетических* структур. Как сказал В. Белинский, «мы вдруг переживаем все моменты жизни, которые на Западе развивались последовательно».²⁴ Применительно к истории изобразительного искусства эту же мысль четко выразил Д. Сарабьянов. Он писал: «В русском искусстве совершался перелом, равноценный тому, который произошел на Западе во времена Ренессанса, но совершался он в иных условиях — на ином этапе европейского развития, который уже довольно далеко ушел от периода Возрождения. Если пользоваться стилевыми категориями, он совершался в формах барокко. Если говорить о более широком принципе исторической периодизации, то происходил он в век Просвещения».²⁵

В самом деле, ренессансо-подобные процессы начали формироваться в России в художественной практике и в ее теоретическом осмыслении в конце XVII в. (Симон Ушаков, Иосиф Владимиров, Симеон Полоцкий, Карион Истомин и др.), но, как справедливо утверждает Лихачев, считающий эти процессы даже «ранне-ренессансными», они не имели почвы для дальнейшего развития и увяли в допетровской Руси, не приведя отечественную культуру к уровню зрелого, высокого, развитого «русского Возрождения». Казалось бы, реформы Петра Великого создали для его появления необходимые условия, дав культурному процессу мощный импульс именно в данном направлении, и все же они не имели — и не могли иметь! — тех последствий, какие характеризуют сложение ренессансной культуры на Западе. Два обстоятельства имели здесь решающее значение.

Первое состоит в том, что «культурная революция», произведенная Петром, развернулась в полной мере не по всей России, а только в созданной царем для этой цели новой столице страны; провинция же во главе с Москвой оставалась трудно доступной радикаль-

²³ Гачев Г. Неминуемое: Ускоренное развитие литературы. М., 1989.

²⁴ Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 5. С. 198.

²⁵ Сарабьянов Д. 1) Русское искусство XVIII века и Запад // Художественная культура XVIII века: Материалы научной конференции (1973) М., 1974. С. 283-284; 2) Русская живопись XIX в. среди европейских школ. М., 1980.

ному культурному обновлению, более того, ожесточенно ему сопротивлялась. Второе обстоятельство — россиянам приходилось искать решение задач ренессансного типа (которые не сводятся ни к возвращению к каким-то образцам какого-то прошлого — по Н. Коираду,²⁶ ни к обмирщвлению идеологических ориентаций, высвобождавшему политику от давления религии — по А. Замалееву²⁷, в опоре на современный уровень европейской культуры, которая давно уже пережила свое Возрождение, пережила после него классицизм и барокко, рационализм картезианского типа и эмпирический сенсуализм бэконо-локковского строя и вошла в XVIII столетие с учением Лейбница, проложившего дорогу европейскому Просвещению. Поскольку же необходимо было освоить все то, что Запад постепенно и последовательно вырабатывал на протяжении трех столетий, в ткань русской культуры *просветительского типа* вплетались и ренессансные, и классические, и барочные нити; неудивительно, что от этого нового контекста они сами существенно изменялись по сравнению с тем, какими было задолго до этого в Италии, во Франции, в Германии: эти отличия нетрудно увидеть в близкой к ренессансному мировосприятию философии Ломоносова, в классицистических трагедиях Сумарокова и Тредьяковского, в барочной архитектуре Расстрелли...

Это значит, что следует говорить не о «русском Ренессансе», а лишь о *ренессансо-подобных процессах*, которые не развились в самостоятельный тип культуры, каким является Ренессанс, ибо были «сняты» русским Просвещением и в нем растворены. Уточнить следует и то, что происходило это не «вообще в России», а в *Петербурге*, создание которого должно было, по замыслу Петра, направить русскую культуру по пути, по которому Западная Европа шла уже три столетия. Ограничимся тремя свидетельствами, с предельной отчетливостью проявляющими суть произошедшего в стране в XVIII веке. В 1714 г. при спуске в Адмиралтействе нового корабля Петр сказал: «Писатели поставляют древнее обиталище наук в Греции; изгнанные оттуда судьбами, они нашли убежище в Италии, потом, рассеяв по всей Европе, дошли до Польши, но в отечество наше не проникли по невежеству наших предков, и мы оставались в той самой тьме, в какую до появления их были погружены Германия и Польша. Теперь дошла до нас очередь, и просвещение уже не встретит препятствий в нашем отечестве...»²⁸

Идеолог европейского Просвещения Лейбниц, с которым Петр встречался, переписывался и которого даже зачислил на русскую службу,

²⁶ Коирад Н. И. Запад и Восток. М., 1966.

²⁷ Замалеев А. Ф. Лекции по истории русской философии. С. 38.

²⁸ Цит. по: Башуцкий А. Панорама Санкт-Петербурга. СПб., 1834. С. 219.

писал царю в 1712 г.: «Я был бы счастлив возможности способствовать осуществлению великого и прекрасного замысла Царя, обеспечить расцвет наук и искусств в его громадной империи...»²⁹

Пушкин, воплотивший своим творчеством полнее и сильнее, чем кто-либо другой, замысел Петра и как бы подведший итог его делу, заметил: «С основанием Петербурга Россия вошла в Европу... и европейское просвещение причалило к берегам завоеванной Невы».³⁰

Осуществление планов Петра и им самим, и Елизаветой Петровной, и Екатериной Великой сделало XVIII в. в России, как и на Западе *веком Просвещения*, т. е. *качественно новой ступенью в истории отечественной культуры*. Вот почему никак нельзя согласиться с все шире распространяющимися попытками стереть это принципиальное различие между XVII и XVIII столетиями в истории русской культуры, мотивируемыми тем, что в допетровской Руси уже существовали и различные проявления светского сознания, гуманистической идеологии, и начала философии, науки, образования, не говоря уже о замечательном искусстве и культурных связях с Европой; соответственно, нижняя граница русского Просвещения отодвигается в XVII в., а значение реформ Петра видится лишь в том, что они «ускорили», «расширили», «углубили» этот процесс, т. е. развивали его *чисто количественно*, а вовсе не были *переломом, качественным преобразованием* отечественной культуры.³¹ Более точными представляются взгляды, например, академика С. Платонова, который отмечал, что хотя «у порога так называемой эпохи преобразований Петра Великого» на Руси было введено «много нового, взятого у иноземцев», это не меняло традиционного образа жизни россиян, «старого московского уклада».³² О том же писали Бердяев («В Московской России была настоящая боязнь просвещения. Наука вызывала подозрение, как латинство»³³) и Г. Федотов, который подчеркивал, говоря о немецкой слободе в Москве, невозможность «прививки немецкой техники к православному быту».³⁴ И безусловно были правы В. Белинский и С. Левицкий, утверждая, что если бы не реформы Петра, то России была бы уготована судьба Китая или Индии...»³⁵

²⁹ Сборник писем и материалов Лейбница, относящихся к России, Петру Великому. СПб., 1873. С. 131.

³⁰ Пушкин А. С. Полн. собр. соч. Т. 11. С. 269.

³¹ Русская мысль в век Просвещения. С. 4, 130 и др.

³² Платонов С. Ф. Москва и Запад в XVI-XVII вв. Л., 1925. С. 142.

³³ Бердяев Н. А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 416.

³⁴ Федотов Г. П. Трагедия интеллигенции. // Там же. С. 52.

³⁵ Левицкий С. А. Очерки по истории русской философской и общественной мысли. Frankfurt-am-Main, 1983. Т. 1. С. 24.

2.

Именно потому, что русская культура пошла в XVIII в. по пути Просвещения, воплощавшегося наиболее последовательно в жизни новой столицы, структурным стержнем этой культуры стал *рационализм*, пронизывавший ее насквозь, начиная с «регулярной» застройки города, создания первой в стране Академии наук с гимназией, университетом и музеем (Кунсткамерой) и заканчивая господством классицизма в его художественной жизни. Рациональное начало не могло здесь находиться с чувственностью в столь характерной для ренессансного восприятия мира гармонизирующей уравновешенности: вполне закономерно, что в русской культуре XVIII в. соотношение ее различных компонентов сложилось не по ренессансно-европейской модели — у нас доминирует *наука*, а не искусство, культура ориентирована *педагогически*, а не эстетически, а в родившихся в новой столице журналистике и драматургии мощный импульс получила *сатира* как способ рациональной борьбы со всем неразумным, невежественным, архаичным...

Что же касается барокко, то его развитие в столичной культуре XVIII в. было недолгим и не вышло за пределы зодчества — здесь не было условий для ускорения драматической экспрессивности барочного мироощущения (расстрелив барокко исполнено радостного приятия жизни, оно празднично и по уровню декоративности близко к рококо). Общая атмосфера, царившая в Петербурге, была, так сказать, *эпической*, а не *драматической*, ибо острые противоречия развивавшегося в Западной Европе капитализма и упорно сопротивлявшегося, цеплявшегося за жизнь, а подчас переходившего в контрнаступление феодализма, в России еще не проявились: врагом господствующего класса здесь была не буржуазия, а крестьянство, но даже пугачевское восстание современники восприняли как эпизод в истории страны, подобный былым крестьянским бунтам, и оно не повлияло сколько-нибудь существенно на умонастроение общества и, соответственно, на характер русской культуры (в отличие от мощного воздействия французской буржуазной революции на духовную жизнь не только Франции, но всей Европы).

Эмоциональная напряженность переживания специфически-русских противоречий общественной жизни, порождавшаяся борьбой нового, петровско-екатерининского, со старым, допетровским, светского с религиозным, европейского со старорусским, имела известную почву в Москве, где и развивались сентименталистское, предромантическое, мистико-масонское, протославянофильское дви-

жения (вот почему тенденциозно выглядят попытки Н. Уткиной, А. Сухова и возглавляемого ими коллектива московских историков русской культуры XVIII в. доказать приоритет Москвы в развитии в России идей Просвещения...³⁶) но и здесь они не проникали так глубоко в общественное сознание, чтобы взгляды, подобные изложенным в знаменитом памфлете князя М. Щербатова, определили устроение москвичей и стиль московского искусства.³⁷

В этой связи нужно объективно оценить роль Екатерины II в утверждении петербургской ипостаси русской культуры XVIII столетия на путях Просвещения. Длительное время обвинения в реакционных политических действиях, предъявленные императрице (расправы над Пугачевым, Радищевым, Новиковым), препятствовали справедливой оценке других сфер ее деятельности. Отношения Екатерины с Дидро и Вольтером объявлялись «лицемерным заигрыванием»... Только в последние годы в работах А. Каменского,³⁸ О. Чайковской,³⁹ М. Барышникова⁴⁰ была преодолена вульгарная политизация оценки действий императрицы, исходя из понимания того, что смысл деятельности исторического лица в сферах политики и культуры отнюдь не обязательно совпадает. В трактате «О должностях человека и гражданина», если не написанном самой императрицей, то отредактированном ею в 1783 г., провозглашалось: «Человек! Спознай человека в человеке», ибо «Естественно человек с человеком разнится мало, по учению человек с человеком разнится много».⁴¹ Размышляя над педагогическими учениями Монтеня и Локка, Екатерина заключала, что «самое надежное, но и самое труднейшее средство сделать людей лучшими, есть приведение в совершенство воспитания»; в российских условиях это означало, в частности, необходимость «истребить два сопротивные и оба вреднейшие предрассудка: первый — будто у нас все дурно, а в чужих краях все хорошо; второй — будто в чужих краях все дурно, а у нас все хорошо».⁴²

Понятно, что оппозиция ее действиям — справа и слева, говоря современным языком, оппозиция политическая и нравственная, ре-

³⁶ Русская мысль в век Просвещения.

³⁷ Щербатов М. М. О повреждении нравов в России. Соч. Т. II, СПб., 1898.

³⁸ Каменский А. «Под сенью Екатерины...»

³⁹ Чайковская О. «Как любопытный скиф...»: Русский портрет и мемуаристика второй половины XVIII в. М., 1990.

⁴⁰ Барышников М. Н. Преобразовательная деятельность Екатерины II // Вехи Российской истории. СПб., 1994.

⁴¹ Сочинения Императрицы Екатерины II. Т. 1. СПб., 1849. С. 183, 187.

⁴² Там же. Т. III. СПб., 1850. С. 32.

лигиозная и эстетическая — исходила преимущественно из Москвы, хотя «порфиноносная вдова» не могла не двигаться вслед за Северной Пальмирой по пути Просвещения, который именно там прокладывался властной рукой российской Фелицы.

Екатерина не случайно вошла в отечественную историю с эпитетом «Великая», поставившим ее на один уровень с Петром, — она действительно была сознательной продолжательницей его дела, не раз говорила и писала, продемонстрировала это в надписи на фальконетовом памятнике Петру: разумеется, она осуществляла принципы Просвещения в той мере, в какой это было возможно на Руси, учитывая унаследованное ею состояние всей страны, а не одного Петербурга. Во всяком случае, хотя XVIII в. в целом в России следует по праву считать *веком Просвещения*, открытым петровскими реформами и созданием Петербурга, именно во второй половине столетия, в царствование Екатерины Великой, русское Просвещение развернулось с полной определенностью и в полную силу, реализовав надежды и расчеты Великого Петра.

Творчество Пушкина стало замечательным итогом этого процесса — оно *синтезировало ренессансное мировосприятие, просветительскую идеологию, классицистический рационализм, романтическую эмоциональность и реалистическое мышление* истинного сына Нового времени. Замечательно определял мудрейший Герцен место Пушкина в отечественной истории: на реформы Петра, говорил он, «русский народ ответил гением Пушкина».⁴³ И это было не только завершение переходного периода истории нашей культуры, но и начало нового этапа ее развития, точно названного Белинским «пушкинским».

3.

Как видно из сказанного выше, особенностью русского Просвещения стал возникший в стране и сохранившийся во всей последующей истории ее культуры, вплоть до наших дней, *бытийно-духовный бицентризм*, воплотившийся в двух культурных столицах государства, при сохранении *одного, хотя и менявшегося, политического центра* (что еще раз показывает неидентичность собственно-социального и культурного процессов). Противостояние Петербурга и Москвы будет отчетливо осознано позже, в ходе завязавшейся в следующем столетии полемики западников и славянофилов, которые видели в этих городах символическое выражение

⁴³ Герцен А. И. Соч.: В 2 т. М., 1971. С. 2. С. 11.

двух желаемых направлений развития страны; неудивительно, что сравнение Петербурга и Москвы станет темой специальных статей самых крупных деятелей отечественной культуры — А. Пушкина и Н. Гоголя, А. Герцена и Н. Огарева, В. Белинского и А. Григорьева, а позднее образно реконструировано в «Войне и мире» — и вновь будет обсуждаться в начале XX в.; начало же столкновению взглядов идеологов обеих столиц было положено трагическим конфликтом создателя Санкт-Петербурга и его мятежного сына, мечтавшего о возвращении столицы в Москву и уничтожении главного творения его отца («Петербургу быть пусты!»); в более или менее явной форме полемика эта прошла через весь XVIII в., вобрав в себя и теоретические рассуждения М. Щербатова, и повести Н. Карамзина...

Примечательно не только явственное осознание воплощенных в этих городах *двух обликов отечественной культуры* — традиционалистского и новаторского, основанных на доминантах веры и разума, — но и понимание наиболее мудрыми и проницательными мыслителями *относительности достоинств и недостатков* того и другого. Лучше всего сформулировал это, пожалуй, В. Белинский, заключивший, что «Петербург и Москва — две стороны, или, лучше сказать, две односторонности, которые могут со временем образовывать своим слиянием прекрасное и гармоничное целое, привив друг другу то, что в них есть лучшего».⁴⁴

Правда, последующая история взаимоотношений российских столиц не вполне оправдала предсказание (или только мечту?) Белинского, приведя в советское время к полному подчинению одной из них, лишившейся какой-либо самостоятельности и духовного своеобразия («великий город с областной судьбой» — такова ставшая общепризнанной афористическая формулировка печального состояния Града Петра, до которого довел его сталинизм); очевидно и то, что плодотворный и все более широкий обмен духовными ценностями, служивший сближению Петербурга и Москвы в XIX-XX вв., не привел — и, хотелось бы надеяться, не приведет к дальнейшему — к из «слиянию» в одно «гармоничное целое», ибо диалогический характер их взаимоотношений, сложившийся в XVIII в. и возрождающийся в наши дни, предполагает — как всякий диалог — *сохранение индивидуальности и свободы самопроявления обоих партнеров, при их стремлении к взаимопониманию и к сущностному духовному единству*. Однако в главном наш замечательный критик был прав: отношение Петербурга

⁴⁴ Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 8. С. 406.

и Москвы является связью *двух ипостасей одной национальной сущности* — такой связью, которую на современном научном языке можно определить как *взаимную дополительность*. Ибо начиная с XVIII в. русская культура вновь — второй раз в своей истории! — обрела два лика, две ипостаси, два образа, представленные двумя ее культурными столицами.⁴⁵

Первый раз аналогичная ситуация сложилась на несколько веков раньше, в эпоху крещения Руси. Это был грандиозный культурный акт, до сих пор, как будто не осмысленный адекватно историками — опять же потому, что они рассматривали его либо в чисто политическом, либо в узко конфессиональном аспекте, а не в широкой культурологической перспективе. А при таком подходе выясняется, что древнерусской языческой культуре *азиатского типа* была сделана «прививка» христианской культуры *европейского типа* (закономерно, что этой цели послужила ее восточноевропейская, византийская модификация, более близкая по психологической структуре к ментальности наших предков).

Культурно-психологический смысл этой первой в истории России «культурной революции», осуществленной «сверху», состоял в том, что новые формы религиозного сознания и обрядового поведения не заменили старые, полностью их вытеснив, но вступили с ними в *противоречивое взаимодействие*, имевшее на одном полюсе взаимную враждебность, непримиримый антагонизм и длительное противоборство, а на другом — слияние, синтезирование язычества и христианства; в результате складывался своеобразный тип сознания, который можно было бы назвать, пользуясь термином Гете, «западно-восточным», а на современном языке — «евразийским», и в котором его главные составляющие были связаны подлинно амбивалентным отношением; его можно назвать «отождествление / противопоставлением», или «дружбой / враждой», или «любовью / ненавистью»...

В последующей истории русской культуры в этом духовном и поведенческом «кентавре» (точный и выразительный образ, примененный в данном контексте Г. Федотовым, а вслед за ним М. Гефтером и Б. Капустиным) в разных сферах российской жизни преобладала та или другая тенденция, пока не грянула новая — петровская — «культурная революция», осуществившая новый ра-

⁴⁵ См.: *Каган М. С. Слово Петербурга в истории русской культуры // Возрождение культуры России: истоки и современность. Вып. 1. СПб., 1993; Kagan M. Petersburg, une ville née des Lumières. Dans: L'Homme des Lumières: de Paris a Petersburg. Actes du Colloque International (Automne 1992). Napoli, pp. 3-13.*

дикальный поворот русской культуры к Западу, но уже не в религиозном, а в светском сознании и во всех областях практической, духовной, художественной жизни. Так началось включение России в общеевропейское Просвещение.

Процесс этот оказался столь же драматичным, как и христианизация страны: связь старорусского и западноевропейского, традиционного и инновационного, религиозного и мирского, мистического и научного — этих противоположных культурных потенциалов — образовала *амбивалентное* «магнитное поле» культуры, строение которого было обусловлено взаимным отталкиванием и взаимным притяжением, противоборством и синтезированием исходящих из его полюсов духовных сил. И вновь надо отметить, что не разных фазах столетней истории русского Просвещения, в разных культурных зонах и в разных городах — прежде всего, разумеется, в Петербурге и Москве — преобладающее положение завоевывала та или другая тенденция, если же характеризовать отечественную культуру этой эпохи в целом, то ее следует описывать именно в напряженном диалоге петербургской и московской субкультур, а не в традиционном отвлечении от него. Нельзя по-прежнему трусливо обходить конфронтацию Москвы и Петербурга в их отношении к Просвещению и в их трактовке Просвещения, закрывать глаза на московскую оппозицию Петербургу или, тем более, тенденциозно провозглашать приоритет Москвы в развитии русского Просвещения (как это позволили себе, например, вышеупомянутые московские историки культуры XVIII в. в их коллективной монографии). Избавляя духовную жизнь России от внутренних противоречий мы не возвышаем ее, а, напротив, обедняем, упрощая и уплощая действительный ход вещей, ибо благодаря основанию Петербурга и развитию в нем новой модификации русской культуры, она приобрела такую объемность, такое разнообразие вариантов национального характера и форм его выражения, какого не было у других народов, не переживших подобного «раздвоения личности» (перенесение этого понятия из психологии личности в теорию культуры правомерно, если мы вспомним точную метафору В. Белинского: нации суть «личности человечества»). О том, сколь плодотворным оказалось это раздвоение, говорит хотя бы такой его итог, как творчество Ф. Достоевского и Л. Толстого — двух противоположных по ментальной структуре, но в равной мере истинно русских и друг друга дополнявших гениальных «художественных идеологов» Петербурга и Москвы.

Таким образом, основание Петербурга, заложившее основы русского Просвещения — не «миф», сочиненный немецким окружением Екатерины (по Л. Гумилеву),⁴⁶ не разрушение национального характера, духа, менталитета (позиция старых и новых славянофилов), а *обогащение отечественной культуры новым ее ликом*, диалектическая связь которого с московским традиционализмом положила начало развивавшемуся на протяжении всего XVIII столетия ее *перехода от средневекового состояния к новоевропейскому* — от богословских трактатов XVI-XVII вв. к философской антропологии А. Радищева и А. Галича, от храма Василия Блаженного к петербургскому ансамблю Биржи с Ростральными колоннами, от иконописи к живописи, от «Домостроя» к педагогике Царскосельского лицея и Смольного института, от «Жития» Аввакума к «Евгению Онегину»...

Таковы реальные «плоды Просвещения», принесенные России XVIII веком. Начало этой эпохи — не в середине XVII столетия и не в середине XVIII, а в открытом Петром Великим на рубеже веков «окне в Европу»: петербургская ипостась отечественной культуры вступила в острый диалог с ее московской ипостасью, определив тем самым характер всего последующего духовного развития страны.

© М. С. Каган, 1995.

Каган Моисей Самойлович, доктор, профессор кафедры философии культуры, этики и эстетики СПбГУ.

⁴⁶ Гумилев Л. Н. От Руси до России. СПб., 1992. С. 246.

ПЕТР БЕРНГАРДОВИЧ СТРУВЕ К 125-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ

А. А. Ермичев

П. Б. СТРУВЕ И РУССКИЙ ДУХОВНЫЙ РЕНЕССАНС

В январе этого года исполнилось 125 лет со дня рождения П. Б. Струве — человека, идеалом которого был либерализм. Этому идеалу он не изменял никогда, «изменяя» только действительности, если она противоречила идеалу. Струве был идеалистом в самом простом и верном смысле этого слова, ибо руководствовался в своей общественной деятельности не «нужным», а исключительно «должным».¹

Время высшего расцвета общественно-политической и культурной деятельности Струве выпадает на конец XIX — первую четверть XX века, когда Россия, не освободившись вполне от феодально-крепостнических пут и едва ступив на дорогу капиталистического развития, сразу же столкнулась с социалистической революцией и взяла курс на «строительство» социализма. В это время извечный для России спор о выборе исторического пути шел не между западничеством и славянофильством (это противостояние уже устарело), а между социокультурными ориентациями вполне «западнического» происхождения — между русским марксизмом-ленинизмом и русским духовным ренессансом.

Оценивая значение П. Б. Струве прежде всего нужно говорить о его роли зачинателя русского ренессанса и его активного деятеля. А. М. Горький, иронично называвший П. Б. Струве «Иоанном Крестителем» всех наших возрождений», имел в виду как раз его ведущую роль в поворотах сознания русской интеллигенции конца XIX — начала XX вв.² Уберите иронию и это суждение обретет характер констатации факта.

¹ С. Л. Франк в рецензии на первый сборник статей Струве писал о его авторе: «Он является характерным представителем исторически сложившегося национального типа русского писателя. Жажда «правды-справедливости»... потребность найти нравственно-удовлетворяющие ответы на «проклятые вопросы» составляют исконную особенность русской мысли» (См.: Вопросы философии и психологии 1903. Кн. 6 (1). С. 97).

² Горький А. М. Несвоевременные мысли. М., 1991: С. 125.

Сам ренессанс следует рассматривать как выражение попытки определенной части русской интеллигенции провести страну над обрывами социализма и буржуазной цивилизации по особому религиозно-национальному пути, но не обособленному от ведущих социально-экономических тенденций мировой (европейской) истории. Грубо говоря, представители «ренессанса» хотели соединить политические, правовые и технические «удобства» европейской цивилизации с духовными ценностями русской православной культуры, что якобы должно было не только спасти Россию от «атеистического коммунизма» как последнего, предельного выражения «буржуазного» духа, но и вывести ее из кризиса гуманистической культуры, поставив во главе мировой истории. Россия в таком толковании оказывалась не Западом и не Востоком, а великим Востоко-Западом. Этой формулой закреплялось осознание синкретического характера ее истории и культуры и речь шла только об активном осуществлении этого предназначения России.

Такое понимание ренессанса объясняет синкретическую направленность его философских, исторических, культурологических и иных построений и, одновременно, отражает особенности его рождения: начавшись как «западническая» реакция на народнически-славянофильствующую атмосферу в русском обществе конца XIX в. уже непосредственно перед 1-й русской революцией он интенсивно «славянофильствует». Собственно ренессансом это движение и становится с «религиозного народничества» первых Религиозно-философских собраний и с поиска метафизических обоснований права и прав личности, поиска, в ходе которого идеологи ренессанса обращаются к русской религиозной философии, противопоставляя ее европейскому идеализму.

Единство либерального (цивилизованного) и национально-религиозного (культурного) начал обещало наступление новой органической эпохи, в которой индивидуализм, обреченный на поражение старую гуманистическую культуру, возродился бы в новом качестве — как характеристика свободной творческой личности в свободном соборном единстве с другими такими же личностями. Напротив, русский коммунизм выступал все более и более преемником западноевропейской буржуазности, обрекавшей страну на «славянофильское» противостояние иным народам и государствам. Получалось, что ренессанс, так культивировавший национальные ценности, завершал русское «западничество» и в этом качестве противостоял интернационализму «русского коммунизма», обрекавшему Россию на «славянофильское» одиночество. В этом случае

ренессанс может быть рассмотрен как социокультурная альтернатива русскому коммунизму.

Если рассматривать ренессанс в трех основных измерениях: философском, культурологическом и социально-политическом, то обнаружится, что вклад Струве в реализацию каждого из них достаточно велик.

Широкую общественную известность двадцатичетырехлетний Струве приобрел как автор «Критических заметок по вопросу об экономическом развитии России» (1894), положивших начало «легальному марксизму». Направленное против народничества, это произведение, вместе с книгами Г. В. Плеханова и В. И. Ленина, в восприятии читателей предстало выражением, с одной стороны, последовательного западничества и, значит, с другой, — научного подхода к истории, что всегда импонировало русской интеллигенции. Марксизм выступил в качестве философии объективно-необходимого развития общества, противостоящей субъективной социологии народников. Этот объективизм, не допускавший «ни грана этики», подкупал людей, уставших от народнической неудачливости. Сама история гарантировала «возрождение» России, хотя автор «Критических заметок», не без насилия над собой, подчинял должное — существу, свободу — необходимости, а личность — социальной группе.

Однако русский ренессанс начинается не столько с положительного утверждения марксизма, сколько с его самокритики, начатой, в первую очередь, Струве. Прорыв из марксизма к собственно ренессансу осуществлен им одновременно в трех направлениях: философии, теории социального развития и осмысления значимости культурно-национальной проблемы. Результатом этого был выход Струве на метафизику (от критического позитивизма), на либеральную идею (от социализма) и к просвещенному патриотизму (не довольствуясь «славянофильской мякиной»). Замечательной вехой этого движения стал для Струве перелом веков — с 1899 по 1901 г., когда названный прорыв осуществился в ряде работ, из которых, как минимум, следует назвать «Марксову теорию социального развития» (1899), «Предисловие» к книге Н. А. Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии» (написана в 1900) и опубликованную в 1901 г. в журнале «Вопросы философии и психологии» статью «В чем же истинные национализм».

Критический подход к марксизму был продемонстрирован Струве уже в «Заметках». Как философа его не удовлетворяло материалистическое обоснование объектицизма К. Маркса; сам он выво-

дил объективизм из трансцендентального сознания. Тогда же Струве отделил научный объективизм от практически-политической деятельности по реализации социального идеала: можно быть марксистом, не будучи социалистом — утверждал он. Так в «Заметках» была намечена кардинальнейшая для любого целостного мировоззрения проблема сущного и должного. Решение ее, данное затем П. Б. Струве (в статьях «Свобода и историческая необходимость» (1897), «Лассаль. По поводу 75-летия со дня его рождения» (1900) и в упомянутом выше «Предисловии») в духе дуализма и метафизики, позволило ренессансной критике отделять научную, реалистическую сторону марксизма от «мифологических» элементов в нем, после чего стало возможно: во-первых, использовать «научную сторону» марксизма для обоснования реформизма и, во-вторых, отвергать марксизм как «вероучение», лжерелигию.

На место отвергнутого критического марксизма пришла метафизика. В «Предисловии» Струве писал, что «долженствование утверждается — сознательно или бессознательно — на внеопытной или трансцендентной санкции». В этой работе Струве анализировал содержание сознания, подводил читателя к признанию субстанциального характера личности. Он писал: «Заложенная в нашем сознании самостоятельность должного указывает его источник вне опыта, его не имманентный, не эмпирический, а трансцендентный характер».³ Этот вывод Струве поставил точку в конце истории легального, т. е. критического марксизма. Неудивительно, что тогда же, в конце 1900 — начале 1901 г. Струве окончательно распрощался с социал-демократией, вполне осознав себя либералом. Кроме того, утверждение субстанциального характера личности ускорило рождение новой метафизики, связанной с именами Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, Н. О. Лосского. Струве первым

³ Струве П. Б. Предисловие // Бердяев Н. А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии: Критический этюд о Н. К. Михайловском. СПб., 1901. С. XXXVIII.

⁴ В этом аспекте значение «Предисловия» Струве для становления русской метафизики начала XX в. разъясняется и оценивается в статье Л. Габриловича «Новейшие русские метафизики: Спор о возможности метафизики» (см.: Вопросы философии психологии, 1904. Кн. 75 (5)). Там, в частности, автор пишет: «Впервые возвращение к метафизике, как лозунг передового движения было брошено П. Б. Струве в предисловии к книге Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии». Это яркое, блестящее предисловие в сжатой, афористической форме содержащее целое мировоззрение, послужило мощным ферментом. Вокруг него заиграла и забродила молодая русская публицистика (С. 646). Далее автор называет проявления этой метафизики — работы С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, сборник «Проблемы идеализма».

«угадал» то, что было необходимо общественному сознанию. Открыл путь метафизике⁴ и должен быть признан — наряду с Вл. С. Соловьевым — зачинателем нового (и последнего) этапа русской философии. Но в отличие от «решительно-метафизического с тяготением к трансцендентному» (Н. А. Бердяев) течения в ренессансе Струве предложил иную метафизику — имманентную и научно-критическую и на некоторое время остался один в ренессансной философии. Должно было пройти несколько лет, прежде чем потребность в имманентной метафизике была осознана как необходимое основание культуры в теоретической и пропагандистской деятельности молодых русских неокантианцев в журнале «Логос» и на юридическом факультете Московского университета. В частности, «Логос» вновь ставит задачу создания научной метафизики, успешно противостоит «вероисповедной» философии ренессанса (в особенности, замечательны были критические выступления Б. В. Яковенко), собирает сторонников философии как науки, внедряет феноменологию в ткань русской философии. Столь успешное освоение европейского опыта, давшее замечательные результаты в работах И. А. Ильина, Б. В. Вышеславцева, и, в особенности, Г. Шпета, позволяло надеяться на новый период в развитии русской мысли, если бы не несчастные обстоятельства первой мировой войны и последовавших за ней революционных катастроф в России.

Угадав плодотворную философскую тенденцию научной метафизики, Струве, к сожалению, не разработал ее систематически, но зато уделили большое внимание методологической ее стороне, предложив учение об «основном дуализме общественно-экономического процесса». Разрешаемый в этом учении вопрос о возможностях практически-политического общественно-культурного регулирования деятельности в условиях антиномии рационального и иррационального в истории вполне ложился на общий рисунок ренессансной философии истории.

Научно-критическое и, одновременно, дуалистически-метафизическое решение проблемы сущего и должного, утвердившее субстанциальный характер личности, послужило философским основанием либерализма Струве. Только гражданское общество, обеспечивающее права и свободы личности, могло быть социальным эквивалентом метафизического мира иерархически упорядоченных равноценных «автономных духовных субстанций», обрисованного Струве в «Предисловии».⁵

⁵ См. Струве П. Б. Предисловие. Гл. IV; особенно со стр. LIX

Во имя такого гражданского общества Струве с 1 июля 1902 г. начинает издавать журнал «Освобождение», подготовивший организованное либеральное движение в нашей стране; в инициированном им сборнике «Проблемы идеализма» целый ряд выдающихся представителей русской общественной мысли считает либерализм (о нем писали как о «новых формах жизни») «не простым требованием целесообразности, а категорическим велением нравственности, которая ставит во главу угла начало безусловного значения личности».⁶

Н. М. Зернов справедливо отметил, что Струве, наряду с Н. А. Бердяевым, С. Н. Булгаковым и С. Л. Франком, самым полным образом олицетворял «Путь ордена русской интеллигенции», начав его с марксизма и завершив христианством.⁷ Но среди них Струве был единственным, кто с особенной силой выражал деятельную ипостась этого ордена. Все в нем было подчинено практическому осуществлению либеральных идеалов. Предложенное им «новое политическое мирозерцание» либерального консерватизма было необходимым политико-идеологическим восполнением религиозно-социального утопизма ренессанса. У Струве либерализм был особенным — национальным, — непонятным для интеллигента. Его первой декларацией была статья «В чем же истинный национализм?», с которой у Струве были связаны «самые драгоценные незабываемые переживания его личной и политической жизни».⁸ Вне всякого сомнения — как раз этой статьёй следует датировать рождение «нового политического мирозерцания, гораздо более смелого, чем марксизм» (его же слова),⁹ которое определило цельность практически-политической и культурной деятельности Струве. Именно от «национального либерализма», шел Струве к идеологии либерального консерватизма. Последний, окончательно сформировавшись к середине 20-х годов, тогда же стал программой деятельности его единомышленников в журналах «Русская мысль», «Воля России» и газетах «Возрождение» и «Россия и Славянофильство».

Уже самой разработкой теоретико-политических основ русского либерализма с целью приближения его к специфическим условиям

⁶ Проблемы идеализма / Под ред. П. И. Новгородцева. М., б. г. С. IX.

⁷ См.: Зернов Н. М. Русское религиозное возрождение XX века. Париж, 1974. С. 148.

⁸ Струве П. Б. Patriotica. Политика, культура, религия: Сб. ст. за 5 лет — 1905-1910. СПб., 1911. С. 111.

⁹ Цит. по.: Шацлло К. Ф. Русский либерализм накануне революции 1905-1907 гг. М., 1986. С. 86

русской истории, культуры и быта Струве вносил в социально-религиозную идеологию ренессанса недостающий ей элемент «мужественности», проповедуя и обосновывая ценность «Государственности», «личной годности», «силы», «дисциплины народного труда». Иное дело, что в связи с общим историческим запаздыванием развития русского либерализма концепция Струве, осмыслявшая опыт революции и контрреволюции в России, еще только становилась. Она с трудом воспринималась русской интеллигенцией, привыкшей выбирать лишь между революционно-социалистическим и традиционным либеральным политическим идеалом.

Истинный национализм, рассуждает Струве в упомянутой статье, т. е. истинное, подлинное чувство любви к своей родине, к своему народу, которое для каждого человека составляет его «физиологическую» основу, заключается в либерализме — «либерализм в его чистой форме т. е. как признание неотъемлемых прав личности, которые должны стоять выше посягательств какого-либо коллективного, сверхиндивидуального целого... и есть единственный вид истинного национализма, подлинного уважения и самоуважения национального духа, т. е. признания прав его живых носителей и творцов на свободное творчество и искание, создание и отвержение целей и форм жизней».¹⁰ «Я западник, — говорил Струве, — и потому я — националист». Эту формулу можно выразить и по-иному: Струве — националист, и потому он — западник. Позднее она выльется у него в двуединство «национального европеизма». «Дух, — писал Струве, — которым нация должна проникнуться для того, чтобы в области хозяйственной создать «Великую Россию» ясен. Это — дух национального европеизма, дух творческого, уверенного в себе национального строительства на общеевропейских началах».¹¹

Национальный либерализм или национальный европеизм Струве — это вывод из продуманного им жизненного, выступающего как эмпирический, факта триединства общества, культуры и политики. Организующим началом этого триединства выступает личность — Струве номиналистичен в своем подходе к обществу. Согласно такому подходу, «никакие коллективные образования человеческого духа не ведут существования особого и отдельного от живых человеческих индивидуальностей».¹² Но номинализм Стру-

¹⁰ Струве П. Б. На разные темы. 1893-1901: Сб. ст. СПб., 1902. С. 542.

¹¹ Струве П. Б. Экономическая проблема Великой России // Великая Россия: Сб. статей по военным и экономическим вопросам. Кн. 2. М., Б. г. С. 153-154

¹² Струве П. Б. На разные темы. С. 541.

ве — не «крайний и исключительный». Общественные реальности (и общество в целом), сложившиеся в результате человеческой деятельности, не имея особенных целей и задач, как у человека, тем не менее обладают своим особенным существованием, иррациональным по отношению к сознанию личности. Но в любом случае «весь процесс исходит от личности и к ней возвращается», поэтому в Струве личность выступает как «абсолютная моральная основа всякого общественного строения», как «абсолютное морально-политическое начало», социального пространства-времени.¹³

Продуктом творческой деятельности личности является культура. Абсолютные ценности имманенты личности формальными идеями Бога, религии, церкви, права, нации, государства. Культура и есть воплощение «ряда вечные идеалов — истины, добра, красоты, святости» в форме науки, искусства, морали, религии. Конкретные формы воплощенного затем фильтруются целым рядом сменяющихся друг друга поколений, оставляя некий «осадок», то, что можно именовать культурой *sui generis*. Культура — «непреходящий и вечно растущий осадок того, что было и есть ценного в чувствах и действиях людей, истинное сошествие на землю духа святого в трудах и завоеваниях всего человечества.»¹⁴

С жизнью общества культура связывается посредством такого строя общежития, который «тонко и тщательно приспособлен к равновесию между общественной организацией и свободной личностью».¹⁵ Этой организацией оказывается у Струве — особенно после революции 1905-1907 гг. — государство.

Известно, что начало революции 1905 г. заставило Струве сильно «поправеть» в политическом отношении — вплоть до «измены» своим товарищам по кадетской партии, когда он участвовал в тайных (от них) переговорах с П. А. Столыпиным. В качестве доказательства такого «поправления» критики приводят серию статей Струве — от «Двух забастовочных комитетов», где он заявил об опасности «слева» до — особенно! — статьи «Великая Россия. Из размышлений о проблеме русского могущества» (январь, 1908 г.). Трудно не согласиться с критиками Струве, обвинявшими его в национализме, империализме и даже этапизме. Но с точки зрения сегодняшнего, отдаленного годами и событиями времени, актуальность

¹³ См. там же.

¹⁴ Струве П. Б. Франк С. Л. Очерки философии культуры. 1. Что такое культура? // Полярная звезда. 1905. № 2. С. 110.

¹⁵ Струве П. Б. Франк С. Л. Очерки философии культуры. 2. Культура и личность // Полярная звезда. 1905. № 3. С. 179.

конкретных политических суждений этой статьи давно миновала; зато более ценным представляется другое ее содержание — начальное изложение основ «нового политического культурного сознания русского человека». Его «железный инвентарь», по мнению Струве, должен состоять из: а) идеала государственной мощи, б) идеи дисциплины народного труда, в) идеи права и прав личности.¹⁶

Прогрессивная интеллигенция отлучала Струве от «прогресса» за его панегирик пресловутой государственной мощи, не умея различить власть от самого принципа государственности как организации порядка. Но, во-первых, Струве была понятная гнилость существовавшей тогда власти — за исключением отдельных ее, вроде П. А. Столыпина, представителей, и, во-вторых, им двигало ясное понимание, что «государство есть важнейшее орудие создания культуры в общественной форме»;¹⁷ стихия жизни понуждает им к «дисциплине народного труда». В-третьих, — и это следует подчеркнуть особенно — «отщепенство» от государства помешало интеллигенции ответственно воспользоваться шансом на строительство правового государства, открываемого Манифестом 17 октября, на что Струве возлагал большие надежды. Осознание государства как «важнейшего орудия создания культуры» пришло к Струве в ходе осмысления им «противокультурного» опыта революции 1905-1907 гг. «Государство» после этой революции как-то естественно присоединилось им к уже найденному триединству «личность-нация-культура», образуя обществу как сферу культуры. Истина утверждений Струве об органической связи геза и характера государства с традициями хозяйственной и культурной жизни народа не может быть оспорена. Иное дело, что деятельный «западнический» пафос Струве в отношении к государству выразился в русской» форме мистификации природы государства. «Государство есть существо мистическое»,¹⁸ — пишет он в «Отрывках о государстве». Реальность «сверхразумного» государственного начала он обнаруживает и в готовности индивида «с покорностью, иногда даже с радостью» принести свою жизнь на «алтарь отечества» и в желании государства получить «внешне могущество», которое, однако, не есть ни сила, ни счастье поданных. В этих суждениях Струве приблизился к К. Леонтьеву, поновому восстанавливая его мысли о государстве — формообразующей внутренней идеи общества и культуры. Нельзя не согласиться

¹⁶ См.: *Струве П. Б. Patriotica*. С. 82.

¹⁷ Там же. С. 114.

¹⁸ Там же. С. 98.

с Н. П. Полторацким, который называл Струве «религиозным государственнымником».¹⁹ Именно эта связь — государства и религии — является содержательно-основополагающей в формуле «либеральный консерватизм». Ею, этой связью, фиксируется единство ценностного начала консерватизма (религия) и прагматического политико-правового начала либерализма (закон, государство). Поэтому Н. П. Полторацкий разъясняет «либеральный консерватизм» как выражение одинаковой любви к свободе и порядку. Сам же Струве раскрыл содержание этой формулы, приводящей многих в недоумение, следующим образом: «Демократия, в смысле системы учреждений, может прочно держаться и функционировать лишь там, где консервативен сам народ».²⁰ Сущность либерального консерватизма состоит как раз в сопряжении демократических институтов в области политики, права и государственного устройства с ценностным консерватизмом. Таким образом, в основе «нового политического мировоззрения» лежат идеи наследства (почвы) и творчества (личности), а религия, собственность и право являют собой триединый базис «самостояния» личности, организующей себя в развитии отечественной (национальной) культуры. Вместе с тем Струве был далек от религиозного романтизма многих представителей ренессанса (Н. А. Бердяев, М. О. Гершензон, Д. С. Мережковский), которые норовили накоротко замкнуть «устроить «короткое замыкание», по выражению Струве) «небо» и «землю», напрямую использовать Нагорную проповедь в качестве политического манифеста. Струве, напротив, подчеркивал трансцендентный религиозного объекта и потому возражал против «упрощенных», «грубых», «идиолопоклоннически грубых» попыток связать вопросы политики и общественной жизни с религией. Можно думать, что у самого Струве эта связь осуществлялась в деятельности «государственно-опытного меньшинства», соответственно воспитанного и профессионально подготовленного для проведения социальной политики, имеющей своею целью прежде всего благо

¹⁹ См.: *Полторацкий Н. П.* П. Б. Струве как политический мыслитель. Издательство "Заря" Lonon, Ontario, Canada 1981. С. 39.

²⁰ *Струве П. Б.* Демократия и консерватизм // Возрождение. 1925. 16 июля. № 44. — В другом месте он писал: «Консерватизм есть возведенная в принцип «почвенность» и сознательное почитание отцов. Радикализм есть принципиальное отрицание исторической почвы и высокомерное презрение к отцам». (цит. по: *Мейер Г.* У истоков революции. Франкфурт на Майне, 1971. С. 200). В России либерализм плелся в хвосте социального радикализма. Направленный против радикализма «либеральный консерватизм» Струве, конечно же, не мог быть принят первым поколением «перестроечных демократов».

живых людей, а не общественных систем.²¹ С. Л. Франк так характеризовал «государственное сознание» своего друга: оно «предполагает трезвый реальный в оценке настоящего и возможного будущего, предполагает непосредственное ощущение начала иерархии в общественной жизни, понимание, что при всяком (даже последовательно демократическом строе) ответственное государственно-опытное меньшинство призвано подлинно определять государственно-общественную жизнь; оно предполагает, наконец, что «революция», восстание народных масс, есть, может быть, неизбежное и даже, в конечном счете, благотворное, но всегда ненормальное и болезненное событие, нарушающее естественную структуру национально-государственного бытия».²²

У Струве формула «Великой России» как реализации «национального европеизма», пожалуй, наиболее адекватно выражала основную мечту «ренессанса» о возрождении страны, соответствующем ее геополитическому и культурному статусу великого «Востока-Запада». «Синкретический «характер России, проявленный ею в истории, должен был проявиться и в будущем, в синтезе технических социально-правовых и культурных ценностей Запада и религиозно-духовных ценностей России, созданных ее историей и народным бытом. Содержание этой формулы раскрывалось в многочисленных вариантах философии истории России, создаваемых в рамках русского духовного ренессанса. Только Струве, в отличие от большинства его представителей, не занимался «профетическими» угадываниями судьбы России». Будучи, по преимуществу, политическим мыслителем и политиком, а также превосходным знатоком эмпирически данной русской истории (хозяйства, политических учреждений, культуры), Струве настаивал, что Россия и Европа находятся «в одном мешке», на что европейская принадлежность не мешает России иметь свое особое национальное лицо.

Контуры либерального консерватизма в творчестве Струве впервые возникают в обстоятельствах духовного противостояния «русского ренессанса» и русской революции, когда остро встала проблема соотношения свободы и культуры, субъективного, рационального и стихийного, иррационального и т. п. В эти годы Струве начинает разрабатывать методологию социального познания и действия, названную им «основным дуализмом общественно-исторического процесса». Грубо говоря, она складывается из двух частей —

²¹ См.: Струве П. Б. Понятие и проблема социальной политики // Известия Санкт-Петербургского Политехнического института. 1910. Т. 14. Экономика и право.

²² Франк С. Л. Биография П. Б. Струве. Нью-Йорк, 1956. С. 66-67.

социологической и собственно философской, равно утверждающих дуализм рационального и иррационального в бытии, познании и человеческой практике. «Иррациональное, — писал он, — в человеческом бытии не только стоит рядом с Рациональным, но оно существеннее и основнее Рационального, как всякое пребывающее Материнское Лоно, всякая Почва существеннее и основнее отдельных преходящих порождений ее».²³ Почва — это традиции, культура, быт, живое участие человека в жизни, никогда не поддающееся рационализации «со стороны». Сознательно и «извне» можно только «пролагать и расчищать» пути жизни, «памятуя, что только свобода творчества обеспечивает национальной культуре полноту и богатство содержания, красоту и изящество формы».²⁴

Номиналистически понимая общество, Струве различает в нем живых людей и сверхиндивидуальных субъектов — системы, из которых первые повинуются голосу собственной рациональности, вторые же характеризуются гетерогенностью целей, что запрещает любую попытку «полного регулирования» социальных отношений, которые «стихийны по существу». Такой же дуализм он наблюдает, анализируя различие целостного сознания личности и ее логического сознания, пока, наконец, не приходит к космическому дуализму рационального и иррационального или сверхрационального, так замечательно выраженному им в процитированной выше статье 1922 г. «Материнское Лоно и Героическая воля». «... Что лучше, ценнее, что заключает в себе и развивает из себя больше творческих возможностей и сил: сознательное действие или бессознательное становление. Что выше и разумней: малый разум людей или великий разум космоса?»²⁵ — задается Струве вполне «ренессансным» вопросом и отвечает на него разработкой принципов либерального консерватизма. В его основу и легло осмысление необходимости сочетания «сознательного действия» и «бессознательного становления». Либеральный консерватизм не отменяет либерализм, как это может показаться на первый взгляд. Нужно утверждать, что либеральный консерватизм есть, скорее, практическое приложение идеи либерализма, не посягающее на целостный приоритет личности. Этим термином утверждается необходимость видеть в каждом мгновении социальной деятельности результат «совместного действия планомерной и сознательной деятель-

²³ Струве П. Б. Материнское Лоно и Героическая Воля // Русская мысль. 1923. № 1-2. С. 155.

²⁴ Струве П. Б. На разные темы. С. 535.

²⁵ Струве П. Б. Материнское Лоно... С. 155.

ности человека и действия таких сил, которое по самому существу своему рационализации со стороны человека не поддается». ²⁶ Поэтому Струве настаивает на принципе «меры», «мезогсии». В этом состоит завет Струве, обязывающий государственных деятелей к осторожному введению социальных новаций, которые могут быть направлены на благо не системы, а конкретного человека.

Говоря о социально-политическом самоопределении «ренессанса» следует высоко оценить три инициативы Струве: критику марксизма, проповедь национального либерализма и авторство формулы либерального консерватизма. Сказанное выше полностью не исчерпывает заслуг Струве в русском духовном ренессансе. Достаточно упомянуть о редактировании им журнала «Русская мысль», ставшего притягательным для ведущих литераторов того времени, о его деятельности как литературного обозревателя и хроникера общественной жизни, о его попытках создания Лиги русской культуры в 1917 г. и о многом другом, что дало повод С. Л. Франку сравнить его роль с той, которую для русской интеллигенции исполнили Н. И. Новиков или Т. Н. Грановский. Но если все же иметь в виду преобладающее амплуа Струве как политического деятеля, то для «русского духовного ренессанса» он ценен, прежде всего, в этом качестве — качестве человека, задавшего парадигмы социально-политического самоопределения этому социально-культурному явлению.

© А. А. Ермичев. 1995.

Александр Александрович Ермичев — доцент кафедры истории русской философии Санкт-Петербургского университета. Круг интересов — история русской философии и общественной мысли XIX–XX вв.

²⁶ Струве П. Б. Историческое введение в политическую экономию. Петроград, 1916, С. 150.

О. В. Ананьев

П. Б. СТРУВЕ И СОВРЕМЕННОСТЬ: ВЗГЛЯД ЭКОНОМИСТА

Новая и новейшая история России имеет, кажется, ярко выраженный вековой цикл движения. Как в конце XIX, так и в конце XX в. русское общество, словно проснувшись от летаргического сна, навеянного государственно-бюрократическим деспотизмом, бросается догонять ушедшие вперед народы, пытаясь сделать гигантский скачок вперед. Но вместо преодоления разрыва происходит разрыв самого общества, которое практически возвращается назад, разбитое, зализывающее раны и накапливающее силы для нового прыжка. Удивительное сходство до мелочей, до судеб отдельных людей, которое легко обнаруживается в российских событиях конца XIX и конца XX веков, вновь провоцирует вопрос, как избежать движения российской истории от деспотизма к хаосу и обратно.

Выдающийся русский либеральный мыслитель Петр Бернгардович Струве посвятил решению этого вопроса всю свою жизнь. В нем эпоха добольшевистского перелома России отразилась во всей глубине трагедии. В статье «Преступление и жертва» (1911) об убийстве Столыпина Струве пророчески пишет как бы о себе: «Я думаю, что историки России будут вглядываться не раз в эту крупную фигуру с целью разгадать, понимал ли он, что в его деятельности таились величайшие противоречия... Старая и новая Россия однако не соединились в нем гармонически... примирения и успокоения он не осуществил.»¹ Судьба Струве — это повесть героической борьбы незаурядной личности с историческим проклятием России, в которой ум, творчество, настойчивость, кипучая энергия и общественная деятельность потерпели поражение. Русская жизнь не поняла, не восприняла, не использовала эту силу. Либеральное движение не смогло сформировать устойчивого центра, и Россия оказалась беззащитной перед политическим и социальным экстремизмом.

Из всего духовного наследия «многоумного» Струве мы хотим взять систему его социально-экономических взглядов, ибо экономи-

¹ Струве П. Б. Преступление и жертва // Русская мысль. 1911. № 10. С. 142.

ческую науку он сам считал своей основной профессией. Как экономист своей работой «Критические заметки об экономическом развитии России» (1894) он сразу получил общероссийскую известность, а монография «Хозяйство и цена» (1913-1917) принесла ему ученое звание доктора экономических наук и академика РАН (1917). Разрабатываемые Струве принципы системной методологии экономической науки так и не получили должной оценки. Основная причина видится в том, что они практически неразделимы с другими сторонами его творчества, хотя всегда являлись их базисом.

На наш взгляд, Струве можно считать родоначальником русского методологического, или «философского», направления институционализма. Напомним, что институционализм как течение экономической науки возник в конце XIX в. в ответ на бурное развитие монополистического капитализма. Он резко критиковал «классическую школу» экономической теории за бессодержательный формализм ее оснований в лице «экономического человека», рационально действующего на идеальном рынке свободной конкуренции, что совершенно не отвечало реалиям жизни и поведения людей. Обнаружив, что безразмерное господство монополистического капитала конца прошлого века вызывает состояние постоянного экономического и социально-политического кризиса буржуазного общества, институционалисты начали интенсивно разрабатывать проблему его стабилизации, делая акцент на самых разных социальных явлениях: государстве, корпорациях, собственности, технике, семье, психике, обычаях, этике и др. Отсюда можно выделить, по крайней мере, четыре основных его направления: 1) психобиологическое — во главе с Т. Вобленом, пропагандирующим концепцию «социального дарвинизма»; 2) социально-правовое — во главе с Дж. Комменсом, давшим теорию сделок как основы предпринимательства; 3) эмпирическое — во главе с У. Митчелом, разработавшим методы статистического исследования экономических циклов и рыночной конъюнктуры; 4) социально-историческое — с теорией империализма и ультраимпериализма германской социал-демократии (В. Зомбарт, К. Каутский), трансформировавшейся затем в теорию нового индустриального и постиндустриального общества. Получив университетское образование в Германии, Струве находился под несомненным влиянием теории империализма и впечатляющих результатов социально-экономической политики правительства Бисмарка. Вернувшись в Россию, он, как минимум, хотел привить ей германские «плоды просвещения», а как максимум, на базе новых философских подходов обработать весь материал всемирной истории, со-

здать свое социальное учение.

Однако для России, бывшей всегда клубком острейших противоречий всех времен и народов, западный частичный подход являлся неприемлемым. Поэтому российская наука стала пионером и лидером в разработке общеметодологического системного подхода к анализу общества, в котором практически сразу обнаружилось два направления.

«Ортодоксальный марксизм» Ленина и его соратников разрабатывал телеологическую систематику, в которой целью общественного развития была борьба со случайностью. В начале нашего века ее наиболее ярко выразила «Тектология» А. Богданова. Можно сказать, что «организационная идея» и «планирование» стали последним шагом самостоятельного развития социалистического учения и первым звеном в обосновании системы тоталитаризма, «нового порядка» как в Советской России, так и нацистской Германии. Недаром один из теоретиков национал-социализма О. Шпенглер еще в 1920 г. писал, что социализм и нацизм «враждуют между собой, как могут враждовать только братья, совершенно тождественные». «И Гитлера и Сталина — в один мешок», — неоднократно говаривал Струве на склоне жизни.

Сам Струве представляет самое начало другой ветви системного анализа, концентрирующего внимание на внутренней «автономности» и «нелинейности» поведения сложных систем. Этот подход получил современную трактовку в работах Р. Эшби, Ф. Хайека, М. Фридмана и др. Он является базисным в современной смешанной экономике как в кейнсианском, так и неоклассическом вариантах ее моделирования.

Разработку новой методологии Струве начал с пересмотра основных положений теории стоимости, теории предельной полезности, исторической школы политической экономии, дав фундаментальную критику всех трех концепций за их приверженность к умозрительно-натуральным конструкциям и веру в полную рационализацию общественно-экономического процесса. Для своего времени это была, возможно, наиболее глубокая критика рационализма в экономической науке и одновременно свидетельство самых серьезных намерений автора в этой области знания.

В работе «Хозяйство и цена» Струве стремится выработать новый логический строй экономической науки, т. е. общие «формативные моменты экономического мышления, когда она (экономическая теория. — А. О.) дифференцируется от философии и созда-

² Струве П. Б. Хозяйство и цена. Часть первая. СПб., М., 1913. С. III.

ет свой предмет».² Философская методология, взятая за основу системного подхода, сразу выводит его на мировоззренческую интерпретацию результатов исследования и обобщений, имеющих не только внутризэкономическое, но и широкое социально-культурное значение. Он выдвигает методологический принцип — последовательный дуализм, который стал «формативным» для всего его мировоззрения и который гласит: «есть два ряда явлений в каждый данный момент или, вернее, в каждом изучаемом отрезке времени... Один ряд, могущий быть рационализированным, т. е. направленным согласно воли того или иного субъекта; другой ряд, не могущий быть рационализированным, протекающий стихийно».³ Отсюда вытекает различие между двумя порядками общественных явлений и закономерностей: «систематических или гетерогенических» и «телеологических или автогенических». Общество есть система, т. е. бессубъективное целое, или область иррационального. «Рациональное построение общественной жизни вообще в очень малых размерах доступно человечеству»⁴, и, наоборот, «всякая попытка полного регулирования социальных отношений, стихийных по существу, не усиливает, а ослабляет, не повышает, а деградирует культуру».⁵ Государство же есть телеологическое единство, субъект или организм. Однако цели, достигаемые государством, никогда не являются «целями» общества. «Но часто, — пишет Струве, — под обществом, которое есть система, рождающая гетерогенические, т. е. иррациональные явления, подставляют государство; в этом случае извращают иррациональную природу общества или, наоборот, придают государству сверхличностный характер».⁶ «Для социологии, — считает он, — нет и быть не может различия более глубокого и более существенного, чем различие «единства» и «системы» ... Систематическая связь... может рождать объективное телеологическое единство, создавать организм»⁷ — и этот процесс есть центральная проблема в социологии.

Системный подход привел Струве к еще одному важнейшему методологическому постулату — принципу несводимости (невыводимости) социальных отношений из отношений «хозяйственного общения» (отношений производства и обмена) при всей видимости тождества между ними. Исторически и логически возможны раз-

³ Там же. С. 60-61.

⁴ Струве П. Б. Экономическая система М. И. Туган-Барановского // Русская мысль, 1910, № 1, С. 123.

⁵ Струве П. Б. Хозяйство и цена. Часть первая. С. 37.

⁶ Там же. С. 41.

⁷ Там же. С. 38, 39.

личные комбинации хозяйственного и социального строя, образующие «матрицу» и порождающие огромное разнообразие конкретно исторических видов общества. Так Струве пишет: «Типы социального строя могут быть чрезвычайно разнообразными... Могут сочетаться с разными типами хозяйственного строя... Например, классовый антагонизм на грубой эксплуатации, хотя бы рабство... а на другом полюсе абсолютное коммунистическое равенство — известное государство иезуитов в Парагвае. Натуральное хозяйство может быть «крестьянской демократией» (общиной), а может быть «феодалным обществом»». ⁸ Поскольку «социальные отношения», считает Струве, устойчивее и древнее экономических форм, постольку изменения в производстве не приводят к автоматическим изменениям в распределении доходов. Социальная проблема распределения доходов не есть классовая проблема, а есть прежде всего проблема создания и роста общего национального богатства, в конечном счете, проблема социальной и гражданской культуры общества.

В монографии «Историческое введение в политическую экономию» (1916 г.), а позднее в статье «Заметках о плюрализме» (1923) Струве распространяет принцип несводимости на все общество, настаивает на многообразии начал, временности и подвижности вещей, т. е. на многомерной целостности общественной жизни и «нелинейности» истории. Он дает характеристику общества как процесса выделения, обособления и усложнения первоначального неопределенного общего в религию, искусство, хозяйство, науку и т. д. При этом ни одна из социальных систем не выводима и не сводима к другой, различные стороны «исторической жизни» сходятся, переплетаются, накладываются друг на друга, сохраняя способность к саморазвитию. Каждое социальное явление имеет различные выражения в различных сферах общественной жизни. Например, собственность, по Струве, есть экономический, юридический, культурный феномен; цена — явление экономическое, «казенное», «психическое». Особая роль хозяйственной жизни состоит не в ее генетическом начале, которого не существовало, а в том, что ни одна из выделившихся культурных систем не может без нее существовать. Отсюда справедливо и обратное отношение, что без процесса усложнения социальной структуры общества не может нормально развиваться и хозяйственная жизнь.

Общество как историческая система развивается прежде всего внутренне, варьируя собственную структуру, свои системные связи. Это делает Струве последовательным эволюционистом и контр-

⁸ Там же. С. 27.

революционером. Социальная революция, считает Струве, прежде всего антиисторична, она по природе своей есть чисто внешнее движение, за которым следует эпоха глубокой реакции, она прерывает эволюционный, глубокий процесс внутреннего нарастания «культурной демократии». Только к социальной революции Струве никогда не относился со свойственным ему дуализмом. Для него революция 1905 г. — «холерный бунт в политике», революция февраля 1917 г. — «солдатский бунт», революция октября 1917 г. — «контрреволюция», «трагическая катастрофа», «национальное банкротство и мировой позор».

Если, по мнению Струве, общество никогда не может стать организмом и обрести телеологическое единство, то как обеспечить эволюционно устойчивое и прогрессивное его развитие в условиях неустраиваемого противоречия общества и государственной власти, общества и личности? Струве со всей определенностью формулирует современную постановку проблемы динамического равновесия общественного прогресса и дает не менее современный ответ. Основная проблема социальной политики видится им в необходимости оптимального сочетания свободы и власти, автономии личности и государственной воли. Эффективная социальная политика должна, с одной стороны, опираться и укреплять ценностной инвариант русского общества, его живые традиции, идеалы и нормы; с другой, — обеспечивать возможность свободного выбора личностью своей шкалы конкретных ценностей, ориентированных на общественный инвариант. Для него всякая реформа только тогда что-либо стоит, когда она является соединением «сыновьева почтения к тому, что творили, что почитали, чем жили отцы и предки» с личной инициативой и личной ответственностью в общественных и культурных новациях.⁹ Очевидно, что ответственная инициатива подразумевает, по Струве, обязательное согласие и социальный компромисс различных общественных сил в реализации общезначимых национальных целей.

В истории России Струве ищет и выделяет те ценности национальной культуры, в которых переплетаются множество сходящихся черт, составляющих нравственный, политический, экономический менталитет, «мировидение» русского человека. По его мнению, это сильное государство как орган «исторической власти», «дисциплины» общественной жизни, гарант свобод и прав личности; нация как духовное единство между властью и народом; религия

⁹ Струве П. Б. Материнское лоно и Героическая воля // Русская мысль. Прага; Берлин, 1923. № 1-2. С. 154-160.

как общая первооснова народной жизни; и, наконец, империя как лозунг державного соединения внутренней и внешней мощи государства с национальным единением. Однако политическая программа национально-либерального империализма, который Струве хотел изгнать Дьявола русской революции, выглядела в реальных условиях России того времени, на наш взгляд, утопией, хотя и содержала ряд положений, которые не потеряли и сегодня своей актуальности. Ценностной консерватизм и аристократический технизм, который она демонстрировала, не нашел отклика у широкой российской общественности.

Еще в «Критических заметках об экономическом развитии России» Струве односторонне и сугубо технократически определяет суть переживаемого Россией острого социально-экономического кризиса. Он пишет: «Все говорит о процессе вытеснения натурального хозяйства денежным; им окрашен современный кризис экономической жизни России ... Крайне неравномерное распределение, задерживающее экономический прогресс, не создано капитализмом: оно перешло к нему по наследству»... И далее: «Техническая нерациональность хозяйства, а не капитализм — вот тот враг, который отнимает хлеб насущный у нашего крестьянина».¹⁰ Поэтому в ответе «Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве» (1894) Ленин более прав, когда подчеркивает: «Это верно, если при этом автор хочет сказать только, что и до капитализма было неравномерным распределение... Но это неверно, если отрицать усиление неравномерности капитализмом. При крепостном праве не было и не могло быть такого резкого неравенства между совершенно обнищавшим крестьянством или босяком, — и банковским, железнодорожным, промышленным тузом, которое создано пореформенной Россией».¹¹

Струве презрительно игнорирует программу либеральных народников по поддержке мелкого землевладения и предпринимательства, необходимости оказания ему государственной помощи посредством дешевых кредитов, улучшения техники и других подобных общедемократических мер. Он абсолютизирует действие закона преимуществ крупного производства над мелким, приветствуя централизацию капитала в лице национальных картелей как процесс конверсии капитализма в новую экономическую форму. «Империализм, — по мнению Струве, — не может не быть течением демокра-

¹⁰ Струве П. Б. Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России. СПб., 1894. С. 218, 159, 224.

¹¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 468-469.

тическим и социально-прогрессивным, стремящимся привлечь народные массы к полноправному и ответственному участию в экономическом прогрессе и в создании политической культуры». ¹² Таким образом, объективно перед нами апологет крупной капитала, оправдывающий поляризацию российского общества исторической правомерностью капитализма. Будучи сторонником либерального принципа разделения общества и государства, он воспринимает государство, нацию чересчур трансцендентно, даже мистически, не видит опасности этатизации общества, которая способна задушить любую жизнь, и нигде не ставит конкретно проблему границ государственного вмешательства в эту жизнь.

В России патриархально-феодалные пережитки и сословно-бюрократический абсолютизм составляли лишь одну группу причин ее кризиса. Другую представляли процессы поляризации и люмпенизации на фоне феерического роста богатств в руках финансово-бюрократической олигархии. Кризис пореформенной России стал результатом кумулятивного эффекта наложения двух групп однонаправленных процессов, что привело к непримиримой поляризации общества и народному возмущению, которое использовала часть русской интеллигенции для захвата власти.

К сожалению, программа «Великой России» Струве не содержала позитивного выхода из порочного круга поляризации и радикализации страны. В ней не было анализа реальных интересов и социальной базы либерализма, а лишь декларировались его идеалы. Понимая необходимость коренного преобразования всех сторон российской жизни, Струве находился в гипнотическом страхе перед левым радикализмом и желал не столько свободы, сколько порядка, видя его опору в просвещении и просвещенной государственной власти. За сетованиями об антигосударственности русской интеллигенции и негодованием насчет наступления реакции, Струве проходит мимо единственного пути выхода из кризиса, который заключался в активном проведении реформ в пользу «третьего сословия», способного укрепить стабильность общества. Мировая война, которую он приветствовал как факт реализации своей программы, была поражением русского либерализма: после нее гражданская война и приход большевиков к власти стал почти неизбежным. И только находясь в эмиграции, постоянно размышляя о причинах победы большевизма, Струве делает принципиальный вывод, что единственным фундаментом либерализма является всемирное развитие института частной собственности, рост числа

¹² Струве П. Б. Джозеф Чембрелен // Русская мысль. 1914. № 7. С. 16.

таких собственников. В статье «Итоги и существо коммунистического хозяйства» он пишет: «Русский экономический опыт (Советской России. — А. О.) ... вновь показал и доказал миру ... что право собственности и экономическая свобода есть необходимая принадлежность и в то же время главная гарантия свободы личности... Собственность и экономическая свобода есть основа и палладиум личной свободы во всех ее проявлениях, даже наиболее тонких и вершинных».¹³ На опыте российского нэпа он вырабатывает формулу, что социализм практически может быть только буржуазным, а капитализм социальным, т. е. формулу современного смешанного общества с социально-ориентированной рыночной экономикой:

Сегодня, когда страна снова переживает этап бурного «обуржуазивания», повторяется ситуация начала века с очень схожей эволюцией идей. Антидемократическая реформа «большого прыжка в рынок», избранная радикально-либеральным правительством Гайдара, создала в стране ту же обстановку крайней поляризации и глубокого кризиса общества, в котором переплелись пережитки советской системы с новой властью денег и обнищанием населения. Поскольку плодами реформы целиком и полностью воспользовалась небольшая часть общества, то возможна, как писал Струве, разрушительная «социальная и политическая реакция эгалитарных низов против... социальной и экономической европеизации России... против более дифференцированных форм общественного и политического бытия».¹⁴

Снова либерализм повторяет ошибку Струве, уповая в российских реформах на сильную государственную власть. Государство должно быть сильным в реализации законов, но лишь в сферах и методах принципиально ограниченных законом. Не случайно, основоположник теории государственного регулирования смешанной экономики Дж. М. Кейне предупреждал: «Государство может в определенной мере помочь экономике, но его способность нанести ей вред беспредельна». Самоубийственным авантюризмом является попытка ультралибералов опереться на режим личной власти. Авторитаризм не может выполнять роль устойчивого политического центра, способного обеспечить либеральное продолжение реформ. Наоборот, он на руку союзу левых и правых антибуржуазных сил в

¹³ Струве П. Б. Итоги и существо коммунистического хозяйства. Берлин. 1921 (см. также: Октябрь. 1927. № 7. С. 125).

¹⁴ Струве П. Б. Социальная и экономическая история России с древнейших времен до нашего в связи с развитием культуры и ростом русской государственности. Париж, 1952. С. 19.

их единой борьбе с либерализмом. Теперь достаточно маленькой победоносной, а лучше перманентной вялотекущей войны, чтобы с демократическими свободами можно было покончить. Таков сценарий, проверенный уже не раз в постсоветских республиках.

Вновь русский либерализм страдает техницизмом и аристократизмом Струве, игнорируя общенародное требование «эффективных экономических реформ с человеческим лицом». Опыт и теория современной смешанной экономики утверждают, что ее саморегулирующим ядром может быть только рынок, в котором мелкий и средний бизнес выполняет роль плодородного почвенного слоя. Основная функция государства — это защита рынка и прежде всего от самого себя, от внутренней тенденции к самомонополизации. Государство проводит постоянную политику, с одной стороны, по ограничению монополий, с другой, — по поддержке мелкого и среднего предпринимательства, реализуя программы их льготного финансирования, кредитования, налогообложения, информационного обеспечения и т. д. С точки зрения рынка нищие и сверхбогачи — почти одинаково плохи. Первые не являются покупателями, вторые — превращают свои доходы в чистое сбережение и тоже плохие покупатели. Рыночная экономика объективно нуждается в постоянном росте благосостояния основной массы населения, ей для устойчивого развития нужен массовый потребитель и рост его доходов. Следовательно, лицо современной экономики, ее устойчивость определяет средний класс, реформы могут и должны осуществляться в интересах этого класса.

В то же время основное системное положение Струве, по которому «реальная социальная политика есть результат компромиссов и мир приближений»¹⁵, получило полное подтверждение. Дело в том, что реально существующая смешанная экономика внутренне нестабильна. Она неравновесна. Экономическая теория утверждает, что существуют только частные случаи ее равновесия, а потому стабильность экономического роста обеспечивается и дополняется социально-политической стабильностью общества. Это означает абсолютную необходимость соблюдения различными социальными группами и общественными движениями принципов добровольного сотрудничества при разработке, принятии и реализации программ общественных реформ.

Мы продолжаем вязнуть в противостояниях и противоположностях, которые в своих крайностях сходятся; а потому многое из

¹⁵ Струве П. Б. Понятие и проблема социальной политики // Известия СПб. политехнического института. 1910. Т. XIV. С. 173.

сделанного пока лишь имитация, можно сказать, большевистская атака на тоталитаризм. Глубинная опасность демократии проистекает от нашей готовности к новой диктатуре, которая имеет свои начала в вековых традициях, психологии сословно-коллективного общежития. Русский человек жил всегда коллективистскими страстями, готовностью к борьбе и жертвам во имя общей идеи; и в стране достаточно лидеров, готовых это использовать. У нас совершенно невыработаны «индивидуалистические качества», такие как терпимость, уважение к другим людям и мнениям, гражданское мужество, здоровый скепсис по отношению к властям, т. е. качеств, которые в современном обществе являются социальными достоинствами и не позволяют манипулировать людьми и контролировать их сверху. В данном контексте проблема политического, социального и нравственного перевоспитания русского человека, поставленная Струве в центр политической программы, звучит чрезвычайно актуально.

Путь движения в плюралистическое общество, на который мы вступили с самыми радужными надеждами, вновь поворачивает нас к новой диктатуре. Ошибки и следствия ультралиберальной политики вызвали у многих ненависть к либерализму и готовность принять «необратимость рокового круга» русской истории. Однако никакой фатальной предрасположенности в российской истории не существует. Для этого только нельзя поступаться принципами либерализма, наоборот, необходимо их сохранение, развитие, поиски новых способов реализации. Шансы избежать круга российской судьбы зависят от нашей трезвости, готовности к изменению курса реформ, но не в направлении реставрации старого, а углубления их либерально-демократического содержания. Личная трагедия Струве и русского либерализма начала века определенно доказывает, что последний должен быть демократическим, иначе он терпит поражение или перерождается в реакцию.

Россиянам прежде всего нужна всесторонняя защита свободы личности от чудовищной силы государства и не нужны грандиозные планы переустройства общества, какими бы благими целями они ни оправдывались. Им нужно сломать негативную традицию российских реформ, которые лишь ухудшали жизнь людей, и укреплять либеральную традицию, которая всегда преобладала в русской духовной культуре, переводя ее в практическую повседневность. Однако при этом необходимо отказаться от чрезмерных ожиданий и веры в чудо-средства, способные мгновенно изменить нашу природу, нашу жизнь. Истинно либеральная политика может быть

олько эволюционным ростом свободы и благосостояния. Еще в 1899 г. в немецком варианте статьи «Марксистская теория социалистической революции» Струве писал: «Социальный переворот по самому своему понятию в высшей степени сложный эволюционный процесс... Или иначе, чем значительнее переворот, тем менее он исчерпывает себя отдельными революционными актами... чем революционней социальное преобразование, тем менее оно может быть «революционным». Сложность и богатство содержания исключает простоту метода».¹⁶ Действуя разумно, системно, профессионально, мы, безусловно, способны самоотверженным трудом и специальными усилиями по формированию рынка, структурно-инвестиционной перестройки народного хозяйства восстановить прежний уровень жизни и превзойти его. Надо только иногда не забывать, что люди всегда важнее капитала.

© О. В. Ананьев

Ананьев Олег Викентьевич. В 1965г. окончил исторический факультет ЛГУ. Кандидат экономических наук. Доцент, зав. кафедрой истории и экономической теории СПб. гос. академии ветеринарной медицины.

¹⁶ Цит. по: Струве П. Б. Социализм. Критический опыт // Русская мысль. Прага, 1922. Кн. VI-VII. С. 287.

Борис Никольский

ЧТО ИМЕЕМ — НЕ ХРАНИМ

Пожалуй, в последние годы ни на что мы не сетуем с таким упорством, ни в чем не признаемся так охотно, как в собственной нецивилизованности. И ни к чему не стремимся так пылко, ни о чем не говорим с такой настойчивостью, как о своем намерении наконец-то влиться в семью цивилизованных народов, начать жить по законам цивилизованного мира, жить «как все». Едва ли можно найти сегодня политика, общественного деятеля, публициста, который по тому или иному поводу не ссылаясь бы на опыт цивилизованных стран. «Если исходить из принципов, принятых в цивилизованном обществе...» — раздается с парламентской трибуны. «Если следовать примеру цивилизованных стран...» — вторит парламентарияу телевизионный комментатор. Подобно знаменитому райкинскому «в греческом зале, в греческом зале», нынче так и витает в воздухе: «В цивилизованных странах, в цивилизованных странах...» На выучку к ним! На выучку!

Не подумайте только, что я против цивилизации, что я не вижу, не ощущаю, допустим, катастрофически низкий уровень бытовой культуры в нашем обществе, что я выступаю против заимствования чужого опыта. Нет, конечно. Я лишь хочу сказать, что комплекс неполноценности, культивируемый ныне, готовность к самоуничтожению — это вовсе не те качества, которые способны пробудить духовную энергию народа. И забывать о том, что опыт нашей страны, как дореволюционный, так и советский, представляет собой далеко не последний вклад в мировую цивилизацию, в мировую культуру, вряд ли стоит.

Но, видно, это уже заложено в русском характере: если каяться, то со слезой, с надрывом, посреди площади, на коленях, чтобы возвестить всему миру: да, мы такие, мы — ущербные, мы — совковые, мы отсталые, нецивилизованные, мы до сих пор знать не знали, ведать не ведали, что такое порядочность, честность, доброта, талант, если что мы и умели — так лишь доносить, завидовать, жить по законам стада. Однако ничего, мы еще исправимся, мы пере-

строимся, в очередной раз «отречемся от старого мира, отряхнем его пыль с наших ног», и еще будем не хуже других, будем, как все.

Ох, уж это «как все»! Кое в чем, надо признать, мы уже изрядно преуспели на этом поприще. Ну, скажем, по части рекламы. Теперь и мы, как это принято в цивилизованном обществе, можем, сидя возле телевизора и следя, к примеру, за драматическим развитием сюжета фильма Феллини, попутно узнать о том, как избавиться от перхоти с помощью вездесущей компании «Проктэр энд Гэмбл» или о том, почему следует отказаться от гигиенических пакетов и предпочесть им тампоны «Тампакс»... Да только ли реклама приближает нас к цивилизации! Теперь и порнография нам вполне доступна, и казино в несметном количестве в наших услугах, и ночные клубы мы имеем — все, как у цивилизованных людей, неправда ли?.. А фильмы? Это русская классика некогда учила (впрочем, и это слово — «учила» — сегодня не в чести, не дело, дескать, литературы, учить чему-то), что убить человека — это то же самое, что убить в себе Бога, убить свою душу, теперь же киноленты, которые нам преподносят все то же телевидение и на которых стоит клеймо «сделано в цивилизованных странах», вольно или невольно внушают нам мысль, что прихлопнуть себе подобно-го — это пустяк, обычное дело. Судя по росту преступности, эти уроки «цивилизации» наше общество успешно усваивает.

Ну, а если что-то отличает нас от других, мешает стать, как все, не вписывается в привычную картину цивилизованного мира? Ответ напрашивается сам собой: стоит ли упорствовать и дорожить подобными вещами, не проще ли пожертвовать ими? Взять, к примеру, те же «толстые» литературные журналы. Нам, непонятным, давно уже растолковывают, что нет нигде на Западе изданий, аналогичных «Новому миру», «Знамени» или «Неве», и ничего — прекрасно обходится общество и без них. И живет еще, как известно, получше нашего. Так что если мы скоро и останемся без литературных журналов, не стоит причитать по этому поводу и посыпать голову пеплом неопубликованных рукописей: подобный процесс, дескать, носит вполне естественный и неизбежный характер — он тоже в русле нашего приобщения к цивилизованному миру. И пусть защитники журналов сколько угодно рассуждают о традициях отечественной культуры, взывают к истории русской общественной мысли, разглагольствуют о месте и значении журналов в духовной жизни общества, все эти благие рассуждения опровергаются одной-единственной фразой: «Так во всем мире». Помню, как еще в те времена, когда я был членом Верховного Совета СССР, именно

этот довод приводил мне Рой Медведев, доказывая, что все «толстые» журналы обречены на исчезновение. Можно говорить об этом с сожалением, можно — едва ли не со злорадством, как это делают нынче некоторые критики, но суть подобных взглядов от этого не меняется: «толстые» литературные журналы в России — это своего рода литературные динозавры и их должна постигнуть та же судьба, которая, как известно, постигает всяких динозавров. Нравится нам это или не нравится, но процесс этот закономерный и потому неотвратимый. В конце концов, и мнением динозавров по поводу той участи, которая была им уготована Высшим Промыслом, никто не интересовался.

Так-то оно вроде бы и так — климат для существования журналов действительно нынче не самый подходящий, суровый климат, и в логике тем, кто уже торопится пропеть отходную нашим «толстым» журналам, похоже, не откажешь, но только вот одна мысль не оставляет меня: почему мы с такой легкостью отказываемся или готовы отказаться от многого, чем еще недавно гордились и что теперь, как выясняется, не подходит под западный (или американский?) стандарт, почему с такой покорностью, а иной раз даже с радостью склоняем голову, дабы быть подстриженными под одну гребенку?.. «Нет нигде в мире — значит, не должно быть и у нас» — действительно ли подобный аргумент так весом, так несокрушим, как это кажется сегодня многим?

Процесс отмирания литературных журналов может оказаться естественным лишь в том случае, если общество перестанет ощущать в них потребность. На первый взгляд, катастрофическое падение тиражей литературных ежемесячников (до того катастрофическое, что порой так и хочется воскликнуть: «отступить дальше некуда!») о том как раз и свидетельствует. Да, разумеется, но только в том случае, если это обстоятельство оценивать в отрыве от всего, что происходит в стране.

К примеру, останавливаются отечественные фабрики по производству ситца. Но значит ли это, что страна наша, граждане наши больше не нуждаются в ситце, что материал этот никому не нужен? Ответ очевиден.

Или еще один пример. Никогда прежде у нас в Петербурге я не видел такого количества нераспроданных новогодних елок, как 31 декабря минувшего года, — тех самых елок, ради которых прежде мерзли и томились в бесконечных очередях. Может быть, в этот раз их срубили слишком много? Или, может быть, родители стали меньше любить своих детей и потому лишают их радости увидеть у

себя в доме украшенную лесную красавицу? Или сама эта традиция ушла в прошлое? Да нет, конечно же. Ответ банален: нет денег. Деньги нынче тратятся — почти каждый знает это по себе — лишь на самое необходимое, а елки, увь, как, впрочем, и литературные журналы к вещам первой необходимости не отнесешь. Это уже предмет роскоши — по нынешним временам, разумеется.

Проблема в том, что традиционно основными читателями, основными подписчиками литературных журналов всегда были те, кто сегодня, в результате рыночных реформ, оказался в числе самых малообеспеченных, а то и вовсе переместился за черту бедности. Это научно-техническая интеллигенция, это гуманитарии, это, наконец, пенсионеры. Кстати, это ведь как раз та среда, тот слой, от которого во многом зависит духовное состояние общества, его культура, и разрушение этой среды чревато, на мой взгляд, тяжелыми последствиями. Так что судьба журналов, подобных «Новому миру» или «Октябрю», — это лишь часть гораздо более значительной и тревожной проблемы.

Наверняка, не только нашей редакции, но и редакциям других литературных журналов, за последнее время не раз случалось получать письма, подобные этому: «Дорогие сотрудники журнала «Нева»! Я выписывала ваш журнал с момента его основания. И вот теперь буквально со слезами на глазах я вынуждена расстаться с ним. Впервые у меня нет возможности заплатить за подписку. Как это ни горько, но я прощаюсь с вами. «Неве» же желаю выжить, выжить во что бы то ни стало, несмотря на все невзгоды нашего времени...»

Впрочем, на этот случай у журналов находятся советчики. «Переориентируйтесь, говорят они поучающе. — Привыкайте жить по законам рынка. Если ваши постоянные подписчики обеднели, делайте отныне ставку на тех, у кого есть деньги. Изучайте их интересы, приспособляйтесь к их вкусам. Конечно, для этого вам придется перестроиться: побольше «светской» хроники, скандальных историй, сплетен из жизни «звезд», поменьше «высокой» литературы — ну, там, детективчик какой-нибудь покруче поставьте, что-нибудь эротическое с «ненормативной», как это теперь называется, лексикой, плюс цветные фотографии, плюс полиграфическое исполнение на уровне западных стандартов, плюс реклама — и успех почти наверняка вам обеспечен. Соедините ваш прежний имидж, ваш прежний авторитет с новым лицом журнала и вы окажетесь в положении более выигрышном, чем те издания, которые создаются заново...» Так говорят нам те, кто считает себя знатоками рыноч-

ной психологии, и, вероятно, в их советах есть немалая доля истины. Если... Если прежде всего думать лишь о коммерческом успехе, если исходить из того принципа, который исповедуют сегодня многие книготорговцы: нет хорошей или плохой литературы, есть литература, которая продается и которая не продается, только и всего. Предельно просто, не правда ли? И все же мне, признаюсь, куда ближе и достойнее кажется позиция Сергея Залыгина, который не так давно говорил в связи с семидесятилетием «Нового мира»: «Не ждите, что «Новый мир» станет иным. Уж если суждено нам погибнуть, то мы и погибнем тем прежним «Новым миром», который знали и любили наши читатели...» Да, жизнь сегодня подбрасывает нам искушения — ну, например, в виде низкопробного бульварного романа, который можно издать и заработать на этом деньги, оправдывая себя тем, что берут же, читают, значит, есть потребность в таких книгах — однако подобные компромиссы не так уж невинны, как это может показаться на первый взгляд. Ведь таким образом мы, пусть в малой степени, но формируем читательский вкус и, следовательно, кого же, как не самих себя, придется тогда винить за разрушение культурных традиций.

Конечно, было бы наивно утверждать, будто роль литературных журналов в духовной, интеллектуальной жизни нашего общества вовсе не изменилась за последние годы. Я хорошо помню, какой поток читательских откликов хлынул в редакцию «Невы» в начале 1989 года, когда журнал напечатал статью молодого публициста Сергея Андреева «Проблемы власти и задачи общества». Отклики были самые различные — от восторженной телеграммы, посланной немедленно после прочтения статьи, до серьезного социально-экономического трактата, написанного на многих страницах. Никогда прежде журнал не испытывал такого напора читательской заинтересованности, читательской энергии. И это понятно: ведь то было время, когда люди впервые ощутили вкус свободы, когда поверили, будто от их мнения, от их суждений тоже что-то зависит. Героями тех дней, кумирами журнальных страниц стали публицисты, экономисты, философы. Однако те дни с их надеждами, с их эйфорией быстро ушли в прошлое. Сегодня уже невозможно представить, чтобы самая остропроблемная, сенсационная, казалось бы, статья в журнале вызвала хотя бы сотую долю тех отзывов, того энтузиазма, который вызывала раньше. На то есть разные причины, но одна из главных, наверное, заключается в том, что люди увидели, поняли: между «сказать» и «сделать» — порой оказывается дистанция огромного размера. Высказывать самые смелые суж-

дения сегодня не возбраняется никому, вопрос в другом — услышат ли тебя, захотят ли услышать. То есть одни получили свободу говорить, другие (власть) получили свободу не слышать. Подобная ситуация порождает апатию в обществе, безразличие к речам политиков, резкое снижение интереса к рассуждениям публицистов. И естественно, что журналы в этих условиях утрачивают роль своего рода катализаторов общественной мысли особенно в том, что касается политики, экономики, социальных проблем. Зато, на мой взгляд, существенно возрастает другая их роль. Теперь, когда процесс издания литературы оказался почти полностью в руках коммерсантов от книжного дела, когда путь современной отечественной книги к читателю практически перекрыт, именно журналы становятся, образно говоря, центрами литературного притяжения как для писателей, так и для читателей. Впрочем, об этом мы еще поговорим чуть позже, а пока...

А пока я уже слышу голос скептика: к чему все эти ваши рассуждения, какая, в общем-то, разница, в чем истинная причина падения тиражей: в обнищании ли потенциальных подписчиков или в утрате интереса к журнальной публицистике, в любом случае факт остается фактом — в конце концов, вымершим динозаврам вовсе не легче оттого, что ученые до сих пор спорят о причинах их исчезновения с планеты.

И все же разница есть, и разница существенная, принципиальная. Ибо если мы будем исходить из того, что «толстые» литературные журналы действительно стали анахронизмом, «мертвой культурой», как утверждалось недавно на страницах «Литературной газеты», утратили свое предназначение, то нам остается лишь смириться с этим и позаботиться разве только о том, чтобы достойно проводить их в последний путь — без ухмылок и улюлюканья. Но если мы согласимся с тем, что журналы переживают свой кризис синхронно с кризисом всего общества, всей страны, что потребность в них — как в значительном и своеобразном явлении отечественной культуры — не отпала, не канула в прошлое, она лишь, как, увы, и многие иные наши потребности, оказалась отодвинута заботами о хлебе насущном, что вместе со стабилизацией экономической, политической жизни страны изменится, следовательно, и положение журналов, что им еще суждено обрести второе дыхание — если мы согласимся со всем этим, то неизбежно придем к выводу, что вовсе не отходную надо петь сегодня журналам, не созывать литературную братию на их поминки, чем старательно занимаются ныне некоторые критики, а помогать журналам сообща пережить кризисную

ситуацию, оказывать им, если не материальную, то, по крайней мере, моральную поддержку. Не действовать по принципу: что имеем — не храним, потерявши — плачем, а видеть в журналах своего рода хранителей огня и вместе заботиться о том, чтобы огонь этот не был задут суровыми ветрами рыночных катаклизмов. Ведь реальная опасность возникает тогда, когда мы свыкаемся со своими потерями, когда перестаем ощущать из как потери.

«Да бросьте вы, — слышу я снова голос скептика, — кому нужны ваши журналы нынче, когда любое частное издательство может издать книгу быстрее, чем ее напечатает журнал...»

Может-то может, да вот захочет ли? Опыт показывает: нет, не захочет. А если так, то не возникнет ли вновь ситуация, когда рукописи опять окажутся замурованными в ящиках стола? Только ежели прежде рукописи были обречены на подобный плен по причинам идеологическим, то теперь их тюремщиками становятся причины финансово-экономического свойства, а проще говоря, отражения коммерческой выгоды. И где гарантия, что среди таких рукописей не окажется, к примеру, новый «Чевегур» — ведь книгу эту никак не отнесешь ни к боевикам, ни к триллерам, ни к эротическим сочинениям. Вот почему я и говорю, что лишь журналы сегодня еще способны выступать в роли собирателей литературы, в роли соединительного мостика между современным писателем и читателем.

Вот, например, недавно в «Неву» принес свой роман Лев Разумовский — солдат Великой Отечественной войны, инвалид, потерявший на фронте руку. Роман называется «Нас время учило» и по той беспощадной, оголенной, мучительной правде, с какой описывает автор будни войны, роман этот, я убежден, можно поставить в один ряд с книгами В. Астафьева, К. Воробьева, В. Кондратьева. О таких книгах говорят: они пишутся кровью сердца. Не случайна и трудная судьба этого романа: написанный более двадцати лет назад, он до сих пор так и не смог увидеть свет: ведь беспощадность правды не только притягивает, но и пугает. И вот лишь теперь в «Неве» автор услышал слова, которых ждал два десятилетия: «Будем печатать». А давайте спросим себя: куда, кроме литературного журнала, мог обратиться сегодня этот человек? Ну, право слово, совсем по Исаковскому: «Куда идти теперь солдату, кому нести печаль свою?» Несложно догадаться, что бы ответили ему в любом нынешнем издательстве.

Или еще один пример. На моем редакционном столе лежит уже готовая к печати рукопись романа О. Крышталя «Гомункулус».

Этот интересный, сложный и, я бы сказал, несколько странный роман принадлежит перу крупного ученого, академика, специалиста в области нейрофизиологии. Книга эта, на страницах которой фантастические идеи приходят в столкновение с извечными моральными запретами, — литературный дебют ученого. И опять зададимся все тем же вопросом: много ли шансов у рукописи увидеть свет в каком-либо издательстве, если ее автор не имеет громкого литературного имени, скандальной известности или если на романе не стоит пометка «Сделано за рубежом». Хотя, замечу в скобках, как раз роман О. Крышталя мы сегодня имеем все основания печатать под рубрикой «зарубежная проза», ибо автор живет ныне за границей — в Киеве.

Впрочем, шутки шутками, а в прежние времена журналы всегда выполняли еще одну очень важную роль: они помогали взаимоближению разноязычных литератур, из взаимообогащению, они укрепляли то, что еще недавно называлось «дружбой народов». Как бы сегодня некоторые «властители дум» ни пытались скомпрометировать само это понятие за его официозность, было, было в нем и живое, человеческое начало. Разве я могу забыть, с каким волнением читал в редакции «Невы» только что переведенные им стихи Амо Сагияна Михаил Дудин, с каким увлечением рассказывал он о казахском прозаике Абдижамиле Нурпеисове, как мучительно тяжело переживал потерю своего друга Кайсына Кулиева... Мне могут сказать: это, мол, чисто личные, человеческие отношения. Но ведь из таких частиц, из таких человеческих взаимоотношений и складывалась реальная, а не официозная дружба народов, выросло уважение к иноязычной культуре. И делалось это при прямом участии литературных журналов. Было бы очень горько, если бы мы разрушили и эту традицию, как разрушили уже многое...

Движение литературы, ее развитие невозможно без открытия новых имен, без прилива свежих сил. Это аксиома. И если литература еще существует, то, наверное, лишь потому, что пока еще по-прежнему находятся чудаки, готовые часами корпеть за письменным столом или за пишущей машинкой без расчета на высокие гонорары, без реальной надежды увидеть свое творение опубликованным. Путь таких чудаков к читателю — только через журналы.

Это вроде бы готов признать даже критик П. Басинский, числящий журналы то ли по разряду «мертвой культуры», то ли по кладбищенской части (см. Литгазету от 11. 01. 95 г.). Вот он пишет: «Неизвестно, что будет в России завтра, но можно точно сказать:

журналы в ней остались. Есть еще куда пойти со странной вещью под названием Рукопись и получить в ответ не жесткое «кому это надо?», а мягкое «вы... м-м... так сказать, еще не совсем владеете пером». Есть еще где напечатать большую статью о «тенденциях в современной поэзии...» Да, все это так, и можно было бы порадоваться вместе с критиком, если бы не весьма характерный пассаж, следующий дальше: «... постаравшись забыть о том, что тенденции есть, а поэзии нет». Ну, конечно же, если нет поэзии, если все это лишь иллюзия, мираж, то зачем же тогда и статьи о поэзии и поэтические разделы в журналах, да, следовательно, и сами журналы. Поэзии-то нет. Не знаю уж почему, но нынче стало хорошим тоном этак мимоходом, между делом заметить, как что-то само собой разумеющееся, что и литературы-то достойной у нас нет и не было, и писатель N, которого мы еще недавно числили классиком, никуда не годится, и журналы наши все скопом отправились в «царство теней», и поэзия наша благополучно скончалась... Поверить? Но вот передо мной лежит корректура очередного номера «Невы» с циклом стихов Глеба Горбовского. Я беру страницу наугад и читаю:

Там, за деревьями, за дымкой
Полупустого бытия
Церквушка брезжит невидимкой,
Как совесть смутная моя...

Если это не поэзия, то — что же?

Впрочем, каждый, конечно же, волен думать по-своему. Однако я больше склонен верить Владимиру Маяковскому, сказавшему некогда: «Но поэзия — пресволочнейшая штуковина: существует — и ни в зуб ногой!» Может быть, то же самое стоит отнести и к журналам?

Во всяком случае, пока на страницах наших «толстых» журналов появляются такие вещи, как «Прокляты и убиты» В. Астафьева, или «Генерал и его армия» Г. Владимова, или «Бегство в Россию» Д. Гранина, честное слово, рано еще хоронить журналы, рано. Бесплезное это дело.

© Б. Никольский

Борис Никольский, главный редактор журнала «Нева»

ПУТЕШЕСТВИЯ ПО СВЯТЫМ МЕСТАМ

Архимандрит Августин (Никитин)

У СВЯТЫНЬ КОНСТАНТИНОПОЛЯ*

По обоим берегам Босфора громоздятся сегодня современные бетонные дома и виллы. А ведь еще в начале XX в. здесь теснились небольшие деревеньки, а в селении Буюк-Дере располагалась летняя резиденция российского посольства с громадным тенистым садом из платанов позади здания.¹ Русский писатель-паломник Н. С. Всеволожский, побывавший в Стамбуле в 1836 г., писал о Босфоре: «В иных местах пролив не шире Невы противу Зимнего дворца, но в других почти везде вдвое или в полтора раза шире».² Примерно на полпути к Стамбулу, там, где пролив «не шире Невы», его берега — европейский и азиатский — соединяет висячий мост современной конструкции, по которому ни на час не прекращается автомобильный поток. Перед мостом, на европейском берегу, находится небольшая живописная гавань для рыбацких судов Еникей истинье. По-видимому, об этой гавани упоминал Н. С. Всеволожский, сообщая о том, что «корабельная пристань Стениос — обширнейшая и удобнейшая из всех, находящихся на Босфоре». «Мне сказали, — продолжает русский автор, — что Екатерина II хотела купить или как-нибудь иначе приобрести это место и построить тут дворец и пристань для русских кораблей; но султан, испугавшись такого близкого соседства, не согласился».³

Все ближе и ближе подходила наша парусная эскадра к древнему Царьграду. Паломники едва успевали поворачивать головы,

* В сокращенном виде эта статья вошла в книгу: В. Георги., архимандрит Августин (Никитин). К Святой Земле под парусом «Надежды», Петрозаводск, 1992. — С. 39-42. Автор посетил Стамбул летом 1990 и 1991 гг. в составе экспедиции, совершавшей паломнические путешествия к святыням Средиземноморья на старинных парусных ладьях «Вера», «Надежда» и «Любовь».

¹ Павловский А. А. Иллюстрированный путеводитель по святым местам Востока. Кн. 1-2, СПб., 1903. С. 28-29.

² Всеволожский Н. С. Путешествие через южную Россию, Крым и Одессу в Константинополь, Малую Азию, Северную Африку, Мальту, Сицилию, Италию, Южную Францию и Париж в 1836 и 1837 гг. Т. 1. М., 1839. С. 127.

³ Там же. С. 117.

чтобы не пропустить что-либо из красот Босфора — на его левом и правом берегах. «Это какой-то сказочный мир, входящий в который может легко вообразить себя героем волшебных рассказов Шехерезады, — писал он в 1885 г. безвестный русский богомолец из Перми. — Едва ли во всем мире найдется что-либо подобное панораме, которая раскрывается пред путешественниками по обоим берегам, на всем протяжении Босфора от входа в него из Черного моря до Золотого Рога».⁴

Но вот показались силуэты мечетей и минаретов; где-то позади них возвышаются еще не открывшаяся взору громада св. Софии. С корабля панорама Стамбула кажется восхитительной, и каждый мореход пытается мысленно перенестись в ту эпоху, когда город был столицей Византийской империи. В 1858 г. в очертания Царьграда всматривался русский поэт А. Н. Майков, который принял участие в морской экспедиции, направленной в Грецию и Архипелаг на корвете «Баян». Вот что удалось увидеть ему сквозь толщу веков:

Синел Эвксин, блестел Босфор,
Вздымались купола цветные,
Там — на вселенский шли собор
Ерархи, иноки святые;
Там — колесницы, корабли...
Под твердью неба голубую
Сливался благовест вдали
С победной воинской трубою...⁵

Несколько ранее, в 1710 г., старообрядческий священник Иоанн Лукьянов, оказавшийся в Стамбуле, писал: «Великий и преславный Царьград стоит над морем на семи холмах, зело красовито: всей вселенной зеница ока... Москва редка, а ее слободы протянулись, да пустых мест много, Донская, Новодевич, Преображенск; а Царьград весь в куче; да и можно быть больше для того, что старинное царство, а Москва еще внове».⁶

А в 1834 г. иеромонах Аникита (в миру — князь Ширинский Шихматов), созерцая панораму Стамбула, восклицал: «Красоту местоположения Царьграда описать я не могу, а скажу, что она восхищает зрение, поражая оное крайним удивлением».⁷

Святая София. Пришвартовав ладьи у пристани, расположенной на берегу Босфора, мы отправились в центр города. Свое зна-

⁴ *Пермяк.* Письма с Востока // Пермские спархияльные ведомости. 1886. С. 134.

⁵ *Майков А. Н.* Избр. произв. Л., 1957. С. 272.

⁶ *Лукьянов Иоанн,* свящ. Путешествие в Святую Землю в 1710-1711 гг. М., 1862, С. 32, 33.

⁷ Цит. по: *Жмакин В.,* свящ. Путешествие иеромонаха Аникиты по святым местам Востока в 1834-1836 гг. СПб., 1891. С. 38.

комство со святынями Константинополя мы решили начать с посещения знаменитого храма святой Софии. Как добирались сюда наши предшественники в прошлом столетии? «От Едикуле начинается конно-железная дорога, которая за дешевую цену и скоро довезет до самой Св. Софии»,⁸ — говорится в «Спутнике православного паломника», изданном в С. -Петербурге в 1886 г. Наши ладьи встали гораздо дальше Едикуле, но и железная дорога за эти годы ушла далеко вдоль берега, так что до центра Стамбула мы добирались на обыкновенной электричке.

Поднявшись от вокзальной площади вверх по улочкам, мы вскоре оказались на площади, куда устремляются все иностранные туристы, желающие соприкоснуться с историей Византийской империи. Здесь в окружении четырех минаретов возвышается Айя-София — сердце древнего Царьграда. Это здание представляет собой настоящее архитектурное чудо. Построенное в течение пяти лет — с 532 по 537 г. — Анфимием из Тралл и Исидором из Милета, оно не перестает поражать размерами своего купола — 30×55 м. Сам император Юстиниан нередко, как простой рабочий, трудился над сооружением храма, подавая пример, которому следовали его вельможи. Когда строительство было завершено и церковь освящена, император с гордостью сказал: «Я превзошел тебя, Соломон».

На протяжении 15 веков храм св. Софии трижды страдал от землетрясений. Первое случилось 5 мая 558 г., вскоре после возведения храма, еще при жизни Юстиниана. Второе — в 869 г. Последнее землетрясение произошло по одной версии в 986 г., а по другой — в 989 г. От него значительно пострадала часть купола, появились трещины в стенах. О последнем землетрясении, в частности, имеются сведения как в византийских, так и в армянских летописных источниках. Армянский летописец XI в. Асогик сообщает, что для восстановления купола собора св. Софии в Константинополе был приглашен архитектор армянских царей династии Багратидов Трдат, автор ряда сооружений, принесших ему известность и за пределами Армении. В Константинополе зодчий Трдат в течение 989-992 гг. полностью восстановил купол храма, уцелевший и поныне.

Посланцы св. равноапостольного князя Владимира, прибывшие в Константинополь для «выбора веры» (конец X в.), присутствовали за богослужением в этом соборе. После падения Константинополя в 1453 г. собор св. Софии был превращен в мечеть; как отмечал Н. С. Всеволожский, «при императоре Юстиниане здесь,

⁸ Спутник православного поклонника в Святую Землю. СПб., 1886. С. 88.

как в нашем Успенском соборе (в Кремле. — а. А.), было по одну сторону место для императора, а по другую — для патриарха... Ныне императорское место оставлено для султана, а патриаршее — для муфтия».⁹

С падением Константинополя связано одно предание, повествующее о храме св. Софии. Когда турки ворвались под мозаичные своды и стали умерщвлять там народ, священник, служивший литургию, взял чашу со Святыми Дарами и спокойно направился к боковому приделу храма. Не успели турки занести над ним свои сабли, как стены храма расступились и скрыли бесстрашного служителя Божия. Существует поверье, что и сейчас в глубине мраморной стены он читает молитвы над святой чашей, что наступит день, когда вновь расступится стена храма и из нее выйдет священник со Святыми Дарами.

Вот как А. Н. Майков воспел это предание в 1888 г.:

*Старец-иерей между тем, продолжая служенье, подьмлет
С пеньем Святые Дары — и идет — и пред ним вдруг разверзлась
Арка в алтарной стене — и вошел он — и арка замкнулась...
И — как предсказано было — он выйдет опять с той же Чашей,
Прерванный чин литургии окончит, при возгласах славы,
Светлый воскресный канон воспевая... и известъ исчезнет,
И — уже тонко сквозящийся ныне — Спасителя облик
Купно со всеми святыми опять просияет на злате
Вкруг загоревшейся снова мусии.¹⁰*

С 1935 г. по распоряжению тогдашнего президента Турции Кемаля Ататюрка в храме св. Софии был открыт музей. Над воротами при входе в собор хорошо сохранились три мозаичных изображения: Богородица с Младенцем Иисусом, Константин Великий с макетом Константинополя и Юстиниан, держащий в руках макет храма святой Софии. Галереи верхнего этажа также содержат фрагменты древней мозаики — здесь изображены Спаситель, Дева Мария, а также византийские императоры. Именно в этом храме послы князя Владимира присутствовали за богослужением и не знали — находятся они на земле или на небе. Вернувшись в Киев из Константинополя, они поведали князю Владимиру о «великой Софее, что строил Устиньян-царь»: «Видехом тамо неизглаголанную красоту церкви, и пения, и одежды иерейския их, — сообщали послы, — не ведающе, на земле или на небе быхом. И несть таковыя красоты и славы нигдеже на земле». Святая София — колыбель русской веры; из этого храма воссиял на Руси свет Православия.

⁹ Всеволожский Н. С. Путешествие... С. 185-186.

¹⁰ Майков А. Н. В Аяя-Софии // Полн. собр. соч. СПб., 1893. С. 402-404.

О храме св. Софии написано море книг и, не повторяя общие рассуждения, можно привести любопытное замечание отечественного паломника А. Н. Муравьева, побывавшего здесь в 1830 г. «Хотя нет в России здания, подобного св. Софии, — писал А. Н. Муравьев, — каждый из соотечественников легче может вообразить себе ее внутренность по тому родственному духу византийскому, который отзывается в величественном мраке наших древних соборов... Не в честь ли сей, ныне помраченной Св. Софии Царьграда, возникла в Киеве златоверхая София? и сие дивное имя, двигавшее души новгородские, не сроднилось ли с памятью всего, что только близко сердцу русскому?»¹¹

Долгие годы православные христиане не могли переступить порог храма, превращенного в мечеть и, «не имея возможности войти внутрь, токмо взирали в преддверие сквозь отверстые двери». ¹² Лишь немногие знатные гости получали от султана особое разрешение. Сегодня войти внутрь церкви, ставшей музеем, может каждый, уплатив определенную сумму.

Для утешения тех, кто не смог побывать в Царьграде, можно привести еще одно очень «русское» описание интерьера храма. «В наших древних русских церквах (соборы Успенский, Благовещенский и др.) и в средневековых готических соборах впечатление тайны и святости достигается угащением света дневного, искусственной ночью, в которой теплятся огни лампад и свечей, или же еще более искусственной окраской света радужными стеклами, — писал один из отечественных паломников в начале XX в. — Св. София — единственный храм светлый и полный теплой, солнечной небесной тайны. Янтарные лучи, мягкие и ровные, Льются сверху, и весь круглый, ясный простор освещен ими».¹³

В. Давыдов, побывавший в Константинополе в 1835 г. вместе со знаменитым художником К. Брюлловым, архитектором Н. Ефимовым и другими, писал о том, что в те годы «художники, встречая беспрестанно от турок затруднения, когда желали проникнуть во внутренность сего храма, не имели способа составить ... верных рисунков в большом размере для вящего изъяснения деталей памятника, заслуживающего всеобщее внимание».¹⁴ Поэтому русские

¹¹ *Муравьев А. Н.* Путешествие к святым местам в 1830 году. Ч. 1. СПб., 1933. С. 49.

¹² *Жмакин В.*, свящ. Путешествие иеромонаха Аникиты... С. 41.

¹³ В стране святых настроений. СПб., 1906. С. 34-35.

¹⁴ Путевые записки, веденные во время пребывания на Ионических островах, в Греции, Малой Азии, и Турции в 1835 году Владимиром Давыдовым. Ч. 2, СПб., 1840. С. 342 (приложение).

путешественники решили воспользоваться предоставившейся возможностью и провести обмеры древнего архитектурного шедевра. По предложению Н. Ефимова они разделили между собой храм, «стараясь измерять и списать разные части его». Вот что пишет про свои труды на этом поприще В. Давыдов: «Сам я вторично взошел на самую высшую галерею, устроенную под куполом, и спустил с нее отвес, до второго яруса, к стоявшему там г. Богданову. К несчастью, в то самое время, когда он схватил отвес, нечаянно опрокинул я лампаду с маслом, — на него и на турков, которые стояли ниже и молились. С самого начала глядевшие очень недовольным оком на все наши действия, мусульмане взволновались, начали кричать, чтобы нас выгнали, но с султанским фирманом и в сопровождении чиновника в полковничьем чине мы неустрашимо продолжали наши труды, и, в самом деле, они стоили всякого усилия, ибо настоящая пропорция Софийской мечети донныне никогда еще не была измерена».¹⁵ Так заканчивает русский путешественник свое повествование, не подозревая, что допускает неточность.

Ведь русский паломник — это непросто богомolec, но пытливый исследователь, это качество присуще русскому паломнику с давних времен. Еще в 1389 г. наш пешеходец Игнатий Смольнянин, посетивший св. Софию вместе с московским митрополитом Пименом, сообщал своим читателям: «Ходили на верх церкви св. Софии, видели 40 окон шейных, мерили окно со столпом, две сажени без двух пядей».¹⁶ «Удивлялись, как предивно и изрядно устроены»,¹⁷ — добавляется в «Пименовом хождении». И В. Давыдов замечает, что добытые им «со товарищи» сведения — это неоценимый подарок для русских зодчих, потому что «здесь они увидят образец византийского стиля, в котором выстроена большая часть наших церквей».¹⁸

Заканчивая повествование о храме св. Софии, можно привести любопытное сравнение, которое мы находим у Н. С. Всеволожского. Приведя в своих заметках «размеры трех знаменитейших теперь в Европе церквей: Петра апостола в Риме, Павла апостола в Лондоне и св. Софии в Константинополе», он пишет: «Очень жаль мне, что не могу поместить здесь размера великолепного храма Исаакия Далматского в С. -Петербурге, потому что он не окончен строением; знаю только, что он, как величиною, так и великолепием далеко

¹⁵ Там же. С. 127-128.

¹⁶ Хождение Игнатия Смольнянина в Царьград // Книга хождений: Записки русских путешественников XI-XV вв. М., 1984. С. 280.

¹⁷ Пименово хождение в Царьград // Там же. С. 292.

¹⁸ Путевые записки, веденные... В. Давыдовым. С. 128.

превзойдет лондонскую церковь и св. Софию и будет по огромности своей вторым после церкви св. Апостола Петра в Риме». ¹⁹

Церковь Хора. Другой христианской святыней Константинополя является церковь Хора (ныне она называется Кахрие-джами, что означает по-турецки «мечеть победы»). Расположенная вблизи Адрианопольских ворот (Эдирне капысы), церковь первоначально находилась вне древних стен Константинополя, откуда и происходит ее название («хора» означает «в деревне» или «за городом»). При постройке феодосиевых стен церковь вошла в черту города. После собора св. Софии это наиболее значительный памятник византийского искусства; дошедшие до нас мозаики XIV в. последовательно повествуют о евангельских событиях.

Вот что писал в конце XIX в. русский публицист Е. Марков, один из немногих русских авторов, сообщавших об этом, ныне всемирно известном памятнике церковного искусства Византии: «Если бы не минарет, приткнутый сбоку, не маленький полумесяц на верху прекрасного круглого купола, вам и в голову не пришло бы, что это магометанская мечеть, — до такой степени неприкосновенно сохранился в этой спрятанной в глуши древней христианской святыне обычный византийский характер пятиглавого храма». ²⁰

Повествуя далее об увиденных им старинных мозаиках, Е. Марков продолжает: «Невозможно понять, каким чудесным образом могли сохраниться в такой целостности в магометанской мечети, среди столицы ислама, ожесточенно истреблявшего всякие следы древних святынь христианства, те чудные мозаиковые картины, перед которыми мы остановились изумленные в паперти Кахрие-джами. Своды куполов и верхние части стен притворов сплошь покрыты ими. Яркость красок и блеск полировки этой вековой каменной живописи так свежи, как будто только сейчас отодвинулась от них рука художника... А между тем это работа первой четверти XIV века! Даже все греческие надписи словно сейчас написаны. Рисунок строгого и возвышенного средневекового стиля, басенный для любителя византийских образцов, он исполнен какого-то торжественного и вместе с тем умилятельного благочестия... Целые многолюдные сцены из священной истории покрывают мягкими ласкающими тонами своих нетленных красок, будто драгоценную парчю неопisanного вкуса, внутренность старинной паперти; особенно хороши лучше всего сохра-

¹⁹ Всеволожский Н. С. Путешествие... С. 183.

²⁰ Марков Е. Путешествие на Восток. СПб., 1890. С. 107.

нившиеся мозаиковые фигуры святых, на золотом мозаиковом фоне маленьких круглых купольчиков ее».²¹

Сегодня в бывшей мечети Кахрие-джами расположен Карийский музей. Это одно из главных мест паломничества иностранных туристов в Стамбуле. Музей возобновил свою деятельность сравнительно недавно: почти всю весну 1986 г. в бывшей церкви монастыря Хора, построенной в XII в., вместо благовоний пахло нашатырным спиртом. Реставраторы в белых фартуках, вооруженные щетками, губками и ведрами, работали без устали во имя сохранения бесценной церковной живописи. Они удаляли плотный слой пыли и минеральных отложений, который скрывал от глаз и грозил полностью уничтожить византийские фрески на стенах храма, датируемые XIV в. Многие ученые мира считают их уникальными.

До недавнего времени правительство Турции не выделяло средств для реставрационных работ древнего памятника, не было и решений о проведении защитных мер по предотвращению дальнейшего разрушения настенной росписи. По мнению специалистов, плотная пленка, покрывавшая фрески, образовалась в результате взаимодействия просачивавшейся в стены храма воды с минеральными солями, содержащимися в каменных плитах и известке. На прилегающем к храму участке в свое время был посажен сад. Регулярная и обильная поливка сада значительно усилила просачивание влаги в храм. Через фундамент вода проникла в стены, добралась до фресок, которые под ее воздействием утратили свежесть и яркость красок, покрылись темной пленкой.

Проведенные работы по реставрации византийских фресок свидетельствуют о перемене в подходе турецких властей к художественным ценностям Православной Церкви. В прежние времена мусульманская Турция пренебрегала христианскими памятниками искусства и игнорировала их упадок.²²

Патриаршая резиденция. Мало что сохранилось в Стамбуле от христианских древностей, но, тем не менее, еще теплится жизнь на Фанаре, где находится резиденция Константинопольского патриарха. Спустившись от храма св. Софии к заливу Золотой Рог, мы проследовали мимо Галатского моста и моста Ататюрка вдоль набережной. Не доходя до «железной» болгарской церкви, о которой речь еще впереди, мы свернули влево, по узкой улочке поднялись вверх и вскоре оказались перед высокой каменной оградой с массивными воротами.

²¹ Там же. С. 107-108.

²² За рубежом. 1986. № 33.

Грек-привратник любезно встретил православных паломников из России, и мы смогли осмотреть патриарший собор и резиденцию. После 1453 г. турки вынудили греков покинуть храм св. Софии, и патриаршая резиденция несколько раз меняла свое местоположение.

После взятия Константинополя в 1453 г., Магомет II предоставил патриарху Геннадию храм святых апостолов, которым греки владели только 2 года. Затем кафедра патриарха была перенесена в храм Пресвятой Богородицы Всеблаженной. С 1455 по 1591 г. патриаршая кафедра находилась при этом храме, а потом турки отобрали у православных и эту церковь (ныне — мечеть Фетихиджами). Отсюда резиденция патриарха была перенесена в ранее населенный греками квартал Фанар, где был женский монастырь с небольшой церковью св. Георгия.

Это произошло при Константинопольском патриархе Рафаиле, который около 1603 г. обращался к Борису Годуну за помощью для обустройства на новом месте. «Ныне посланных, идущих людей наших к богохранимому твоему царству, прими и помоги Церкви Христовой щедрой милостью, как и прежние блаженные и приснопамятные цари сотворяли, и память их поминается во веки, — писал Константинопольский патриарх. — Ныне настает нужда обновиться и создаться Церкви Христовой, а денег ниоткуда нельзя обрести, кроме как от благочестивого твоего царства».²³

Неизвестно, была ли оказана помощь из России: ведь страна стояла на пороге Смутного времени. Но, как бы там ни было, в 1614 г. здание бывшей обители было расширено и приспособлено к нуждам Патриархии трудами и заботой патриарха Тимофея (1622 г.). Как и ранее, нынешняя патриаршая церковь именуется в честь св. Георгия.

Но и здесь, на Фанаре, православные патриархи не обрели покоя. В 1701 г., во время восстания против султана Мустафы II, Патриархия была сожжена, и лишь спустя 14 лет патриарх Иеремия III восстановил ее постройки. Перед входом в храм св. Георгия можно видеть каменное резное изображение двуглавого орла — герба Византийской империи, который после падения Константинополя — «второго Рима» — был усвоен Москвой — «третьим Римом». Сегодня, как и прежде, положение Константинопольского патриарха в мусульманской Турции «совершенно политическое и стесненное».²⁴

Осенив себя крестным знаменем, входим под своды патриаршего собора, как это делали наши многочисленные предшествен-

²³ Цит. по: *Муравьев А. Н.* Сношения России с Востоком по делам церковным. СПб., 1858. С. 322.

²⁴ *Всеволожский Н. С.* Путешествие... С. 212.

ники, посещавшие Константинополь. В 1708 г. здесь побывал черниговский иеромонах Ипполит Вишенский. Вот как он описывает внутренний вид этого храма: «В церкви св. Георгия престолов три; и образ Пресвятой Богородицы чудотворный еще от царя Константина; там же часть столпа, при котором Христа бичовано привезла царица Елена из Иерусалиму. От того столпа недалеко и к дверем за оградой в раках лежат: царица Феофания нетленна, которая заказала (запретила. — *а. А*) мяса исти инокам; там же святая Соломония нетленна; там же св. Евфимия девица; от всех троих благоухание исходит».²⁵

О «столпе бичевания» упоминают и другие отечественные паломники. Так, иеромонах Саровской пустыни Мелетий в 1793 г. писал об этой церкви: «Внутренность ея улепотоствована святыми иконами и кандилами (лампадами — *а. А*), и кроме других изрядных вещей и драгоценностей находится там близ алтарных дверей на полуденной стороне вложенная в стену часть того каменного столпа, к которому Спаситель мира во время страдания привязан был на бичение».²⁶

Об этом столпе говорит и иеромонах Аникита, видевший его во время посещения патриаршей резиденции в 1836 г. Он отметил, что в храме св. Георгия есть «колонна, в которую вделана часть столба, к которому был привязан Господь Иисус Христос во время бичевания в претории».²⁷ Об этом столпе пишут почти все паломники, посещавшие Фанар. Откуда же он появился здесь, в этом последнем прибежище константинопольских патриархов?

Ответ на это дают наши паломники, посещавшие Царьград еще до взятия его турками. Так, в 1389 г. Игнатий Смольнянин, побывавший в церкви св. апостолов вместе с митрополитом Пименом, сообщал про «столб бичевания»; «Пошли к апостольской церкви, поклонились и целовали святой столп, на нем же был бит Иисус Христос».²⁸

Таким образом, в византийскую эпоху эта святыня находилась в церкви св. апостолов, при которой в 1453-1455 гг. была патриаршая резиденция. Оттуда столп и был вывезен после перемещения патриарха на Фанар и помещен в церкви св. Георгия. Вот еще одно, более подробное сообщение об этой святыне. Стефан Новгородец в своем

²⁵ Пелгримация, или Путешествие честного иеромонаха Ипполита Вишенского во святы град Иерусалим. М., 1877. С. 19.

²⁶ Путешествие во Иерусалим Саровския общежительные пустыни иеромонаха Мелетия в 1793 и 1794 гг. М., 1800. С. 15.

²⁷ Жмакин В., свящ., указ. соч., с. 40

²⁸ Хождение Игнатия Смольнянина в Царьград // Книга хождений. М., 1984. С. 280.

«Хождении», относящемся к 1348-1349 гг., пишет про церковь св. апостолов: «А от великих дверей направо стороне стоят два столпа: один, к которому был привязан Господь наш Иисус Христос, а у другого Петр апостол горько плакал. Привезены они из Иерусалима. Один толстый, что Иисусов, из зеленого камня, с черными прожилками».²⁹

В записках иеромонаха Ипполита Вишенского упоминается о мощах св. Евфимии. Судьба этой святыни также драматична. Мощи ее находились сначала в Халкидоне (близ Константинополя), в храме св. Евфимии, где когда-то проходил IV вселенский собор (451 г.), а после разрушения этого храма они были перенесены в патриаршую церковь Константинополя. Память св. Евфимии издавна почиталась на Руси, в Московском Успенском соборе среди чтимых мощей хранилась правая рука этой мученицы.³⁰

Поклонившись мощам святых угодниц Божиих, мы обратили внимание на древнюю патриаршую кафедру — из черного дерева, украшенную перламутром. По преданию, именно с этой кафедры проповедовал св. Иоанн Златоуст. Первоначально она находилась в константинопольском храме св. Ирины, а потом в храме св. Софии. И об этой реликвии можно найти сведения в поистине неисчерпаемой паломнической литературе.

Вот что пишет об этом первосвятительском троне писатель-паломник А. Н. Муравьев, видевший его в храме в 1830 г.: «Он весь из черного дерева, с резьбой из слоновой кости, и поныне служит престолом вселенским как единственный залог славы древней Церкви Царьградской, блиставшей столькими богословами».³¹ Преподаватель Киевской Духовной семинарии Павел Петрушевский, видевший эту кафедру в 1899 г. добавляет, что «она отчасти напоминает те троны, которые были у нас в древней Руси для митрополитов и епархиальных епископов (что можно видеть и теперь в Киево-Софийском кафедральном соборе), только выше».³² И, наконец, анонимный русский паломник в 1859 г. сообщал: «около престола места для членов Синода, также несколько возвышенные».³³

Во дворе патриаршей резиденции имеется звонница, несколько колоколов которой в прошлом веке были привезены из России. Находясь в мусульманском окружении, греческие иерархи не стремятся выставлять напоказ те церковные ценности, которые накап-

²⁹ Из странствия Стефана Новгородца // Там же. С. 274.

³⁰ Жмакин В. Путешествия иеромонаха Аникиты... С. 40.

³¹ Муравьев А. Н. Сношения России с Востоком... С. 62.

³² Петрушевский П. Каникулярная поездка в Святую Землю (1899 г.) Киев, 1904. С. 23.

³³ Записки паломника (1859 г.) СПб., 1860. С. 364.

ливались в Патриархии в течение столетий. Поэтому мы не смогли посетить патриаршую ризницу, но, по словам русского автора, «патриаршая ризница богата, так же как и вся утварь в церквах; но этим обязаны, по большей части, нашим царям, князьям молдавским и валахским, и некоторым богатым грекам».³⁴

Многим нашим предшественникам доводилось бывать как за патриаршим богослужением, так и на аудиенции у главы Константинопольской Церкви. Одним из таких паломников был Н. С. Всеволожский; он посетил Фанар в 1836 г., в один из воскресных дней, когда за богослужением присутствовал сам Святейший патриарх. «Когда я вошел, обедня уже началась, — пишет русский автор. — Читали Евангелие. Патриарх сидел на троне у правого клироса... По окончании литургии патриарх подозвал меня и дал просфору, а когда архиерей вышел с крестом, он взял его и, дав мне приложиться, возвратил архиерею; потом благословил меня и пригласил в свои палаты».³⁵

Русский паломник беседовал с главой Константинопольской Церкви на многие темы, и, конечно, одной из них было несвободное положение православных греков под турецким правлением. На протяжении ряда столетий греки возлагали свои надежды на заступничество православной России. Так, Н. С. Всеволожский писал: «При прощании Константинопольский патриарх просил меня отвезти поклоны его нашим мирополитам, Санкт-Петербургскому, Московскому и Киевскому, и сказать им, что он в молитвах своих всегда о них поминает».³⁶

Паломники, посещающие Фанар, редко обращают внимание на ворота, через которые они входят во двор патриаршей резиденции. А между тем с ними связаны драматические события, имевшие место во время греческого освободительного движения 1821-1831 гг. Вот что пишет по этому поводу один из русских богомольцев, побывавший здесь в 1859 г.: «Пока я был в церкви, пришел диакон и указал мне все замечательные древности, а при выходе из церкви, над внутренними воротами, показал гвоздь, на котором был повешен в 1821 г. патриарх Григорий, в самый день Пасхи... Исполнителей казни греки едва могли упросить или подкупить, чтобы не вытаскивали святителя из алтаря и дали ему окончить литургию. На гвозде по сию пору виден кончик веревки».³⁷

³⁴ Всеволожский Н. С. Путешествие... С. 220.

³⁵ Там же. С. 211.

³⁶ Там же. С. 212.

³⁷ Записки паломника (1859 г.). СПб., 1860. С. 364.

Каковы же были причины, толкнувшие турок на эту жестокость? Дело в том, что ранней весной 1821 г. вспыхнуло греческое восстание, и турецкие власти искали любые средства для его подавления. Вот что писал об этом иеромонах Аникита, с 1836 г. — начальник Русской Духовной Миссии в Афинах: «В самое воскресенье первой недели поста, по отпелии молебна, вдруг во всей Греции поднялись знамена свободы, и все от малого до великого по возможности ополчилось и устремилось на утеснителей... Следствием сего начала было освобождение Эпира, Пелопоннеса, Кандии и всех островов Архипелага... Три тысячи судов, из которых на каждом до 12 пушек с приличным числом воинов, приготовлены были в Одессе для вторжения в Дарданеллы и далее».³⁸

Греческие православные священники своим примером вдохновляли повстанцев; борьба велась за свободу Православия, и Константинопольский патриарх был ее символом. Турки казнили не только патриарха Григория, но также трех архиепископов, 80 епископов и архимандритов.³⁹ Патриарх Григорий V был повешен на перекладине средних ворот 12 апреля 1821 г. в первый день Пасхи. Два дня висело его тело, а на третий день было брошено в море с камнем на шею: но оно не опустилось ко дну. Ночью тело патриарха было взято на одно купеческое судно и перевезено в Одессу, где покоилось в греческой Свято-Троицкой церкви. «В Одессе покоится прах святого мужа, — со скорбью писал А. Н. Муравьев в начале 1830-х годов. — Быть может, когда процветет возникшая Эллада, захочет она иметь в своих недрах краеугольный камень своей свободы, и послы ее, как некогда русские в Царьграде, придут молить нас о даровании им сей святыни».⁴⁰ Вскоре эти слова сбылись. После того, как Греция сбросила турецкий гнет и стала независимым государством, останки патриарха Григория V были перевезены в Афины и ныне покоятся в гробнице в кафедральном соборе.

Как же отнеслось к казни духовенства русское правительство? Российский посланник в Царьграде барон Строганов поспешил выразить Порте возмущение казнью патриарха; он обратился к турецкому правительству с нотой, требуя прекращения кровопролития. Вскоре был прислан русский ультиматум, в котором решительным тоном от султана требовалось прекращение религиозных преследований. В послании прямо указывалось на то, что, воздвигая гонения на христиан, Турция становится в открытую вражду с

³⁸ Цит. по: Жмакин. Путешествие иеромонаха Аникиты... С. 116.

³⁹ Теплов В. Граф Иоанн Каподистрия президент Греции. СПб., 1893. С. 11.

⁴⁰ Муравьев А. Н. Сношения России с Востоком... С. 79.

христианскими державами, узаконяет восстание греков и вынуждает Россию предоставлять им убежище и помощь. Но несмотря на решительный тон ультиматума, гонения на христиан — православных греков продолжались, и поскольку в 8-дневный срок ответа на ультиматум не последовало, Строганов выехал из Константинополя в С.-Петербург. Дипломатические отношения были разорваны, и только в 1826 г., когда был заключен Аккерманский договор, в Константинополь в качестве русского посланника прибыл граф Рибопьер.⁴¹

Болгарская церковь. Выйдя за ворота патриаршей резиденции, мы продолжили свой путь вдоль берега бухты Золотой Рог, и через несколько минут оказались перед интересным храмовым сооружением, известным в Стамбуле как «железная церковь». Это церковь св. Стефана, находящаяся во владении небольшой болгарской общины, проживающей в городе. Ныне богослужения в ней совершаются только по воскресным дням и по большим праздникам, поскольку число болгар в Стамбуле постоянно уменьшается. А в прошлом веке этот храм был центром духовной жизни болгар, живших бок о бок с православными греками в квартале Фанар. Примечательно, что стены церкви и весь ее остов от основания до верха были изготовлены из железа в Вене, а иконостас — в Москве.

В паломнической литературе об этом храме почти не упоминается, поскольку все богомольцы спешили описать храм св. Софии. Тем более ценными представляются заметки преподавателя Киевской духовной семинарии Павла Петрушевского, побывавшего в этом храме в 1899 г. вместе со своими спутниками. «Нас очень приветливо встретили и проводили в церковь 2 почтенных священника, — пишет П. Петрушевский, — Когда мы поинтересовались совершаемым здесь богослужением, то нам сейчас же показали славянские книги. Всюду в церкви замечательная чистота и порядок. Самое местоположение церкви удачно выбрано на небольшой возвышенности при Золотом Роге».⁴²

Павел Петрушевский не ограничился описанием «железной церкви», он повествует и о своем посещении болгарского приходского центра. «Прямо против церкви св. Стефана, лишь через улицу, стоит дом, пожертвованный болгарской общине князем Богоридисом (что видно из надписи на нем), — продолжает киевский паломник. — здесь и теперь помещается болгарская народная школа. Нас вве-

⁴¹ Теплов В. Граф Иоанн Каподистрия президент Греции. С. 12, 30.

⁴² Петрушевский П. Каникулярная поездка в Святую Землю (1899 г.) Киев, 1904. С. 25.

ли в фондарики и просили присесть и побеседовать. На стенах висели портреты лиц, потрудившихся и пострадавших за народное болгарское дело, например, Софрония, епископа Врачанского, епископов Иллариона Макариупольского, Авксентия Велесского и Паисия Филиппопольского, бывшего экзарха Анфима, нынешнего Иосифа... Здешние хозяева, наши собеседники, в самых теплых сердечных выражениях говорили нам о братских чувствах болгарского народа к русским, о лежащем на нем долге вечной благодарности русским царям и народу за свое возрождение».⁴³

В квартале Фанар располагались не только резиденция Иерусалимского патриарха, которая славилась своей библиотекой. Сюда часто навещались иностранные ученые, чтобы поработать с бесценными манускриптами. В конце XIX столетия здесь побывал Герих Гельцер, знаменитый византист, профессор Иенского университета, который изучал греческие рукописи. О том, что произошло в один из дней с почтенным мужем науки, повествует русский церковный историк А. П. Лебедев. «Однажды пришел в гости к отцу библиотекарю грек, капитан корабля, — пишет он, — и так как хозяина не оказалось дома, он остался ожидать его и от нечего делать начал перелистывать рукописи, над которыми работал Гельцер. Поворочав листами, он сказал: «Смотрите, — вот штука-то! Рукописи написаны по-гречески, а я хоть и грек, читать их не могу, между тем как ты свободно читаешь их, хоть ты и иностранец». В ответ на это профессор сказал: «Зато я не умею управлять кораблем», и этими словами утешил его скорбящее сердце».⁴⁴

Влахернский храм. Продолжив пеший путь вдоль берега залива, мы достигли моста Халич, переброшенного через бухту Золотой Рог. Он является частью скоростного стамбульского шоссе, по которому следует транзитный транспорт. Свернув влево, мы оказались перед развалинами древнего Влахернского дворца, который и являлся очередной целью нашего посещения.

Во времена Византийской империи здесь был построен дворец «Палаты Влахернские». Недалеко от дворца возвышалась церковь Пресвятой Богородицы Влахернской с целебным источником; она была построена в 435 г. по повелению императрицы Пульхерии. Император Юстиниан украсил и расширил этот храм. Судьба этой церкви, как и других константинопольских святынь, трагична: она была разрушена во время крестовых походов, еще до взятия Царьграда турками. Потом ее восстановили, но в 1434 г. — за 19 лет до

⁴³ Там же. С. 25-26.

⁴⁴ Лебедев А. П. Великая Церковь и Святая Гора. М., 1902. С. 35.

падения Константинополя — Влахернская церковь сгорела. От древнего великолепного здания уцелела лишь одна арка с колоннадой, и ныне на этом месте построена скромная каменная церковь.

«Влахернская церковь разорена до основания, — сообщал в 1719 г. русский паломник Матвей Нечаев. — Ныне на том месте огород — владеют турки; только обретается едина Ахиазма (источник воды. — А. А.). А егда празднует Церковь Божия Положение честныя ризы Пресвятыя Владычицы наша Богородицы во Влахерне, — тамо приходит множество народа с иконою Богоматери, и молебные пения совершают, а туркам дают плату: всякий христианин по паре, по-нашему по 3 деньга».⁴⁵

Такую же картину упадка наблюдал здесь более века спустя и Н. С. Всеволожский. «Церковь Влахернская разорена до основания, видны еще остатки фундамента и небольшая, почти совсем заваленная часовенька, в которой поставлена икона Влахернской Богоматери. Я нашел там старого священника и отслужил молебен»,⁴⁶ — сообщал русский паломник в 1836 г.

Почему же, несмотря на то, что от Влахернского храма остались лишь руины, сюда постоянно устремлялись русские паломники? Дело в том, что ко Влахернской церкви православные христиане относились с особенным благоговением: тут хранилась Риза и Пояс Пресвятой Богородицы. Риза (мафорий) Пресвятой Богородицы представлял собой головное покрывало, спускающееся на плечи; это был кусок ткани из шерсти. Этот «омофор» византийские императоры носили с собой в походах в качестве священного знамени.

Святой Пояс Богоматери хранился в особом кивоте, скрепленном серебряной печатью. Однажды супруга императора Льва Философа (886-912) заболела тяжелым недугом — беснованием. По приказанию императора Льва кивот со священным сокровищем был вскрыт, святой Пояс возложен на болящую императрицу, которая тотчас исцелилась от своего недуга. После этого Пояс был торжественно помещен во Влахернской храм для поклонения, и в память этого события Православная Церковь 31 августа (ст. ст.) празднует «Положение Пояса Пресвятой Богородицы». (Сохранившаяся часть Пояса находилась на Афоне в Ватопедском монастыре.⁴⁷)

Для русских паломников Влахернская церковь всегда была объектом особого почитания. В 960-х годах русские дружины под во-

⁴⁵ Путешествие посадского человека Матвея Гаврилова Нечаева в Иерусалим (1719-1720) / Под ред. Н. П. Барсова. Варшава, 1875. С. 14.

⁴⁶ Всеволожский Н. С. Путешествие... С. 153-154.

⁴⁷ Путеводитель по Святой Земле. Одесса, 1886. С. 11.

дательством Аскольда и Дира совершили морской поход на Константинополь. На двухстах ладьях русское войско добралось до Константинополя, но к осаде города приступить не удалось. Один из жителей города — святой Андрей, Христа ради юродивый, находясь во время богослужения во Влахернском храме сподобился видеть Матерь Божию, стоящую на воздухе со множеством ангелов, пророков и апостолов, и осеняющую христиан своим честным Омофором. После этого видения св. Омофор был погружен в волны залива Золотой Рог, и разразившаяся вслед за тем буря, разметала русские языческие корабли. Лишь немногим воинам удалось спастись и вернуться в родные края. В память этого события был установлен праздник Покрова Пресвятой Богородицы, чествуемый на Руси ежегодно 1 октября (ст. ст.).

Вот поэтому-то и спешили ко Влахернскому храму русские богомольцы. «Вблизи городской стены стоит Лахернский монастырь. Здесь лежит в каменном ларце, окованном обручами, одежда Богородицы»,⁴⁸ — сообщал один из них, побывавший в Царьграде в XIII — начале XIV столетия. Другой русский паломник — Стефан Новгородец побывал здесь вместе со своими спутниками в период 1348-1349 гг. Вскоре после прибытия в Константинополь, русские пешеходы пошли во Влахернскую церковь, «где лежат риза, и пояс, и скуфия, которая на голове Её (Девы Марии. — а. А.) была; а лежат в алтаре на престоле, в ковчеге запечатаны, прикованы железом, ковчег же сделан из камня очень хитро».⁴⁹

И еще одно древнее предание связывает Византию и Киевскую Русь. Об этом упоминается в Киево-Печерском Патерике (начало XIII в.), автор которого сообщает об еще одном явлении Божией Матери во Влахернском храме — «со множеством войска окрест Ея». По словам летописца, Пресвятая Богородица явилась в этой церкви четырем греческим мастерам-каменщикам, велела им идти на Русь, в Киев и построить для Нее церковь и дала икону Успения Божией Матери. Мастера исполнили это повеление, отправились на Русь, построили в Киеве церковь во имя Успения Божией Матери, оставив здесь и данную им Божией Матерью икону, по преданию, — ту самую, которая висела над царскими вратами в великой церкви Киево-Печерской Лавры.⁵⁰

⁴⁸ Анонимное хождение в Царьград // Книга хожений. С. 266.

⁴⁹ Из странствия Стефана Новгородца // Там же. С. 275.

⁵⁰ Белов Г. В. Иерусалим и Святая Земля. Путешествие холмских паломников ко Гробу Господню. Варшава, 1889. С. 25-26.

Правда, сведения насчет местонахождения Влахернской иконы Божией Матери разнятся между собой. Так, один из русских богомольцев в конце XIII — начале XIV в. сообщал, что в константинопольском храме св. Софии «есть теремец, а в теремце икона Святой Богородицы. Эта икона посылала мастеров в Киев ставить церковь Печерскую во имя Св. Богородицы».⁵¹ По другим сведениям Влахернская икона Божией Матери была вывезена из Константинополя в 1204 г. крестоносцами в Венецию и помещена в собор св. Марка.⁵² А в «Спутнике православного поклонника в Святую Землю» утверждается, что Влахернская икона «была перенесена на Афон, а с Афона в Московский Успенский собор, где донныне сохраняется». Но, как бы там ни было, ясно одно: весь христианский мир почитает Пресвятую Деву и поклоняется Ее изображению, восходя «от образа к Первообразу».

Сегодня Влахернская церковь выстроена заново на прежних остатках фундамента; а еще в начале XIX в. там едва теплилась молитва. Житель села Павлова Кир Бронников, побывавший на развалинах этой церкви в 1820 г., писал: «Зашли в прежде бывшую Влахернскую церковь, обгороженную невысокой стеной. В ней стоит древняя икона, пред нею горит масло. Христиане-поклонники от стража христианина покупают восковые свечи и зажигают. Мы поклонились и пожалели о запустении той церкви, в которой святой Андрей, Христа ради юродивый, видел на воздухе Божию Матерь со святыми, за христиан молящуюся».⁵³

Золотые ворота. От влахернских дворцовых развалин, которые рабочие-турки начинают понемногу восстанавливать, мы отправились вдоль древних «феодосиевых» стен на другой конец города — к знаменитым Золотым воротам. Построенный треугольником, «наподобие паруса корабля», в древности Константинополь был хорошо защищен: с севера и юга его омывало море, а со стороны возделанных полей возвышалась двойная стена с башнями, сохранившимися и донныне. Миновав несколько древних врат, мы достигли наконец Золотых ворот и Семибашенного замка. Здесь сохранился кусочек древней Византии. Но нынешние туристы редко бывают в этой части Стамбула, удаленной от центра города на значительное расстояние. А перед нами этот почти нетронутый старинный уголок города предстал во всем великолепии.

⁵¹ Анонимное хождение в Царьград. С. 257.

⁵² Петрушевский П. Святые места и святыни на Востоке, в России и на Западе Европы. Т. 3. М., 1903. С. 271.

⁵³ Путешествие к святым местам, паходящимся в Европе, Азии и Африке, совершенное в 1820 и 1821 гг. села Павлова жителем Киrom Бронниковым. М., 1824. С. 7.

Сто с лишним лет тому назад здесь побывал известный в свое время писатель Е. Марков, и его чувства были вполне созвучны нашему настроению. «Мне не приходило в голову, что где-нибудь еще могли уцелеть до наших дней в таком характерном живье и на таком необозримом пространстве старые памятники истории, — писал Е. Марков. — Та самая средневековая Византия, что приводила в неописанное удивление и в неописанный ужас приближавшиеся к ней орды варваров, на которую благоговейно любовались наивные полчища первых крестоносцев, смотрит и теперь на нас теми же своими грозными башнями и зубцами стен, что тянутся на целые версты от моря до моря бесконечной каменной змеей, вспалывая на холмы, ныряя в долинах».⁵⁴

Вот еще одно описание этого примечательного места древнего Царьграда. «На самом углу стен, вдоль мора, находится Семибашенный замок, по-турецки Едикуль, — пишет Н. С. Всеволожский. — Здесь Золотые ворота: они как будто укрыты от любопытных двумя башнями, построенными Палеологом для усиления укреплений города с этой стороны... Они были названы Золотыми по великолепию их украшений и потому, что ими всегда, в торжественные шествия, въезжали императоры в Константинополь».⁵⁵

Для паломников из России важны не только сами эти достопримечательности, но и их история, связанная с русско-византийскими отношениями. Поэтому послушаем нашего ученого паломника А. Н. Муравьева, который побывал у Золотых ворот в 1830 г. «Если верить преданиям старины, Олег пригвоздил к ним щит новгородский, — пишет А. Н. Муравьев. — Златые врата вместе с св. Софией, достались в наследство России как завешание славы отжившей Византии. Предкам нашим казалось, что не могло быть другого собора, кроме св. Софии; им казалось, что не могла стоять и столица без златых ворот. Самые удельные князья любили давать сие название главному входу в города свои. Так, по примеру златых ворот киевских, возникли златые врата Владимира, вместе с его удельной славой».⁵⁶

Таковы каменные свидетели истории русско-византийских связей. Но после падения Византии началась эпоха русско-турецких отношений, которые часто складывались драматично. Семибашенный замок часто был свидетелем тех событий, которые разворачивались в его стенах, поскольку во время военных действий сюда

⁵⁴ Марков Е. Путешествие на Восток. С. 90.

⁵⁵ Всеволожский Н. С. Путешествие. С. 147.

⁵⁶ Муравьев А. Н. Путешествие к святым местам в 1830 году. С. 50-51.

заклучали послов неприятельских держав; в башне Едикуле, пишет Н. С. Всеволожский: «долго оставались и наши, резидент Левашев и полномочные министры А. М. Обресков и Я. И. Булгаков. С последним однако же обходились почтительно и вежливо». ⁵⁷ В настоящее время в замке размещается музей, но за неимением времени мы проследовали далее — к берегу Мраморного моря, чтобы посетить развалины знаменитого Студийского монастыря.

Студийский монастырь. Там, где городская стена подходит к берегу Мраморного моря, множество домиков, взбираясь на холмы, лепятся один к другому и создают атмосферу незабываемого восточного колорита. На одной из здешних улочек, носящей имя Имрахор Ильяс Бей, возвышаются каменные стены необычного сооружения — без перекрытия, с полуразрушенным минаретом. Сюда, как правило, не возят туристов; не каждый европеец рискнет без провожатого пуститься на поиски этих руин, затерянных в лабиринте узких переулков и тупиков. Местные жители эту бывшую мечеть называют Имрахор-джами, тем же именем, что и улицу, на которой высятся ее стены.

... Знание турецкого названия мечети помогло нам при поисках: местные жители охотно указывали путь к ней. Вот и ограда бывшего монастыря. Оказывается, недалеко отсюда находится станция Эдикуле железной дороги, проходящей из центра Стамбула вдоль берега Мраморного моря. Входим внутрь ограды бывшего монастыря и бывшей мечети и попадаем во двор, где среди мраморных византийских колонн... живет турецкая семья. Здесь их домик, во дворе огородик, бегают куры, а воду они добывают из старинного колодца. Совсем как в наших русских монастырях в послевоенное время! Жильцы не удивляются визитерам и привычно требуют бакшиш за осмотр.

Таким увидел бывший Студийский монастырь и известный специалист в области византийского и русского искусства Н. П. Кондаков, посетивший Стамбул в 1884 году. «Войдя внутрь двора мечети, — пишет Н. П. Кондаков, — наслаждаешься одной из наиболее живописных картин Стамбула; весь двор окружен стенами и постройками, имеет посреди фонтан и покрыт растительностью... От фонтана помост из больших мраморных плит ведет к внешнему портику, сохранившему свой древнехристианский стиль; над ним поднимается широкий, но невысокий второй этаж фасада, уже турецкой постройки». ⁵⁸

⁵⁷ Там же. С. 253.

⁵⁸ Кондаков Н. П. Византийские церкви и памятники Константинополя. Одесса. 1886. С. 145.

Долгие десятилетия Студийская обитель оставалась в запустении. И лишь не так давно, в 1989 г., патриарх Константинопольский Димитрий имел встречу с турецким президентом, в ходе которой был затронут вопрос о судьбе Студийской обители. К сожалению, лишь «затронут»... Сделав снимки этого дорогого сердцу каждого русского христианина места, спешим посетить подворье афонского Андреевского скита.

Афонские подворья. Здесь нас встретил болгарский протоиерей о. Симеон. В стамбульском районе Каракей, недалеко от паромной пристани, расположены и другие два афонские подворья — Ильинского скита и русской обители святого великомученика Пантелеимона. Каждое из них размещается на верхних этажах обычных жилых домов, и лишь небольшие купола с крестами на крышах зданий позволяют определить местонахождение монастырских представительств в шумном городе, лежащем на пути из Европы в Азию. Кресты на христианских храмах в Стамбуле стало разрешено ставить только в XIX в., благодаря влиянию православной России. Раньше здесь совершались ежедневные богослужения для паломников из России, отправлявшихся на Афон и в Святую землю. Но сегодня богослужения по воскресеньям и праздничным дням совершаются только в подворье Андреевского скита, а в остальных двух — всего лишь несколько раз в год. Так, в Пантелеймоновском подворьи богослужение совершается на 2-й день Пасхи и 9 августа — в день памяти святого великомученика и целителя Пантелеимона. Следует также отметить, что все три подворья, принадлежавшие ранее Русской Православной Церкви, сегодня перешли в другие юрисдикции — Андреевское принадлежит болгарскому Ватопедскому монастырю на Афоне, Ильинское находится в ведении Русской Зарубежной Церкви, а Свято-Пантелеймоновское — в юрисдикции Константинопольского патриарха. А ведь до революции в Одессе тоже было три подворья этих русских афонских обителей, и паломники, отправлявшиеся в Святую землю, всегда чувствовали себя как дома на всем протяжении долгого путешествия. Несколько тысяч человек из России ежегодно посещали Палестину; вот названия только некоторых пароходов, перевозивших русских богомольцев: «Владимир», «Лазарев», «Олег», «Одесса»: «Константин», «Паллада», «Таврида», «Царь», «Цесаревич», «Чихачев» и др.

О связях России с Османской империей паломникам напомнило посещение мечети Сулеймана I. Построенная в 1555-1556 гг. на вершине холма, господствующего над Золотым Рогом, мечеть

является вертикальной доминантой города, соперничая с храмом Святой Софии. В саду за мечетью, среди многочисленных могил находится гробница, построенная в форме восьмиугольника и облицованная майоликовыми плитами. Здесь похоронена жена Сулеймана I — Роксолана. Взятая турками в плен с Подола или Вольни, она была славянского происхождения; есть сведения, что Роксолана была дочерью православного священника Лисовского. Став женой Сулеймана I, она оказывала немалое влияние на политические дела империи. Так, при Сулеймане I Украина была почти свободна от турецких набегов. После смерти Сулеймана I его трон занял сын Роксоланы Селим III.

Незаметно пролетели несколько дней пребывания в Стамбуле. Незабываемыми останутся в памяти паломников прогулки по вечернему городу. На берегу залива Золотой Рог, где в давние времена стояли лавки венецианских и генуэзских купцов, владельцы небольших лодок предлагают прохожим отведать рыбу, которая готовится тут же на огромных сковородах, установленных на жаровнях. В конце прошлого века еще один из русских авторов пытался передать свои впечатления об увиденном, но его перо оказалось бессильным: «Что за прелестный, чарующий город при вечернем освещении! Ни одна картина не может передать волшебного, чарующего вида дворцов, минаретов, фонтанов, деревьев и судов, которые выделяются при отблеске тысяч огней в волнах Золотого Рога!»⁵⁹

© Архимандрит Августин (Никитин). 1995.

Арх. Августин (Никитин), доцент СПбДА, преподаватель философского факультета СПбГУ.

59 Белов Г. В. Иерусалим и Святая Земля. Варшава, 1889. С. 162.

А. А. Слинько

ПРОТИВ ТЕЧЕНИЯ

очерки русской гуманистической мысли

В предлагаемых очерках исследуются духовные искания русских мыслителей (П. Я. Чаадаев, А. И. Герцен, Н. К. Михайловский, Л. Н. Толстой, В. Г. Короленко, А. Д. Сахаров), направление творчества которых может быть выражено понятием «против течения». Эти искания основываются прежде всего на защите общечеловеческих ценностей и идеалов, гармонического сосуществования личности и цивилизации.

Предисловие

В 80-е годы прошлого века В. Г. Короленко написал рассказ «Тени». В центре этого рассказа — великий Сократ, который «был для Афин то же, что овод для коня». Философ говорил афинскому народу: «Я твой овод, я больно жалею твою совесть, чтобы ты не заснул. Не спи, не спи, бодрствуй, ищи правду, афинский народ!»¹

Великие правдоискатели, философы, писатели, публицисты, о которых идет речь в предлагаемых очерках, были такими «оводами», больно жалившими совесть своих современников. Они никогда не льстили соотечественникам. «Прекрасная вещь — любовь к отечеству, но есть нечто еще более прекрасное — это любовь к истине»,² — писал ошельмованный властью и объявленный сумасшедшим П. Я. Чаадаев. Этот критерий сближает П. Я. Чаадаева, А. И. Герцена, Н. К. Михайловского, Л. Н. Толстого, В. Г. Короленко, А. Д. Сахарова...

В деятельности названных мыслителей выразительно проявились «антропоцентризм», «панморализм», «историософичность»³ духовных исканий русской интеллигенции. По-своему драматична судьба каждого из этих замечательных людей, вынужденных искать «звуки одобренья» «не в сладком ропоте хвалы, а в диких криках озлобленья». Дорогой ценой, с муками и жертвами утверждается в русском общественном сознании идущая из глубин древности истина о том, что человек является мерой всех вещей и человеческие критерии выше всяких иных — классовых, национальных, государственных... И пока эта истина не стала общим местом и не вошла как главный принцип в общественно-политическую практику, остаются актуальными социально-нравственные искания и прозрения корифеев русской философско-публицистической мысли, которым посвящена настоящая книга.

¹ Короленко В. Г. Собр. соч.: в 10 т. Т. 2. М., 1954. С. 329.

² Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. Т. 1. М., 1991. С. 523.

³ Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 1. Ч. 1. Л. 1991. С. 16-17.

1. НРАВСТВЕННЫЙ ПАФОС ФИЛОСОФСКО-ПУБЛИЦИСТИЧЕСКИХ ИСКАНИЙ

П. Я. ЧААДАЕВА И РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА

След, оставленный Чаадаевым в сознании русского общества, — такой глубокий и неизгладимый, что невольно возникает вопрос: уж не алмазом ли проведен он по стеклу?

О. Мандельштам

Оценка личности и наследия П. Я. Чаадаева до сих пор — спустя 200 лет со дня его рождения — столь же неоднозначна, как и при жизни. Первое «Философическое письмо» — почти единственное его произведение, ставшее достоянием современников, как и его проповеди (в обществе и частной переписке), были встречены с чувством, близким к преклонению, Герценом, с дружеским почтением Пушкиным (хотя и не согласившимся с основной концепцией Чаадаева), с ненавистью и злобой — Н. М. Языковым («всего чужого гордый раб», «плешивый идол строптивых душ и слабых жен»; «умолкнет ваша злость пустая, замрет неверный ваш язык», — писал он, адресуясь, помимо Чаадаева, к Герцену и Грановскому).

Эта неоднозначная оценка сохраняется и в историографии XX в. Заметной вехой в изучении наследия П. Я. Чаадаева стало начало XX столетия — прежде всего книга М. О. Гершензона «П. Я. Чаадаев. Жизнь и мышление» (СПб., 1908) и публикация им на русском языке шестого и седьмого «Философических писем» в двухтомнике сочинений философа (Сочинения и письма П. Я. Чаадаева. М., 1914. Т. 2). Отметим также небольшую, но чрезвычайно емкую по содержанию статью этого периода, принадлежащую молодому О. Э. Мандельштаму — «Петр Чаадаев» (Аполлон, 1915, № 6-7); теперь уже не вызывает сомнений влияние мыслителя на одного из самых выдающихся поэтов XX в. Наконец, в 1935 г. благодаря изысканиям Д. И. Шаховского были напечатаны в «Литературном наследстве» (Т. 22-24) второе, третье, четвертое, пятое и восьмое «Философические письма».

С другой стороны, среди работ, выражавших явную антипатию к личности и деятельности Чаадаева, выделяется написанная в памфлетной форме статья Н. И. Ульянова «Басманный философ», относящаяся к 1957 г., но опубликованная в России лишь спустя 33 года (Вопросы философии, 1990, № 8). Тон и полемическая резкость этой статьи, доходящие до развязности, заставили опубликовавших ее В. А. Кошелева и А. В. Чернова заметить, что «сам

стиль статьи напоминает не столько корректное научное исследование, сколько яростные стихотворные инвективы в тот же адрес Н. М. Языкова» (Там же. С. 75).

На фоне событий современной русской истории (и, в частности, кризиса и распада российской государственности в ее имперской форме) представляется знаменательным все возрастающий интерес к наследию Чаадаева. Выражением этого интереса является его «Полное собрание сочинений и избранные письма» в 2 томах, подготовленное авторским коллективом под руководством З. А. Каменского (М., 1991), а также вышедшие незадолго перед этим двумя изданиями «Статьи и письма» Чаадаева (составление, вступительная статья и комментарии Б. Н. Тарасова).

Сложность в восприятии наследия Чаадаева определяется, таким образом, и тем, что только в наше время его произведения собраны в относительно полном объеме. Но то, что представляло жгучий интерес для современников — первое «Философическое письмо», которое сам автор рассматривал как введение к обширному исследованию, и теперь, безусловно, находится в центре его философско-публицистического творчества.

В письме к А. И. Тургеневу Чаадаев как-то заметил: «У Токвилля есть глубокая мысль, которую он украл у меня, а именно что *точка отправления народов определяет их судьбы*. У нас этого не хотят понять: а между тем в этом вся наша история».¹ Эта мысль, на наш взгляд, характеризует исследовательский пафос первого «Философического письма». Уже на первых страницах «Письма» обозначена и основная историософская идея автора, его нравственный идеал — поиски «царства истины среди людей», «царства божия на земле» (39). Чаадаев подвергает суровой (хотя исторически не всегда обоснованной) критике прошлое и настоящее своего отечества. Он пишет, например: «Стоя как бы вне времени, мы не были затронуты всемирным воспитанием человеческого рода» (41); «Мы живем одним настоящим в самых тесных его пределах, без прошедшего и будущего, среди мертвого застоя» (42-43); «Исторический опыт для нас не существует, поколения и века протекли без пользы для нас. Глядя на нас, можно было бы сказать, что общий закон человечества отменен по отношению к нам. Одинокие в мире, мы ничего не дали миру, ничему не научили его; мы не внесли ни одной идеи в массу идей человеческих, ничем не содействовали прогрессу человеческого разума, и все, что нам досталось от этого про-

¹ Чаадаев П. Я. Статьи и письма. М., 1989. С. 248. — В дальнейшем ссылки на это издание приводятся в тексте с указанием страницы.

гресса, мы исказили. С первой минуты нашего общественного существования мы ничего не сделали для общего блага людей; ни одна полезная мысль не родилась на бесплодной почве нашей родины; ни одна великая истина не вышла из нашей среды; мы не дали себе труда ничего выдумать сами, а из того, что выдумали другие, мы перенимали только обманчивую внешность и бесполезную роскошь» (47).

Эти резкие и парадоксальные выводы заострены подчеркнутым европоцентризмом, включающим признание великой исторической роли католической церкви: «атмосферы Запада», считает Чаадаев, составляют «идеи долга, справедливости, права, порядка», которые «родились из самих событий, образовавших там общество», «входят необходимым элементом в социальный уклад этих стран» (45). Несомненно, и на Западе жизнь далека от совершенства, но «несмотря на всю не полноту, несовершенство и порочность, присущие европейскому миру в его современной форме, нельзя отрицать, что царство божие до известной степени осуществлено в нем, ибо он содержит в себе начало бесконечного развития и обладает в зародышах и элементах всем, что необходимо для его окончательного водворения на земле» (53).

Идеи Чаадаева получили концептуальное обоснование и органическое развитие в других «Философических письмах». Критики «басманного философа» справедливо подмечали уязвимые стороны и противоречивость его исторической концепции: отрицание языческого мира (включая античную культуру), идеализацию европейского средневековья, как следствие христианского максимализма. Впрочем, Чаадаев постоянно стремится к размышлению и уточнению своих взглядов: позднее в прошлом России (включая историю православной церкви) он находит и героические страницы, в самой готовности к смирению и отречению видит определенные достоинства; прославление католичества становится более умеренным, а признание его выдающейся политической роли относится к прошедшей эпохе. Вообще Чаадаев имел все основания писать своему корреспонденту: «... я — не из тех, кто добровольно застывает на одной идее, кто подводит все — историю, философию, религию под свою теорию, я неоднократно менял свою точку зрения на многое, и уверяю вас, что буду менять всякий раз, когда увижу свою ошибку» (283).

В содержательной и, во многих отношениях, итоговой статье З. А. Каменского «Парадоксы Чаадаева» утверждается, что «вопреки широко укоренившемуся мнению о чаадаевской концепции России как пессимистической... Чаадаев смотрит на будущее России с

оптимизмом».² На наш взгляд, представления Чаадаева о будущем своего отечества сложнее, чем простая альтернатива оптимизма пессимизму. Будущее России многовариантно. Кстати, и Герцен (З. А. Каменский отмечает: «Герцен считал, что, по Чаадаеву, у России не будущего») не относясь к этой проблеме однозначно. Разумеется, основоположник «русского социализма» отнюдь не стремился смягчить удар, нанесенный чаадаевским письмом российской государственности. «Письмо это, — писал Герцен, — было завещанием человека, отрекающегося от своих прав не из любви к своим наследникам, но из отвращения; сурово и холодно требует автор от России отчета во всех страданиях, причиняемых ею человеку, который осмеливается выйти из скотского состояния. Он желает знать, что мы покупаем такой ценой, чем мы заслужили свое положение; он анализирует это с неумолимой, приводящей в отчаяние пронизательностью, а закончив эту вивисекцию, с ужасом отворачивается, проклиная свою страну в ее прошлом, в ее настоящем и в ее будущем. Да, этот мрачный голос зазвучал лишь затем, чтобы сказать России, что она никогда не жила по-человечески, что она представляет собой «лишь пробел в человеческом сознании, лишь поучительный пример для Европы». Он сказал России, что прошлое ее было бесполезно, настоящее тщетно, а будущего никакого у нее нет».³ Но и для Герцена первое «Философическое письмо» было не только «надгробным словом». Он писал: «“Письмо” Чаадаева прогремело подобно выстрелу из пистолета глубокой ночью. Что это: весть о каком-то бедствии, призыв на помощь, знак пробуждения, вопль скорби? Неважно. Несомненно лишь то, что после этого нельзя было больше спать».⁴ «Письма» Чаадаева не указывали выхода из тупика, но они возбуждали энергию, необходимую для поисков такого выхода, и уже потому вряд ли в них можно видеть лишь выражение пессимизма.

Чаадаев отнюдь не абсолютизировал значение своих «мрачных» выводов и не считал, что судьба России фатально predetermined. По его убеждению, выраженному уже в седьмом «Философическом письме», «скоро мы душой и телом будем вовлечены в мировой поток» и «нам нельзя будет долго оставаться в нашем одиночестве» (140). В незаконченной «Апологии сумасшедшего», корректируя концепцию «Философических писем», Чаадаев признает, что «было преувеличение в этом обвинительном акте, предъявлен-

² Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. М., 1991. Т. 1. С. 18-19.

³ Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. М., 1959. Т. 18. С. 186.

⁴ Там же. С. 189.

ном великому народу», «может быть, преувеличением было опечалиться хотя бы на минуту за судьбу народа, из недр которого вышли могучая натура Петра Великого, всеобъемлющий ум Ломоносова и грациозный гений Пушкина» (159). Но легко заметить, что, во-первых, Чаадаев не отказывался от сути своих взглядов («самой глубокой чертой нашего исторического облика является отсутствие свободного почина в нашем социальном развитии» — 151), во-вторых, его новые размышления и уточнения не претендовали на роль окончательных выводов. Подчеркивая, что в самом отсутствии прочных исторических традиций есть преимущества, дающие повод надеяться, что «мы призваны решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество...», «быть настоящим совестным судом по многим тяжбам, которые ведутся перед великими трибуналами человеческого духа и человеческого общества», Чаадаев был все же далек от безусловного оптимизма. Он подчеркивал: «Я считаю наше положение счастливым, если только мы сумеем правильно оценить его...» (157). Элемент сомнения, содержащийся в этой оговорке не исчезает к концу деятельности Чаадаева, а, наоборот, усиливается. «Происходит своеобразное возвращение Чаадаева на критическую позицию «Философических писем», но обогащенную всем интенсивным развитием его воззрений»,⁵ — справедливо отмечает З. А. Каменский. Россия, по убеждению Чаадаева, сможет занять достойное место среди цивилизованных народов, «когда из наших недр исторгнется крик раскаяния и скорби, отзвук которого наполнит мир. Тогда мы естественно займем свое место среди народов, которым предназначено действовать в человечестве не только в качестве таранов или дубин, но и в качестве идей» (307). Чаадаеву хотелось бы, чтобы ожидание этой минуты было не слишком долгим. Но он не может не сознавать, что общий уровень народа и общества пока еще далек от такого поворота событий.

Мысль Чаадаева направлена на постижение не только судеб России, но «истины времени» в целом. Он не исключает социалистических экспериментов на пути к этой истине в духе «той политической религии, которую... проповедует Сен-Симон в Париже» (222-223) и не исключает их успеха, если не будут найдены другие способы устранения общественной несправедливости. «Социализм, — пишет Чаадаев, — победит не потому, что он прав, а потому,

⁵ Каменский З. А. Парадоксы Чаадаева // Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. М., 1991. Т. 1. С. 75.

что не правы его противники» (213). Он не отрицает и положительную роль революционных перемен в недавней истории Западной Европы, отмечая уже в первом «философическом письме»: «Все политические революции были там, в сущности, духовными революциями: люди искали истину и попутно нашли свободу и благосостояние» (51-52). Готова ли Россия к подобного рода переменам и каковы будут их результаты? «Вы думаете, быть может, — пишет Чаадаев, — что нам угрожает революция на манер западноевропейских, — успокойтесь, слава богу, не к этому идет дело. Исходные точки у западного мира и у нас были слишком различны, чтобы мы когда-либо могли прийти к одинаковым результатам. К тому же в русском народе есть что-то неотвратимо неподвижное, безнадежно ненарушимое, а именно его полное равнодушие к природе той власти, которая им управляет. ... Установленная власть всегда для нас священна. ... Всякий государь, какой бы он ни был, для него — батюшка. ... Идея законности, идея права для русского народа бессмыслица... Никакая сила в мире не заставит нас выйти из того круга идей, на котором построена вся наша история, который еще теперь составляет всю поэзию нашего существования, который признает лишь право дарованное и отмечает всякую мысль о праве естественном...»; какие бы перемены ни произошли в общественной жизни, народ «по привычке встретит именем батюшки своих новых владык», ибо «ему снова понадобятся владыки, всякий другой порядок он с презрением или гневом отвергнет» (204).

Эта патриархальность, составляющая важную особенность психологического склада народа, раскинувшегося на огромных просторах Европы и Азии, вместе с «податливостью чужим внушениям», «готовностью подчиняться идеям, навязанным извне» (303) делает чрезвычайно опасным государственное образование, возникшее на ее почве. В конце жизни, во время Крымской войны Чаадаев подчеркивает: «Говоря о России, постоянно воображают, будто говорят о таком же государстве, как и другие; на самом деле это совсем не так. Россия — целый особый мир, покорный воле, произволению, фантазии одного человека, — именуется ли он Петром или Иваном, не в том дело: во всех случаях одинаково это — олицетворение произвола. В противоположность всем законам человеческого общежития Россия шествует только в направлении собственного порабощения и порабощения всех соседних народов. И поэтому было бы полезно не только в интересах других народов, а в ее собственных интересах — заставить ее перейти на новые пути» (369).

Этот процесс перехода России на пути, выработанные западно-европейской цивилизацией, составляет целую эпоху и продолжается до сих пор.

В такой постановке вопроса, когда, по убеждению Чаадаева, ценности западной цивилизации должны стать ориентиром для отечества, нет ничего обидного и оскорбительного для национального чувства. Оскорбительной для национального чувства может быть только ложь. «Я предпочитаю бичевать свою родину, предпочитаю огорчать ее, предпочитаю унижать ее, только бы ее не обманывать» (178), — пишет Чаадаев.

В письме к Ю. Ф. Самарину автор «Философических писем» заметил: «Я любил мою страну по-своему, вот и все, и прослыть за ненавистника России было мне тяжелее, нежели я могу вам выразить» (309). Репутацию Чаадаева как «ненавистника России» пытается реанимировать Н. И. Ульянов, который пишет: «Историческая философия Чаадаева — не от великого гнева, порожденного великой любовью, а от великого презрения».⁶ По нашему убеждению, нет оснований таким образом оценивать отношение Чаадаева к России: его нравственный максимализм, вплоть до «преувеличений», его «язвительная филиппика» имели в основе то же общественное настроение, которое владело Грибоедовым, Пушкиным, Лермонтовым, Гоголем (как автором «Ревизора» и «Мертвых душ») и другими современниками философа и которое было основой «странной» и «ненавидящей» любви к своей отчизне. Разве мысли Пушкина о своем отечестве не были близки подчас к чаадаевским? Даже отвергая мрачный взгляд своего друга на прошлое России, критически воспринимая ряд положений его концепции, поэт, однако, прекрасно понимал пафос чаадаевской проповеди. Он писал: «... многое в вашем послании глубоко верно. Действительно, нужно сознаться, что наша общественная жизнь — грустная вещь. Что это отсутствие общественного мнения, что равнодушие ко всему, что является делом, справедливостью и истиной, это циничное презрение к человеческой мысли и достоинству — поистине могут привести в отчаяние. Вы хорошо сделали, что сказали это громко. Но боюсь, как бы ваши исторические воззрения вам не повредили...»⁷

Чаадаев мог бы стать эмигрантом, но не сделал этого, приняв как неизбежность удар, нанесенный властью и господствующим мнением. Незадолго перед публикацией первого «Философического письма» он писал А. И. Тургеневу: «... я уже с давних пор го-

⁶ Вопросы философии. 1990. № 8. С. 86.

⁷ Пушкин А. С. Полн. собр. соч. М., 1965. Т. 10. С. 875-876.

товлюсь к катастрофе, которая явится развязкой моей истории. Моя страна не упустит подтвердить мою систему, в этом я нимало не сомневаюсь» (244). Лишь изредка в переписке и заметках мыслителя предстают в полной мере масштабы переживаемой им драмы. «Вы думаете, — писал он в конце жизни, — что лишь невинная шутка — бросать камни под ноги мыслящего человека, чтобы он споткнулся, чтобы он грохнулся на мостовой во весь рост и мог бы подняться лишь облитый грязью, с разбитым лицом, с изодранной одеждой? Конечно, не вам понять этого человека. Уязвленный, искалеченный, измученный окружающей его пустотой — он тайна для самого себя, а тем более для вас; как же, в самом деле, разгадать, что сокрыто на дне этой стесненной души; как разгадать те мысли и чувства, которые вы и ваши присные загнали в его бедное сердце: не вам понять, сколько задатков, какие силы заданы миром и жизнью, среди которых он, задыхаясь, влачит свое существование. Мир его не принял, и он не принял мира. ... А кто знает, кем бы он стал, если бы вы не преградили ему пути? Быть может, потоком, смывающим нечистоты, под которыми вы погребены? Быть может, мечом, рассекающим сковывающие вас цепи?»⁸

Позднее О. Э. Мандельштам глубоко и точно оценил значение подвига «басманного философа». Он писал: «Чаадаев был первым русским, в самом деле, идейно, побывавшим на Западе и нашедшим дорогу обратно. Современники это инстинктивно чувствовали и страшно ценили присутствие среди них Чаадаева».⁹ Эти современники — Пушкин, Герцен, Белинский... Но и заслуживающие уважения оппоненты Чаадаева, за немногими исключениями, предпочитали говорить и писать о нем в приличном тоне. «Почти все мы знали Чаадаева, — замечал один из вождей славянофильства А. С. Хомяков, — многие его любили и, может быть, никому не был он так дорог, как тем, которые считались его противниками».¹⁰

Исторический спор, начатый «Философическими письмами» Чаадаева, отнюдь не получил еще своего завершения. По-прежнему актуальны его размышления о судьбах России. Ее переход на «новые пути» был и остается задушевной мыслью русской демократической интеллигенции. «Я считаю единственно благоприятным для любой страны демократический путь развития, — писал А. Д. Сахаров. — Существующий в России веками рабский, холопский дух, сочетающийся с презрением к иноземцам, инородцам

⁸ Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма: в 2 т. М., 1991. Т. 1. С. 498-499.

⁹ Мандельштам О. Э. Соч. : В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 156.

¹⁰ Хомяков А. С. Полн. собр. соч., М., 1861. Т. 1. С. 720.

и иноверцам, я считаю величайшей бедой, а не национальным здоровьем. Лишь в демократических условиях может выработаться народный характер, способный к разумному существованию во все усложняющемся мире».¹¹

* * *

В поле зрения исследователей русской литературы и общественной мысли давно уже вошли такие темы, как «Чаадаев и Пушкин», «Чаадаев и Гоголь», «Лермонтов и Чаадаев», «Чаадаев и славянофилы» и т. п., которые находятся как бы на поверхности общественно-литературного движения. В гораздо меньшей степени изучены «чаадаевские» темы, мотивы и образы в последующей истории русской литературы, когда они, войдя в обиход, становились своего рода «общими местами» и обращение к ним вовсе не требовало упоминания имени «басманного философа» и даже подчас не вызывало ассоциаций с ним.

Последние заметки и письма Чаадаева (прежде всего «L'Univers». 15 января 1854". «Выписка из письма неизвестного к неизвестной»), написанные в период Крымской войны — накануне эпохи 60-х годов — и оставшиеся неизвестными современникам, свидетельствуют (как уже замечено исследователями) об усилении критического пафоса мыслителя в оценке русской действительности, впервые столь выразительно прозвучавшего в первом «Философическом письме». Столкновение западноевропейских стран (Англии и Франции) и России он рассматривает как противостояние света и тьмы, цивилизации и варварства и убежден, что поражение в этой войне — в интересах самой России, поскольку заставит ее перейти «на новые пути» и начать реформирование общественно-государственной системы. Эта точка зрения Чаадаева предвосхищает настроения молодой русской радикальной и либеральной интеллигенции, включая корифеев демократической оппозиции 60-х годов Н. Г. Чернышевского и Н. А. Добролюбова. Добролюбов видел в Чаадаеве «необыкновенного человека». Несмотря на различия в миропонимании, выводы Чаадаева (особенно в последних статьях) и Чернышевского о характере национального устройства России как страны, в которой все отмечено печатью рабства и произвола, отличаются поразительным сходством (вплоть до терминологических совпадений). Их сближает убежденность в том, что Россия не может играть «учительную» роль по отношению к Западной Европе, отрицание славянофильской и панславистской идеологии.

¹¹ Сахаров А. Д. Тревога и надежда. М., 1990. С. 69.

«Чаадаевские» мотивы и интонации, независимо от восприятия личности Чаадаева, особенно усиливались в эпохи, когда надежды на обновление, «перестройку», реформирование общества в очередной раз сменялись разочарованием и скептицизмом. Легко обнаруживаются, например, чаадаевские интонации в романе И. С. - Тургенева «Дым» (образ Потугина), в «Истории одного города» М. Е. Салтыкова-Щедрина, т. е. произведениях, написанных в период, завершающий эпоху «великих реформ» 60-х годов.

В романе «Дым» особое место принадлежит Потугину. Общепризнано, что нигде, как в этом образе, выражены в жесткой и бескомпромиссной форме горестные раздумья, исторический скептицизм писателя относительно русского прогресса. По выражению Л. М. Лотман, «трагическая сатиричность» романа передавала «глубокую грусть автора, расставшегося с надеждами на политическое возрождение страны, на демократизацию ее строя, которые он питал в преддверии реформ».¹² Речи Потугина как бы предвзвешивают и поясняют пессимистические выводы Литвинова, сделанные им после общения с русскими людьми в Бадене. В полемическом противостоянии радикалов и консерваторов, «левых» и «правых» тургеньевский герой не видит ничего настоящего, истинного, и сами их отличия условны. Консерваторы, когда им необходимо, надевают маску демократов, демократы при соответствующих обстоятельствах становятся охранителями и консерваторами. Все это «однообразная, торопливая, скучная игра» — дым. Разумеется, не подлежит сомнению необходимость дистанцировать Потугина и самого автора, имея в виду форму некоторого преувеличения, шаржа (по выражению самого писателя), при помощи которой представлена фигура «совершенного западника».

При обсуждении вопроса об идейных источниках образа Потугина — «русского философа», как называет его сам Тургенев в письме к П. Виардо,¹³ — естественно, возникали имена В. Г. Белинского и, в меньшей степени, Т. Н. Грановского. Не менее важно указать, что в речах тургеньевского героя (и не только в содержании, но и в форме их выражения) явственно просматривается еще один источник — первое «Философическое письмо» П. Я. Чаадаева. Скажем больше: хотя упоминания о знакомстве Чаадаева и Тургенева достаточно скудны, имя старшего современника в переписке Тургенева встречается сравнительно редко, а в нескладной фигуре и житейской биографии «разночинца» Потугина нет ничего общего с Чаадаевым, Потугин — один

¹² История русской литературы. Л., 1982. Т. 3. С. 153.

¹³ Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем: в 28 т. Т. 6. Письма. М.; Л., 1963. С. 412.

из самых «чаадаевских» образов в русской литературе в том, что составляет главный пафос его речей — в попытке осмыслить прошлое, настоящее и будущее России. Речи Потугина сразу же заставляют вспоминать «язвительную филиппику» «басманного философа», полную «преувеличений». «Если бы дикие орды, возмутившие мир, — писал Чаадаев, — не прошли по стране, в которой мы живем, прежде, чем устремиться на Запад, нам едва ли была бы отведена страница во всемирной истории. Если бы мы не раскинулись бы от Берингова пролива до Одера, нас и не заметили бы» (47-48). При первом же знакомстве с Литвиновым Потугин говорит о славянофилах, живущих буквой «буки»: «“Все, мол, будет, будет”». В наличности ничего нет, и Русь в целые десять веков ничего своего не выработала, ни в управлении, ни в суде, ни в науке, ни в искусстве, ни даже в ремесле... Но постойте, потерпите, все будет».¹⁴ Позднее он, вспоминая о Всемирной выставке («Хрустальный дворец возле Лондона»), замечает, что если бы «с исчезновением какого-либо народа с лица земли немедленно должно было бы исчезнуть из Хрустального дворца все то, что тот народ выдумал, — наша матушка, Русь православная, провалиться бы могла в тартарары, и ни одного гвоздика, ни булавочки не потревожила бы, родная...»¹⁵

То, что в 1836 г., по выражению А. И. Герцена, «прогремело подобно выстрелу из пистолета глубокой ночью», в 60-е годы было уже в известной степени общим местом. Но Потугин не стесняется повторять общие места, характеризующие его ориентацию на ценности западной цивилизации и утверждающие «ненавидящую любовь» к своему отечеству, не потому, что это общие места, а потому, что находит это повторение уместным и своевременным: «... я западник, я предан Европе: то есть, говоря точнее, я предан образованности, над которою так мило у нас теперь потешаются, — цивилизации, — да, да это слово еще лучше, — и люблю ее всем сердцем, и верю в нее, и другой веры у меня нет и не будет. Это слово ци...ви...ли...зация (Потугин отчетливо, с ударением произнес каждый слог) понятно, и чисто, и свято, а другие все, народность там, что ли, слава, кровью пахнут... бог с ними!»¹⁶

Признавая (в «Апологии сумасшедшего») «преувеличения» в своем «обвинительном акте, предъявленном великому народу», Чаадаев, однако, остается верным убеждению в том, что Россия способна к историческому прогрессу, лишь принимая полно и безоговорочно ценности запад-

¹⁴ Там же. Т. 9. Соч. М.; Л., 1965. С. 170.

¹⁵ Там же. С. 232-233.

¹⁶ Там же. С. 173.

ной цивилизации. Заслужив Петра Великого Чаадаев считает то, что русский царь «перед лицом всего мира отрекся от старой России», ориентируясь на ценности Запада вплоть до мелочей: «Он ввел в наш язык западные речения; свою новую столицу он назвал западным именем, он отбросил свой наследственный титул и принял титул западный; наконец, он почти отказался от собственного имени и не раз подписывал свои державные решения западным именем»; «Высокий ум этого необыкновенного человека безошибочно угадал, какова должна быть исходная точка на пути цивилизации и всемирного умственного движения» (149-150). Тургенев устами Потугина как бы продолжает этот ряд суждений, отмечая, какое значение имело для формирования русского литературного языка смелое введение в него «западных речений».

Горестные размышления Чаадаева о веками укоренившемся рабстве, вошедшем в плоть и кровь российского национального уклада, о привычке к «владыкам» («В России все носит печать рабства — нравы, стремления, просвещение и даже вплоть до самой свободы, если только последняя может существовать в этой среде» — 203) как бы находят продолжение в следующих замечаниях Потугина о привычке русского человека к подчинению авторитарной власти: «Почему, в силу каких резонансов мы записываемся в кабалу, это дело темное; такая уже видно наша натура. Но главное дело, чтоб у нас был барин... Чисто холопы! И гордость холопская, и холопское унижение. Новый барин народился — старого долой! То был Яков, а теперь Сидор; в ухо Якова, в ноги Сидору!... Ну-с, а народ мы тоже мягкий, и руки нас взять не мудрено... Кто палку взял, тот и капрал!»¹⁷

Тургенев не мог знать последних высказываний Чаадаева, относящихся к периоду Крымской войны. Но процесс перехода России на пути, выработанные западноевропейской цивилизацией, в эпоху начавшихся реформ занимает его мысли, и это находит воплощение в «Дыме». Потугин, оценивая ход «перестройки» русского общества, с одобрением относится к судебным преобразованиям, с тревогой отмечает движение крестьянской реформы («Довольно одной уступки в крестьянском деле... Подите-ка развяжитесь с общим владением!..») и признает неизбежность риска: «... вкладывая иностранную суть в собственное тело, мы никак не можем наверное знать наперед, что такое мы вкладываем: кусок хлеба или кусок яда? Да ведь известное дело: от худого к хорошему никогда не идешь через лучшее, а всегда через худшее, — и яд в медицине бывает полезен».¹⁸

¹⁷ Там же. С. 168-169.

¹⁸ Там же. С. 172-173.

Тургенев внимательно следил за тем, как воспринимается роман «Дым», и уже зная, что оценка в русской критике была, по разным причинам, отрицательной, пояснял свой замысел и его воплощение Д. И. Писареву: «... Потугин умрет закоренелым и заклятым западником, — и мои труды пропали даром, если не чувствуется в нем этот глухой и неугасимый огонь. Быть может, мне одному это лицо дорого, но я радуюсь, что оно появилось, что его наповал ругают в самое время этого всеславянского опьянения, которому предаются именно теперь, у нас. Я радуюсь, что мне именно теперь удалось выставить слово «цивилизация» — на моем знамени, и пусть в него швыряют грязью со всех сторон».¹⁹ Отрицательный отзыв А. А. Фета Тургенев парировал в резкой и запальчивой форме: «Что “Дым” Вам не понравился — это очень неудивительно. Вот бы я удивился, если бы он Вам понравился. Впрочем, он почти никому не нравится. И представьте себе, что это мне совершенно все равно — и нет такого выеденного яйца, которого я бы не пожалел за Ваше одобрение. Представьте, что я уверен, что это единственно дельная и полезная вещь, которую я написал!»²⁰

Естественной представляется отрицательная оценка Потугина Герценом. Давно уже отмечено, что «Дым» в идеологическом отношении был полемической реакцией на «письма» Герцена «Концы и начала», выразившие разочарование в европоцентризме. Герцен еще в книге «О развитии революционных идей в России» отметил огромное впечатление, которое произвело первое «Философическое письмо» на умы современников и, конечно, как никто другой, мог бы свидетельствовать о близости речей Потугина пафосу чаадаевского «Письма». Но уже тогда основоположник «русского социализма» не считал себя вполне единомышленником «басманного философа». «Заключение, к которому приходит Чаадаев, — писал он, — не выдерживает никакой критики и не тем важно это письмо; свое значение оно сохраняет благодаря лиризму сурового негодования, которое потрясает душу и надолго оставляет ее под тяжелым впечатлением. Авторы упрекали в жестокости, но она-то и является его наибольшей заслугой».²¹ Недаром сам Чаадаев вспоминал слова Жозефа де Местра «Преувеличение есть правда честных людей» (178). Преувеличение, в данном случае, есть способ познания и выражения истины. Оценивая «Дым» как продолжение старого спора, Герцен с раздражением воспринимал изложение общих мест за-

¹⁹ Там же. Т. 6. С. 261.

²⁰ Там же. С. 291-292.

²¹ Герцен А. И. Собр. соч. : В 30 томах. М., 1956. Т. 7. С. 222.

паднической теории в устах Потугина и заявлял: «Я искренне признаюсь, что твой Потугин мне надоел. Зачем ты не забыл половину его болтанья?»²² Тургенев в ответ писал: «Тебе наскучил Потугин и ты сожалешь, что я не выкинул его речей. Но представь: я нахожу, что он еще не довольно говорит, — и в этом мнении утверждает меня всеобщая ярость, которую возбудило против меня это лицо. Иосиф II говорил Моцарту, что в его операх — слишком много нот. — “Keine zu viel!” — отвечал тот. Я не Моцарт — еще гораздо меньше, чем ты Иосиф II. — но я осмеливаюсь думать, что тут “Kein Wort zu viel” То, что за границей избито, как общее место, — у нас может приводить в бешенство своей новизной».²³

Роман «Дым» и образ Потугина являются важной составной частью того диалога, который Тургенев вел со своими современниками о будущем России, — диалога, начатого в русском общественно-литературном движении первым «Философическим письмом» П. Я. Чаадаева. Вскоре после полемики вокруг романа, в которой автору не раз пришлось выслушивать упреки в антипатриотизме, Тургенев нашел в литературе интонации, близкие потугинским в восприятии России — в печати появилась «История одного города» М. Е. Салтыкова-Щедрина. В письме к ее создателю Тургенев подчеркивал: «Не говоря уже о прочих ее достоинствах, эта книга в своем роде драгоценный исторический материал, который ни одним нашим будущим бытописателем обойденным быть не должен. Под своей резко сатирической, иногда фантастической формой, своим злобным юмором напоминающей лучшие страницы Свифта, «История одного города» представляет самое правдивое воспроизведение одной из коренных сторон российской физиономии: «имеющий уши да слышит, имеющий глаза да видит», — сказал бы я вместе с законодателем Беневоленским».²⁴ Представляя сатиру Салтыкова-Щедрина английскому читателю, Тургенев подчеркивал, что «эта странная и поразительная книга» представляет «в аллегорической по необходимости форме слишком верную, увы! картину русской истории».²⁵

Чаадаев сказал ту же правду без «аллегорий». Но и для сатирика, и для философа-публициста история важна в той степени, в какой она поясняет современность; вся историософская концепция Чаадаева вырастает из недовольства современностью, а его исторические построения, иногда достаточно произвольные и не свободные от «преувеличений»,

²² Там же. Т. 29. М., 1963. С. 102.

²³ Тургенев И. С. Т. 6. С. 252.

²⁴ Там же. Т. 8. С. 315.

²⁵ Там же. Т. 14. Соч. М.; Л., 1961. С. 254.

обусловлены стремлением объяснить эту современность. Поэтому спорные исторические суждения и неточности Чаадаева не могут заслонить горькой и глубокой правды его размышлений о народе и власти как «одной из коренных сторон российской физиономии».

Объясняя смысл своих «аллегорий» в письмах в редакцию журнала «Вестник Европы» и А. Н. Пыпину, Салтыков-Щедрин подчеркивает нравственное содержание, определяющее пафос «Истории одного города»: «Не «историческую», а совершенно обыкновенную сатиру имел я в виду, сатиру, направленную против тех характеристических черт русской жизни, которые делают ее не вполне удобною. Черты эти суть: благодушие, доведенное до рыхлости, ширина размаха, выражающаяся, с одной стороны, в непрерывном мордобитии, с другой стороны — в стрельбе из пушек по воробьям, легкомыслие, доведенное до способности не краснеть лгать самым бессовестным образом. В практическом применении эти свойства производят результаты, по моему мнению, весьма дурные, а именно необеспеченность жизни, произвол, непредусмотрительность, недостаток веры в будущее и т. п. Хотя же я знаю подлинно, что существуют и другие черты, но так как меня специально занимает вопрос, отчего происходят жизненные неудобства, то я занимаюсь только теми явлениями, которые служат к разъяснению этого вопроса».²⁶

Такой подход обусловил неизбежность «переключек» и совпадения оценок в исторических наблюдениях философа и сатирика. «Наша история, — писал П. Я. Чаадаев А. И. Тургеневу в 1843 г., — начинается прежде всего странным зрелищем призыва чуждой расы к управлению страной, призыва самими гражданами страны — факт единственный в летописи всего мира, по признанию самого Карамзина, и который был бы совершенно необъясним, если бы вся наша история не служила ему, так сказать, комментарием» (285). Точно так же у Салтыкова-Щедрина «историческим временам» Глупова предшествуют долгие добровольные поиски и приглашение «князя», вызванные полной неспособностью глуповцев иным путем «добиться какого-нибудь порядка». История Глупова начинается с отречения глуповцев от своих прав, так или иначе продолжающегося при большинстве градоначальников, подобно тому, как сама история России представляется Чаадаеву как цепь отречений (обращение в христианство, татаро-монгольское иго, правление Ивана Грозного, установление крепостного права). Салтыков-Щедрин в письме в редакцию «Вестника Европы» пояснял: «... я никогда не стеснялся формой и пользовался

²⁶ Салтыков-Щедрин М. Е. Собр. соч. : В 20 т. М., 1969. Т. 8. С. 452.

ею лишь настолько, насколько находил это нужным, в одном месте говорил от лица архивариуса, в другом — от своего собственного...»²⁷ Конечно, «от собственного лица» комментирует сатирик долготерпение, пассивность и беспамятство глуповцев, «они не понимали, что именно произошло вокруг них, но чувствовали, что воздух наполнен сквернословием и что далее дышать в этом воздухе невозможно. Была ли у них история, были ли в этой истории моменты, когда они имели возможность проявить свою самостоятельность? — ничего они не помнили. Помнили только, что у них были Урус-Кугуш-Кильдибаевы, Негодяевы, Бородавкины и, в довершение позора, этот ужасный, этот бессовестный прохвост!»²⁸ При Угрюм-Бурчееве «нет ни прошедшего, ни будущего»,²⁹ «люди позабыли прошедшее и не задумывались над будущим».³⁰ Дополняя повествование летописца-архивариуса, «издатель» замечает: «Из рассказа его видно, что глуповцы беспрекословно подчиняются капризам истории и не представляют никаких данных, по которым можно было бы судить о степени их зрелости, в смысле самоуправления...»³¹

Здесь история города Глупова вполне соответствует восприятию русской истории Чаадаевым, который писал: «Мы живем одним настоящим, в самых тесных его пределах, без прошедшего и будущего, среди мертвого застоя... Мы так странно движемся во времени, что с каждым нашим шагом вперед прошедший миг исчезает для нас безвозвратно» (42-43, 44). И в «Апологии сумасшедшего», призванной смягчить «крайности» и «преувеличения» первого «Философического письма», Чаадаев, как уже отмечалось, верен своему исходному принципу. Он утверждает: «... самой глубокой чертой нашего исторического облика является отсутствие свободного почина в нашем социальном развитии» (151).

Отвергая упреки в глумлении над народом и антипатриотизме, Салтыков подчеркивал: «... мне кажется, что в слове «народ» надо отличать два понятия: народ исторический и народ, представляющий собою идею демократизма. Первому, выносящему на своих плечах Бородавковых, Бурчеевых и т. п., я действительно сочувствовать не могу. Второму я всегда сочувствовал и все мои сочинения полны этим сочувствием».³² Этот полный спокойного достоинства ответ перекликается со следующими словами П. Я. Чаадаева: «Я

²⁷ Там же. С. 452.

²⁸ Там же. С. 421.

²⁹ Там же. С. 404.

³⁰ Там же. С. 409.

³¹ Там же. С. 371.

³² Там же. С. 458.

не научился любить свою родину с закрытыми глазами, с преклоненной головой, с запертыми устами. Я нахожу, что человек может быть полезен своей стране только в том случае, если ясно видит ее; я думаю, что время слепых влюбленностей прошло, что теперь мы прежде всего обязаны родине истиной» (157).

Младший современник и друг Салтыкова-Щедрина Н. К. Михайловский в некрологической статье, посвященной памяти великого сатирика, замечал: «Щедрин, бесспорно, не любил многого в России (а кто любит все в России? не те ли, кто не любит великого русского писателя, ныне лежащего в гробу?). Не любил, между прочим, и даже в особенности того фальшивого, иногда слащавого, иногда, напротив, злобного течения, которое как бы захватило в свои руки монополию патриотизма... Но если Щедрин неустанно клеймил лживое течение, самозванно усвоившее себе имя патриотизма, то только слепой или именно урод, лишенный мозга и сердца, мог не видеть той горячей, трогательной и заразной болезни в отечестве, которая сквозила из-под его едкой сатиры».³³

Михайловский подчеркивал, что естественная и стихийная привязанность великого сатирика к своему народу была чужда всякой идеализации его исторического прошлого и современного состояния. Напротив, именно в силу такой привязанности он с глубокой печалью и негодованием воспринимал различные проявления рабской психологии в народе. Критик писал по этому поводу: «Не холодная злоба пустопорожнего человека и не дешевое презрение карлика, сидящего на плечах у великана, слышатся в его жестких словах по адресу народа, а глубокая скорбь и постоянная дума о выходе из того положения, которое вызывает жесткие слова».³⁴

Эта «постоянная дума о выходе из того положения, которое вызывает жесткие слова», была внутренним импульсом и для Чаадаева, выражавшего любовь к отечеству через «враждебное слово отрицанья». Размышляя о своем отношении к России, вызывавшем столь яростное неприятие сторонников националистической идеи («разнузданного патриотизма»), Чаадаев имел полное основание заметить:

«Слава богу, я ни стихами, ни прозой не содействовал свращению своего отечества с верного пути.

Слава богу, я не произнес ни одного слова, которое могло бы ввести в заблуждение общественное мнение.

Слава богу, я всегда любил свое отечество в его интересах, а не в своих собственных» (188).

³³ Михайловский Н. К. Литературно-критические статьи. М., 1957. С. 592-593.

³⁴ Там же. С. 486.

2. ПОЛИТИЧЕСКОЕ ЗАВЕЩАНИЕ

А. И. ГЕРЦЕНА («К старому товарищу»)

Письма «К старому товарищу» — крупнейшее публицистическое произведение А. И. Герцена на рубеже 60-70-х годов. Написанное в полемике с М. А. Бакуниным (и отчасти Н. П. Огаревым), оно является результатом напряженных духовных исканий великого писателя после европейских революций 1848 г. и особенно в последние годы жизни. Письма «К старому товарищу» подводят итог развития Герцена-политического мыслителя как раз накануне Парижской Коммуны и нового этапа радикального (народнического) движения в России и являются своего рода политическим завещанием. По справедливому замечанию А. И. Володина, «К старому товарищу» — вершина социально-революционной мысли Герцена.¹

Но при этом уместно заметить, что в итоговой работе русского мыслителя подвергнуты основательному сомнению сами исходные принципы революции и социализма.

Герцен, бесспорно, остается сторонником общественного переустройства на основах свободы и социальной справедливости, создания «более совершенного организма» «из отживших и тесных форм — прилаживая их к высшим потребностям».² В этом смысле у него нет принципиальных разногласий со «старым товарищем» — «Конечное разрешение у нас обоих *одно*» (575). Спор идет не о *мотивах*, а о *средствах*, что подчеркнуто следующим эпитафамом к первому письму (словами И. Бентама из письма к Александру I): «Одни мотивы, как бы они ни были достаточны, не могут быть действительны без достаточных средств» (575). Для Герцена очень важно подчеркнуть то, что сближает его с Бакуниным, прежде чем размежеваться с ним. Он пишет: «Дело между нами вовсе не в разных началах и теориях, а в разных методах и практиках, в оценке сил, средств, времени, в оценке исторического материала» (575).

Герцен признает, что рубежом для него в «смене вех» был 1848 г., когда радикальные социально-политические теории прошли проверку практикой. Значение «бури», пронесшейся по За-

¹ Володин А. И. Герцен и Запад // Литературное наследство. Т. 96. М., 1985. С. 36.

² Герцен А. И. Собр. соч. : В 30 т. Т. 20, кн. 2. М., 1960. С. 575. — В дальнейшем ссылки на работу «К старому товарищу» даются с тексте с указанием страницы.

падной Европе в середине XIX в., не подлежит сомнению: именно под ее влиянием встал вопрос о разграничении либеральных и революционных, демократических и социалистических ценностей. В 1848 г. прозвучали слова де Токвилля: «Демократия расширяет сферу индивидуальной свободы, социализм ее ограничивает. Демократия утверждает высочайшую ценность каждого человека, социализм превращает человека в простое средство, в цифру. Демократия и социализм не имеют между собой ничего общего, кроме одного слова: равенство. Но посмотрите, какая разница: если демократия стремится к равенству в свободе, то социализм — к равенству в рабстве и принуждении». «Теперь редко вспоминают, — замечает приводящий эти слова Фридрих А. Хайек, — что вначале социализм был откровенно авторитарным. Французские мыслители, заложившие основы современного социализма, ни минуты не сомневались, что их можно воплотить только с помощью диктатуры. Социализм был для них попыткой «довести революцию до конца» путем сознательной реорганизации общества на иерархической основе и насильственного установления «духовной власти».³

Одним из первых русских мыслителей, «изнутри» разглядевших опасность тоталитаризма в социализме, был А. И. Герцен.

Неудачи в решении «экономически-социального вопроса» (особенно наглядные после французской революции 1848 г.) — «не от одних внешних препятствий, не от одного отпора, но и от внутренних причин». По Герцену, «меньшинство (т. е. радикальная интеллигенция. — А. С.), идущее вперед, не доработалось до ясных истин, до практических путей, до полных формул будущего экономического быта. Большинство — наиболее страдающее — стремится одною частью (городских работников) выйти из него, но удержано старым, традиционным миросозерцанием другой и самой многочисленной его части (крестьянства. — А. С.)» (575-576).

При соприкосновении мыслящего «меньшинства», не имеющего четкой программы, и неоднородного в своем стремлении большинства неизбежно рождается революционное нетерпение. Герцен пишет: «Медленность, сбивчивость исторического хода нас бесит и душит, она нам невыносима, и многие из нас, изменяя собственному разуму, торопятся и торопят других. Хорошо ли это или нет? В этом весь вопрос» (576).

Сопоставляя революционный, насильственный и реформистский, либеральный, постепенный пути преобразования общества, Герцен становится на сторону второго пути. Он предупреждает против на-

³ Хайек Ф. А. Дорога к рабству. М., 1992. С. 26.

сильственного переустройства общественных отношений, без учета сознания массы, ее готовности к переменам. Он пишет: «Следует ли толчками возмущать с целью ускорения внутреннюю работу, которая очевидна? Сомнения нет, что акушер должен ускорять, облегчать, устранять препятствия, но в *известных* пределах — их трудно установить и страшно переступить. На это, сверх логического самоотвержения, надобен такт и вдохновенная импровизация. Сверх того, не везде одинаковая работа — и одни пределы. Петр I, Конвент научили нас шагать семимильными сапогами, шагать из первого месяца беременности в девятый и ломать без разбора все, что попадаетея по дороге. Die zerstorende Lust ist eine schaffende Lust — и вперед за неизвестным богом — истребителем, спотыкаясь на разбитые сокровища — вместе со всяким мусором и хламом» (576).

Тем самым Герцен вступает в полемику с радикально-экстремистской моделью общественных преобразований, четко обозначившейся не только в выступлениях М. А. Бакунина, но еще ранее, на рубеже 30-40-х годов в известной формуле В. Г. Белинского «Люди так глупы, что их насильно надо вести к счастью».⁴

Герцен размышляет об опыте и недавнего и сравнительно давнего прошлого, но его размышления как бы отражают предчувствие того, что произойдет в будущем, когда социалистический эксперимент будет грешить именно попыткой «шагать из первого месяца беременности в девятый и ломать без разбора все, что попадаетея на дороге». Насильственное ускорение исторического процесса чревато колоссальными жертвами и лишает исторической перспективы саму социалистическую идею даже в случае временного успеха. «Ни одной построяющей органической мысли мы не находим в из завете, — пишет Герцен, — а экономические промахи, не косвенно, как политические, а прямо и глубже ведут к разорению, к застою, к голодной смерти» (576).

Важнейшим выводом Герцена является заключение о том, что буржуазный уклад сам по себе вполне отвечает современному состоянию человека и общества, поэтому он отвергает не буржуазный строй вообще, а те его формы, которые сложились в XIX в. и вызывают протест — прежде всего со стороны «городских работников». «Ясно видим мы, — пишет Герцен, — что дальше дела не могут идти так, как шли, что конец исключительно царству капитала и безусловному праву собственности так же пришел, как некогда пришел конец царству феодальному и аристократическому. Как перед 1789 обмирание мира средневекового началось с со-

⁴ Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 12. М., 1956. С. 71.

знания несправедливого соподчинения среднего сословия, так и теперь переворот экономический начался сознанием общественной неправды относительно работников. Как тогда упрямство и вырождение дворянства помогло собственной гибели, так и теперь упрямая и выродившаяся буржуазия тянет сама себя в могилу» (577).

Приговор, выносимый здесь буржуазному укладу, знаменателен, однако, оговорками: речь идет не о капитале как таковом, а об «исключительном» царстве капитала, не о собственности вообще, а о «безусловном» праве собственности, не о неизбежности краха буржуазии, а о том, что неумной политикой «упрямая» и «выродившаяся» буржуазия приближает крах. Уже в этом суждении Герцена — предпосылка возможного компромисса. Неизбежность такого компромисса мотивируется дальнейшими размышлениями.

Человечество, по убеждению Герцена, не готово пока к какому-то иному, более совершенному, чем буржуазный строй, укладу, и любая попытка навязать насилем новые формы жизни приведет, в конечном счете, на исходные позиции, если не отбросит назад. Герцен признает стремление к гармонии личного и коллективного начала, единству свободы и социальной справедливости как общее направление длительного процесса, итоги которого еще не ясны, теряются в тумане отдаленной исторической перспективы. Новая организация общества еще не имеет не только практического образца, но и четких теоретических контуров — именно поэтому социалистический эксперимент обречен на неудачу. Герцен пишет: «Подорванный пороком, весь мир буржуазный, когда уляжется дым и расчистятся развалины, снова начнет с разными изменениями *какой-нибудь буржуазный мир*. Потому что он *внутри не кончен и потому еще, что ни мир строящийся, ни новая организация* не настолько готовы, чтобы пополниться, осуществляясь» (577).

Следовательно, пока нет альтернативы буржуазному миру — нужно стремиться к его модернизации, гуманизации, улучшению, но не разрушению — разрушение бессмысленно. «Пусть каждый добросовестный человек сам себя спросит, готов ли он, — пишет Герцен, — Так ли ясна для него новая организация, к которой мы идем, как общие идеалы — коллективной собственности, солидарности, — и знает ли он процесс (кроме простого ломанья), которым должно совершиться превращение в нее старых форм? И пусть, если он лично доволен собой, пусть скажет, готова ли та среда, которая по положению должна первая ринуться в дело» (577).

Современное человечество не готово к ломке и разрушению «мира буржуазного», но оно готово к его совершенствованию и

улучшению. Естественно, что такая перспектива исключает «плуто-нический» путь — путь катастрофы, насилия, революции, а предполагает «нептунический» путь — путь эволюции, реформы, постепенного преобразования: «... насильем можно разрушать и расчищать место — не больше (отклик на реплику тургеневского Базарова: «Сперва нужно место расчистить». — А. С.). Петроградизмом социальный переворот далее каторжного равенства Гракха Бабефа и коммунистической барщины Кабе не пойдет. Новые формы должны все обнять и вместить в себе все элементы современной деятельности и всех человеческих стремлений. Из нашего мира не сделаешь ни Спарту, ни бенедиктинский монастырь. Не душить одни стихии в пользу других следует грядущему перевороту, а уметь все согласовать — к общему благу (как мечтали о страстях фурьеристы)» (578).

В этих суждениях А. И. Герцен выступает как предтеча идеи конвергенции (в том смысле, как ее воспринимал и интерпретировал в XX в. А. Д. Сахаров). «Новый водворяющийся порядок, — пишет он, — должен являться не только мечом рубящим, но и силой хранительной. Наноса удар старому миру, он не только должен спасти все, что в нем достойно спасения, но оставить на свою судьбу все немешающее, разнообразное, своеобычное. Горе бедному духом и тощему художественным смыслом перевороту, который из всего бывшего ижитого сделает скучную мастерскую, которой вся выгода будет состоять в одном пропитании, и только в пропитании. Но и этого не будет <...> Есть для людей драгоценности, которыми оно (человечество. — А. С.) не поступится и которые у него из рук может вырвать одно деспотическое насилие, и то на минуту горячки и катаклизма» (581).

Герцена тревожит авторитаризм социалистических утопий, игнорирование ими личного, индивидуального начала. Выстраивая свою аргументацию против Бакунина, он замечает в письме к Огареву: «Говорят, что он проповедует совершенное уничтожение собственности и семьи (à la Platon, чтоб родители не знали детей) — но ведь это вздор — и это было бы действительно возвращение в обезьяны и в скуку однообразия, которую человечество, по своему фантастическому элементу, не вынесет».⁵

Заметим, что бюрократическая централизация будущего социалистического мира под страхом насилия и террора в различного рода утопических программах получила отповедь Герцена еще задолго до писем «К старому товарищу». Изложив в очерке «Роберт

⁵ Герцен А. И. Т. 30, кн. 1. М., 1964. С. 66.

Оуэн» доктрину Гракха Бабефа с ее жесткой регламентацией «калторжного равенства», русский публицист замечает: «За этим так и ждешь: «Питер в Сарском Селе» или «граф Аракчеев в Грузине», — а подписал не Петр I, а первый социалист французский Гракх Бабеф!»⁶ Но именно в последней работе Герцена эта мысль получает законченное выражение. С писем «К старому товарищу» начинается в русской литературе на рубеже 60-70- годов резкая критика «нивелляторских» теорий (после писем Герцена — в «Истории одного города» Салтыкова-Щедрина и «Бесах» Достоевского).

Построение нового мира, по предвидению Герцена, — сложнейшее историческое дело, которое потребует, «сверхлогического самоотвержения», «такта и вдохновенной импровизации», терпения и понимания, знания и средств. Грех исторического нетерпения, чрезмерной торопливости при попытке ускорить исторический процесс чреват самыми драматическими последствиями, бесмысленными жертвами и разрушениями.

Человек не должен в ходе исторического процесса становиться простым материалом для социальных экспериментов. Герцен стремится к тому, чтобы для будущих поколений не был потерян горький опыт истории, когда, «желая *восстановить* свободу народа и признать его совершеннолетие, для скорости обращались с ним, как с материалом благосостояния, как с *мясом освобождения*, мясом общественного благополучия, вроде наполеоновского пушечного мяса».⁷

Эта мысль, выраженная на страницах «Колокола» еще в 1862 г., получает новое развитие в письмах «К старому товарищу».

* * *

В известной статье «Памяти Герцена» В. И. Ленин, упоминая письма «К старому товарищу», утверждает, что, «разрывая с Бакуниним, Герцен обратил свои взоры не к либерализму, а к *Интернационалу*, которым руководил Маркс».⁸

На наш взгляд, это утверждение искажает основную мысль Герцена. Герцен, высоко оценивая идею международной солидарности «городских работников», отмечает, что достоинство Интернационала не в революционаризме и культе насилия, а в сдержанности, желании быть неразрушительной, а созидательной силой.

⁶ Там же. Т. 11. М., 1957. С. 239.

⁷ Там же. Т. 16. М., 1959. С. 28.

⁸ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 21. С. 257.

Он подчеркивает, что «рабочничьи съезды» «самую стачку и остановку работ допускают как тяжелую необходимость» (581). Этой «постепеновской» тактики он рекомендует придерживаться и в дальнейшем: «... надобно в тиши собирать полки и не грозить. Угроза при бессилии вредна <...> Тот, кто не хочет ждать и работать, тот идет по старой колее пророков и прорицателей, иересархов, фанатиков и цеховых революционеров... А всякое дело, совершающееся при пособии элементов безумных, мистических, фантастических, в последних выводах своих будет иметь и безумные результаты, рядом с дельными» (582). Герцен не смущается возможными упреками в реформизме, «постепеновстве», отказе от революционности и проч. Он пишет: «Я нисколько не боюсь слова «постепенность», опошленного шаткостью и неверным шагом разных реформирующих властей. Постепенность так, как непрерывность, неотъемлема всякому процессу разумения. Математика передается постепенно, отчего же конечные выводы мысли и социологии могут прививаться, как оспа, или вливаться в мозг так, как вливают лошадям сразу лекарства в рот? Между конечными выводами и современным состоянием есть практические облегчения, компромиссы, диагонали, пути» (583).

Задача переустройства мира неизбежно ставит вопросы о надежности и прочности оснований, на которых предполагается такое переустройство, а также о препятствиях, которые стоят на его пути, причем оба вопроса не изолированы друг от друга. Среди препятствий прежде всего обращают внимание рутинность, консерватизм, «неразумье и невежество» массы, в особенности крестьянской, при которых самым демократическим путем хозяевами положения могут стать самые реакционные политические силы. «Всеобщая подача голосов, навязанная неприготовленному народу, послужила для него бритвой, которой он чуть не зарезался» (584), — считает Герцен.

Но кроме неразумия, невежества и незрелости массы есть другой, более глубокий слой затруднений, возникающий при переходе к новому, претендующему быть более совершенным общественному укладу. Социализм покушается на традиционные понятия о собственности, семье, наследстве... Герцен ставит под сомнение такой подход, которым разрушаются естественные и неотъемлемые права человека. «Отрицание собственности, — пишет он, — само по себе бессмыслица. «Собственность не погибнет», скажу, перефразируя известную фразу Людовика-Филиппа, видоизменение ее, вроде перехода из *личной в коллективную*, неясно и неопределенно» (584).

Здесь Герцен нащупывает наиболее уязвимое положение социалистической доктрины, проблему, которую так и не сумел решить «практический» социализм. Правда, Герцен оговаривает, размышляя об уважении к принципу собственности, различие между русской и западноевропейской традицией. Он пишет: «Крестьянину на Западе так же необходимо привилась его любовь к своей земле, как в России легко понимается крестьянством общинное владение. <...> Собственность, и особенно поземельная, для западного человека представлялась освобождением, его самобытностью, его достоинством и величайшим гражданским значением» (584). Но при постановке следующего вопроса — о наследстве — эти различия уже не оговариваются, несмотря на их очевидную взаимосвязь. «Кроме холостых фанатиков вроде монахов, раскольников, икариан и пр., — пишет Герцен, — никакая масса не согласится на безусловное отречение от права завещать какую-нибудь часть своего достояния своим наследникам. Я не знаю довода, по которому было бы можно противодействовать против этой формы любви избирательной или кровной, против передачи вместе с жизнью, с чертами, даже с болезнями — вещей, служивших мне орудием. Разве во имя обязательного *братства и любви ко всем*. <...> Отними у самого бедного мужика право завещать — и он возьмет кол в руки и пойдет защищать «своих, свою семью и свою волю», т. е. непременно станет за попа, квартального и чиновника, т. е. за трех своих злейших опекунов, обирающих его, предупреждающих, чтоб он ничего не оставил своим... но не оскорбляющих его человеческое чувство к семье, как он его понимает» (585).

Герцен четко фиксирует элементы тоталитаризма в самой социалистической доктрине. Посягая на понятия о семье, о собственности, о наследстве, социализм задевает священные права человека, которые не могут быть отняты иначе, как насильственным путем, и это посягательство само по себе уже содержит зародыши кровавых итогов, начала «водворения нового порядка — нового освобождения ... избиением». Герцен пишет: «Не начать ли новую жизнь с сохранения социального корпуса жандармов?.. Неужели цивилизация кнутом, освобождение гильотиной составляют вечную необходимость всякого шага вперед?..» (585).

В предвидении возможных последствий революционного взрыва Герцен открыто и прямо отказывается от насильственного революционного пути, и здесь, а не в переходе «к суровой, непреклонной, непобедимой классовой борьбе пролетариата»,⁹ как это представлялось В. И. Ленину, проходит линия его размежевания с

М. А. Бакуниным. Герцен прямо подчеркивает в конце второго письма: «Ни ты, ни я, мы не изменили наших убеждений, но разное стали к вопросу. Ты рвешься вперед по-прежнему со страстью разрушения, которую принимаешь за творческую страсть... ломая препятствия и уважая историю только в будущем. Я не верю в прежние революционные пути, и стараюсь понять шаг людской в былом и настоящем, для того, чтоб знать, как идти с ним с ногою, не отставая и не забегая в такую даль, в которую люди не пойдут за мной — не могут идти» (586).

* * *

Герцен в письмах «К старому товарищу» выступает горячим защитником просветительства как альтернативы той радикальной идеологии, которая основана на принципе, «что все уяснено и понятно, что толковать не о чем, а нужно исполнять» (587). Как просветитель он убежден «в силе мысли, в силе правды, в силе слова» (588) и подчеркивает, что деятельность Интернационала только и сильна этим направлением. «Международные сходы только сильны проповедью, — пишет он, — материально дальше отрицательной силы гравы (забастовки. — А. С.) они не могут идти» (588). Герцен выступает решительным противником революционного фатализма, признания неизбежности революционных действий. По его мнению, человечество переросло насильственные пути, достигло уровня, при котором оно способно развиваться мирным цивилизованным путем. Он пишет: «Пути вовсе не неизменяемы. Напротив, они-то и изменяются с обстоятельствами, с пониманьем, с личной энергией. Личность создается средой, событиями, но и события осуществляются личностями и носят на себе их печать — тут взаимодействие. Быть страдательным орудием каких-то независимых от нас сил — как дева, бог весть с чего зачавшая, нам не по росту. Чтоб стать слепым орудием судеб, бичом, палачом Божиим — надобно наивную веру, простору неведения, дикий фанатизм и своего рода непочатое младенчество мысли. Честно мы не можем брать на себя ни роль Атиллы, на даже роль Антона Петрова. <...> То, что мыслящие люди прощали Атилле, Комитету общественного спасения и даже Петру I, не простят нам. Мы не слышали голоса, призывавшего нас свыше к исполнению судеб, и мы не слышим подземного голоса снизу, который указывал бы путь. Для нас существует один голос и одна власть — *власть разума и пони-*

⁹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 21. С. 257.

манья. Отвергая их, мы становимся расстригами науки и ренегатами цивилизации» (588-589).

«Расстриги науки и ренегаты цивилизации» несомненно отражают некоторые черты биографии «старого товарища», Герцен пишет о них: «... проповедники не из народа, а из школы, из книги, из литературы. Старые студенты, жившие в отвлеченьях, они ушли от народа дальше, чем его заклятые враги. <...> Оттого-то они и полагают начать экономический переворот с *tabula rasa*, с выжиганья дотла всего исторического поля, не догадываясь, что после это со своими колосьями и плевелами составляет всю непосредственную почву народа, всю его нравственную жизнь, всю его привычку и все его утешенье» (589).

Эти оценки Герцена звучат как предчувствия и пророчества. Революция, которая начинается с разрушения, с уничтожения всего, что достигнуто в предшествующие эпохи, с экспроприаций и реквизиций, неизбежно принимает антинародный характер. Особенно резко проявляются ее негативные последствия при попытке навязать новые формы жизни в неподготовленной среде. Борьба радикальным путем с консерватизмом народного сознания вообще невозможно; то, что силой загнано вовнутрь, рано или поздно обнаружится и выйдет наружу: «с консерватизмом народа труднее бороться, чем с консерватизмом трона и амвона» (589).

Консерватизм не является особенностью народного сознания лишь в одной стране или группе стран, но наиболее действен и влиятелен в отсталых странах. Герцен пишет: «Народ — консерватор по инстинкту, и потому, что он не знает ничего другого, у него нет идеалов вне существующих условий; его идеал — буржуазное довольство так, как идеал Атта Тролля у Гейне был абсолютный белый медведь. Он держится за удручающий его быт, за тесные рамы, в которые он вклочен — он верит в их прочность и обеспечение. Не понимая, что эту прочность он-то им и дает. Чем народ дальше от движения истории, тем он упорнее держится за усвоенное, за знакомое. Он даже новое понимает только в старых одеждах» (589).

С этими закономерностями не могут не считаться радикальные реформаторы и «преобразователи» общества. По Герцену, «нельзя людей освобождать в наружной жизни больше, чем они освобождены *внутри*. Как ни странно, но опыт показывает, что народам легче выносить насильственное бремя рабства, чем дар излишней свободы» (590). Бакунинское отрицание государственности не учитывает важнейшее условие, при котором возможна сама постановка этой проблемы — «*совершеннолетие* большинства» (591).

Письма «К старому товарищу» проникнуты призывом к согласию, единству, терпимости и компромиссу между представителями разных сословий. Герцен убежден, что никогда не могут быть исчерпаны мирные способы разрешения любых социальных конфликтов. Он пишет: «Дикие призывы к тому, чтобы закрыть книгу, оставить науку и идти на какой-то бессмысленный бой разрушения принадлежит к самой неистовой демагогии и к самой вредной. За ним так и следует разнуздание диких страстей. <...> Я не верю в серьезность людей, предпочитающих ломку и грубую силу развитию и сделкам. Проповедь нужна людям, — проповедь неустанная; ежеминутная, проповедь, равно обращенная к работнику и хозяину, к земледельцу и мещанину. Апостолы нам нужны прежде авангардных офицеров, прежде саперов разрушенья, — апостолы, проповедующие не только своим, но противникам» (592-593).

Взамен сословного, классового принципа, проповеди классовой ненависти, классовой мести и классовых наград Герцен выдвигает на передний план гуманистический критерий самоценности человека, независимо от классового положения. Он пишет: «Проповедь к врагу — великое дело любви. Они невиноваты, что живут вне современного потока, какими-то просроченными векселями прежней нравственности. Я их жалею, как больных, как поврежденных, стоящих на краю пропасти с грузом богатств, который их стянет в нее, — им надобно раскрыть глаза, а не вырвать их — чтоб и они спаслись, если хотят» (593).

Завершает Герцен полемику со своим оппонентом выводом о варварской, реакционной сути революционного насилия, отбрасывающего человечество назад, а не продвигающего вперед. Он пишет: «Дико необузданный взрыв, вынужденный упорством, ничего не пощадит; он за личные лишения отомстит самому безличному достоянию. С капиталом, собранным ростовщиками, погибнет другой капитал, идущий от поколения в поколение и от народа народу. Капитал, в котором оседала личность и творчество разных времен, в котором сама собой наслоилась летопись людской жизни и скристаллизовалась история... Разгулявшаяся сила истребления уничтожит вместе с межевými знаками и те *пределы* сил человеческих, до которых люди достигали во всех направлениях... с начала цивилизации. Довольно христианство и ислаимзм наложили древнего мира, довольно Французская революция наказвала статуи, картины, памятников, — нам не приходится играть в иконобарцев. Я это так живо чувствовал, стоя с тупою грустью и чуть не со стыдом... перед каким-нибудь кустодом, указывающим на пус-

тую стену, на разбитое изваяние, на выброшенный гроб, повторяя: «Все это истреблено во время революции»...» (593).

С точки зрения В. И. Ленина, Герцен пережил крах «буржуазных иллюзий в социализме».¹⁰

Письма «К старому товарищу» свидетельствуют, на наш взгляд, прежде всего о крахе революционных и социалистических иллюзий. По терминологии Ленина, «при всех колебаниях Герцена между демократизмом и либерализмом демократ все же брал в нем верх».¹¹ По нашему мнению, нет никаких оснований противопоставлять либеральную и демократическую тенденции. Герцен был просветителем и демократом. В то же время в своем последнем публицистическом произведении он предстает убежденным сторонником мирного «постепенного» преобразования общества и в этом смысле — либералом. Либерализм и демократия несовместимы только в глазах тех, кто убежден, что единственный путь к демократии лежит через революционное насилие. Герцен же показывает, что революционное насилие исключает сами демократические ценности и угрожает их разрушением.

Еще в 40-е годы В. Г. Белинский называл Герцена «проповедником» и «адвокатом» гуманности.¹² Проповедником и адвокатом он оставался до конца своих дней. Постановкой вопроса о возможности коренных социальных перемен в условиях мирного развития человечества, уважением к достоинству человеческой личности, глубокой убежденностью в необходимости воспитания нравственной культуры народов, резко отрицательным отношением к революционному авантюризму, казарменным утопиям последняя теоретическая работа Герцена глубоко созвучна нашей современности.

¹⁰ Там же. С. 256.

¹¹ Там же. С. 259.

¹² Белинский, В. Г. Полн. собр. соч. Т. 10. М., 1956. С. 325.

3. Н. К. МИХАЙЛОВСКИЙ В ДИАЛОГЕ С РУССКИМ МАРКСИЗМОМ: ЭТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ.

Судьба великого русского публициста и критика Н. К. Михайловского в народной памяти по-своему отражает драматизм и парадоксальность русской истории XX столетия. «Властитель дум» нескольких поколений интеллигенции, он в 90-е годы вступил в дискуссию с формирующимся на русской почве и входящим в моду марксизмом, вызвав со стороны его приверженцев беспрецедентную по своей полемической грубости отповедь. Правда, многие видные деятели русской социал-демократии, включая его главных оппонентов В. И. Ленина и Г. В. Плеханова, все же не отрицали ни таланта, ни масштаба влияния Михайловского на умы современников. Но факт остается фактом: за всю советскую историю сочинения Михайловского, кроме однотомника литературно-критических статей, издававшегося дважды — в 1957 и 1989 гг., не выходили ни разу. Современный (даже интеллигентный) читатель их в сущности не знает. Сбылось предчувствие молодого С. М. Кирова, к чести его, несмотря на марксистскую ориентацию, отдавшего дань глубокого уважения «идеологу народничества» в статье 1914 г., написанной к десятилетию со дня смерти публициста. Он писал: «Говорят, что русские люди никогда не торопятся познать и изучить своих отечественных светочей науки, знания и социального реформаторства. Бывает даже так, что великие люди России бываю раньше замечены за пределами своего отечества и уже только потом, медленно-медленно слава и значение их пробирается по родной земле.

Много в этом горьком упреке есть правды, но, быть может, еще более обидно то, что и здесь имеются «достаточные» для русского общества оправдания, скрывающиеся все в тех же «особых условиях» русской жизни и общественности... Не избежал этой общей участи и Н. К. Михайловский».¹

Михайловский был замечательным социологом, философом, литературным критиком. Но главная, доминирующая область его интеллектуальной деятельности — публицистика (или, как он сам определял в молодости, «учено-литературная журналистика»), через которую он проявил себя как философ, социолог, литератур-

¹ Киров С. М. Н. К. Михайловский (к десятилетию со дня смерти) // Терек. 1914. 28 января. С. 2.

ный критик. Он был одним из лучших публицистов в истории русской литературы. Обаяние его личности и публицистического творчества, безупречность его нравственной репутации признавали даже идейные противники. Так, Д. С. Мережковский, «литературный враг», резкая полемика с которым занимает существенное место в статьях Михайловского 90-х годов, отмечал: «... В безупречно чистой и прекрасной литературной жизни таких людей, как сам Н. К. Михайловский, есть нечто *героическое*».² И далее: «Я знаю, наши эстетики проходят мимо таких людей с пренебрежительной улыбкой. Эстетики! Богиня красоты могла бы сказать им, как некогда Учитель сказал фарисеям: «Люди эти чтут меня устами своими, а сердце их далеко отстоит от меня». В рыцарском служении Михайловского так же, как в «бледной, кнутом иссеченной музе» Некрасова, есть *высшая красота* любви, и мертво, и холодно сердце у тех, которые не знали ее».³

Крах «реального социализма» в СССР заставляет по-новому посмотреть на «триумф» русских марксистов в споре с идеологами народничества и на предупреждения Михайловского, прозвучавшие в их адрес. Нужно признать крупным просчетом русского общественно-научного замалчивание и пренебрежительное отношение к наследию нашего замечательного соотечественника.

Михайловского тревожила в русском марксизме слепая вера, при которой «только и остается сказать: вот Аллах, а я — Магомет, пророк его», забывая при этом, что «Магометы иногда так искусно располагают свои толкования воли Аллаха, что их можно гнуть и направо и налево».⁴ В таком подходе — зародыш и предпосылки заостренного догматизма, претендующего на господство и фабрикации «абсолютного, единственно научного учения» — основы тоталитарного мышления. Слепая вера в доктрину, пренебрежение «сложностью жизни» (выражение В. Г. Короленко) особенно опасны при неведении, когда поклонники новой религии не выстрадали свою веру, а лишь усвоили ее ключевые итоги. Показательно суждение молодого В. И. Ленина о домарксистской социологии. Он писал: «... такие теории негодны уже тем, что они существуют...»⁵ Эту «размашистость» и самоуверенность Михайловский отмечает как характерную черту теоретиков нового направления. Он пишет: «Представьте себе веками воздвигаемый храм человеческой мысли и в нем гробницы почивших работников храма. И вот эти господа, —

² Мережковский Д. С. Полн. собр. соч. : В 17 т. Т. 15. СПб., М., 1912. С. 279.

³ Там же. С. 280.

⁴ Михайловский Н. К. Полн. собр. соч. Т. 8. СПб., 1914. С. 293.

⁵ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 141.

Для них ведь камни эти немые!
Они пред этими мужами
Не заливались слезами,
С стыдом не потупляли взор...

Какой уж тут стыд! По собственным надобностям они редко в храм заглядывают, — зачем? они имеют в своем распоряжении новое, окончательное, а там, в храме, нет ничего, кроме памятников заблуждения, в которых и разбираться не стоит: все заблуждения и все в этом смысле равны между собою. Но этого мало. Эти господа берутся быть нашими проводниками, путеводителями по храму: пойдете, дескать, мы вам покажем, что люди до нас врал: вот Милль, Кант, Бокль — мимо! не стоит! вот Луи Блан, — этот вот что сболтнул; вот целый ряд гробниц в даль уходит, — все один чорт, одного поля ягоды; а теперь довольно: посмотрели и будет, теперь на нас смотрите, какие мы умные и новые, с иголки...»⁶

Монизм, провозглашенный как показатель высшего уровня научного мышления в теории, на практике обернулся чистейшим тоталитаризмом. А «субъективно-антропоцентрическое» мирозерцание, «субъективизм» Михайловского, столь язвительно осмеянный русскими марксистами, был одной из форм гуманизма — «антропологической», или «гуманной», точки зрения на мир,⁷ исходившей из того, что человек является мерой всех вещей; точки зрения, забытой и деформированной в исторической практике русского марксизма (особенно того направления, которое оказалось у власти с октября 1917 г.). Строго говоря, Михайловский не отрицает марксизм, тем более, не принижает исторического значения деятельности автора «Капитала», — он лишь решительно выступает против монополии марксизма на истину, против отношения к марксизму как священному писанию. Михайловский считал Маркса выдающимся ученым-экономистом, но отвергал марксизм как универсальную социально-политическую доктрину, как вероучение.

Позднее, в новую историческую эпоху А. Д. Сахаров писал: «... коммунистическая идеология не представляет собой чистого обмана, чистого заблуждения — она возникла из стремления к истине и справедливости, как и другие религиозные, этические и философские системы, и ее слабость, грехопадение и деградация, проявившиеся с ее первых шагов — сложное историческое, научное и психологическое явление, которое требует отдельного анализа».⁸

⁶ Михайловский Н. К. Т. 8. С. 312-313.

⁷ Там же. Т. 2. СПб., 1907. С. 354.

⁸ Сахаров А. Д. Тревога и надежда. М., 1990. С. 195-196.

Заслугой Михайловского было то, что он при самом возникновении русского марксизма пронизательно отметил истоки его слабости, грехопадения и неизбежной деградации.

В итоговой статье «Народники о Н. К. Михайловском», написанной, в отличие от ранних статей, в приличном тоне, главный идеолог большевизма, искавший в эти годы сближения с крестьянской демократией, для различных течений которой Михайловский оставался крупнейшим авторитетом, отмечает как «великую историческую заслугу» горячее сочувствие публициста угнетенному положению крестьян, энергичную борьбу «против всех и всяческих проявлений крепостнического гнета», сочувствие, уважение и даже прямую помощь революционному «подполью». В то же время он ставит Михайловскому в упрек «колебания к либерализму», отказ от революционного насилия, «ликвидаторство» его последователей после первой русской революции.⁹

Здесь, на наш взгляд, точно обозначенному противоречию дается неверная интерпретация. Михайловский был убежден, что Россия (и не только Россия) стоит перед возможностью революционного взрыва, но, подобно своему предшественнику А. И. Герцену (в конце жизненного пути), страшился результатов этого взрыва. Подчеркивая еще в начале 70-х годов в письмах П. Л. Лаврову: «Я не революционер...», «Откровенно говоря, я не так боюсь реакции, как революции», Михайловский, однако, не уклоняется от участия в неизбежном процессе. Он считает, что «Готовить людей к революции в России трудно, готовить к тому, чтобы они встретили революцию, как следует, можно и, следовательно, должно».¹⁰

Отмеченное поистине трагическое противоречие по-разному интерпретируется исследователями. Думается, что ключ к пониманию проблемы — в предчувствии, что при низком уровне политической и нравственной культуры народа революция может не принести подлинного освобождения. Первый биограф Михайловского Е. Е. Колосов по этому поводу справедливо заметил: «Тут дело было вовсе не в умеренности, а в сознании чрезвычайной ответственности известных средств, в боязни за нашу неподготовленность, в опасении за то, что в самый нужный момент мы окажемся далеко не на высоте положения».¹¹ Сам Михайловский так пояснил позднее свою позицию: «Русское народное восстание может выставить гениаль-

⁹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 24. С. 333-337.

¹⁰ Минувшие годы. 1908, № 1. С. 126, 128.

¹¹ Колосов Евг. М. А. Бакунин и Н. К. Михайловский в народничестве. Голос минувшего. 1913, № 5. С. 74.

ного честолюбца-цезаря, полубога, перед которым покорно склонит голову несчастная родина...»¹² В среде русских поклонников Маркса в 90-е годы он увидел и ту среду, которая способна выдвинуть «гениального честолюбца-цезаря».

Легко понять, какие причины вызывали у Михайловского «колебания к либерализму», отмеченные В. И. Лениным. Но эти «колебания», сдержанность и осторожность в признании насильственных методов борьбы, предпочтение мирных «конституционных», «парламентских» путей были заслугой Михайловского, а не изъяном его общественно-политической позиции. В этом смысле исторический спор между Михайловским и Лениным закончился не в пользу Ленина.

Одним из главных негативных последствий русской революции, болезненно отразившихся в последующей истории, был классовый фетишизм, абсолютизация классового принципа («массы делятся на классы»), принципа классовой борьбы. Русские марксисты с пренебрежением относились к народнической социологии. Понятия «борьба за индивидуальность» (Н. К. Михайловский), «критически мыслящая личность» (П. Л. Лавров) употреблялись не иначе как в кавычках и в насмешку. Между тем, русская социология (например, в лице названных двух ее выдающихся представителей) безуспешно разрабатывала достаточно цельное учение о приоритете общечеловеческих ценностей над классовыми, национальными и другими (человек, «неделимое» — главный объект и центр социологического исследования. «борьба за индивидуальность» утверждает приоритетное значение человеческой личности). Русская радикальная мысль XIX в. вовсе не отрицала ни существования классов (это понятие было известно уже В. Г. Белинскому), ни борьбы между ними. Народническая публицистика (и, в частности, Н. К. Михайловский) стремились выражать интересы народа именно как «совокупности трудящихся классов», но при этом предостерегала против преувеличения классового принципа, подмены им человеческих и общечеловеческих интересов. Пренебрежение к суверенной человеческой личности, индивидуальности во имя классового, национального, государственного и любого другого коллективистского принципа, обезличение не могут стать, по убеждению Михайловского, прочной основой общественного существования: такое общество чревато неизбежными потрясениями, даже при кажущихся устойчивости и порядке. «Жестоко ошибаются те, — замечает

¹² Литература партии «Народная воля». М., 1930. С. 29.

публицист, — кто ликует при виде тиши и глади, господствующих в мрачные исторические периоды всеобщего обезличения и загона критической мысли. В этой тиши, под всеподавляющим гнетом дисциплины, копится материал, совершенно не соответствующий близоруким ожиданиям. Тихо-то оно тихо, но система, воспитывающая баранов, не должна бы, собственно, удивляться, когда в один прекрасный день все стадо шарахается в сторону».¹³

В книге о Салтыкове-Щедрине Михайловский подчеркивает, что заветной мечтой гениального сатирика был «вольный и сознательный союз», способствующий «широкому и всестороннему развитию личности, пробуждению всех ее сил и способностей, удовлетворению всех ее потребностей».¹⁴ Такой же была и его собственная позиция, утверждавшая самоценность человеческой личности. Поэтому в поисках закономерностей социальной динамики Михайловский настороженно относился к предпочтению и выделению какого-нибудь одного фактора — экономического, интеллектуального или любого другого, за что удостоился от Плеханова и Лёнина упрека в электизме.

Михайловский являлся идеологом крестьянской демократии лишь постольку, поскольку Россия его времени была прежде всего страной мужицкой, деревенской. Он писал: «Все дороги ведут в Рим, и этот Рим есть политически, экономически и нравственно обобранный мужик, только что вылупившийся из крепостного права».¹⁵ Но демократизм его был принципом общечеловеческим, а не классовым. «Господа, — писал он, завершая разбор повести А. П. Чехова «Мужики», — подайте милостыню своего внимания подлинной вдове и сироте подлинного рабочего человека, где бы он ни работал, в деревне ли, в городе ли, и не сшибайте лбами двух рядов людей, жизнь которых, в разном роде, но одинаково темна и скудна, одинаково требует и одинаково заслуживает участия...»¹⁶

Михайловский отчетливо видел, что условием процветания отечества, на четыре пятых состоящего из крестьян, является справедливое решение аграрного вопроса. Он был убежден, что «Русский народ грудью встанет только за такую волю, которая гарантирует ему землю».¹⁷ В такой гарантии — главный залог политического и нравственного возрождения народа. Включая «Крестьянский на-

¹³ Михайловский Н. К. Т. 5. СПб., 1908. С. 361.

¹⁴ Михайловский Н. К. Литературно-критические статьи. М., 1957. С. 546.

¹⁵ Михайловский Н. К. Т. 3. СПб., 1909. С. 465.

¹⁶ Там же. Т. 8. С. 664.

¹⁷ Литература партии «Народная воля». С. 29.

каз», составленный последователями Михайловского — эсерами, в декрет о земле, Ленин, бесспорно, обнаруживал понимание этой проблемы, гибкость и дальновидность реально мыслящего политика. Но внедряя в деревне «скоропелый коммунизм» — коммуны и колхозы, он и его соратники спешили отдать дань утопии. Г. В. Плеханов и В. И. Ленин не раз обвиняли Михайловского в утопизме. Последующая история России неопровержимо свидетельствует, что на самом деле утопистами, поистине заложниками социалистической утопии были Ленин и его последователи. Цена внедрения утопии уже в послеленинский период — уничтожение русского крестьянства и фактическое превращение крестьянина в наемного рабочего, осуществленное в полукрепостнических формах.

Обвинения Михайловского в утопизме, столь часто повторявшиеся Плехановым и Лениным, спустя столетие бумерангом возвратились к основоположникам русского марксизма.

С позиций современности актуально и поучительно рассмотрение всего комплекса этико-социологических идей Михайловского: отрицание фатализма, абсолютизирующего пресловутую «историческую необходимость», представления о правде как единстве истины и справедливости, своеобразные понятия о категориях совести и чести, вырастающие из протеста против подавления личности общественным механизмом, принижения ее до положения «клапана» и «пальца от ноги», отвращение к любым формам проповеди национальной исключительности, нетерпимости, ограниченности и т. п.

Остановимся на последнем. В известных статьях о «героях» и «толпе» рассматривается тот уровень неразвитого массового сознания, при котором «однообразие впечатлений, скудость жизни, узость интересов, односторонность духовной деятельности» — все это «развивает индивидуальность и готовит из нее раба, жадно ищущего, перед кем преклониться, кому отдать в руки свою волю». ¹⁸ Исследователи социологического наследия Михайловского обычно не упоминают свидетельства самого публициста о том, что тема «героев» и «толпы» разрабатывалась с начала 80-х годов «под впечатлением безобразий и ужасов еврейских погромов». ¹⁹ Оценивая позицию Михайловского в 80-е годы, В. И. Засулич писала: «После первого марта в литературе сразу разыгралась целая оргия бесстыднейшей травли и величайшей трусости, вызывавшей мгновенные выворачивания наизнанку всех своих взглядов. И теперь еще нельзя без сочувственного волнения читать статьи Михайлов-

¹⁸ Михайловский Н. К. Т. 2. С. 363.

¹⁹ Там же. Т. 8. С. 22.

ского, писанные в это время «ужаса... и добровольного шпионства», когда, ни уступая ни шагу, ни взяв ни одной фальшивой ноты, он отбивается от всей стаи «дикого патриотизма», который как хорошая охотничья собака, обнюхивает каждый куст, не пахнет ли жидом, поляком, вообще не русским или русским изменником». ²⁰ Не только антисемитизм находится в поле зрения публициста. Вот что пишет Михайловский уже в 90-е годы об отношении к финнам: «... Известная часть нашей печати, мнящая себя патриотической по преимуществу, уже много лет с пеною у рта говорит о Финляндии. 2,5 миллиона населения этой суровой страны никогда не причинило России ни малейшего беспокойства, и тем не менее мы придираемся к каждому, даже совершенно неподходящему случаю, чтобы в чем-то уличить это маленькое, трудолюбивое, хорошо у себя устроившееся население. Если в Финляндии кто-нибудь чихнет по-своему, то в Москве уже бьют в набат, серьезно, по-видимому полагая, что это патриотический подвиг, за который надо требовать титула спасителя отечества. Я бы еще понимал, если бы руководящим чувством была при этом зависть, потому что нам, действительно, есть чему позавидовать в Финляндии, хотя бы, например, тому, что там меньше нищеты и больше грамотности, чем у нас. И это, конечно, нехорошее чувство, но оно все-таки может быть связано с любовью к родине и, при этом условии, требовало бы, по крайней мере, забот об умалении нищеты и усилении грамотности и чувства собственного достоинства у себя дома. Но означенная часть нашей печати в большинстве случаев считает грамотность делом вредным... Она поэтому вовсе не расположена завидовать Финляндии. Но точно так же не думает она о том, чтобы приобрести или укрепить добрые отношения Финляндии к России и ко всему русскому. Она, со своей стороны, делает все, чтобы возбудить в Финляндии ненависть к русскому имени. И, таким образом, ее претензия не только на монополию патриотизма, но даже на самую простую, естественную любовь к родине не оправдывается ни с какой точки зрения». ²¹ Национальная нетерпимость, по убеждению публициста, означает лишь опошление патриотического чувства как школы, в которой, по выражению Салтыкова-Щедрина, «человек развивается к восприятию идеи о человечестве», опошление «общечеловеческих, гуманных идей». ²²

Как уже отмечалось, духовные искания Михайловского отличало стремление к правде как единству истины и справедливости.

²⁰ Засудич В. И. Сборник статей. Т. 2. СПб., 1907. С. 443.

²¹ Михайловский Н. К. Т. 8. С. 10-11.

²² Там же. С. 16.

«Всякий раз, как мне приходит к голову слово «правда», — писал он, — я не могу не восхищаться его поразительною внутреннею красотой. Такого слова нет, кажется, ни в одном европейском языке. Кажется, только по-русски истина и справедливость называются одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое целое. Правда в этом огромном смысле слова всегда составляла цель моих исканий».²³ Михайловский был талантливым выразителем нравственной позиции того слоя русского общества, который с 60-х годов принято называть интеллигенцией. По словам В. Г. Короленко, он «умел охватить основной жизненный нерв интеллигенции, определить ее право на самостоятельную роль и великое ее значение в общественной жизни...»²⁴ В основу определения этого слоя Михайловским (в отличие от марксистской социологии) положены не социально-классовые, а этические принципы — духовное бесстрашие, критерии совести и чести, внутренняя свобода. По мысли публициста, российская государственность отторгает от себя интеллигенцию, не испытывает нужды в ней. Михайловский дает выразительную характеристику современного Рима, который «весь выстроен в национальном стиле, весь изукрашен резными полотенцами, коньками и петухами. В этом Риме интеллигенции совсем нет или она доведена до того количества и качества, какие нужны, дабы полиция не осталась без образованных деятелей, господа помещики — без агрономов и управителей, господа заводчики — без техников. В этом Риме мужик пользуется необыкновенным почетом, он сидит в переднем углу, чрезвычайно счастливый тем, что господа его уважают. В этом Риме предоставлена свобода наживе и заперта в темницу мысль. Этот Рим, наконец, насквозь пропитан лицемерием вообще и ханжеством в особенности».²⁵

Михайловский придавал приоритетное значение нравственным критериям. В. И. Ленин видел в таком подходе «сентиментально-мещанский вздор»²⁶, что естественно для мыслителя, требовавшего подчинения нравственности «интересам классовой борьбы пролетариата».²⁷ Н. А. Бердяев, наблюдавший последствия этого подчинения, имел полное основание заметить: «Революционная коммунистическая мораль неизбежно оказывается беспощадной к живому,

²³ Там же. Т. 10. С. 117-118.

²⁴ Цит. по: *Негретов П. И.* В. Г. Короленко. Летопись жизни и творчества. 1917-1921. М., 1990. С. 52.

²⁵ Михайловский Н. К. Т. 5. С. 56.

²⁶ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 156.

²⁷ Там же. Т. 41. С. 310.

конкретному человеку, к ближнему. Индивидуальный человек рассматривается как кирпич, нужный для строительства коммунистического общества, он есть лишь средство».²⁸ Одна из характерных особенностей революции и последующего советского периода русской истории — чудовищные по своим масштабам преследования и истребление интеллигенции (конечно, не только интеллигенции), находящейся в оппозиции к власти. По замечанию А. И. Солженицына, «в советский период еще раздулась и еще слепее стала заносчивость предыдущего петербургского периода».²⁹ Сбылись худшие предчувствия Михайловского, выраженные в полемике с русским марксизмом и еще ранее, при размышлениях о возможных последствиях русской революции.

Вопрос о том, что остается живым для общества в наследии прошлого и что лежит в исторической могиле, не решается раз навсегда. Во всяком случае, наследие Михайловского не принадлежит лишь давно прошедшему времени. Михайловский относится к тем мыслителям и деятелям культуры, к которым вполне приложимы слова Н. Г. Чернышевского, «И надобно еще спросить себя, точно ли мертвецы лежат в этих гробах? Не живые ли люди похоронены в них? По крайней мере, не гораздо ли более жизни в этих покойниках, нежели во многих людях, называющихся живыми?»³⁰

²⁸ Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 125.

²⁹ Солженицын А. И. Раскаяние и самоограничение. // Новый мир, 1991. № 5. С. 19.

³⁰ Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч. Т. 3. М., 1949. С. 9.

4. СТАТЬЯ Л. Н. ТОЛСТОГО «НЕ УБИЙ» В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ

Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся.

[Мф. 5,6]

Учение Л. Н. Толстого находилось в центре идеологических, научно-публицистических и нравственно-религиозных дискуссий в России последней трети XIX — начала XX в. И теперь, спустя столетие оно принадлежит не только истории. Скажем больше: ориентация на духовные и нравственные ценности дореволюционной России, столь заметная в наше время, делает чрезвычайно актуальным напоминание о Толстом. Можно соглашаться и не соглашаться с направлением мысли Толстого («согласие» с Толстым и у выдающихся современников писателя никогда не было безоговорочным), но нельзя игнорировать интеллектуальный и нравственный опыт крупнейшего русского писателя в эпоху переоценки ценностей, когда вновь приобрели неожиданно современный смысл слова его героя «... у нас теперь ... все это переверотилось и только укладывается».

Накануне восьмидесятилетия Л. Н. Толстого В. Г. Короленко писал об «изумительном искусстве писателя говорить общеизвестные истины»: «Да, именно общеизвестные истины говорить очень трудно, то есть говорить так, чтобы они приобрели свежесть, оригинальность и жизнь, а именно в этом особенно нуждается наша современность. Мы, образованные люди, *знаем* очень много, но в нашей жизни *сделано* очень мало из того, что для нас стало уже избитой, азбучной истиной».¹

На фоне событий современной русской истории, исторического распутия, на котором Россия оказалась в конце XX в., мы вновь нуждаемся в повторении некоторых общеизвестных истин.

Крошечная заметка «Не убий» была написана Л. Н. Толстым в начале века, в 1900 г. и опубликована в ряде стран мира (вначале в Лондоне в «Листках “Свободного слова”»), за исключением страны, где она была написана, т. е. России. В России эта статья впервые увидела свет в 1917 г., но она не принадлежит к числу часто упоминаемых и цитируемых произведений Л. Н. Толстого, что, на наш взгляд, находит объяснение в ее содержании.

Статья эта не является простым повторением знаменитой библейской заповеди. Она также не сводится еще к одному повторе-

¹ Короленко В. Г. Собр. соч. ; В 10 т. Т. 8. М., 1956. С. 113-114.

нию уже облетевшего к тому времени весь мир толстовского призыва к отказу от участия в насилии, т. е. отказу от воинской и государственной службы, от уплаты налогов, а вместе с тем — жалованья, пенсий, наград — всего, что содержится «на подати, насильно собираемые с народа»,² от собственности на землю.

Выдвигая эти принципы как выражение идеала жизни, Толстой понимал, что для большинства людей его пожелания неосуществимы — они требуют самопожертвования, доступного лишь немногим. Но этот факт отнюдь не делает заповедь «не убий» лишенной практического смысла. «Между существующим порядком вещей, основанном на грубом насилии, и идеалом жизни, состоящим в общении людей, основанном на разумном согласии, утвержденном обычаем, — писал Толстой в трактате «Рабство нашего времени» в том же 1900 г., — есть бесконечное количество ступеней, по которым не переставая шло и идет человечество, и приближение к этому идеалу совершается только по мере освобождения людей от участия в насилии, от пользования им, от привычки к нему» (34, 194).

Этот вывод Толстого отчасти опровергает позднейшее суждение Н. А. Бердяева о максимализме писателя, о том, что он «не хотел допустить никаких ступеней в историческом развитии».³ Разумеется, только отчасти, потому что нравственный максимализм Толстого, как бы отражающий максимализм «иудея первого века», сам по себе является замечательной чертой толстовской мысли и слова, способом постижения и выражения истины.

Так, по Толстому, не всякий человек найдет в себе мужество отказаться от исполнения обязательной воинской повинности, но всякий человек, там, где он свободен делать выбор, «может не поступать по своей охоте в военную, полицейскую, судебскую или фискальную службу» (34, 194). Государству еще труднее жить «по Толстому», чем отдельной личности. Кажется наивной и разрушительной утопией представление о том, что государство в состоянии отказаться от органов насилия, от того, что у нас теперь называют «силовыми структурами». Но и для государства, как и для отдельной личности существуют (как ни трудна эта задача) различные ступени «приближения к идеалу»: сокращение армии, замена обязательной воинской повинности добровольной профессиональной службой, разоружение или, по крайней мере, стремление к нему

² Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 34. М., 1952. — В дальнейшем ссылка на указ. изд. приводится в тексте; первая цифра обозначает том, вторая — страницу.

³ Бердяев Н. Духи русской революции // Литературная учеба. 1990. № 2. С. 136.

через сокращение производства вооружений, отказ от циничных сделок по продаже оружия и распространению его по всему миру и связанных с этим доходов, уничтожение наиболее страшных средств массового истребления людей, ликвидация наиболее одиозных и грязных «силовых структур», изживших себя и запятнавших себя кровавым насилием, ограничение и уменьшение бюрократической власти.

Такой подход становится понятным, если помнить значение, которое Толстой вкладывал в формулу «закона» непротivления злу насилием. Он писал: «Кажется неверным закон только тогда, когда он представляется требованием полного исполнения его, а не наибольшего приближения в одном и том же направлении» (56, 263).

По Толстому, любая форма насилия безнравственна, но особенно ужасно и отвратительно государственное насилие. Заметка «Не убий», написанная в связи с убийством террористом итальянского короля Гумберта I, посвящена доказательству того, что правительственный, государственный террор хуже, неизмеримо масштабнее, чем индивидуальный террор, направленный против правителей и правительственных чиновников, «первичен» по отношению к нему. Уже эта идея делает заметку Толстого чрезвычайно «неудобной» для любого русского правительства.

Постановка вопроса содержится уже в первых абзацах заметки, где Толстой пишет: «Когда по суду казнят королей, как Карла I, Людовика XVI, Максимилиана Мексиканского, или в дворцовых революциях убивают, как Петра III, Павла и разных султанов, шахов и богдыханов, то об этом обыкновенно молчат; но когда убивают их без суда и без дворцовых революций, как Генриха IV, Александра II, императрицу австрийскую, шаха персидского и теперь Гумберта, то такие убийства возбуждают среди королей и императоров и их приближенных величайшее удивленное негодование, точно как будто эти люди никогда не принимали участия в убийствах, не пользовались ими, не предписывали их. А между тем самые добрые из убитых королей, как Александр II или Гумберт, были виновниками, участниками и сообщниками, — не говоря уже о домашних казнях, — убийства десятков тысяч людей, погибших на полях сражений; недобрые же короли и императоры были виновниками сотен тысяч, миллионов убийств.

Учение Христа отменяет закон «око за око и зуб за зуб», но те люди, которые не только всегда держались, но и теперь держатся этого закона и в ужасающих размерах, в наказаниях и на войнах, применяют его и, кроме того, не только око за око, но без всякого

вызова предписывают убивать тысячи, как они это делают, объявляя войны, — не имеют права возмущаться на применение к ним этого закона в такой малой и ничтожной степени, что едва ли придется один убитый король или император на сто тысяч, а может быть, и миллион убитых и убиваемых по распоряжениям и с согласия королей и императоров. Королям и императорам не только нельзя возмущаться на такие убийства, как Александра II или Гумберта, но должно удивляться, как так редки такие убийства после того постоянного и всенародного примера убийства, который они подают людям» (34, 200-201).

Толстой в своей заметке выступает против «одурения патриотическим и ложно-религиозным воспитанием» (34, 204), называет «дурным и постыдным поступком» уплату податей, на которые и содержится армия, и тем более «поступление в военную службу», подчеркивает, что «войско есть орудие убийства и собиранье и управление войском, — то самое, чем с такой самоуверенностью занимаются короли, императоры, президенты — есть приготовление к убийству» (34, 205).

С другой стороны, противники современного государства, по убеждению Толстого, жестоко заблуждаются, выбирая насилие и террористические действия как способ борьбы с господствующей властью. Он пишет: «Бедствия людей происходят не от отдельных лиц, а от такого устройства общества, при котором все люди так связаны между собою, что находятся во власти нескольких людей или, чаще, одного человека, который или которые так развращены этим своим противоестественным положением над судьбою и жизнью миллионов людей, что всегда находятся в болезненном состоянии, всегда в большей или меньшей степени одержимы манией *grandiosa*, которая незаметна в них только вследствие их исключительного положения» (34, 202).

Трагедия русского общества состояла в том, что на всех этапах его истории люди были «так связаны между собой», что находились «во власти несколько людей», и иного устройства оно не могло и представить. Консерваторы и охранители упрекали Толстого за то, что он расшатывает российскую государственность и готовится ее разрушение, радикалы, напротив, упрекали Толстого в том, что его учение «мешает разрушению условий современной жизни». ⁴ Характерно, что не только русское правительство запрещало проповедь и распространение идей Л. Н. Толстого, но и ре-

⁴ Из переписки Н. К. Михайловского (ответ «толстовцу») // Русское богатство. 1909. № 1. С. 230.

волюционно настроенные противники той государственной системы, которая вызывала отвращение Толстого, называли проповедь непротивления злу насилием «юродивой» (известное выражение В. И. Ленина). Такая позиция естественна для мыслителя, который был убежден, что путь к освобождению человечества лежит через насилие и сильное государство, основанное на насилии. Представление о том, что это насилие станет последним («последним и решительным боем»), как и представление о сравнительной незначительности понесенных при этом жертв и потерь, оказалось иллюзией. Сбылось предсказание Толстого о том, что «всякий обман влечет за собою ряд обманов, всякая жестокость — ряд жестокостей» (41, 239), и путь насилия является тупиковым и бесперспективным.

Исторический опыт XX столетия, оказавшегося самым жестоким в истории человечества, и, особенно, опыт русской истории вновь выдвигает на передний план идеи Толстого, какими бы наивными или устаревшими они ни представлялись некоторым нашим современникам, как бы неудобны они ни были для некоторых политиков.

«Великий писатель русской земли» неудобен, неугоден и невыгоден для тех, кто уверен (по незнанию или по склонности к «нас возвышающему обману»), что до 1917 г. Россия едва ли не процветала, а не находилась на грани нищеты, для тех, кто готов смотреть через розовые очки на историю русского самодержавия. В галерее властителей России Толстой не находил ни одного положительного примера, ни одного проблеска. По его словам, «в России властвовали, избивая и мучая людей», «душевнобольной Иоанн IV», «зверски жестокий, пьяный Петр», «безграмотная, распутная солдатка Екатерина первая», «бессовестно-распутного поведения немка Екатерина II», «полоумный Павел», «отцеубийца Александр I», «грубый, необразованный, жестокий солдат Николай», «неумный, недобрый, то либеральный, то деспотичный Александр II», «совсем глупый, грубый и невежественный Александр III», «малоумный гусарский офицер» Николай II (36, 169). К слову, в заметке «Не убий» Толстой подвергал резкому осуждению первые политические действия последнего русского императора. Н. А. Бердяев был прав, называя Толстого «одним из виновников разрушения русского государства»⁵ — Российской империи, как был прав и В. И. Ленин, называя Толстого десятью годами

⁵ Бердяев Н. Духи русской революции // Литературная учеба. 1990. № 2. С. 136.

раньше «зеркалом русской революции» (только отношение обоих мыслителей к этому факту было различным).

«Самодержавие, — писал Толстой Николаю II, — есть форма правления отжившая, могущая соответствовать требованиям народа где-нибудь в центральной Африке, отделенной от всего мира, но не требованиям русского народа, который все более и более просвещается общим всему миру просвещением. И потому поддерживать эту форму правления и связанное с нею православие можно только, как это и делается теперь, посредством всякого насилия: усиленной охраны, административных ссылок, казней, религиозных гонений, запрещения книг, газет, извращения воспитания и вообще всякого рода дурных и жестоких дел» (73-74, 187).

Толстой неугоден и неудобен для тех, кто видит в православной церкви основу возрождения русской духовности и готов признать православие едва ли не государственной религией (достаточно вспомнить его трактаты и статьи — от «Исповеди» до «Ответа на определение синода от 20-22 февраля»).

Толстой неугоден и неудобен для тех, кто испытывает священный трепет и горит патриотическим пламенем перед каждой громкой страницей русской истории, не мысля России иначе, как в границах бывшей Российской империи «образца 1900 года». Это видно и из заметки «Не убий», где писатель упрекает Николая II в том, что он «без всякой надобности, бессмысленно и безжалостно» «оскорбляет и мучает целый народ — финляндцев» (34, 204). Напомним также следующую дневниковую запись Толстого в год смерти: «Встретил эстонца, приказчика, деловитого, трезвого, красивого человека и в первый раз ясно понял значение «Россия» — Орда, заграбившая хороших, нравственно и умственно стоящих выше орды наций и теперь гордящаяся этим и всеми силами удерживающая покоренное. Как ни отвратительно самое дело, еще более отвратительно оправдание его, величаемое патриотизмом» (58, 64-65).

Главное же, Толстой неугоден и неудобен для тех, кто берет на себя ответственность санкционировать убийство людей, забывая и игнорируя опыт истории, свидетельствующий, что сиюминутная политическая выгода или победа, достигаемая таким путем, никогда не будет прочной и не останется безнаказанной, а издержки и цена такой победы делает ее равноценной поражению. Толстой пишет: «Если мы поняли, что мы больны от того, что одни люди насиляют других, то уже невозможно улучшить положение общества тем, чтобы продолжать поддерживать то правительственное насилие, которое существует или вводить новое — революционное, со-

циалистическое» (34, 297). Позднее в статье «Не могу молчать», написанной с сочувствием к революционерам, Толстой, однако, подчеркивает, что революционеры признанием насилия приравнивают себя к своим противникам. Он пишет:

«Вы, правительственные люди, называете дела революционеров злодействами и великими преступлениями, но они ничего не делали и не делают такого, чего бы вы не делали, и не делали в несравненно большей степени. Так что употребляя те безнравственные средства, которые вы употребляете для достижения своих целей, вам-то уж никак нельзя упрекать революционеров. Они делают только то же самое, что и вы: вы держите шпионов, обманываете, распространяете ложь в печати, и они делают то же; вы отбираете собственность посредством всякого рода насилия и по-своему распоряжаетесь ею, и они делают то же самое; вы казните тех, кого считаете вредными, — они делают то же. Все, что вы только можете привести в свое оправдание, они точно так же приведут в свое, не говоря уже о том, что вы делаете много такого дурного, чего они не делают: растрату народных богатств, приготовления к войнам и самые войны, покорение и угнетение чужих народностей и многое другое.

Вы говорите, что у нас есть предания старины, которые вы блюдете, есть образцы деятельности великих людей прошедшего. У них тоже предания, которые ведутся тоже издавна, еще раньше большой французской революции, а великих людей, образцов для подражания, мучеников, погибших за истину и свободу, не меньше, чем у вас.

Так что если есть разница между вами и ими, то только в том, что вы хотите, чтобы все оставалось, как было и есть, а они хотят перемены. А думая, что нельзя всему всегда оставаться по-прежнему, они были бы правее вас, если бы у них не было того же, взятого от вас, странного и губительного заблуждения в том, что одни люди могут знать ту форму жизни, которая свойственна в будущем всем людям, и что эту форму можно установить насилием. Во всем же остальном они делают только то самое, что вы делаете, и теми же средствами. Они вполне ваши ученики, они, как говорится, все ваши капельки подобрали, они не только ваши ученики, они — ваше произведение, они — ваши дети» (37, 91).

В одной из неоконченных работ Н. Ф. Федорова, знаменитого автора «Философии общего дела», подчеркивается, что этическое учение Толстого допускает лишь добро отрицательное. Н. Ф. Федоров пишет: «Если будут исполнены заповеди "не убий" или не

воюй (если это больше нравится), *не прелюбодействуй, не укради, не лжесвидетельствуй, не судись*, т. е. не ссорься, и т. д., то не будет только зла, и притом зла, лишь наносимого самими людьми друг другу, и можно будет сказать, что *не есть* добро, в чем нет добра, но нельзя будет сказать, что оно есть, в чем состоит добро. Отрицательно определить добро мы можем, а дать ему положительное определение, по Толстому, нельзя».⁶

Федоров прав в том отношении, что Толстой не определяет, что такое добро. Но опыт истории показывает, что на вопрос «что делать?» можно ответить удовлетворительным образом лишь тогда, когда будет ясен ответ на вопрос «чего не делать?», и проповедь Толстого отвечает на этот вопрос. Что же касается общего направления, основной тенденции позитивных исканий Толстого, то вряд ли можно согласиться с утверждением, что у Толстого нет представлений, «в чем состоит добро». Он пишет: «То, что люди могли впасть в грубое заблуждение о том, что свобода, братство и равенство могут быть введены казнями, угрозами казней, насилием, не показывает того, чтобы то, к чему стремились люди, было неверно, а только то, что был неверен тот путь, которым заблуждающиеся люди пытались осуществить свободу, братство и равенство» (41, 109). Более того, он убежден, что свобода, равенство и братство «до тех пор будут стоять как идеалы перед человечеством, пока не будут достигнуты» (36, 195).

Если же эти цели не будут стоять как идеалы перед обществом; если общество перестает понимать, что такое стремление к идеалу, тогда общество находится при смерти. О Толстом и его последователях можно сказать словами его современника «... Когда переведутся такие люди, пускай закроется навсегда книга истории! в ней нечего будет читать».⁷

⁶ Федоров Н. Ф. Соч. М., 1982. С. 607-608.

⁷ Тургенев И. С. Гамлет и Дон-Кихот // Полн. собр. соч. и писем: В 28 т. Т. 8. М. Л., 1964. С. 181.

5. ПРЕЗИДЕНТ СВОБОДНОЙ РОССИИ (В. Г. Короленко в годы революции)

В. Г. Короленко был последним великим русским писателем XIX в., заканчивавшим свою деятельность после Октябрьской революции. Его репутация защитника угнетенных была столь высока и безупречна, что между Февралем и Октябрем 1917 г. в кругах русской радикальной интеллигенции его называли как вероятного президента будущей свободной России («Может быть, в другой исторической обстановке, через 200-300 лет, — заметить позже М. Алданов, — будут возможны такие президенты республик»¹). Эта репутация создавалась в предреволюционные десятилетия.

Короленко был постоянным оппонентом самодержавной власти, горячим сторонником радикальных демократических преобразований в стране. В своей публицистике он неоднократно подвергал убийственной критике внутреннюю и внешнюю политику царизма. Февральскую революцию и падение царской власти Короленко воспринял как естественный итог русской истории. Уместно вспомнить его оценку личности Николая II. Короленко писал: «Судьба подарила нам такого царя, который делал не просто поразительные глупости, но глупости точно по плану, продиктованному каким-то ироническим гением истории...»² Отметим, однако, что позднее Короленко резко осудил кровавую расправу в Екатеринбурге, записав в книжке-календаре: «Известие о расстреле Николая II негодаями-красногвардейцами».³

События, которые произошли в октябре 1917 г., писатель воспринял как трагический поворот русской истории, возврат к диктатуре. Подобно многим деятелям русской радикальной интеллигенции, близким к «народным социалистам», социалистам-революционерам, меньшевикам, подобно многим видным представителям международного социал-демократического движения, Короленко безоговорочно осудил Октябрьскую революцию, назвав ее «авантюрой». В написанном как отклик на восстание в Петрограде письме к А. В. Луначарскому (которого Короленко хорошо знал как литератора, автора критического этюда «Чему учит Короленко. По поводу 25-летия его литературной деятельности»⁴) он так

¹ Современные записки. Париж, 1922. Т. IX. С. 51.

² Цит. по: *Негретов П. И.* В. Г. Короленко. Летопись жизни и творчества. 1917-1921 М., 1990. С. 12.

³ Там же. С. 71.

⁴ Образование. СПб., 1903. № 9.

характеризует отмежевание М. Горького от только свершившегося события: «Горькие уходят, приходят Ясинские. И я поздравляю Вас, бывший писатель, а ныне министр-комиссар, гражданин Луначарский, с этой символической заменой».⁵ Смысл этого высказывания вполне понятен, если учесть, что для Короленко Горький (в 1917 г.) был совестью русской литературы, одним из признанных ее авторитетов, а И. Ясинский, немедленно «признавший» происшедший переворот — «старая рептилия», всегда готовая смыкаться перед господствующей властью.

Еще до октябрьских событий Короленко с тревогой наблюдает зловещие симптомы надвигающегося кризиса. Он отчетливо видит незавершенность Февральской революции, не решившей «социального вопроса». Но его отпугивают политическая диктатура и насилие как возможный результат углубляющегося процесса («На этом фоне и вырисовываются Наполеоны»⁶). На крутом повороте истории он осуждает антагонизм между партиями, ранее оппозиционными царскому режиму, как путь, ведущий к террору («Вдобавок ко всему выступает террор с одной и другой стороны. Какие-то злые пауки, пожирающие друг друга»⁷). Короленко фиксирует низкий нравственный уровень не только противоборствующих политических сил, но и массы, к которой они апеллируют. Он пишет в дневнике от 5 декабря 1917 г.: «Наша психология — психология всех русских людей — это организм без костяка, мягкотелый и неустойчивый. Русский народ якобы религиозен. Но теперь религии нигде не чувствуется. Ничто «не грех». Это в народе. То же и в интеллигенции. <...> Успех — все. В сторону успеха мы шарахаемся, как стадо. <...> Да, русская душа — какая-то бесскелетная. У души тоже должен быть свой скелет, не дающий ей гнуться при всяком давлении, придающий ей устойчивость и силу в действии и противодействии. <...> Этого у нас нет или слишком мало...»⁸

Между первым открытым письмом к А. В. Луначарскому, написанном в 1917 г., и широко известными ныне шестью письмами 1920 г. пролегли три года, и позиция Короленко за это время не оставалась неизменной. От отрицания советской власти писатель пришел к ее признанию де-факто. Однако в ряде отношений новый политический порядок по-прежнему вызывает у него резкую и не-

⁵ Короленко В. Торжество победителей // Русские ведомости. № 265. 1917. 3 дек.

⁶ Письма В. Г. Короленко к А. Г. Горифельду. Л., 1924. С. 145.

⁷ Там же. С. 149.

⁸ Цит. по: *Незретов П. И.* В. Г. Короленко ... С. 44-45.

примиримую оппозицию. От полного отрицания к дискуссии — вот путь, проделанный писателем в оценке советского правительства.

Эта «уступка» была неизбежной: ход гражданской войны в России приводит Короленко к убеждению, что реальной альтернативы советской власти нет. Проживая в Полтаве, он имел возможность видеть в действии многие политические силы, претендовавшие на то, чтобы заменить большевиков. Наблюдательный и правдивый писатель не мог не констатировать их полную несостоятельность. Этот вывод зафиксирован, в частности, и в письмах к А. Г. Горнфельду, содержащих выразительную характеристику временных «хозяев» Украины. «Власти никакой, кроме, конечно, немецкой, — пишет он о периоде «гетманщины». — Ползет отовсюду “реставрация”, лезут какие-то бывшие “чиновники особых поручений”... Уже запрещают *всякие* собрания рабочих, начинают преследовать проф. союзы и т. д. Добра от этого не жду».⁹ Еще более уничтожающей была характеристика деникинщины. Короленко пишет: «В прошлом году нас подчинили деникинцы. Ну, и ввели “порядок”. Войдя в Полтаву, три дня грабили евреев, а оставляя наши страны, устроили фастовское побоище, еще небывалое даже в наших юдофобских странах. Практиковались и бессудные расстрелы и другие безобразия. А мне пришлось иметь дело с начальником “контрразведки”. Оказался прежний жандарм со всеми жандармскими замашками... Вообще, — с этой стороны ждать нечего, кроме дикой реакции».¹⁰ «Утопия, только обращенная назад».¹¹ — такова оценка писателем идейной подоплеки деникинского движения. Через переписку Короленко периода гражданской войны проходит мысль о недопустимости иностранного вмешательства в русские дела. «У нас тут о союзниках думают без восторга, — пишет он в начале 1919 г. — Надо, по-видимому, пережить эту болезнь без посторонних операторов, а “добровольцы”, кажется, несут беспросветную реакцию».¹² В мае 1920 г. он заявляет: «... я все более и более укрепляюсь в мысли, что Россия должна сама изжить свои невзгоды и ошибки без посторонней опеки».¹³ А в другом письме того же года пишет: «В «генералов» я не верю, в Антанту тоже... Деникинцев я уже видел. Не думаю, что врангелевцы много от них отличаются, хотя этих еще не видал. Да и

⁹ Письма В. Г. Короленко к А. Г. Горнфельду. С. 154-155.

¹⁰ Там же. С. 173.

¹¹ Там же. С. 176.

¹² Там же. С. 165.

¹³ Там же. С. 179.

поляки, говорят, уже громили евреев, а это один из признаков невыдержанного гражданского экзамена».¹⁴

Ход гражданской войны в России приводит Короленко к необходимости признания советской власти и диалога с нею как единственно реальной политической силой. Еще в начале гражданской войны он стремится к объективности в оценке новой власти. Короленко пишет: «У нас большевики делают много глупостей, хотя не так уж свирепствуют, как, пожалуй, могли бы... Пока, кажется, никого еще не расстреляли, но обыватель напуган, да и большевистские декларации очень грозны».¹⁵ Эта объективность сохраняется и в дальнейшем. «У нас? Что Вам сказать?.. — обращается он к своему корреспонденту в 1920 г. — Я говорю знакомым большевикам, что они умеют отлично приходить. Сразу прекращают грабежи и убийства. Так было и на этот раз. Вообще этот раз чувствуется умеренность и большее спокойствие. Но... опять чрезвычайки. Правда, до сих пор не было еще бессудных расстрелов, да и вообще расстреляли до сих пор только двух разбойничавших красноармейцев. Но, на мой взгляд, живем на вулкане. Коммунизм возбуждает в населении общую вражду, но... все-таки торжествует на выборах. Этим много сказано...»¹⁶ Вместе с тем высказывания Короленко свидетельствуют о безусловном отрицании экономических принципов «военного коммунизма». Он пишет: «Голод надвигается уже и на нас... А вероятие есть: политика чисто утопическая до добра довести не может. Разрушение всего экономического строя идет быстро. Тут “воскресниками” да “субботниками” не поможешь».¹⁷ Однако критический подход к экономической политике большевиков не мешает Короленко с надеждой писать: «Авось встанет, наконец, сознание положения даже у его хозяев. А таковыми мне все-таки представляются большевики».¹⁸ За год до поворота к новой экономической политике Короленко замечает: «Нужно будет большое усилие и напряжение, чтобы признать свои ошибки и, по возможности, их поправить, но это — самое желательное. Возможно ли, — покажет будущее, которого я, может быть, уже не увижу. А любопытно бы очень».¹⁹

Определяя свою социально-политическую и нравственную позицию, Короленко подчеркивал: «... я совершенно искренно и горя-

¹⁴ Там же. С. 189.

¹⁵ Там же. С. 164.

¹⁶ Там же. С. 177.

¹⁷ Там же. С. 174.

¹⁸ Там же. С. 174.

¹⁹ Там же. С. 179.

чо считаю себя социалистом, не считая себя ни большевиком, ни коммунистом, ни даже меньшевиком, ни “народным социалистом”, как наши товарищи. Считают себя социалистом в том смысле, что признаю одну свободу без социальной справедливости неполной и неосуществимой. Но для меня свобода — необходимое условие осуществления и социальной справедливости, а не наоборот, как для нынешнего коммунизма».²⁰ Легко видеть, что представления Короленко о «социализме» чрезвычайно далеки от понятий его оппонентов, находящихся у власти. Они не включают в себя ни отрицание частной собственности, ни жестокую регламентацию в подчинении личности коллективу. Короленко так определяет предмет своей полемики с руководителями большевиков: «Большевизм разделил неразделимое: он отделил социальную справедливость от свободы...»²¹

Это был важнейший пункт и в полемике, развернутой Короленко в шести письмах к А. В. Луначарскому.

* * *

Поводом для обращения в наркому просвещения советской России явилось заступничество Короленко за людей, арестованных ЧК в Полтаве. Деятельность чрезвычайных комиссий вообще вызывает принципиальное осуждение Короленко. Казни без суда, в административном порядке, были большой редкостью даже при царизме. Короленко писал Луначарскому: «Много в то время, и после этого творилось невероятных безобразий, но прямого признания, что позволительно соединять в одно следственную власть и власть, постановляющую приговоры (к смертной казни), даже тогда не бывало. Деятельность большевистских чрезвычайных следственных комиссий представляет пример, может быть, единственный в истории культурных народов».²² Жандармские управления не имели права расстреливать людей. «Ваши чрезвычайки имеют это право и пользуются им с ужасающей свободой и легкостью» (36), — писал Короленко.

Абсолютизация классового принципа, доведенная до абсурда, до признания, что все формы террора, включая массовые казни и захват заложников, оправдываются как революционная необходи-

²⁰ Там же. С. 188.

²¹ Цит. по: *Негретов П. И.* В. Г. Короленко. С. 84.

²² *Короленко В. Г.* Шесть писем к Луначарскому // *Современные записки.* Париж, 1922. Т. IX. С. 5. — В дальнейшем ссылки на это издание приводятся в тексте с указанием страницы.

мость, является с точки зрения писателя, худшим извращением основной идеи революции и всех ее этических ценностей. «... Коммунистическое государство изо дня в день выхолащивает сущность революции, — подчеркивал он, — заменяя ее делами, оставляющими по жестокости и произволу далеко позади царские. Царские жандармы, например, имели право арестовать меня. Коммунистическая Чека имеет право еще и расстрелять меня. И в то же время большевики имеют дерзость провозглашать мировую революцию. На самом деле их эксперимент в России неизбежно задержит социальные изменения в других странах. Где европейской буржуазии найти лучшее оправдание для реакционных приемов, чем в России?»²³

Однако деятельность ЧК — лишь частная проблема в сумме проблем, поставленных писателем. Разрушение производства и неэффективность принудительных мер в области экономики, максимализм новой власти и нравственная неподготовленность массы — все это проблемы, естественно возникшие при попытке осуществить на практике утопию — социалистическую революцию в сравнительно отсталой полуазиатской крестьянской стране. Через суждения Короленко проходит не формулируемый прямо, но тем не менее очевидный вывод: самая радикальная революция не может не принимать окраски той среды, в которой она произведена. Для социализма «нужно много условий, как политическая свобода, просвещение, нужна выработка новых общественных сплетений на прежней почве, нужны растущие перемены в учреждениях и в человеческих нравах» (12). Россия далека от создания таких условий. Не случайно расчет на то, что революция в России стимулирует революционный взрыв в более развитых европейских странах, расчет на всемирную революцию и основание всемирной республики Советов оказался иллюзорным. «Приезд делегации английских рабочих, — замечает Короленко, — закончился горьким письмом к ним Ленина, которое звучит охлаждением и разочарованием. Зато с востока советская республика получает горячие приветствия... Когда же Вы захотите ясно представить себе картину этих своеобразных восточных митингов на площадях перед мечетями, где странствующие дервиши призывают сидящих на корточках слушателей к священной войне с европейцами и вместе — к приветствию русской советской республики, то едва ли Вы скажете, что тут речь идет о прогрессе в смысле Маркса и Энгельса... Скорее наоборот: Азия отзывается на то, что чувствует в нас родного, азиатского» (13, 14).

²³ Цит. по: *Негретов Л. И.* В. Г. Короленко. С. 164.

Воспринимая Россию прежде всего как крестьянскую страну, по-настоящему не знавшую ни элементарных гражданских прав, ни политических свобод (хотя бы и на исторически ограниченном уровне) и в течение нескольких месяцев перешедшую от самодержавия к коммунистическому правительству, от диктатуры дворянства к диктатуре пролетариата, — Короленко отмечает неизбежные издержки такого перехода. Капитализм, как на это справедливо указывали еще в конце XIX в. марксисты в полемике с народниками, нельзя сводить лишь к тунеядству буржуев, эксплуатации и «стрижке купонов». Для отсталых полуфеодальных стран, к которым принадлежит и Россия, капитализм имел определенные положительные последствия. Он учил более прогрессивной организации производства. «Совершенно так же, как ложь дворянской диктатуры, — пишет Короленко, — подменившая классовое значение крестьянства представлением о тунеядце и пьянице, — ваша формула подменила роль организатора производства — пускай и плохого организатора — представлением исключительно грабителя... Тактически вам было выгодно раздуть народную ненависть к капитализму и натравить народные массы на русский капитализм, как натравляют боевой отряд на крепость... Крепость вами взята и отдана на поток и разграбление. Вы забыли только, что эта крепость — народное достояние, добытое «благодетельным процессом», что в аппарате, созданном русским капитализмом, есть многое, подлежащее усовершенствованию, дальнейшему развитию, а не уничтожению... Говоря это, я имею в виду не одни материальные ценности в виде созданных капитализмом фабрик и заводов, машин, железных дорог, но те новые процессы и навыки, ту новую социальную структуру, которую вы, марксисты, сами имели в виду, когда доказывали благодетельность «капиталистической стадии» (20-21). По убеждению писателя, «истинная победа социальной революции, если бы ей суждено было совершиться, состояла бы не в разрушении капиталистического производственного аппарата, а в овладении им и в его работе на новых началах» (22).

Короленко подвергает суровой критике не только экономическую доктрину «военного коммунизма», приведшую к разрушению производства и нарушению «естественной связи обмена» между городом и деревней, замене этой связи искусственными мерами «принудительного отчуждения». Он считает, что и в политических, правовых отношениях формирующийся новый уклад не может игнорировать положительный, хотя и исторически ограниченный опыт буржуазной демократии. При переходе от настоящего к

будущему и здесь «не все подлежит уничтожению и разгрому» (23). По убеждению писателя, сформировавшиеся в эпоху буржуазно-демократических революций принципы свободы мысли, слова, собраний и печати — не простые «буржуазные предрассудки», а «необходимое орудие дальнейшего будущего, своего рода палладиум, который человечество добыло путем долгой и бесплодной борьбы и прогресса» (23). Отрицание этих принципов в стране, которая даже буржуазной демократии, по сути, никогда не знала, не выстрадала их собственной историей, может стать существенным тормозом в развитии нравственного сознания и политической культуры народа. При этом отрицание демократических свобод в стране, пережившей многие века политического деспотизма и не знавшей ничего лучшего, естественно, падает на благодатную почву. «Только мы, никогда не знавшие вполне этих свобод и не научившиеся пользоваться ими совместно с народом, объявляем их «буржуазным предрассудком», лишь тормозящим дело справедливости» (23), — подчеркивает Короленко. Сама легкость перехода от одной разновидности диктатуры к другой (хотя и претендующей на выражение воли большинства) является признаком гражданской неразвитости массы, и потому было бы самонадеянной иллюзией считать, что русский народ способен стать в авангарде мирового прогресса.

Этот ряд суждений Короленко развивает идеи, выраженные еще раньше (в 1918 г.) М. Горьким, подвергшим в «Несвоевременных мыслях» резкой критике большевиков за их попытку представить русский народ «духовным водителем мира». «Буревестник» революции осуждает как утопию «намерение зажечь из сырых русских поленьев костер, огонь которого осветил бы западный мир». Он пишет: «Костер зажгли, он горит плохо, воняет Русью, грязненькой, пьяной и жестокой. И вот эту несчастную Русь тащат и толкают на Голгофу, чтобы распять ее ради спасения мира. Разве это не «мессианство» в сто лошадиных сил? А западный мир суров и недоверчив, он совершенно лишен сентиментализма. В этом мире дело оценки человека стоит очень просто: вы любите, вы умеете работать? Если так, — вы человек, необходимый миру, вы именно тот человек, силою которого творится все ценное и прекрасное. Вы не любите, не умеете работать? Тогда, при всех иных ваших качествах, как бы они ни были превосходны, вы — лишний человек в мастерской мира. Вот и все. А так как россияне работать не любят и не умеют и западно-европейский мир это их свойство знает очень хорошо, то — нам будет очень худо, хуже, чем мы ожидаем...»²⁴

²⁴ Своевременные мысли, или пророки в своем отечестве. Л., 1989. С. 78-79.

Подобно Горькому, Короленко считает, что Россия совершенно не подходит для осуществления социалистического эксперимента. Он пишет: «Это огромная ваша ошибка, еще и еще раз напоминающая славянофильский мир о нашем «народе-богоносце» и еще более нашу национальную сказку об Иванушке, который без науки все науки превзошел и которому все удается без труда, по щучьему веленью. Сама легкость, с которой Вам удалось повести за собой народные массы, указывает не на нашу готовность к социалистическому строю, а, наоборот, на незрелость нашего народа» (23-24). Не всякое отсутствие навыков буржуазного общества знаменует готовность к социализму; отсутствие этих навыков лишь облегчило начало процесса, но неизбежным образом отразится на его продолжении и развитии, если русский народ не пройдет школу демократии. «Вы допустите, вероятно, — пишет Короленко, — что я не менее любого большевика люблю наш народ; допустите и то, что я доказал это всей своей, приходящей к концу, жизнью... Но я люблю его не слепо, как средю, удобную для тех или других экспериментов, а таким, каков он в действительности... По натуре, по природным задаткам наш народ не уступает лучшим народам мира, и это заставляет любить его. Но он далеко отстал в воспитании нравственной культуры... Нам надо пройти еще довольно долгую и суровую школу. Вы говорите о коммунизме. Не говоря о том, что коммунизм есть еще нечто неоформленное и неопределенное, и вы до сих пор не выяснили, что под ним разумеете, — для социального переворота в этом направлении нужны *другие нравы*» (26-27).

Короленко по-своему пытается объяснить возрождение бюрократизма при новой власти. Он пишет: «Когда-то признавалось, что Россией самодержавно правит воля царя. Но едва где-нибудь проявлялась воля этого бедного самодержца, не вполне согласная с намерениями правившей бюрократии, у последней были тысячи способов привести самодержца к повиновению. Не то же ли с таким же беднягой, нынешним «диктатором»? Как вы узнаете и как вы выражаете его волю? Свободной печати у нас нет, свободы голосования тоже» (34).

Писатель четко фиксирует факты своекорыстия и самоуправства только формирующейся «новой» бюрократии, требующей, как и всякая бюрократия, льгот и привилегий. Он пишет: «Большевик — это наглый “начальник”, повелевающий, обыскивающий, реквизирующий, часто грабящий и расстреливающий без суда и формальностей. У нас теперь тоже хвосты у хлеба. Стоят люди целые часы, зябнут, нервничают. Вдруг выдача приостанавливает-

ся. Подъехал автомобиль с большевиками. Им выдают без очереди, и они уезжают, нагрузив автомобиль доверху... В Петербурге все голодают. Но стоит быть близким к большевикам, чтобы не терпеть ни в чем недостатка: они питаются от реквизиций».²⁵

Основные идеи своего обращения к советскому правительству Короленко концентрирует в последнем, шестом письме А. В. Луначарскому. Он упрекает новую власть в максимализме, нетерпеливом стремлении втиснуть сложный процесс действительной жизни в прокрустово ложе теоретической схемы. Короленко пишет: «У вас схема совершенно подавила воображение. Вы не представляете себе ясно сложность действительности. Вы только математики социализма, его логики и схематики» (37-38). Писатель продолжает, повторяя эту мысль: «... вы с легким сердцем приступили к своему схематическому эксперименту в надежде, что это будет только сигналом для всемирной максималистской революции. Вы должны уже сами видеть, что в этом вы ошиблись... Рабочая Европа не пойдет вашим путем, и Россия, привыкшая подчиняться всякому угнетению, не выработавшая форм для выражения своего истинного мнения, вынуждена идти этим печальным, мрачным путем в полном одиночестве» (42).

Напоминая вывод социалистов-утопистов о том, что человечество должно переродиться прежде, чем уничтожить собственность и переходить к коммунистическим формам жизни, Короленко предупреждает против немедленного принудительного внедрения принципов коммунизма в неподготовленной общественной среде, против казарменного устройства общества, против однозначно жесткого решения сложных социальных и нравственных проблем. Он пишет: «... процесс этого распределения, за которое вы взялись с таким легким сердцем, представляет процесс долгой и трудной подготовки «объективных и субъективных условий», для которого необходимо все напряжение общей самостоятельности и, главное, свободы. Только такая самостоятельность, только свобода всяких опытов могут указать, что выдержит критику практической жизни и что обречено на гибель» (43). Принудительное внедрение «немедленного», «скоропелого» коммунизма является помехой и тормозом на пути к реальному социализму, осуществление которого, по убеждению писателя, «составляет насущнейшую задачу современности» (44). Прочитав Луначарскому слова украинского «... беда в том, что руки у человека так устроены, что ему легче горнуть до себе, а не вид себе», выражающие скептическое отношение к социалистичес-

²⁵ Цит. по: Негретов П. И. В. Г. Короленко. С. 56.

кому идеалу, Короленко замечает: «Дело, конечно, не в руках, а в душах. Души должны переродиться. А для этого нужно, чтобы сначала перерождались учреждения. А это, в свою очередь, требует свободы мысли и начинания для новых форм жизни. Силой задерживать эту самостоятельность в обществе и в народе, это преступление, которое совершило наше недавнее павшее правительство. Но есть и другое, пожалуй, не меньшее — это силой навязывать новые формы жизни, удобства которых народ еще не сознал и с которыми не мог еще ознакомиться на творческом опыте. И вы в этом виновны. Инстинкт вы заменили приказом и ждете, что по вашему приказу изменится природа человека. За это посягательство на свободу самоопределения народа вас ждет расплата» (44-45).

На пути переустройства общества стоит прежде всего нравственная неподготовленность и отсталость массы, и это чреватое самыми болезненными проявлениями и последствиями в будущем. Короленко пишет Луначарскому: «... народ, который еще не научился владеть аппаратом голосования, который не умеет формулировать преобладающее в нем мнение, который приступает к устройству социальной справедливости через индивидуальные грабежи (ваше: грабь награбленное), который начинает царство справедливости допущением массовых бессудных расстрелов, длящихся уже годы, такой народ еще далек от того, чтобы стать во главе лучших стремлений человечества. Ему нужно еще учиться самому, а не учить других. Вы победили добровольцев, Деникина, победили Юденича, Колчака, поляков, вероятно, победите и Врангеля. Возможно, что вооруженное вмешательство Антанты тоже окончилось бы вашей победой: оно пробудило бы в народе дух патриотизма, который напрасно старались убить во имя интернационализма, забывая, что идея отечества до сих пор является наибольшим достижением на пути человечества к единству, которое наверное, будет достигнуто только объединением отечеств. Одним словом, на всех фронтах вы являетесь победителями, не замечая внутреннего недуга, делающего вас бессильными перед фронтом природы...» (46-47).

«Всякий народ заслуживает того правительства, которое имеет». Вспоминая эту давнюю истину, Короленко считает, что в «военном коммунизме» по-своему преломились воспитанные в прошлую эпоху рабские черты народного сознания. Он пишет Луначарскому: «... вы явились естественными представителями русского народа с его привычкой к произволу, с его наивными ожиданиями “всего сразу”, с отсутствием даже начатков разумной организации и творчества» (48-49).

Писатель допускает, что руководители советского государства способны осознать критический характер сложившейся ситуации и пересмотреть пути экономического и политического развития страны, «взять в руки здоровую реакцию, чтобы иметь возможность овладеть ею и обуздать реакцию нездоровую, свирепую и неразумную» (47). Обращаясь через А. В. Луначарского к советскому правительству, Короленко сохраняет некоторую долю исторического оптимизма. Он пишет: «... истинное благотворное чудо состояло бы в том, чтобы вы наконец, сознали благотворное чудо состояло бы в том, чтобы вы наконец, сознали свое одиночество не только среди европейского социализма, но начавшийся уже уход от вас вашей собственной рабочей среды, не говоря уже о положительной ненависти деревни к вашему коммунизму, — сознали бы и отказались бы от губельного пути насилия. Но это надо делать честно и полно. Может быть, у вас еще достаточно власти, чтобы повернуть на новый путь. Вы должны прямо признать свои ошибки, которые вы совершили вместе с вашим народом. И главная из них та, что многое в капиталистическом строе вы устранили преждевременно и что возможная мера социализма может войти *только в свободную страну*. Правительства погибают от лжи... может быть, еще время вернуться к правде, и я уверен, что народ, слепо следовавший по пути насилия, с радостью просыпающегося сознания пойдет по пути возвращения к свободе» (49).

Шесть писем к А. В. Луначарскому 1920 г. — важнейший, но не единственный документ, представляющий последовательное изложение взглядов Короленко в годы революции. В своих статьях, беседах, интервью он неоднократно пытается ввести в рамки здравого смысла лозунги и идеи, возникающие в ходе революционного процесса. Так, по его убеждению, «расчет на мировую революцию ошибочен». Короленко ставит под сомнение идею Маркса и Энгельса о том, что «капитализм органически создает свое отрицание». «Это отрицание, — замечает он, — не только негативно, но и положительно. Жизнь выдвигает в процессе долгой борьбы новые факты и новые учреждения. У нас их явно недостаточно.»²⁶ У наиболее развитых стран больше шансов избежать идейного и нравственного максимализма в соиздании новых форм жизни.

Короленко, как и его идейный учитель и соратник Н. К. Михайловский, отвергает классовый фетишизм, преувеличение классового принципа. «Чем скорее, — подчеркивает писатель, — мы перестанем говорить о классовой мести или о классовых наградах, — тем

²⁶ Цит. по: *Негретов П. И.* В. Г. Короленко... С. 112.

это будет разумнее и тем более это будет соответствовать справедливости. Дело не в наградах или мести, а в том, что разумное государство должно беспристрастно разыскать в прошлом глубокую неправду и спокойно и беспристрастно устранить ее на будущее...»²⁷

Чрезвычайно поучительны суждения писателя по «крестьянскому вопросу», который он считал важнейшим для России. Голод 1921 г. был для него не столько следствием засухи, сколько результатом неразумной утопической политики насильственного «внедрения» «скороспелого коммунизма». «... Голод у нас не стихийный, а искусственный, — писал он М. Горькому незадолго перед смертью, — и пока мы не избавимся от некоторых наших приемов, мы из него не выйдем».²⁸ Эти приемы сводятся прежде всего к стремлению принудительным путем внедрить коллективную собственность — коммуну, колхозы. Короленко же утверждал: «Нужно отказаться от так называемого раскулачивания... Нужна организация разумного кредита, а для кредита нужна зажиточность, а не равенство. Иначе сказать, нужно отказаться от внезапного коммунизма... Обобщая все сказанное, делаю вывод: наше правительство погналось за равенством и добилось только голода. Подавили самую трудоспособную часть народа, отняли у нее землю, и теперь земля лежит впусте... Многое уже испорчено, но если что может нас вернуть к подобию прежнего благополучия, то только возвращение к свободе. Прежде всего к свободе торговли. Затем к свободе печати, свободе мнения, не нужно хватать направо и налево... Нужно объединиться и общими силами выбиться из тупика, в который мы залезли».²⁹

До конца своих дней Короленко не оставляет надежды в своей попытке воздействовать на ход событий, хотя и понимает, что шансов на успех у него немного. В трудные для России годы он не захотел воспользоваться предложением советского правительства выехать «для лечения» за границу (т. е. эмигрировать), предпочитая, повинувшись гражданскому и писательскому долгу, оставаться на родине. Когда во время очередной смены властей Короленко предупредили о готовящемся на него покушении и советовали скрыться, он ответил: «Я останусь здесь даже в том случае, если верны предупреждающие слухи. Смерть? Ну, так что же! Жизнь писателя должна быть также литературным произведением».³⁰

²⁷ Там же. С. 133.

²⁸ Там же. С. 217.

²⁹ Там же. С. 216-217.

³⁰ Там же. С. 59.

6. ТРАДИЦИИ РУССКОГО ГУМАНИЗМА В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ А. Д. САХАРОВА (А. Д. Сахаров и Л. Н. Толстой)

В небольшом сборнике статей и выступлений великого гуманиста нашего времени А. Д. Сахаров, подписанном в набор за неделю до его кончины и опубликованном в 1990 г., в качестве послесловия помещена статья Д. Гранина «Нравственный пример», в которой проведена следующая, на наш взгляд, не бесспорная мысль: «Сахаров всегда говорит “не то”. В этом особенность его статей, его речей, его мышления. И в этом особенность его дара. В сущности смысл гения, определение гения в том и состоит, что он «не то». Не то, что обычное мнение, обычное видение. Способность видеть мир не так, как его видят другие, видеть по-своему присуща именно великим художникам, ученым, философам. Благодаря этому иному, «неправильному» взгляду нам открывается многообразие и объемность мира».¹

Эта оценка Сахарова как гения, опередившего современников, несомненно, нуждается в уточнении. О Сахарове как физике здесь, разумеется, нет и речи. Но как общественный деятель, публицист, политолог, как правозащитник и теоретик «конвергенции», как бесстрашный критик тоталитарно-бюрократической системы, Сахаров выражает идеи целого поколения интеллигенции, сформировавшегося в духовной атмосфере «оттепели» 60-х годов, неприятия и преодоления сталинизма, включая и попытку реставрации (хотя и неполной) сталинской модели «социализма» в последующие два десятилетия. Заслуга Сахарова не в том, что он говорил «не то», что думали другие, а в том, что он, рискуя свободой и жизнью, жертвуя сугубо академическими интересами (а вместе с тем привилегиями выдающегося ученого, тесно связанного с военным ведомством и оказавшего всеми признанное влияние на стратегию обороны и защиты отечества) мужественно и открыто говорил именно «то», что понимали, но не решались высказать многие его современники. Его духовный подвиг стал как бы ответом на потребность целого поколения интеллигенции в нравственном примере.

В начале века в полемике с Д. С. Мережковским авторитетный публицист и критик той эпохи Н. К. Михайловский писал о

¹ Гранин Д. Нравственный пример // Сахаров А. Мир, прогресс, права человека. Л., 1990. С. 118.

Л. Н. Толстом: «Припоминая весь пятидесятилетний путь литературной деятельности “великого писателя русской земли”, мы видим, что и в своих великих произведениях, и в своих ошибках, часто очень крупных, всегда, от первой до последней написанной им строчки, он был и есть *сам*, считающийся только с собственной своей совестью, неподкупной ни для предрассудков своей среды, ни для предрассудков, так сказать, мировых, не раз менявший свои взгляды, но никогда не отступавший от них под каким бы то ни было внешним давлением. В этом смысле он для нас больше, чем великий писатель. Он — как бы живой, облеченный в плоть и кровь символ достоинства печатного слова».²

Таким же символом достоинства русской интеллигенции стала деятельность Сахарова. Сахаров для нас — больше, чем великий ученый. В памяти современников навсегда останется ссутулившаяся фигура пожилого человека, далеко не красноречивого оратора, который под негодующие выкрики, «захлопывающие» аплодисменты зала и одергивания со стороны председательствующих мужественно отстаивает свои взгляды и бросает не только в зал, но и в многомиллионную аудиторию телезрителей слова правды. «Блаженны алчущие и жаждущие правды...» Эта нравственная высота, завещанная «иудею первого века», и образует гуманистическую традицию, на почве которой в разные исторические эпохи протекала деятельность двух великих гуманистов России.

Сопоставление Сахарова и Л. Н. Толстого не может не ограничиваться некоторыми соображениями. Во-первых, они работали не только в разное время, но и в различных сферах духовной деятельности; во-вторых, вопросы богостроительства, религиозного осознания мира у Сахарова, разумеется, не занимают столь значительного места, как в исканиях Толстого. (хотя религиозное чувство Сахарова до известной степени сродни толстовскому³); в-третьих, они, казалось бы на первый взгляд, слишком далеки друг от друга в оценке научно-технического прогресса, но при этом нельзя не принимать во внимание одну из центральных идей Сахарова о том, что «научно-технический прогресс не принесет счастья, если

² Михайловский Н. К. Последние сочинения. Т. 2. СПб., 1905. С. 253.

³ Характерно следующее признание ученого в «Воспоминаниях»: «... я не верю ни в какие догматы, мне не нравятся официальные церкви (особенно те, которые сильно сращены с государством или отличаются главным образом обрядовостью или фанатизмом и нетерпимостью). В то же время я не могу представить себе Вселенную и человеческую жизнь вне какого-то осмысляющего их начала, без источника духовной теплоты, лежащего вне материи и ее законов» (см. Сахаров А. Воспоминания // Знамя. 1990. № 10. С. 5.)

не будет дополняться чрезвычайно глубокими изменениями в социальной, нравственной и культурной жизни человечества».⁴

Прямых высказываний Сахарова о влиянии личности и воззрений Л. Н. Толстого на его мировосприятие немного. Но их необходимо отметить. В числе книг, прочитанных в детские и отроческие годы, Сахаров в «Воспоминаниях» называет «Детство. Отрочество. Юность» («с обсуждением почти каждой страницы с бабушкой»), «Войну и мир» («целый мир людей, которых мы знаем лучше, чем своих друзей и соседей»)⁵. Любопытны также содержащиеся в «Воспоминаниях» сведения об окружении родителей Сахарова: крестный отец — А. Б. Гольденвейзер, знаменитый музыкант, близкий в молодости к Л. Н. Толстому; сестра отца Татьяна Ивановна, ставшая «по-видимому, под влиянием Толстого» вегетарианкой; в бабушкиной комнате — «маленькая статуэтка на конторке (Толстой что-то пишет за круглым столиком — я часто пытался его срисовать)».⁶

«Еще в детстве, — пишет ученый, — я с содроганием читал замечательный сборник «Против смертной казни», изданный в России в 1906-1907 годах, в годы послереволюционных казней (изд. Сытина с участием моего деда И. Н. Сахарова). Я знаю страстные высказывания писателей — Л. Толстого, Достоевского, Гюго, Короленко, Розанова, Андреева и многих других».⁷ Имя Толстого не единственное в этом ряду, но оно названо первым. Большое впечатление произвела на Сахарова статья «Не могу молчать». Позднее в программной статье «Неизбежность перестройки» (1988 г.) он вновь упоминает Толстого в ряду гуманистов, которые «открыли людям глаза на психологическую бесчеловечность смертной казни».⁸

В автобиографической заметке «О себе» Сахаров называет А. Швейцера как одного из ученых, не без влияния которых началась его духовная перестройка. Но знаменитый врач и философ, автор всемирно известной книги «Культура и этика», сам говорил об этой книге: «В ней я исследую проблему этического содержания нашей культуры. Провести это исследование меня побудил, в частности, Толстой, который произвел на меня большое впечатление. Я установил, что наша культура не имеет достаточно этического характера»⁹ (последняя фраза, действительно, являет-

⁴ Сахаров А. Д. Тревога и надежда. М., 1990. С. 74.

⁵ Сахаров А. Воспоминания. С. 21.

⁶ Там же. С. 11.

⁷ Сахаров А. Д. Тревога и надежда. С. 165.

⁸ Там же. С. 249.

⁹ Швейцер А. Культура и этика. М., 1973. С. 9.

ся отражением одной из излюбленных идей Л. Н. Толстого. — А. С.).

Следует отметить, что в семье будущего знаменитого ученого и правозащитника духовное влияние Толстого соседствовало с влиянием В. Г. Короленко. «Среди знакомых моей семьи, — отмечает Сахаров, — были такие люди, как Владимир Галактионович Короленко, к которому все мои родные питали глубочайшее уважение (и сейчас, с дистанции многих десятилетий, я чувствую то же самое)». ¹⁰ Парадокс деятельности Сахарова состоит в том, что он стал одним из лидеров всемирного миротворческого движения, будучи участником создания советской водородной бомбы (по распространенному выражению, Сахаров, — «отец нашей водородной бомбы»). В беседе с А. Адамовичем Сахаров вспоминал: «Тогда мы были убеждены, что создание сначала атомной бомбы (я в этом участия не принимал), потом — термоядерной — необходимо для мирного равновесия, для того, чтобы наша страна могла спокойно и мирно развиваться, не находясь под прессом подавляющего превосходства другой стороны. Я и до сих пор не могу этого исключить. Мы — я включаю сюда и американцев — создали оружие, которое дало человечеству мирную передышку. Она еще продолжается. Но я убежден, что эта передышка не бесконечна. Если будет продолжаться ядерное противостояние на таком чудовищном уровне, который достигнут сейчас, то никакое «честное слово» не поможет». ¹¹

Кажется, здесь нет ничего общего с духовными исканиями автора теории «непротивления злу насилием», черпающего свои идеи в нравственном максимализме Нагорной проповеди. Но хорошо известно, что этот нравственный максимализм далеко не всегда доминировал в умонастроении великого писателя; в «Войне и мире» Л. Н. Толстой оправдывает право каждого народа жить, по выражению Сахарова, «не находясь под прессом подавляющего превосходства другой стороны» и отстаивать, при необходимости это право доступными ему средствами. Толстой пишет: «... Благо тому народу, который, не как французы в 1813 году, отсалютовал по всем правилам искусства и перевернув шпагу эфесом, грациозно и учтиво передают ее великодушному победителю, а благо тому народу, который в минуту испытания, не спрашивал о том, как по правилам поступали другие в подобных случаях, с простотою и легкостью поднимает первую попавшуюся дубину и гвоздит ею до

¹⁰ Сахаров А. Воспоминания. С. 6.

¹¹ Сахаров А. Д. Тревога и надежда. С. 322.

тех пор, пока в душе его чувство оскорбления и мести не заменяется презрением и жалостью». ¹²

Да и в последний период своей жизни, будучи принципиальным противником всякого насилия, Толстой в повести «Хаджи-Мурат» показывает, что жестокость русской армии, ведущей колониальную войну на Кавказе, с естественной неизбежностью вызывает ответную реакцию чеченского народа. Он пишет: «О ненависти к русским никто и не говорил. Чувство, которое испытывали все чеченцы от мала до велика, было сильнее ненависти. Это была не ненависть, а непризнание этих русских собак людьми и такое отвращение, гадливость и недоумение перед нелепой жестокостью этих существ, что желание истребления их, как желание истребления крыс, ядовитых пауков и волков, было таким же естественным чувством, как чувство самосохранения». ¹³

Точно так же Сахаров, осуждая экстремизм и жестокость, с какой бы стороны они ни проявлялись, считал законным право каждого народа на самоопределение. В частности, он поддерживал право еврейского народа на создание своего государства и оправдывал молниеносную реакцию Израиля на попытку арабской коалиции уничтожить это государство. Он писал: «Превентивная война «шести дней» перед лицом уничтожения безжалостными, многократно превосходящими силами арабской коалиции должна быть оправдана; но жестокость по отношению к беженцам и военнопленным, а также противозаконное стремление решать территориальные споры военными методами должны быть осуждены». ¹⁴ Уместно также заметить, что Сахаров поддерживал стремление армян Нагорного Карабаха к независимости от Азербайджана, хотя настаивал на том, чтобы при решении этого вопроса было полностью исключено насилие. ¹⁵

Мало кто с такой пророческой мудростью и ясностью видел страшные последствия насилия, как Л. Н. Толстой. Научно-технический прогресс, в ходе которого было создано оружие страшной разрушительной силы, сделал актуальной и практически значимой именно теорию «непротивления злу насилием» — во всяком случае, на уровне отношений между теми, кто владеет этим оружием; скажем больше: в определенных рамках альтернативы этой теории нет, альтернативой ненасильственным действиям может

¹² Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 12, М.; Л., 1935. С. 121.

¹³ Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 35. М.; Л., 1953. С. 81.

¹⁴ Сахаров А. Д. Тревога и надежда. С. 18.

¹⁵ Там же. С. 252-254.

быть только гибель человеческой цивилизации. Да и «малые» войны становятся в современных условиях чрезвычайно опасными...

В рассказе В. Г. Короленко «Сказание о Флоре, Агриппе и Менахеме, сыне Иегуды», написанном, по свидетельству самого автора, в полемике с толстовством, иудейский военачальник Менахем бен-Иегуда заявляет: «Сила руки не зло и не добро, а сила; зло же или добро в ее применении. Сила руки — зло, когда она поднимается для грабежа и обиды слабейшего; когда же она поднята для труда и защиты ближнего — она добро». И далее: «Огонь не тушат огнем, а воду не заливают водой. Это правда. Но камень дробят камнем, сталь отражают сталью, а силу силой...»¹⁶ Здесь выражена очень важная идея русского гуманизма в его радикально-демократическом варианте, и эта теория легко объясняет и такое современное понятие, как «стратегическое равновесие». Объясняет и даже оправдывает... до тех пределов, пока место силы руки или любого обычного оружия, находящегося в руках человека, не занимает сила атомной или водородной бомбы. Это сила, которая могла быть создана для «защиты ближнего», но не может и не должна быть использована на практике, ибо она может быть только злом, и злом страшным, непоправимым. Еще в 1931 г. Н. А. Бердяев предсказывал: «Техника дает в руки человека страшную, небывалую силу, которой может быть истреблено человечество. Прежние орудия, находившиеся в руках человека, были игрушечными. И их можно было еще считать нейтральными. Но когда дана такая страшная сила в руки человека, тогда судьба человечества зависит от духовного состояния человека».¹⁷ «Сегодня, — пишет Сахаров, — термоядерное оружие ни разу не применялось против людей на войне. Моя самая страстная мечта, глубже чего-либо еще — чтобы это никогда не произошло, чтобы термоядерное оружие сдерживало войну, но никогда не применялось».¹⁸ Таким образом, нравственная позиция Сахарова по-своему синтезирует в изменившихся исторических условиях гуманистические традиции, обозначенные в русской культуре конца XIX-XX в.

Как и Л. Н. Толстой, Сахаров был не только великим сыном России, но и гражданином мира, и прежде всего гражданином мира, остро ощущавшим взаимосвязанность всего, что происходит в человеческом сообществе. Не случайно Толстой включил в «Круг

¹⁶ Короленко В. Г. Собр. соч. : В 10 т. Т. 2. М., 1954. С. 230, 231.

¹⁷ Бердяев Н. А. Духовное состояние современного мира // Новый мир. 1990. № 1. С. 218.

¹⁸ Сахаров А. Воспоминания. С. 130.

чтения» следующие слова Цицерона: «Когда Сократа спросили, откуда он родом, он сказал, что он гражданин всего мира; он считал себя жителем и гражданином всей вселенной».¹⁹ Глубокое убеждение Толстого о взаимосвязанности явлений нравственного мира («всякий обман влечет за собой ряд обманов, всякая жестокость — ряд жестокостей»²⁰) Сахаров переносит в сферу политики, и потому так важна для него мысль Мартина Лютера Кинга о том, что «несправедливость в одном месте земного шара — угроза справедливости во всем мире»²¹. Сахаров озабочен, в частности, не только судьбой десятков тысяч советских граждан, раненых и убитых во время бессмысленной афганской авантюры, но и судьбой сотен тысяч афганских граждан, которых постигла та же участь. С позиций человеческих, народных интересов, а следовательно, и с позиций гражданина мира Сахаров, как и Толстой, отвергает идею национального превосходства, навязывания своего уклада сопредельным странам, национальную ограниченность и, в особенности, идею казенного патриотизма, освящающую российскую государственность (принцип «единой и неделимой»), как нечто незыблемое и раз навсегда установленное.

Л. Н. Толстой горячо любил свой народ и желал ему добра, но именно поэтому в темной истории авторитарно-бюрократической власти, самодержавной государственности в России он не видел ни одного «светлого луча». Сахаров, отнюдь не отвергая социалистическую идею (иначе невозможна была бы и сама теория конвергенции, составляющая ядро его политической концепции; верность этой теории он сохраняет и в последних работах), — не менее суров в оценке советской государственности в том виде, как она сложилась к концу 70-х годов. Он пишет: «60-летняя история нашей страны полна ужасного насилия, чудовищных внутренних и международных преступлений, гибели, страданий, унижения и разращения миллионов людей. Но в ней были также, особенно первые десятилетия, большие надежды, трудовые и нравственные усилия, дух воодушевления и самопожертвования. Сейчас все это — безобразное и жестокое, трагическое и героическое — ушло под поверхность относительного материального благополучия и массового безразличия. Возникло кастовое, глубоко циничное и, как я считаю, опасное (для себя и всего человечества) больное общество, в котором царят два принципа; “блат”: (сленговое сло-

¹⁹ Толстой Л. Н. Поли. собр. соч. Т. 41. М., 1957. С. 71.

²⁰ Там же. С. 239.

²¹ Сахаров А. Д. Тревога и надежда. С. 173.

вечко, означающее “ты мне, я — тебе”) и житейская квазимудрость, выражающаяся словами “стену лбом не прошибешь”. Но под этой застывшей поверхностью скрывается массовая жестокость, беззаконие, бесправие рядового гражданина перед властями и полная бесконтрольность властей — как по отношению к собственному народу, так и по отношению ко всему миру, что взаимосвязано. И пока все это существует, ни в нашей стране, ни во всем мире никто не должен предаваться самоуспокоенности». ²²

Как ни воспринимать эту оценку, данную в конце 70-х годов гонимым и преследуемым за свои убеждения ученым, нельзя отрицать ни значительной доли исторической справедливости, заключенной в этих словах, ни то, что работе его критического ума принадлежит заметное место в ряду интеллектуальных факторов, предвосхищавших как неизбежность процесс перестройки и переделки сложившейся социальной системы.

Сахаров умер незадолго перед падением советской власти. Каким могло быть его отношение к укладу, который пришел ей на смену? Вряд ли здесь возможны однозначные суждения. Но все же следует иметь в виду, что и в самых последних работах Сахарова сохраняется верность идее плюралистического сближения (конвергенции) социалистической и капиталистической систем, добровольного объединения суверенных республик Европы и Азии (Европейско-Азиатский союз, Советский Союз). Сахарова тревожили политический радикализм, экстремизм, насилие и их возможные проявления в будущем. Еще в 70-е годы он писал: «Советский гражданин — порождение тоталитарного общества и до поры до времени — его главная опора. И я могу только молить судьбу, чтобы выход из этого исторического тупика не сопровождался такими гигантскими потрясениями, о которых мы пока не имеем даже представления. Вот почему я эволюционист, реформист». ²³

Среди явлений, особенно вызывавших тревожные предчувствия Сахарова — идея «национального превосходства». Он пишет: «Тяжелые истерические и погромные формы принимает она у некоторых русских, но не только у них. Как часто приходится слышать — трагится на этих черных (или желтых) обезьян, кормим дармоедов. Или — во всем виноваты эти евреи (или русские, грузины, чучмеки — т. е. жители Средней Азии). Это очень тревожные симптомы после 60 лет провозглашаемой «дружбы народов».» И далее: «... националистическая идеология, как я убежден, опасна

²² Там же. С. 174-175.

²³ Там же. С. 102.

и разрушительна даже в ее наиболее гуманных на первый взгляд «диссидентских формах».²⁴

Сахаров последовательно и решительно отвергает идею мессианства, особого предназначения России, национальной исключительности. В отклике на письмо А. И. Солженицына «Вождам Советского Союза» Сахаров заявляет о полном несогласии с консервативной, патриархальной теорией национального изоляционизма. Сахаров отмечает: «... Солженицын пишет, что может быть, наша страна не созрела до демократического строя и что авторитарный строй в условиях законности и православия был не так уж плох, раз Россия сохранила при этом строе свое национальное здоровье до XX века. Эти высказывания Солженицына чужды мне. Я считаю единственно благоприятным для любой страны демократический путь развития. Существующий в России веками рабский, холопский дух, сочетающийся с презрением к иноземцам, инородцам и иноверам, я считаю величайшей бедой, а не национальным здоровьем. Лишь в демократических условиях может вырабатываться народный характер, способный к разумному существованию во все усложняющемся мире. Конечно, тут существует нечто вроде порочного круга, который не может быть преодолен за короткое время, но я не вижу, почему в нашей стране это невозможно в принципе».²⁵

Критические замечания Сахарова нуждаются в некотором уточнении. Солженицын в 70-е годы отнюдь не был поклонником российской великодержавной государственности. Напротив, он устанавливал связь между имперскими амбициями России в дореволюционные и советские времена. В замечательной и в какой-то мере программной статье «Раскаяние и самоограничение» Солженицын писал: «... мы понимаем патриотизм как цельное и настойчивое чувство любви к своей нации со служением ей не угодливым, не поддержкою несправедливых ее притязаний, а откровенным в оценке пороков, грехов и в раскаянии за них. Усвоить бы нам, что не бывает народов, великих вечно или благородных вечно: это звание трудно заслуживается, а уходит легко. Что величие народа не в громе труб: неоплатную духовную цену приходится платить за физическую мощь. Что подлинное величие народа — в высоте внутреннего развития, в душевной широте (к счастью природенной нам)... В советский период еще раздулась и еще слепее стала заносчивость предыдущего петербургского периода. И так все далее от раскаянного сознания это уводило нас, что не легко убе-

²⁴ Там же. С. 197-198.

²⁵ Там же. С. 69.

дить, заставить внять наших соотечественников, что ныне мы, русские, не во славе сияющей несемся по небу, но сидим потерянные на обугленном духовном пепелище. И если не вернем себе дара раскаяния, то погибнет и наша страна, и увлечет за собою весь мир. Только через полосу раскаяния множества лиц могут быть очищены русский воздух, русская почва, и тогда сумеет расти новая здоровая национальная жизнь».²⁶

Таким образом, Солженицын отчетливо видит связь между «за nosчивостью» петербургского и советского периодов. Его взгляды имеют истоки в классической русской литературе и публицистике. Российская имперская государственность изначально несла в себе зародыш своего кризиса и падения, хотя, начиная с 60-х годов XIX в., она кое-что делала, чтобы притормозить этот процесс. В. О. Ключевский, оценивая прежде всего «петербургский», имперский период русской истории, замечал: «... у нас по мере расширения территории вместе с ростом внешней силы народа все более стеснялась его внутренняя свобода. Напряжение народной деятельности глушило в народе его силы, на расширявшемся завоеваниями поприще увеличивался размах власти, но уменьшалась подъемная сила народного духа. Внешние успехи новой России напоминают полет птицы, которую вихрь несет и подбрасывает не в меру силы ее крыльев. <...> Государство пухло, а народ хирел».²⁷

Взгляды Солженицына в 70-е годы, как легко убедиться, вполне совместимы с заключением знаменитого историка. В «Архипелаге Гулаг» писатель замечает:

«Полтавская победа была несчастьем для России: она потянула за собой два столетия великих напряжений, разорений, несвободы — и новых, новых войн. Полтавское поражение было спасительно для шведов: потеряв охоту воевать, шведы стали самым процветающим и свободным народом в Европе. Мы настолько привыкли гордиться нашей победой над Наполеоном, что упускаем: именно благодаря ей освобождение крестьян не произошло на полстолетия раньше (французская же оккупация не была для России реальностью). А Крымская война принесла нам свободы».²⁸

Сахаров, однако, прав, подчеркивая, что в основе его исканий, в отличие от Солженицына, лежит не столько проблема нации (и тем более государства), сколько проблема личности, и, на наш взгляд, не утратило своей актуальности следующее его предосте-

²⁶ Новый мир. 1991, № 5. С. 19.

²⁷ Ключевский В. О. Собр. соч. : В 8 т. Т. 3. М., 1957. С. 8, 12.

²⁸ Солженицын А. И. Малое собр. соч. Т. 5. М., 1991. С. 196.

режение: «Выстрадавший призыв к национальному покаянию России — благороден. Он противопоставлен великорусской экспансии, национальной вине и беде. Но не связано ли то и другое одной и той же роковой философской ошибкой, которая неминуемо влечет за собой моральные изьяны и трагические последствия? Ведь не случайно религия и философско-этические жизнеутверждающие системы, например, близкие взглядам Швейцера, обращают свое внимание к человеку, а не к нации, именно человека призывают к осознанию вины и к помощи ближнему».²⁹

Сахаров, как и Солженицын, в соответствии с лучшими традициями русской культуры, открыто и нелицеприятно выступает против предрассудков и предубеждений своих соотечественников. Движущим импульсом здесь была столь характерная для русской интеллигенции «ненавидящая любовь», которая всегда у одних вызывает чувство признательности и уважения, у других — злость и агрессивную непримиримость, упреки в антипатриотизме, «предательстве» и т. п.

Л. Н. Толстой в «Ответе на определение синода от 20-22 февраля и на полученные мною по этому случаю письма» приводит следующие примеры подобной злости и непримиримости: «Теперь ты предан анафеме и пойдешь по смерти в вечное мучение и издохнешь как собака... анафема ты, старый черт... проклят будь», — пишет один. Другой делает упреки правительству зато, что я не заключен еще в монастырь, и наполняет письмо ругательствами. Третий пишет: «Если правительство не уберет тебя, — мы сами заставим тебя замолчать»; письмо кончается проклятиями. «Чтобы уничтожить прохвоста тебя, — пишет четвертый, — у меня найдутся средства...» Следуют неприличные ругательства».³⁰

Но разве подобная атмосфера не создавалась и вокруг Сахарова? Чиновникам и послушным исполнителям их воли не удалось отлучить Сахарова от науки, как синоду не удалось отлучить Л. Н. Толстого от веры в бога. Злобные выходки против Сахарова продолжались до последнего его дыхания в буквальном смысле слова. Уже после смерти ученого распространялись последние номера журнала «Военно-исторический вестник» (1989. № 11, 12), в котором Вл. Бушин (статья «Мы не рабы, рабы нѣмы») «делает упреки правительству» за то, что оно позволило Сахарову покинуть место ссылки: «Кто же в декабре 1986 г. принял решение возвратить А. Д. Сахарова в Москву? Неизвестно. Одним из важ-

²⁹ Сахаров А. Д. Тревога и надежда. С. 113.

³⁰ Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 34. М., 1952. С. 246.

ных, на мой взгляд, последствий возвращения явилось избрание этого ученого народным депутатом. Миллионы людей, которые на протяжении многих лет читали книги, статьи и сообщения о Сахарове, естественно, были в полном недоумении. В чем дело? Что случилось? Как это все понимать?.. Может быть, о Сахарове писали все-таки правду, но сейчас решено предать ее забвению? Если так, то все-таки кто так решил, какова цель забвения и какова его причина — давление Запада или наша добрая воля? Прозрение академика или милосердие начальства? Его раскаяние или чья-то бесхребетность? Новое мышление или старорежимная беспринципность?»³¹

Разумеется, эти вопросы носят риторический характер и недвусмысленно выражают только позицию самого публициста. Их историческое место — в одном ряду с только что приведенными злобными ругательствами, которые звучали в адрес Л. Н. Толстого. А деятельность А. Д. Сахарова принадлежит той гуманистической традиции, где одной из основных вех является наследие «великого писателя русской земли».

³¹ Военно-исторический журнал. 1989. № 11. С. 8-9.

А. В. Малинов

ОБРАЗ СМЕРТИ В РУССКОЙ СКАЗКЕ

Фу-фу-фу

Баба-Яга

Со времен Сократа философию считают предуготовлением к смерти. Должно быть, это льстит самомнению философов: все думают о жизни, о преходящем, быстротечном, сиюминутном, а вот они — истинные мудрецы, помышляют о смерти — вечном, безусловном, самом главном и, следовательно, самом важном. Но почему смерть — это Вечное, Истинное, Главное, и Важное? Может быть, это досадная оплошность, пустячок, несчастный случай, разрушающий бережно создаваемый в течение жизни мир. Смерть вмешивается в жизнь, вредит, смешивает карты, расстраивает планы. Она, как зубная боль, портит жизнь, но, в отличие от последней, неизлечима, необратима, бесповоротна. И это все, что отличает смерть от досадных моментов жизни и делает мысль о ней такой важной? Мало ли, что в жизни случается неповторимого, смерть лишь завершает этот ряд. Бесспорно, смерть необратима, но почему, думая о ней, я размышляют о чем-то подлинном и вечном!? Почему все «высокие» и «положительные» смыслы не могут ужиться по эту сторону существования? Почему обратная сторона вещей — истинная? Почему сущность сокрыта, запрятана, а ее явление представляет собой лишь обманчивый и вводящий в заблуждение облик, блик, лик? Как же безобразен должен быть такой мир! Каким же он должен быть неприспособленным для жизни! Одним словом, не жизнь, а страдание, вечное мучение или борьба: за выживание, политическая, классовая, вооруженная и т. п. «Исподняя» сторона мира, т. е. та, где правит Смерть, напротив, воплощает все самое лучшее и ценное. И как люди еще живут в этом мире, почему не слушают столь озабоченных собственной неминуемой кончиной философов? Что их держит? Давно бы умертвили по аскетическим методикам свою плоть, записались бы на прием к «Заплечных дел» мастеру, практикующему гуманистические способы отправки на тот свет. А для начала можно было бы ввести в школах в качестве предмета прикладную танатологию или сделать хакари олимпийским видом спорта.

Но что-то не ладится у философов в их попытках отмерять все правды и истины от смерти. Смерть, наверное, слишком негативна, чтобы можно было на ней выстроить (даже не жизнь, а) заманчивую философскую теорию. Смерть слишком трудна и недоступна для слова и мысли, слишком невразумительна и невнятна для познающего ума. И все, что мы говорим о ней, мы сами же себе и вменяем, а точнее, выдумываем, фантазируем. В силу этого, постольку поскольку философия есть помышление о смерти, она есть сочинительство. Мы придумываем собственную смерть, занимаемся некродизайном, материал для коего черпаем из многих источников и, прежде всего, из сказок.

В отличие от других вопросов, исконно причисляемых к философским, говорить о смерти приятно. Можно «послать к черту» (ибо он, без сомнения, в этом вопросе самый сведущий) всех досужих знатоков. Но, так как идти на компромисс со своей душой страшно да и опасно, а Искуситель, как это часто бывает, обманет в очередной раз и не явится на встречу, то вернее будет заняться поиском смерти в одиночку. Можно задаться вопросом о том, что же мы думаем о смерти или о чем мы говорим и в каких формах это выражаем тогда, когда говорим о смерти, а для этого придется заглянуть при помощи естественного света разума в потемки души и вывести на свет божий те образы или темы-символы, которые олицетворяют для нас смерть. Собственно, и выводить их не надо, они рядом, под рукой, нужно только бросить и задержать на них взгляд — украдкой посмотреть на них в психоаналитическую щелочку — и увидеть то, что оседает в тайниках сознания, на задворках души, оставляя ядовитые и кровоточащие страхом следы. Образно говоря (а только образно о смерти и можно говорить), представления о смерти уплотняют душу до тех пор, пока она не становится неотличимой от косной материи и, тем самым, от самой смерти. Испаряется душа, невыдерживающая борьбы со зном жизни, и оставляет лишь осадок, перед которым сама же раньше трепетала. В этот-то ссохшийся до размеров заветного колодца океан мы и должны закинуть феноменологический невод в надежде поймать всезнающую царственную рыбку.

Писать о смерти — все равно, что писать о будущем, только уже не измышлять факты биографии, а излагать собственную судьбу, в которой то, что мы называем жизнью, оказывается не более чем присказкой, непосредственно сказке предшествующей, но с ее содержанием никак не связанной.

«В то давнее время, когда мир божий наполнен был лешими,

ведьмами да русалками, когда реки текли молочные, берега были кисельными, а по полям летали жареные куропатки, в то время жил-был царь по имени Горрох».¹

Смерть — еще одна сказка, рассказываемая самому себе на последнем вздохе. Связь сказки со смертью не ограничивается чисто формальной причастностью обеих к миру фантазии (с чем вполне обоснованно можно поспорить). Смерть занимает в сказке центральное место. «Сказка отражает в основном представления о смерти», — утверждает В. Я. Пропп.² Смерть довольно органично вписана в сказку. Уберите все, что в сказке связано со смертью, все, что говорит и намекает на нее, и от сказки ничего не останется. Исчезнут не только волшебства и чудеса, но и обезличится сюжет, а вслед за ним расстроится, «рассыплется аредом» и сама повествовательная форма — сказ.

Итак, на что же смерть может быть похожа? Или, другими словами, в каких образах и представлениях смерть проявляется в сказках, с какими темами и сюжетами она связана? Нас не будут интересовать те или иные истолкования сюжетов, их объяснение и сведение к каким-либо инородным для сказки сферам. Понимание сказки «извне», будь то история, этнография, мифологическое мировоззрение, социальные предпосылки и проч., элиминирует ее метафизическое значение в качестве «источника» смерти. Нас интересует не столько то, откуда произошли те или иные представления, образы, сюжеты в сказках, как они туда проникли, равно как и телеологически переформулированный вопрос: для чего, ради чего все это в сказке говорится, что она отражает. Нас занимает общая картина, всеобъемлющее представление, которое возникает при знакомстве со сказкой. Нас интересует не на какой земле протоптаны неведомые дорожки, а куда они ведут, не на что похожи следы невиданных зверей, а кому они принадлежат. «Какой отклик сказочное Лукоморье находит в нашем сознании?» — вот, что интересно.

Собранные А. Н. Афанасьевым под общим заглавием «Народные русские сказки» тексты очень различны. Есть сказки о животных, волшебные сказки, былички. В зависимости от этого «смерть» также неоднородна. Мы же попытаемся представить некое среднее, общее представление о смерти, вернее, набор тем и образов, в

¹ Народные русские сказки: В 3 т. / Под ред. А. Н. Афанасьева. М., 1985. Т. 1. С. 195. Сказка № 130. — В дальнейшем в тексте указывается только номер сказки.

² Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 53.

которых смерть изъясняется. Необходимые теоретические пояснения и обобщения будут, по возможности, выводиться из самих сказок безотносительно к другим видам универсумов (культурному, обыденному, научному...), с которыми сказка безусловно связана, и которые, несомненно способствуют ее пониманию, но в нашем случае лишь замутняют общую живописную картину изображенной в сказке смерти. Неизбежные «умственные отправления» (В. Г. Белинский) будут носить исключительно служебный характер, а все внимание будет уделено своеобразной и особенной «цветущей сложности» (К. Н. Леонтьев), называемой нами сказкой, а точнее, тем ее образам и сюжетам, которые связаны с темой смерти.

Нужно забыть все знания, доставшиеся нам «от пращуров и предков» (М. О. Гершензон), и посмотреть на волшебные повествования просто, открыто, непредвзято. Уподобиться сказочному Дураку, Простофиле, бездумно вычитывающему из предлагаемых текстов лишь то, что относится к смерти, и тогда нашему взору предстанет яркая и многоликая картина сказочной смерти. Это живописное полотно вовсе не будет походить на произвольно синтезируемую на основе незатейливых сказочных сюжетов «волшебную метафизику» (Н. Б. Иванов). Это будет скорее некая «китайская энциклопедия», обнаруживающая Тождественное в пределах самого великого Иного (за исключением, пожалуй, архаического сознания) — смерти. Смерть явится в обликах Простоты, Обмана, Обратимости, Убийства, Платы, Обряда, Членовредительства, Воды, Сна, Голоса; она укажет на свои Мотивы, или Причины, обнаружит свой Идеал и Несчастливый Конец, предъявит Материальные Символы и Меру Смерти, предстанет как Топос и связанное с ним Время, сделает губительный реверанс в лице Рассказчика и своих многочисленных Фигур (Ворон, демонические старики, Змей, Чудо-Юдо, Вихрь, Кощей Бессмертный, Водяной Царь, Кот-Баюн, Баба-Яга, Мертвецы, Черти), коварно улыбнется в облике Женские Персонажей, продемонстрирует свое отношение к Герою и под занавес танатологического паноптикума коснется Морали, Страха, и окончательно сгниет, диалектически снимется в Веселье.

Даже невнимательного читателя, безусловно, поразит простота и легкость встречающихся в сказках смертей. Сказочные герои быстро и легко умирают, быстро и с легкостью убивают. Причем, метаморфозы от мертвого к живому и от живого к мертвому не сопровождаются сегованиями на бренность и скоротечность земной жизни, смерть близких не вызывает безутешного горя... По-

вод для убийства может быть самый, казалось бы пустяковый: «Без спросу в шатер вошел, без доклада выпался, можно тебя за то смерти придать» (Аф., 161). Умереть можно с тоски: «я с кручины умру» (Аф., 156). Чаше всего убивают из зависти: «Пожалел бы тебя, да за то убью, что тобой девки хвалятся» («Еруслан-Лазаревич»); старшие сестры из зависти убивают в лесу младшую сестру или брата (Аф., 569 и др.). Смерть не ведаёт возрастных различий. Ей покорны все возрасты. Собирая ягоды в лесу, сестра убивает брата (Аф., 244). Дети режут друг другу головы ради родительских посулов, выказывая завидную жестокость и хладнокровие.

Смерть в сказках столь многолика, а мотивы и процедуры убийства столь тщательно (до излишества) продуманы, что невольно все это наталкивает на мысль, что смерть — это не простое, банальное событие, не только «ядерная» или «кардинальная» функция, аккумулирующая сюжетное действие или знаменующая исход повествования, но целое знание, ведение, даже искусство, сочетающее знания с ловкостью, хитростью, умением, сообразительностью, сноровкой, а порой, возвышающееся до вдохновенных и впечатляющих актов уничтожения. По сказанному как по писаному погибают целые рати, вымирают семьи и деревни, запросто согнуть может целое царство; в теремке медведь давит всех обитателей (Аф., 64).

Сказочные катастрофы по масштабам подстать настоящим: какой-нибудь жестокий Змей «всех полонил, всех разорил, ближние царства шаром покатыл»; медведь-железная-шерсть или мертвец поедает царства, а сильномогучие богатыри мгновенно, как фокусники, истребляют воинские рати.

Смерть в виде различных мотивов, на разные лады правит основной сказочной интригой. Она выступает главной основой сказочного сюжета. Поскольку любой литературный сюжет складывается из описания необычного, неординарного события, нарушающего привычный ход вещей, постольку далекая от лукавства большинства видов изящной словесности сказка использует для завязки своего сюжета смерть, которая сильнее всех других событий потрясает обыденную жизнь (сказочное «жили-бали») и нарушает привычное бытие сказочных героев. «Живал-бывал старик да струшка. Старушка померла» (Аф., 22). В то же время, смерть в сказке не возбуждает к себе никакого теоретического интереса, не обнаруживает ни малейшего проблеска спекулятивной мысли. Смерть вызывает в герое ответное действие, разделяя его жизнь на

две половины, из которых последняя, собственно, и является сказочной. Сказка начинается там, где заканчивается жизнь. Смерть или угроза смерти заставляет героя действовать, совершать подвиги, но побудительная сила смерти отнюдь не вызвана ее сакральным, философским значением. Сказочная смерть проста, она лишена страха.

Несмотря на разнообразие сюжетов, героев, жанров, сказки (так или иначе) говорят об одном и том же — о смерти. Мы наталкиваемся на ее образы постоянно и повсюду, и все различие сказок оказывается лишь отличием этих образов. Так, в сказках о животных персонажей, как правило, съедают; в волшебных сказках героя либо насильно загоняют на тот свет, либо против его воли там оставляют, либо убивают самыми хитроумными и изощренными способами; в быличках же процедуры смерти сведены до бытового убийства. Смерти также различаются в зависимости от занимаемого ими места в композиции сказки. Смертью сказка, как правило, начинается и заканчивается. Смерть в начале повествования аккумулирует сюжет, в конце же демонстрирует сказочную мораль. Финальные сказочные торжества сопровождаются фейерверком отрубленных голов и растерзанных тел. Однако умирают в начале и в конце сказки преимущественно персонажи второстепенные. «Главная» же сказочная смерть всегда «погружена» в текст, она знаменует собой кульминацию, сюжетный пик повествования. Такая смерть всегда насильственна (убийство) и связана с мотивами *Испытания*, *Противоборства*: главный герой убивает змеев на поединке, и сам может быть предательски убит своими братьями; злой беспокрой мертвец «емлет» в какой-нибудь деревне каждую ночь по человеку и т. д. и т. п.

Представление о смерти тесно связано с представлениями о том свете. В чудесных сказочных историях смерть не только многообразна и своенравна, вокруг нее не только строится сюжет, она, помимо этого, самостоятельна до такой степени, ее явление столь значительно, что волшебная фантазия выделила смерти особую вотчину, удел — царство мертвых, — где смерть по-хозяйски чувствует себя, где законодательствует и правит, не взирая на порядки нашего сущего мира, утверждая свой государственный суверенитет.

Смерть в сказках понимается пространственно, а не временно, поскольку, с одной стороны, смерть как бы «выпадает» из временного потока, она обратима и темпорально не дифференцирована, время «в» смерти сжимается, становится незаметным, неважным,

незначительным; с другой стороны, смерть обладает собственным пространством и определенной топографией. Можно обнаружить топос смерти, но не ее хронос.

Впервые в сказочное пространство нас вводит, пожалуй, Колобок. Этот круглолицый гид, шарообразный путеводитель в последовательности своих поступков разворачивает области сказочного пространства и знакомит нас с ним. Начиная, как водится, от печки, он прокладывает тропинки в Лукоморье и доходит до его границы, т. е. того места, где исполняется его судьба, совпадающая со сказочным сюжетом. Со смертью Колобка заканчивается и сказка, указывая тем самым на общее нарративное происхождение литературного сюжета и представления о смерти.

Смерть — это всегда даль. Имеется в виду «настоящая смерть». Такая смерть отлична от смерти «рядом»: убийств и смертей окружающих (например, смерть родителей главного героя в начале повествования). «Настоящая» смерть всегда далеко, но она отнюдь не отнесена к концу жизни, т. е. такая смерть понимается вне времени жизни и сопresentствует жизни в другом измерении — ином мире.

Наиболее полно раскрывает топонимику смерти мотив путешествия на тот свет («смерть принимает формы пространственного продвижения»³), хотя дислокация, расположение смерти может быть и не столь удаленным, она может быть рядом, близко, по соседству, но, тем не менее, все равно где-то в пространстве, например, за плечами: «Забывая, что смерть за плечами» (Аф., 178). «Скоро я белый свет покину, уж смерть за плечами стоит» (Аф., 337). Сторона смерти — сторона спины — невидимая и непосредственно не воспринимаемая сторона мира или хотя бы собственного тела. Заплечная инстанция.

Что же можно нанести на карту того света? Каковы вехи смерти и ее верстовые столбы? Каков ее ландшафт?

Это, прежде всего, дальняя дорога, путь, который нужно пройти самому, и который не могут пройти братья главного героя: «и пришел на нижний свет» (Аф., 176). Дорогу можно найти по следам демонического старика (Аф., 139), или путь туда, где никакой зверь рыскающий не прорыскивал и никакая птица перелетная не пролетала, может указать баба-яга. Пропуском может служить мертвечина, в которую прячется герой, или которую (например, мертвую лошадь) он помогает разделить животным (Аф., 162).

Держа путь в город Ничто, чтобы принести неведомо что (Аф., 215), на перепутьи двух дорог встретятся два столба. На одном

³ Там же. С. 93.

написано: «Налево поедешь — убит будешь». На другом написано: «Направо поедешь — царем будешь» (Аф., 155).

На дорогах валяются огромные мертвые богатыри или отрубленные головы, напоминающие о том, что мир иной — мир первопричин всего сущего, а следовательно, и мир истинного знания. Рассказывать, что же произошло и как обстоят дела на самом деле, — любимое занятие мертвецов. Именно «мертвое» знание — настоящее, подлинное знание. Особенно увлекаются этим отрубленные богатырские головы. Эти же одиноко лежащие кладези мудрости раздают и практические советы и, по мере сил, вмешиваются в перипетии сюжета.

Вход в потусторонний мир лежит либо через гору, на которую необходимо вскарабкаться, прицепив когти (или на вершину горы может занести большая птица), либо через нору (Аф., 159), глубокий овраг (Аф., 216), яму (Аф., 433). Лаз в тартарары, во тьму кромешную находится «в лесу, в провале, что над самым крутояром, подле дуба-то тройчатого» (Аф., 435) или около куста смородины (Аф., 434). Под землю спускаются на канате, который «да такой длинный, что один конец здесь, а другой на тот свет достает» (Аф., 161).

Тот свет не так уж и труднодоступен, поэтому каждую ночь царевны через потайной ход отправляются в подземное царство к заклятому царю на гульбище (Аф., 298). Но в потустороннее царство без лишних хлопот может доставить и верный конь, и волк, и большой орел. Они же могут вернуть героя на родину. Потусторонний мир — это другая плоскость, другой уровень бытия.

Тематизация смерти в сказках связана с более древним мифологическим дуализмом миров, с мифом о Близнецах,⁴ который постулирует два символических начала: белое и черное, светлое и темное. Предзаданность двух мировых истоков не предполагает одновременную предзаданность этических различий, поэтому сказочная онтология не приводит к этике. Одно из этически индифферентных мировых начал понимается как мир иной. Онтологизация смерти, усматриваемая в мифе о Близнецах, теряет в сказке свой космогонический характер и претворяется в особый топос смерти — мир мертвых, потусторонний мир, понимаемый в качестве изнаночной, исподней части мира сущего, мира посюстороннего. Амбивалентность исходного мифа тогда, когда этот миф принимает очертания онтологически мыслимой картины двух миров,

⁴ См., напр.: *Иванов В. В.* Тропою песен // Красная книга культуры? М., 1989. С. 237-245.

выражается в наличии особого тайного места — дыры, хода, пещеры, оврага (архетипа чрева Великой Матери, как сказали бы последователи К. Г. Юнга), — где это взаимопроникновение становится возможным. Герои каждого мира получают возможность действовать в мире противном, но, как правило, их действия в ином для них мире несут обитателям этого мира смерть. Они норовят увлечь, утянуть того или иного персонажа в свой отчий мир, смерть же, толкуемая как переходное состояние, этому способствует.

Амбивалентный сказочный мир имеет пористую поверхность. Через дыру, углубление, ход в горе можно проникнуть в мир иной, причем, не оговаривается, что лаз, которым воспользовался герой, единствен. Ходов на тот свет может быть много (как и способов выбраться оттуда).

Путь в тридесатое царство лежит через лес, в котором находится избушка бабы-яги, которая оберегает подступы к тому свету. Непосредственную же его границу — огненную реку Смородину и калиновый мост через нее — стережет многоглавый змей. «Яга охраняет периферию, змей охраняет самое сердце тридесатого царства».⁵ Все это только окрестности смерти.

Сами же просторы мертвого мира имеют ровную обозримую поверхность, на которой расположены три царства. Метафизическая раздробленность местности смерти не вызывает между царствами вражды и соперничества. Само по себе место смерти — очень спокойная территория: золотое, медное и серебряное царства мирно уживаются друг с другом. Принцип мирного сосуществования, однако, не распространяется на мир посюсторонний, который служит объектом агрессии со стороны правителей царства мертвых. Но активность и губительность мир иной проявляет лишь на границе или на чужой территории, в своих же пределах он инертен, спокоен и часто предстает как царство спящих.

На том свете герой сражается и побеждает Змея, Вихря, Кощея. Но к змею на тот свет можно отправиться и на заработки, прослужить у него несколько лет, поддерживая огонь, и получить в награду волшебные предметы (Аф., 208). В мир иной можно сходить, чтобы узнать, как там поживает покойный король и вывесть у него тайну (Аф., 216).

Пространственное понимание смерти наиболее красочно представлено в описании смерти царя Кощея. Смерть его находится далеко, ее следует отыскать, но найти и добраться до нее не просто («только за смертью посылать») — она спрятана на острове,

⁵ Пропн В. Я. Исторические корни волшебной сказки. С. 219.

где в дубе сокрыт ящик и т. д. — до яйца. Смерть любят, берегут, и потому прячут. «Ах, Кощей Бессмертный! Сам видишь, как я тебя почитаю; коли ты мне дорог, так и смерть твоя дорога» (Аф., 157). Яйцо — материальный носитель смерти Кощея. В яичко же (или клубочек) скатываются подземные царства. И таким образом потенциальные царства (целый мир иной) герой может унести с собой на родину. Такой мир в зародыше (в виде яйца или клубочка) достаточно лишь «растворить», чтобы извлечь оттуда все необходимое; его можно вновь раскатать до подлинного масштаба. Тот свет — мир с изменчивым масштабом. Его гуттаперчевые границы могут то приближаться, то удаляться: в мир иной можно проскользнуть из тайного, укромного места, но туда же можно добраться, износив три железных колпака, истоптав три пары железных сапог и «изгрызя» три железных хлеба. Его необъятные просторы способны уменьшаться в яйце, клубочке или ларчике. Непостоянство рубежей мира мертвых не связано, как можно было бы ожидать, с усилением или ослаблением его агрессивности; приливы и отливы волшебной границы (возможно столь же регулярные, как, например, приход ночи) не вызывают заметных изменений в жизни сказочных героев.

Мир мертвых может быть представлен в виде хрустальной (или стеклянной) горы (Аф., 162) или подводного царства во главе с Водяным Царем.

В сказках нет мира высокого, божественного, философски мыслимого мира Высшего Блага или Всемогущего Существа. Нет мира горнего, как и нет мира дольного — пристанища юдоли и печали. Тем не менее, сказочная вселенная неоднородна (только в сказках о животных нет двух миров). Два мира — этот и иной — во многом похожи друг на друга. По крайней мере, мир поосторонний несколько не лучше, не добрее, не справедливее мира иного. Он враждебен миру потустороннему, как и тот, в свою очередь, вредоносен для этого мира, но именно эта враждебность, оппозиционность, противостояние миров и придают сказке ее прелесть. Сказочный мир, принимаемый нами, — это мир рассказчика, сказочника и главного героя, а мир потусторонний — это мир, куда главный герой отправляется за волшебствами и чудесами. В далеком другом мире волшебств больше. Вот, пожалуй, и вся разница (чисто экстенсивная) между этим и тем светом. В тридесатом государстве сосредоточены чудеса и диковинки.

Этот и иной сказочные миры находятся по эту сторону повествования.

Неоднородность потустороннего мира (как и неоднозначность образа бабы-яги, которая предстает то как мертвец в избушке на курьих ножках, то как грозная воительница на коне) связана с перелетением, соединением в нем двух начал (и соответственно двух представлений): мира иного и мира другого. Черты мира другого переносятся на мир иной, и наоборот. Для сказочного потустороннего мира характерно наслоение, наложение представлений, имеющих как историческое, так и мифологическое происхождение. Мир другой есть мир враждебных племен, мир, выходящий за пределы космоса сказочного героя. В этом случае, населяющие другой мир существа реагируют, прежде всего, на русское происхождение героя, на его русский дух. В потусторонний мир, принимаемый как мир другой, можно совершить путешествие, можно привести оттуда диковинки и волшебные предметы. Население другого мира обычно не напоминает демонических существ, хотя и владеет волшебными предметами, а некоторые жители того света даже способны оборачиваться в животных (но на это же способен и главный герой). В мир другой можно прогуляться, можно попасть туда волей или неволей, можно вызволить оттуда мать, сестру, привезти оттуда невесту. Мир другой подобен посястороннему — там также светит солнце, растут деревья, живут люди, правят цари, бесчинствуют многоглавые змеи. Похищенного и попавшего в мир другой персонажа можно вернуть, изъять, извлечь из потустороннего мира. Оказавшийся же в мире ином невозвратим, потому что мир иной — это царство мертвых. Мертвец не возвращается, а воскрешается при помощи волшебной воды или других оживляющих сказочных средств. Мертвые, в собственном смысле этого слова, обитают на кладбище, и лишь самые неугомонные из них бродят по ночам, нарушая покой и быт живых людей. В волшебных сказках главный герой совершает поездку в потустороннее царство, и, когда он возвращается, его убивают старшие братья, т. е. он умирает (как бы) дважды и приобщается к двум видам смерти. Тем не менее, ни успешное путешествие на тот свет, ни воскрешение не избавляют Ивана-царевича от естественной, «нормальной» смерти, которой завершается в конце сказки его счастливое существование и правление в подвластном мире.

Смерть не столько понимается пространственно (это вообще сложно представить), сколько занимает определенную территорию. Однако местность смерти выделяется не только характерными особенностями — вехами, — которые маркируют ее территорию, но и, прежде всего, особым смыслом, изъясняющим местность смер-

ти, как изнанку мира, что, в известных случаях, может принимать вид карикатурного, иронического описания, передразнивающего мир посюсторонний — объект шутовства и юродства, сближающего способ предъявления смерти со смехом. Мир смерти иносмыслен масштабам мира посюстороннего.

Образ сказочного рая также изображается пространственно. Это отдаленный остров Буян, на который попадает несправедливо осужденная царица со своим сыном, владеющим волшебными предметами, с помощью которых он и творит этот идеальный даже для сказки мир. Создаваемое героем идеальное царство, наполненное чудесами, является воплощенной утопией, реализованной мечтой сказочного люда. Иллюзия в иллюзии.

Если в царство мертвых, в тартарары, как правило, спускаются через подземный ход, находящийся около дерева, то в рай попадают, забравшись по растению (дубу, гороху).

Лучший свет — мир наизнанку, навыворот, где «скотина дешева, только комары да мухи дороги» (Аф., 418), где герой встречает выстроенный из блинов и пирогов гастрономический ансамбль: «стоит хатка из блинов, лавки из калачей, печка из творогу, вымазана маслом» (Аф., 20). «На небесах стоит церковь — из пирогов складена, шаньгой покрыта, калачом заложена» (Аф., «Заветные сказки», 20). Несмотря на экзотическую блинную архитектуру и прочую небывальщину, представление о небесном рае, куда можно попасть, забравшись по гороху или дубу (архетипу Мирового Древа), выражено неярко и имеет скорее утилитарный, нежели сакральный или глубокий метафизический характер. Образ такого рая профанирует представление о лучшем мире.

Для выявления позиций мира сущего и мира иного, для определения и определивания, для установления дистанции и ранжира между мирами ключевую роль играет сказочник. Откуда вообще мы узнаем о существовании различных сказочных миров, кто впервые на это намекает, откуда миры отмеряются?

Рассказчик в сказках, хотя никогда не отождествляет себя ни с одним из персонажей, определяет себя топонимически. Повествование всегда относится к прошлому времени; описывается то, что свершилось, сбылось; а сказочник представляется лишь как сторонний наблюдатель, свидетель канувших в лету событий, на что он не преминет указать, иронически описывая свое участие в финальном пире. Рассказчик улыбается, поскольку ирония позволяет ему поведать сказку (о чем-то небывалом, невозможном), дистанцируясь от опасного волшебного мира, приближение к которо-

му грозит неминуемой смертью (или безумием). Сказочник рассказывает волшебную историю и, в то же время, делает это как бы не от себя (вне себя), он повествует, но ничего не утверждает наверняка, ни на чем не настаивает: «не любо — не слушай». Он лишь делает вид, что говорит правду, ведь «сказка — ложь». Сказочное повествование не претендует на правду, но все же то, о чем оно говорит, важно и значительно. Даже если отвлечься от нравоучительного момента, от «урока добрым молодцам». сказочные события фундаментальны, они описывают то, что было или будет (как в случае со смертью) «на самом деле». Только эта «всамделишность» есть не факт науки, а достояние судьбы. Сказочник не герой сказки, не участник событий, поэтому его нельзя персонализировать, но его можно определить топонимически. Излагая события, рассказчик всегда имеет свою сторону (а не точку) зрения, совпадающую с миром посюсторонним (для главного сказочного героя). Фигура рассказчика очень важна еще и потому, что он вводит читателя в текст так, что побуждает принять сказочный посюсторонний мир как мир близкий, он переманивает читателя на свою сторону и делает сказочный мир миром «нашим», сущим, хотя бы и существующим лишь в фантазии. Он приоткрывает волшебный мир: «В некотором царстве, в некотором государстве...» — и именует главного героя. Этого оказывается достаточно для постулирования воображаемого мира и установления родства между нашим миром и волшебной страной. Ни одна сказка не начинается с описания потустороннего мира, и ни один сказочник не выдает себя за сторонника мира иного (за потусторонника). Миры могли бы поменяться местами, а иерархия сказочного мироздания опрокинуться. Гарантом надежности и непоколебимости волшебного универсума и выступает сказочник. Так мир мертвых, мир недоброжелательных и демонических сил сталкивается с миром читателя и, благодаря фигуре рассказчика, отвергается им.

Сказочник задает определенную интерпретацию сюжета и, тем самым, пред-полагает и отношения между мирами. Позиция мира иного — это позиция иной интерпретации, которая задается рассказчиком, но отмеряется метатекстовым способом, т. е. от читателя.

Поскольку топос смерти предполагает присутствие и даже относительно независимое ее существование подле мира живых, постольку хронологическая фиксация и временные «правила», структурирующие любое событие (в данном случае смерть), изменяются. Точнее говоря, они утрачивают какую-либо формообразующую

роль, попустительствуя полному самоуправству времени «в», смерти. Со «временем» на том свете может происходить все, что угодно. Обычно оно убыстряется, сжимается, съезживается и проходит незаметно, как сон. Так солдат, прослужив у Черта три дня, вернувшись домой, узнает, что минуло три года. Жених пьет со своим умершим приятелем в его могиле, и после каждого выпитого стакана проходит сто лет (Аф., 358). Демонические кони способны доставить в нужное место за один миг. Довольно часто в сказках не указывается на метаморфозы, происходящие со временем в ином мире. Отличие времени «потустороннего» от времени «тутошнего» часто не замечают. Но если попытаться охарактеризовать «иное» время, слово «миг» и те смыслы, которые обычно в него вкладывают (например, превращение времени в нечто единое, нерасчленимое, и потому неразличимое, незаметное, чего как бы и нет), наиболее подходит. Предполагается, что умирают навсегда, навечно, не рассчитывая на возвращения из мертвых, поэтому в градации и дифференциации «событий» в ином мире нет необходимости. Да и сами эти ситуации как бы незаметны, повествование о них «смазано» (это «как бы» события). Потусторонние происшествия упоминаются крайне редко и случайно. Мы о них почти ничего не знаем. Если же что-то и случается, то это происходит здесь, в этом, поскостороннем мире. В мире потустороннем можно обнаружить лишь начала и концы, причины и следствия того, что происходит в этом мире, но не сами события. В этом смысле сказочное время сродни времени мифическому. «Мифическое время и заполняющие его события, действия предков и богов являются сферой первопричин всего последующего, источником архетипических первообразов, образцом для всех последующих действий... Важнейшая функция мифического времени и самого мифа — создание модели, примера, образца».⁶ Необратимость смерти, невозвратимость из мира мертвых нарушает сказочный герой. Он опровергает обычный, установленный порядок и ранжир между мирами, создавая своими поступками саму возможность появления литературного повествования — сказки. Сказочный герой создает интригу, прецедент в сказочных мирах, нарушает привычный порядок вещей и тем самым формирует литературный сюжет.

Привычный порядок времен в сказочном мире также нарушается. Время может течь вспять. Повинуясь Обратимости, оно может вернуть герою молодость, силу, красоту (например, при помощи

⁶ Мелетинский Е. М. Общее понятие мифа и мифологии // Мифологический словарь. М., 1992. С. 653.

молодильных яблок или варки в котле с молоком). Но все же это возможно лишь в пределах одной судьбы — времени жизни. Представление же о времени мира, по-видимому, вообще отсутствует. Длительность происходящих событий неопределенна и неясна и к тому же имеет явное пространственное толкование: «долго ли коротко ли». Похоже, что время оказывается объектом единодушного безразличия со стороны сказочных обитателей волшебных царств. Последовательность событий диктуется не временем, а наррацией. Факты слагаются и наследуют один другому благодаря повествованию, а не хронологии. Порядок в мире устанавливает дискурс, соединяя разрозненные кусочки мира протоптанными героем дорожками.

Хотя на оборотной стороне мира явственно проступают причины, сказки, пренебрегая временным сочленением событий, элиминирует и причинную связь описываемых происшествий, утверждая себя в качестве принципиально не теоретического (в смысле аристотелевского объяснения из причин) типа дискурса. Следующие друг за другом события не вытекают одно из другого, не имплицитуют то, что им воспоследует. Мир расширяется, разбухает за счет невозможных сочетаний и сочленений, вбирая в себя все, что угодно. Включая в сферу смысла любые невероятные комбинации. Неожиданно открывшая широта и безграничная потенциальность мира (возможная, несмотря на свою невероятность, благодаря наррации), совершенно стирающего свои горизонты, вызывает первобытный восторг, радостную дрожь. Разбегающийся и разъезжающийся по швам мир (вот-вот окончательно лопнет) пробуждает хаотический задор, полоумное веселье. Саморазрушающаяся, спонтанно разваливающаяся по кусочкам вселенная указывает на смерть, как на свой основной принцип, сокровенную сущность. Смерть сопрягается с весельем. Такова, например, сказка (из ряда кумулятивных) «Курочка» (Аф., 70), где потеря яичка вызывает целую серию дальнейших разрушений и смертей: «девочка-внучка с горя удавилась», просвирия изломала просвиры, дьячок разбил колокола поп изорвал книги.

Эта сказка рисует какой-то праздник разрушения, энтропии, вызванный, казалось бы, ничтожным поводом. Но, надо думать, разбилось совсем не простое яичко. Во втором варианте сказки (Аф., 71) на это есть более точное указание — яичко разбилось в доме бабушки-задворенки — аналога бабы-яги, чье место в сказочной иерархии является одним из самых почетных, а близость к сакральным истокам волшебных миров несомненна. Впрочем, сам

образ яичка далеко не однозначен: в яйце может быть заключена смерть (кашеева) или любовь (красавицы царицы), а него скатываются целые царства. Образ яйца соединяет в себе и начало смерти, и начало жизни. С гибелью яичка погибает один из потенциальных миров, снимаются многие запреты. Хаос побеждает космос. Уничтожение постигает, прежде всего, элементы официального церковного культа. Все это оправдывается горем: и яичко разбилось, и внучка удавилась и т. д. и т. п., но вопреки провозглашаемой печали, сказка проникнута каким-то исступленным весельем, делающим непонятным ее окончание: хороший или плохой конец у этой сказки? Эта единственная в своем роде сказка не имеет ни хорошего ни плохого конца. Эта сказка бесконечна. Все, что в ней описывается, принимает вид оргиастического действия, эсхатологического празднества, праздника Смерти. Различия между жизнью и смертью (вообще очень условные для сказки) стираются окончательно. Смерть веселит. Разрушение знаменует праздник.

Получается так, что герои сказки рассказывают друг другу саму эту сказку. Так первоначально заданное событие превращается в перманентное повествование, постоянно прибавляющее к исходному событию все новые и новые факты. Сказка не имеет конца. Наррация не останавливается. Обозначенный конец сказки произволен, он вовсе не препятствует дальнейшему сказыванию, приглашая и нас, свернув себе, за компанию шею, почувствовать себя сказочными персонажами. Будучи однажды поведенной, сказка (как разговор, как мысль) не может остановиться. Дискурс бесконечно продлевает событие, делая мир неотличимым от рассказа о нем. Смерть же знаменует каждое новое «прибавление», изменяя присущее сказке как литературному произведению метатекстовое понимание смерти как метафоры конца (структурная метафора) на характерное для мифа понимание смерти как метафоры границы (метафора ориентационная). Измена. Смерть больше не представляется как конец жизни (кончина), производства (продукт), повествования (концовка), истории (эсхатология)... — она разворачивается в бесконечность самопорождающегося (для того, чтобы тут же вновь рассыпаться) мира. Она вводит в мир каждый новый его довесок, каждое новое его дополнение. Еще, еще... Смерть бесконечна.

Виктор Бурналейдт

КРАСОТА

В пустой земле не много совершенств
И в совершенствах мало утешенья —
Движение, лишённое движенья,
И красота, лишённая блаженств.

Но я ли раб углов и плоскостей,
рождающих классические нормы?
Но в ночь уйдут задуманные формы,
И канет пыль ваявших их костей.

Так в чем ответ ненужной суеты?
Пойму его и к тайне ли продвинусь?
Но красоты — всего лишь верный синус
И алгебра пространств и пустоты.

ОДИНОЧЕСТВО

Я за собой не чувствую вины.
Пусть от свободы дьявольской не душно,
Но Господу творение послушно,
И им одним мы все обречены.

И, будто зверь, легко и наизусть
Я постигаю тайное из мрака,
Я так живу — от знака и до знака
Из пустоты вымеривая грусть.

И коль не знать мне страшных величин,
Лицо замкнет холодная улыбка.
Я сотворен, но главная ошибка —
В творении вселенной и причин.

1995

Но смысл искать не большее ль бессмысль
Чем истину?! Но истины здесь нет.
За гранями познания и мысли
Уходят в ночь геоиды планет.

И под пятой безудержных агоний
Не отыскав обещанного дна,
поймешь и ты, что не было гармоний.
И в этом есть гармония одна.

* * *

В бессмыслии бессмыслия не ищут.
Сгоревшее не жертвуют огню.
Но я мечты, как зерна в пепелище,
В пустую жизнь небрежно уроню.
Что будет впредь? Удача? Неудача?
Но пепел мертв. И в отблесках звезды
Уходит плуг, и рвется, рвется кляча,
Звериный пот роняя в борозды.
Великий смысл бессмыслия земного...
Но замкнут круг. И вечно без суда
Сникает путь, и нет уже иного,
И человек уходит к никуда...

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ АССОЦИАЦИЯ ИСТОРИКОВ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

И. В. Милетская и Т. В. Чумакова

ОБЗОР МАТЕРИАЛОВ III САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО СИМПОЗИУМА ИСТОРИКОВ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ «НРАВСТВЕННЫЙ ИДЕАЛ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ»

3 – 5 апреля 1995 г. в Санкт-Петербургском университете проходил третий Санкт-Петербургский симпозиум историков русской философии. Он был организован кафедрой русской философии философского факультета Университета в рамках межвузовской научной программы «Русская философская мысль как основа возрождения российской нравственности».

Симпозиум открыл А. Ф. Замалеев (Санкт-Петербург). Во вступительном слове он отметил три подхода к разрешению важнейшей проблемы русской философии – проблемы человека. Первый – религиозно-духовный, берущий начало в учениях исихастов и нашедший свое продолжение в философии В. С. Соловьева, Н. А. Бердяева, Г. Р. Федотова, утверждает примат целей духовной жизни над плотской. Второй подход характеризуется интересом к человеку как части мироздания. Этому универсалистского подхода придерживались такие русские философы, как А. Н. Радищев, А. И. Герцен и В. И. Вернадский. Третий подход рассматривает человека в фокусе социальных отношений, его можно назвать социально-прагматическим. Социально-прагматический подход был реализован в «школе Чернышевского» (Н. А. Добролюбов, П. Н. Кропоткин, П. А. Лавров) и далее развивался в советский период. Исключение нравственно-этического момента из сущностной характеристики человека, столь характерное для данного подхода, привело к постепенному обесцениванию нравственных национальных идеалов, в первую очередь, идеала соборности, обеспечивающего единство и целостность российской государственности.

Значимости русского нравственного идеала, нашедшего свое воплощение в «русской идее», посвятил свое выступление А. А. Ермичев (Санкт-Петербург). Подчеркнув укорененность русской теоретической философии в отечественной культуре, он отметил жизненную ценность русской идеи соборного сознания как общей нравственной идеи, способной объединить все более разобщающееся человечество.

Методологические нюансы проблемы идеала в русской философии отметили в своих выступлениях Н. А. Бенедиктов (Нижний Новгород) и В. В. Борисов (Санкт-Петербург).

Рассматривая западноевропейскую и русскую системы ценностей, Н. А. Бенедиктов отметил различие общественных идеалов, им присущих.

Суть различия в том, что если для тяготеющего к индивидуализму западноевропейского общества, тоталитаризм губителен, то для русского общества, где соборность выступает главным формообразующим принципом и где единый порядок стоит выше отдельной личности, тоталитаризм имеет совсем иное значение. Но для того, чтобы уяснить суть различий, необходимо разобраться в системе ценностей отечественной культуры.

В. В. Борисов в докладе «Альтернативная модель нравственного идеала» рассмотрел два направления в понимании нравственного идеала в отечественной философской традиции. Первое, марксистское, отводит главную роль классовому и историческому подходам, игнорируя нравственный аспект. Альтернативой ему является направление, священное с именами П. Л. Лаврова, С. Л. Франка, В. С. Соловьева, Д. С. Мережковского, признающее определяющими характеристиками нравственного идеала религиозный и аксиологический аспекты.

С докладом В. В. Борисова перекликается и выступление *В. Ш. Сабирова* (Пермь) и *О. С. Соиной* (Новосибирск). В своем выступлении они выдвинули тезис о несовместимости двух видений мира: софийного и моралистического, целью которого является узурпация морального права на духовную власть. Софийность же присуща настоящему нравственному идеалу, целью которого является деятельная и жизнетворная любовь.

Тема моральной ответственности философа была затронута в выступлении *А. И. Маилова* (Санкт-Петербург). Анализируя пути развития русской философии, он указал на необходимость создания субъективной экологии сознания как философской дисциплины о «среде обитания сознания». Отдельные методологические аспекты русской религиозной философии были отмечены в докладе *К. Г. Исупова* (Санкт-Петербург), рассмотревшего тринитарную диалектику Лица (Лица) Личины на русской почве; *Е. Н. Некрасовой* (Москва), *А. И. Бродского* (Санкт-Петербург) и *Л. Е. Шапошниковой* (Нижний Новгород).

Доклад *Е. Н. Некрасовой* был посвящен соотношению веры и знания в русской религиозной метафизике. Она отметила, что, в метафизике *Н. А. Бердяева*, *В. В. Розанова*, *С. Л. Франка* и *Л. И. Шестова* вера и знание не являются взаимоисключающими; не заменяя знания, вера питает его, поскольку знанию не хватает интуиции, которая и есть вера.

О проблеме кенозиса в русской философской традиции говорил в своем сообщении *А. И. Бродский*. Обращаясь к творчеству *М. М. Тареева* и *А. И. Чекановского*, докладчик рассуждал об актуальности кенотического пессимизма в деле духовного возрождения России. Путь кенозиса, предлагаемый *М. М. Тареевым*, — путь свободного и незаметного проникновения трансцендентных ценностей в мир человека и его преобразование. Он радикально отличается от того пути, который предлагает *А. И. Чекановский*, стоящий на позициях традиционного православия, а также от того, по которому шла наша страна, пытавшаяся построить Царство Божие «в отдельно взятой стране».

Тема осмысления истории в русской духовной традиции стала центральной в докладе *Л. Е. Шапошниковой*, отметившей связь существующую меж-

ду этой темой и проблемой онтологизации истины в восточном христианстве, обуславливающей также такие характерные черты русской историографии, как мессианство и соборность.

Об основных этапах в развитии этико-философского мышления середины XVII — первой половины XVIII в. рассказала *Е. А. Овчинникова* (Санкт-Петербург). Она выделила три этапа. Начальный — характеризуется конфронтацией между старообрядцами и никонианами. На этом этапе начинается этико-нравственное разделение русского общества, которое закрепляется на втором этапе, приходящемся на эпоху петровских преобразований, когда разделение приводит к сословному разграничению духовенства и интеллигенции. Третий этап приходится на 30-50-е годы XVII в., на время торжества секуляризованной морали, приводящей к появлению нового типа личности — деятельного человека, несущего всю полноту ответственности за личный нравственный выбор.

К одной из наиболее важных тем в отечественной историко-философской мысли обратился *И. Д. Осипов* (Санкт-Петербург). Проследив источники и генезис русских правовых воззрений, докладчик детально рассмотрел проблематику политико-правовых идей западников и славянофилов и выделил основные проблемы, стоявшие перед русской философско-правовой мыслью: проблему синтеза личных и государственных нужд, равенства и свободы, традиции и новации, а также нравственности и политики.

Русской мысли эпохи «серебряного века» посвятил свое выступление *А. И. Алешин* (Москва), рассмотревший социо-культурный феномен «преодоления философии» как один из существенных моментов мысли «серебряного века».

Р. П. Шпакова (Санкт-Петербург) проанализировала вопрос «Макс Вебер о воздействии православной философии на развитие капитализма в России». Она отметила, что в двух статьях, посвященных российской теме, М. Вебер убеждал в бессмысленности «постановки вопроса о возможности» капитализма в России, считая его неизбежным для России как части Европы.

Выступление *Ю. Н. Солонина* (Санкт-Петербург) затронуло методологические проблемы реконструкции внутреннего мира русской женщины XVIII в. Главной проблемой является недостаток источников, возникает необходимость привлечения таких нетрадиционных источников, как женские мемуары исповедального характера и произведений эпистолярного жанра. Только привлечение всех возможных источников поможет воссоздать картину формирования новой женской ментальности в XVIII в.

В симпозиуме также приняли участие петербургские психотерапевты и психиатры, представившие интересные материалы по истории русской психиатрии и психоанализа.

А. Н. Ирецкий, О. Н. Рукавцева, Л. Б. Ирецкая в сообщении «Этические парадоксы в психотерапии и психоанализе России» основное внимание уделили этической проблематике, особо отметив проблемы, тесно связанные с историко-культурной традицией. Это проблема исповеди, недоверие к которой зародилось еще во времена Петра I, законом нарушившего таинство исповеди. Другая проблема, мешающая работе психотерапевтов — страх

советского человека перед ведением дневника. Сформировавшийся не столь уж давно, он вьелся в душу россиянина. Задачей ученых является поиск путей преодоления этих страхов.

Деятельности русских психиатров XIX в. С. С. Корсакова и А. И. Яроцкого, представлявших гуманистическое направление в российской психиатрии, посвятил свое выступление С. С. Либих (Санкт-Петербург). Характерной чертой их деятельности был комплексный подход к лечению пациентов, включавший как обязательную составную часть нравственное воспитание, позволяющее раскрыться человеку, мобилизовать духовные силы.

На секционных заседаниях были рассмотрены нравственные искания русских мыслителей, начиная с эпохи Средневековья и заканчивая советским периодом.

Особый интерес представляет группа докладов, посвященных эпохе русского Просвещения, в частности, выступление В. С. Никоненко (Санкт-Петербург) «Концепция человека и нравственный идеал Симеона Полоцкого».

В своем выступлении докладчик в новом ракурсе представил этико-социальные воззрения С. Полоцкого. Особое внимание выступающего было уделено рассмотрению сочинения С. Полоцкого «Ветроград многоцветный», в котором на основании собственного видения соотношения мира и человека формируется духовный и социально-нравственный идеал автора. В докладе было замечено, что при изучении наследия С. Полоцкого необходимо учитывать особенность его подхода к проблеме человека. Суть ее заключается в том, что человек рассматривается только как субъект системы религиозных, духовных, нравственных и социальных свойств, т. е. как субъект-носитель этих свойств.

В этом контексте также заслуживает внимания доклад Т. В. Артемьевой (Санкт-Петербург) «Философская пневматология Андрея Болотова», в котором докладчиком были рассмотрены доказательства бессмертия души, разработанные А. Болотовым в его сочинении «О душах умерших людей».

Важный аспект секционных выступлений выявился в докладах В. В. Прозерского (Санкт-Петербург) «Бог, свобода и ответственность в русском и западноевропейском экзистенциализме (М. М. Бахтин и Ж. - П. Сартр)» и А. А. Слинько (Воронеж) «П. Я. Чаадаев и русская литература 60-х годов XIX в.».

В своем докладе В. В. Прозерский особое внимание уделил теме сходств и различий в русском и западноевропейском экзистенциализме. На примере творчества Бахтина и Сартра он показал, что сходство идей, обращающее на себя внимание при первом рассмотрении, в действительности носит лишь поверхностный характер. При более глубоком исследовании можно обнаружить расхождения, которые наиболее четко проступают в разрешении вопроса об отношении свободного человека к Богу. Поэтому большое внимание в выступлении было уделено рассмотрению идеи Бахтина о том, что свобода человека как непрерывный выход за пределы самого себя есть своего рода акт покаяния, сознание человеком своей греховности.

Интересный аспект анализа творчества П. Я. Чаадаева выявил в своем выступлении А. А. Слинько. Он обратил внимание слушателей на некую односторонность в исследовании места и роли «чаадаевских тем» и мотивов в истории русской литературы. В частности, было отмечено, что среди многочисленных исследований наследия этого русского философа, посвященных преимущественно таким темам, как «Пушкин и Чаадаев», «Чаадаев и Гоголь», почти полностью отсутствует сравнительный анализ поздних работ Чаадаева со статьями Чернышевского.

Л. Т. Кривушин (Санкт-Петербург) в докладе «Сокровенная реальность идеала (В. Эрн: неявная яв, безмолвное творение таинства жизни)» сделал попытку очертить контуры «сокровенной реальности» идеала русской жизни, каким его представил на страницах своих сочинений В. Эрн. В докладе было также отмечено, что приступая к подобной работе, исследователь должен помнить о том, что В. Эрн не стремился создавать абстрактно-рационалистическую модель идеала, поэтому задача исследователя осложняется необходимостью реконструирования текстов и конкретизацией онтологических образов.

Кроме того, интересные доклады на конференции были представлены *А. А. Трояновым* (Санкт-Петербург) — «Этико-религиозное учение Д. Л. Андреева», *О. И. Янковской* (Санкт-Петербург) — «Нравственный идеал Феофана Грека» и другими участниками.

БИБЛИОГРАФИЯ

В. П. Рябушинский. Старообрядчество и русское религиозное чувство. // Русский хозяин: статьи об иконе. Москва-Иерусалим, 1994. 240 стр.

Проблема раскола в Русской православной церкви всегда привлекала внимание ученых. Среди множества написанных по этому поводу трудов самого разнообразного характера рецензируемая книга стоит как бы особняком. Ее автор — Владимир Павлович Рябушинский, принадлежащий к третьему поколению промышленной династии Рябушинских, закончил Московскую практическую академию коммерческих наук, и после учебы в Гейдельбергском университете по семейному разделению труда занимался банковским делом. Когда началась первая мировая война, Рябушинский ушел добровольцем на фронт, где за проявленное мужество был произведен в офицеры и награжден Георгием IV степени. После революции эмигрировал во Францию. Выросший в старообрядческой среде, Рябушинский посвятил всю свою жизнь сохранению и обогащению древнеправославной культуры. Огромную роль в этом деле сыграло основанное им в 1925 г. общество «Икона», председателем которого он оставался до 1953 г.

Составители рецензируемой книги включили в нее ряд работ. Прежде всего это книга «Старообрядчество и русское религиозное чувство», за ней следуют статьи «Судьбы русского хозяина» и «Купечество московское», объединенные в один раздел под названием «Русский хозяин»; завершают книгу «Статьи об иконе» — подборка из семи статей о религиозном искусстве и его месте в духовной жизни общества.

В «Старообрядчестве и русском религиозном чувстве» автор поставил задачу выяснить действительные причины раскола, ответить на вопрос, почему именно никоновское исправление книг вызвало разделение церкви, тогда как все предыдущие не приводили ни к чему подобному, а также рассмотреть старообрядческое движение в связи с другими факторами культурно-исторической жизни России.

В небольшой по объему, но весьма обстоятельной историографической работе В. З. Белоликова «Историко-критический обзор существующих мнений о происхождении, сущности и значении русского раскола старообрядчества» выделяются три основные причины раскола, называемые практически всеми исследователями: «обрядовerie» русского народа, его «самоумнение», в силу которого только своя вера признавалась истиною, и эсхатологические чаяния русских.

Касаясь столь сложного вопроса, как обрядоверие, Рябушинский пытается вначале определить, в каком отношении находится обряд по отношению к духу. Он пишет о том, что обряд вовсе не безразличен и, конечно, не враждебен духу, наоборот, внутренне они неразрывно связаны. Основываясь на трехчастном делении человека на тело, душу и дух и определяя душу как бесплотное тело духа, автор подводит читателя к следующему построению: «В религиозной жизни человека дух и интеллектуальная часть души находят себе выражение в догмате, а дух и сторона души, образующая область чувства, создают то, что называется религиозным чувством» (Стр. 18). Таким образом дается определение предмету исследования.

Основная причина раскола — спор не о букве, а о духе, и главный конфликт возник между теми, кто стремился насильственно ввести в русскую церковь чуждый ей порядок, и теми, кто страстно защищал старый, освященный веками обряд, ибо он был для них неотъемлемой частью духовной жизни.

В поисках истоков старообрядческой психологии Рябушинский, как и ряд других религиозных мыслителей, обращается к процессам, протекавшим в русской церкви во второй половине XV в., к противостоянию осифлян и нестяжателей. Автор напоминает о том, что сам Иосиф Волоцкий, защищая права монастырей владеть имениями, оставался суровым аскетом и противником личной собственности монахов, в то время как Нил Сорский и его последователи, напротив, активно боролись против монастырского землевладения, но отвергли общность монашеского имущества. Помимо этого, между осифлянами и нестяжателями имелись и другие расхождения, главным из которых было то, что осифляне, поддерживая идею «Москва — третий Рим», признавали за царем милостию Божией всю полноту самодержавной власти, тогда как нестяжатели стояли за ограничение прав государя в пользу княжат и бояр.

Сопоставляя религиозные убеждения, автор приходит к выводу о том, что осифлянское религиозное чувство нашло свое продолжение в старообрядчестве XVII в., и, соответственно, те, кто остался в ограде господствующей церкви, являлись наследниками духовных традиций заволжских старцев. Этот вывод нельзя назвать бесспорным. Г. В. Флоровский писал по этому поводу: «В мире остались действовать осифляне... Конечно, не следует думать, что заволжцы совсем уходили из мира... Однако приходят или возвращаются в мир заволжцы не для того, чтобы в нем строить, Но чтобы спорить, чтобы бороться с обмирщением самой церковной жизни...»¹

¹ Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 21.

Тип борца с обмирщением довольно редко встречается среди никониан, автор объясняет это тем, что в их рядах преобладали «псевдосозерцатели», не до конца или вовсе не понимавшие учения своих духовных отцов. Все же большинство исследователей с уверенностью говорят о том, что тип осифлянина преобладал в старообрядческой среде. Полностью совпадает отношение тех и других к царской власти. «Самого царя Иосиф включает в ту же систему Божия тягла, — и царь подзаконен, и только в пределах Закона Божия и заповедей обладает он своей властью. А неправедному или «строптивому» царю вовсе и не подобает повиноваться, он в сущности даже и не царь, — таковой царь не Божий слуга, но диавол, и не царь, а мучитель».² По этому осифлянской формуле был провозглашен антихристом Петр I.

Между церковным расколом и началом петровских реформ, вторично расколовших русское общество, автор видит прямую связь, ибо к моменту их начала душа народа, лишившись внутреннего стержня самоуважения, потеряла всякую устойчивость. Нескончаемая борьба между старообрядцами, южноруссами и греками привела к созданию в России на рубеже XVII-XVIII вв. тупиковой ситуации. Опорочив вначале московское, а затем и южнорусское православие, никонианские церковные власти подвели народ к мысли, что чистое православие сохранилось только у греков, на которых еще со времен Флорентийской унии принято было смотреть с подозрением, как на отступников. К тому же авторитету греческого православия сильно повредила деятельность братьев Лихудов. Ожесточенная борьба трех этих направлений наложила глубокий отпечаток на религиозное чувство русских людей.

В результате петровских реформ единый некогда духовный тип русского человека был разделен на два подтипа: «мужика» и «барина»; причем линия, отделявшая один от другого, была весьма извилистой. Рябушинский пишет: «Начитанный, богатый купец-старообрядец, с бородой и в русском длиннополом платье, талантливый промышленник, хозяин для сотен, иногда тысяч человек рабочего люда, в то же время знаток древнего русского искусства, археолог, собиратель икон, книг, рукописей, разбирающийся в исторических и экономических вопросах, любящий свое дело, но полный и духовных запросов, такой человек был «мужик»; а мелкий канцелярист, выбригый, в западном камзоле, схвативший кое-какие верхушки образования, в сущности малокультурный, часто взяточник, хотя и по нужде, всех выше себя стоящих втайне критикующий и осуждающий, мужик».

² Там же. С. 18.

ка глубокого презирающий, один из предков грядущего русского интеллигента, — это уже «барин» (Стр. 41).

Слабость религиозного чувства барина, отсутствие какой-либо оппозиции со стороны этой категории были успешно использованы Петром I при проведении им реформ в области церковного управления. Целью этих реформ была замена православия неким безликим протестантизмом, идеальной религией с точки зрения полицейского государства. В эту схему совершенно не вписывалось старообрядчество с его живым религиозным чувством. На всем протяжении имперского периода истории России государство относилось к раскольникам осторожно или враждебно. Так, в 40-х годах XIX в. Министерством внутренних дел были посланы экспедиции в Ярославскую, Костромскую, Нижегородскую и ряд других губерний для изучения раскола. Собранный материал должен был быть использован при пересмотре законодательства. Чиновники пришли к выводу, что «раскол имеет политический и гражданский характер, что он живет протестом против правительства и современного порядка вещей, что раскольники составляют собою особые общества... кои могут иметь большое влияние на государство по тайным связям здешних раскольников с иностранными и по огромности находящихся в их руках капиталов».³

Возвращаясь к теме религиозности высших слоев общества, Рябушинский отмечает, что под влиянием различных западных учений, прежде всего масонства, она стала восстанавливаться. Роль масонства в духовной жизни России оценивается автором, состоявшим, кстати, в эмиграции в ложе «Астрея», двояко. С одной стороны, оно разлагало православный характер веры среднего русского человека, но, с другой стороны, многие русские вольтерьянцы именно через масонство приходили к православию.

В XVIII в. перед всем старообрядческим движением стал вопрос: исчезла ли благодать из мира вследствие того, что вся церковная иерархия впала в ересь, или же православная церковь все-таки существует и иерархия может быть восстановлена? На этот вопрос разные группы старообрядцев ответили по-разному. Так произошел раскол внутри раскола: возникли поповцы и беспоповцы. Беспоповцы склонялись к тому, что благодать исчезла из мира и священство восстановить невозможно; поповцы, напротив, учили, что благодать священства, по учению церкви, сохраняется и у еретиков, посему и от них может быть восстановлена. Богослужение у поповцев проводили священники, перешедшие из официальной никонианской церкви. В

³ Белоликов В. З. Историко-критический обзор существующих мнений о происхождении, сущности и значении русского раскола старообрядчества. Киев, 1913. С. 22.

1846 г., приняв к себе бывшего сараевского митрополита Амвросия, эта группа старообрядцев восстановила епископат (так называемая Белокриницкая иерархия).

XIX век принес много нового. В результате некоторого сближения между барской и мужичьей «нациями», возникшего после Отечественной войны 1812 г., русский барин открыл для себя живое религиозное чувство. Открытие это привело к возникновению славянофильства, вступившего в борьбу с казенным православием образца императора Николая Павловича. Одной из причин неудачи в этой борьбе автор считает то, что славянофилы искали выразителя православного духа в среднем толстовском «мужичке», тогда как хранителем духа мужичьей стихии Рябушинский считает «мужика-хозяина». Разработке этого типа посвящен второй раздел книги, который так и озаглавлен — «Русский хозяин».

Рябушинский делит всех людей по их отношению к собственности на пять категорий: хозяева, святые, завистники, неудачники и пассивное большинство, способное примкнуть к любой из четырех групп. В Америке, по мнению автора, господствует «идея хозяина», в советской России — «идея завистника и неудачника». Рябушинский ставит перед собой задачу сравнить русского хозяина с хозяином западным, разобраться в различиях их психологии. Религиозная составляющая психологии западного хозяина заключается в «покорности воле Божьей», которая выражается в вере в предопределение, и у большинства соединяется с уверенностью в принадлежности к числу избранных. Одностороннее понимание Библии приводит многих из них к убеждению, что материальное благополучие есть признак праведности и угодности Богу. Отсюда — неудержимое желание разбогатеть любыми средствами. Хозяин-православный отличается от протестанта рядом особенностей. Также не считая богатство греховным, он не рассматривает и бедность как признак Божьего гнева, поэтому в России сложилось принципиально иное отношение к беднякам. Поразному смотрели православные и протестанты на ростовщичество. Протестантские богословы порвали с традицией католической церкви считать грехом давать деньги в рост, что привело к быстрому расширению банковской деятельности. Постепенно западный хозяин перестал ощущать себя Божиим управителем. Восточная же церковь, хотя и не прибегала к помощи мирской власти в борьбе с взиманием процентов, все же осуждала ростовщиков. Таким образом в народном сознании сложилась иерархия различных видов хозяйственной деятельности. Наибольшим почетом пользовались заводчики и фабриканты, на втором месте были купцы, ниже всех стояли люди, зани-

мавшиеся коммерческим учетом, «процентщики». С проникновением в Россию капиталистических отношений и социалистических идей категория завистников получила теоретическое обоснование права на зависть. «Идея хозяина» стала быстро терять сторонников, т. к. безразличное большинство все более и более тяготело к завистникам и неудачникам. Касаясь современного положения вещей (т. е. 20-х годов, когда была написана статья) в России, автор с надеждой отмечает зарождение новой буржуазии, пополняемой главным образом из крестьянской среды.

Вторая часть «Русского хозяина» — «Купечество московское» носит мемуарный характер. Автор вспоминает отдельные эпизоды, которые, по его мнению, должны помочь нам составить целостное представление о московском купечестве, о его образе жизни, интересах, убеждениях. Значительное место отводит Рябушинский описанию патриархальной обстановки купеческого дома, некоего подобия феодального замка со своими традициями и условностями.

В «Статьях об иконе» автор поднимает проблемы взаимодействия религиозных убеждений и религиозных чувств народа. То и другое, тесно переплетаясь, находит свое непосредственное выражение в иконе, которая занимала совершенно особое место в духовной жизни раннехристианской церкви и продолжает занимать его в жизни церкви восточной. Рябушинский отмечает, что история религиозной жизни христианских народов имеет те же периоды расцвета и упадка, что и история иконы. Всего им насчитывается четыре крупных кризиса: первый кризис (VIII — вторая половина IX в.) был связан с движением иконоборчества; второй (XI—XII вв.) — был вызван отпадением от Вселенской церкви Римской патриархии. (Примерно в то же время на Западе начинается процесс перерождения иконы в религиозную картину); третий (XVI в.) — совпадает с периодом Реформации, когда протестанты удалили из своих церквей иконы, хоругви и прочие священные изображения; четвертый (конец XVII в.) — был связан с периодом, когда после раскола в России старые иконы заменяются «слащавой и плотской итальянщиной».

Говоря о западном религиозном искусстве, Рябушинский отмечает, что Возрождение принесло с собой обмирщение церковной живописи, стремление мастеров искать в искусстве «свое», а не Божие, что привело к его духовному кризису. В настоящее время кризис этот на Западе начинают осознавать, на смену самолюбованию приходит желание учиться у тех, кто сумел сохранить духовные традиции древнего иконописания. Но иконное движение на Западе только набирает силу, и тем ценнее вклад в него каждого человека. Особо отмечает

автор деятельность монахов-бenedиктинцев из Шевтонского монастыря в Бельгии, усилия которых направлены на распространение в Европе репродукций лучших образцов русской иконописи. Чрезвычайно важна и деятельность парижской организации «Истина». Ее члены ставят перед собой серьезные задачи — изучение различных конфессий и способствование их объединению. Всестороннее изучение иконы — важная составная часть их работы.

В заключительной статье книги приводится краткий библиографический очерк, содержащий описание трудов, опубликованных на Западе, по вопросам религиозного искусства. Русская икона для западного человека, по выражению автора, — что-то вроде Достоевского, т. е. явление первостепенной важности, притягивающее внимание, но еще не до конца понятое и оцененное.

Составителям данного сборника известны два издания книги «Старообрядчество и русское религиозное чувство». Первое вышло в свет в Париже в 1930 г., второе — в Жуанвиль ле Пон в 1936 г. Статьи, составляющие вторую и третью части сборника, неоднократно помещались в периодических изданиях, таких, например, как «Русский колокол», «Возрождение», «Вестник русского студенческого христианского движения» и ряде других. О неослабевающем интересе к наследию Рябушинского свидетельствует появление обстоятельной работы Бернара Маршадье.⁴

Текст дополнен фотоматериалами, а также обширными комментариями автора и составителей сборника. В. П. Рябушинский демонстрирует прекрасное знание старообрядческой литературы, экономической науки, истории: книга написана хорошим русским языком, легко читается. Безусловно, знакомство с ней будет полезно всем, кто интересуется вопросами духовной жизни русского народа, поможет лучше узнать и понять красоту и разнообразие культуры старообрядчества.

К. В. Орлов

⁴ *Marchadier B. Sur le livre de Vladdimir Rjabušinskij: La Vieille Foi et le sentiment religieux russe // Cahiers du Monde russe et soviétique. XXI(I). janv-mars. 1980. P. 83-107.*