

**О. С. Кругликова,
В. В. Битюцкая**

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ,
САНКТ-ПЕТЕРБУРГ, РОССИЯ

Религиозно- нравственные смыслы публицистики А. И. Солженицына

Аннотация. В статье на материале публицистических произведений (статьи для СМИ, речи, пресс-конференции, интервью и т. д.) А. И. Солженицына раскрывается становление и развитие религиозно-нравственной проблематики в мировоззрении писателя. Солженицын продолжает историческую линию русской политической и общественной мысли, для которой всегда была характерна полифония, неоднозначность, изменчивость. Сам писатель неоднократно обращал внимание на то, как важно понимать зависимость мировоззренческих установок мыслителя от жизненного опыта и возраста. В зрелом периоде творчества Солженицына выделяются основные аспекты его религиозной идеи. Во-первых, это противостояние идейному наследию рационалистической философии Нового времени и критика идеи постоянного прогресса как «бредовой философии», стремление к легитимации сакрального в дискурсе политического, постулирование необходимости в размышлениях о социальных проблемах отказаться от политического языка и возвратиться к языку духовно-нравственных сочинений. Во-вторых, это признание органической связи религиозного сознания с национально-культурным типом, критическое отношение к глобализму, унификации, стремление к сохранению национального своеобразия как залога духовного развития человечества, поскольку нации возникают вокруг религиозной идеи и хранят её. В статье также рассматривается понимание Солженицыным феномена нации и интеллигенции, причины

скептического отношения писателя к перспективе культурной конвергенции Востока и Запада. По мнению писателя, обе конкурирующие модели социально-политического развития — буржуазно-демократический капитализм и коммунистическая утопия экономического равенства — базируются на одних и тех же духовных основаниях: рационализме и наивном руссоизме в понимании человеческой природы, космополитизме и признании вопроса о распределении материальных благ ключевым вопросом человеческого бытия. Конвергенция общественных систем, страдающих одинаковыми пороками в несколько разных формах, не даст ничего, кроме умножения этих пороков.

Ключевые слова: публицистика, А. И. Солженицын, религиозная идея

Для цитирования: Кругликова О. С., Битюцкая В. В. Религиозно-нравственные смыслы публицистики А. И. Солженицына // Ортодоксия. — 2023. — № 1. — С. 132–155. DOI: 10.53822/2712-9276-2023-1-132-155

ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ И МАТЕРИАЛ ИССЛЕДОВАНИЯ

Разговор о жизненном пути и духовной биографии А. И. Солженицына для любого исследователя или публициста бесконечно сложен. Прежде всего, тем, что автоматически погружает автора в пучину яростной политической полемики. Полемичность, казалось бы, естественное свойство полноценного исследования, но отличие полемики научной от политической в том, что если первая старается блюсти академическое беспристрастие, то вторая именно безоговорочную и очевидную пристрастность видит своим главным достоинством. «Конечно, политическая страсть мне врождена» (Солженицын 1998: 53), — признавался Солженицын, а потому острое политическое звучание оказалось имманентно его литературному творчеству, оно же определило и его личную судьбу. Являясь центром давней, страстной и пристрастной политической полемики, Солженицын заслужил и лестное сравнение с Ф. М. Достоевским (Сараскина 2006), и образ Божьего соратника, ведомого Вышним Промыслом (Дунаев 2001–2004), и одновременно с этим оскорбительную кличку национал-предателя и прозвище «гения первого плевка» (Бушин 2005).

Сложный и непрерывно развивающийся Солженицын поразительным образом оказался одновременно многим близок и дорог, и при этом не угодил вполне никому. В этом смысле он продолжает историческую линию развития русской политической и общественной мысли, для которой всегда была характерна полифония, неоднозначность, изменчивость, обозначающая внутреннее развитие. А. И. Герцен, И. С. Аксаков, Н. Г. Чернышевский, Н. А. Бердяев, В. В. Розанов — можно бесконечно продолжать ряд русских мыслителей, которые при серьёзном анализе ускользают от доктринального определения, от однозначного идеологического маркирования.

В нобелевской речи Солженицын немало внимания уделил тому, как важно понимать, что мировоззрение каждого человека определяется жизненным опытом, а потому изменения его неизбежны. Вспоминая, как в лагерной глуши он и его товарищи мечтали «выкрикнуть на весь мир то, что подступало к горлу», Солженицын признаёт, что «когда ж послабилось внешнее давление — расширился мой и наш кругозор, и постепенно, хотя бы в щёлочку, увиделся и узнался тот “весь мир”. И поразительно для нас оказался “весь мир” совсем не таким, как мы ожидали... По мере того как я это понимал, менялся и менялся с годами состав, смысл и тон моей возможной речи. Моей сегодняшней речи. И уже мало она похожа на ту, первоначально задуманную в морозные лагерные вечера» (Солженицын 1995: 11–12).

Однако, прослеживая плутающий и замысловатый путь политических умопостроений и духовных исканий Солженицына, можно разглядеть в меняющемся неизменное, увидеть ту идейную канву, по которой стелются вычурным и заковыристым солженицынским стилем рассуждения его о человеке, о нации и социуме, об истории. Эта канва — религиозная идея.

Предметом наших изысканий в этой статье будет именно религиозный аспект публицистики Солженицына. Мы осознанно оставляем за гранью нашего внимания литературное, художественное творчество Александра Исаевича. Анализ идейных глубин литературы всегда осложнён тем, что художественное произведение имеет сложную архитектуру образов, сюжетных линий и литературных приёмов, за которой оказывается труднее разглядеть личность автора и его позицию. Точная идейная дешифровка литературного произведения сложна, а порой и невозможна, как попытка «поверить гармонию алгеброй».

Публицистика в данном случае представляет материал более податливый для анализа — ей жанрово свойственно прямое и ясное высказывание, направленное на донесение читателю своих личных взглядов в максимально доходчивой и ясной, а в случае с Солженицыным — даже категоричной форме. В этом смысле публицистические произведения крупных писателей во многом могут послужить ключом к более точному пониманию их художественных произведений. Материалом изучения для нас, таким образом, будут являться статьи, речи, интервью, открытые письма Солженицына разных лет, а также публицистический цикл «Крохотки».

Обозначив предмет своих размышлений и причины выбора изучаемого материала, сделаем ещё одну важную оговорку. Не ставя себе непосильных по охвату в рамках статьи научных задач, мы не будем стремиться к выяснению деталей политической позиции Солженицына и устранимся от полемики о его роли в политических процессах эпохи. В споре с А. Д. Сахаровым Солженицын сокрушался, что «для нашего поколения утерян письменный язык нравственных сочинений, и наш автор вынужденно использует подручный невыразительный политический язык» (Солженицын 1995: 41). Поэтому, как бы ни старались мы сосредоточиться на духовно-нравственном, религиозном содержании публицистики Солженицына, мы не избежим соприкосновения с общественно-политическим контекстом, который глубоко проникает в публицистику и по самой жанровой природе её, и по характеру того бурного времени, в которое творил Солженицын и которое не оставляло, как он полагал, авторам другого языка, кроме политического. Но, не имея возможности не касаться этих аспектов вовсе, мы всё же будем затрагивать их только в той мере, в какой политические высказывания или политические шаги Солженицына отражали его религиозную идею или проистекали из неё.

ВЕРА И ЛИЧНОСТЬ

Начиная с Нового времени, общая динамика духовных поисков человечества может быть описана как непрекращающееся противоборство просвещенческого антропологического оптимизма с пессимизмом христианского мифа. Солженицын родился и вырос в обществе, которое провозгласило социальный идеал, корнями уходящий в оптимистическую руссоистскую убежденность в первичной гармонии естественного

человека. Объявив первопричиной всего материю, сторонники этой идеи всё относящееся к духовности также считали полностью детерминированным внешними причинами, прежде всего, нарушением равенства и справедливости при распределении материальных благ. Следовательно, именно с решением вопроса «о хлебах» связывалось и окончательное решение вопроса о нравственном образе самого человека. Объясняя порочность человека внешней несправедливостью, атеистическая философия снимала тем самым с него ответственность за любое зло. Исходя из априорно утверждаемого положения, что «человек по природе добр», антропологические оптимисты любого толка — от умеренных социалистов до крайних коммунистов — полагали, что после решения вопроса материального обеспечения человека любой порок исчезнет сам собой. На эту черту Солженицын обращает особенное внимание: «Нигде в социалистических учениях не содержится внутреннее требование нравственности как сути социализма, — нравственность лишь обещается как самовыпадающая манна после обобществления имущества» (Солженицын 1995: 37).

Философия Просвещения рождалась как протест против религиозного диктата Средневековья, как протестантизм вырос из обмирщения католичества. Жажда духовной свободы и самоуверенное сознание своих сил рождали дух протеста. И как любой протест, разрушая то, против чего протестует, просвещенчество неизбежно должно было впасть в крайность. «Нас тянули, гнали в Дух — насилием, и мы рванули, нырнули в Материю, тоже неограниченно, — рассуждает Солженицын об этом этапе взросления человечества. — Так началась долгая эпоха гуманистического индивидуализма, так начала строиться цивилизация на принципе: человек — мера всех вещей, и человек превыше всего» (Солженицын 1995: 196).

Объявив духовное недоверным, а после и несуществующим, человек осознал себя в центре осязаемого материального мира как его венец, его глава и хозяин. Говоря словами тургеневского героя, начиная с эпохи Просвещения, мир стремительно обращался из Храма в мастерскую, где человеком на деятельное преобразование внешнего были направлены все порывы и силы внутренние. Новое материалистическое мировоззрение ставило перед человечеством две главные задачи.

Во-первых, усовершенствовать внешний мир до того уровня, чтобы обеспечить комфорт и удовлетворение материальных

потребностей. Научное знание должно было способствовать обретению материальных благ.

Во-вторых, усовершенствовать духовный мир человека до того, чтобы он готов был без внутреннего ропота принять справедливое распределение этих материальных благ и наслаждаться ими полноценно и свободно.

Важно отметить, что возрождение религиозного мировоззрения, как в отдельной личности, так и в целых поколениях, зачастую происходило по принципу «от противного». Началом пути к вере становилось осознание того, что материалистическая философия не прошла проверки жизнью, что она обанкротилась, именно безуспешно пытаясь решить вот эти две главные, ею же самой поставленные задачи — овладеть миром материального и гармонизировать сферу социального. Именно этот путь прошёл и Солженицын.

Отдав дань убеждённости во всеисилии разума, науки и научного прогресса, он со временем понимает, что всеисилие это иллюзорно — сколько бы ни трудились учёные, мир будет подкидывать им новые и новые загадки. Триумф достижений научно-технического прогресса разобьётся о неразрешимость тайны жизни, да вот хоть об этого нескладно ковыляющего по пыльной дороге утёнка, которого писатель рисует в одной из «Крохоток»: «Мы на Венеру скоро полетим. Мы теперь, если все дружно возьмёмся, — за двадцать минут целый мир перепашем... Но никогда! — никогда, со всем нашим атомным могуществом, мы не составим в колбе, и даже если перья и косточки нам дать, — не смонтируем вот этого невесомого жалкенького жёлтенького утёнка...» (Солженицын 2007: 536).

Солженицын обращает внимание и на важную черту развития научного знания. Помимо признания того, что гносеологические возможности человека ограничены, что познание имеет предел и как бы далеко ни отодвигали его новые открытия, сам факт существования этого предела никогда не будет отменён, важно отметить и то, что научное знание зачастую движется по пути рационального объяснения того, что человечество веками и так знало, знало «другим умом», знало ещё прежде знания. Квинтэссенция опыта многих поколений — традиция. Это тоже знание, возникшее из рационального, из опыта практического познания мира, но закреплённое как общепризнанное суждение, некритически принимаемое следующими поколениями. Человечеству потребовалось проделать долгий путь научного познания, чтобы, как

пишет Солженицын, к «концу XX века узнать, опять-таки от передовых западных учёных, то, что искони понимал любой деревенский дед на Украине или в России и мог бы давно-давно растолковать передовым публицистам, если бы те в своём запале нашли бы время поконсультироваться с ним: что не может дюжина червей бесконечно изгрызать одно и то же яблоко; что если земной шар ограничен, то ограничены и его пространства и его ресурсы, и не может на нём осуществляться бесконечный, безграничный прогресс, вдолбленный нам в голову мечтателями Просвещения» (Солженицын 1995: 159).

И дело не только в том, что «одни материальные законы — не объясняют нашу жизнь и не открывают её пути», но и в том, что материя, идея «удовлетворения потребностей», пресловутые «хлебы» дьяволова искушения на самом деле не могут быть главным устремлением человечества. Ложью на поверку оказался не только путь, но и сама цель этого пути. Приехав в Америку, Солженицын осознал, что в сытом западном обществе, решившем, казалось бы, проблему материальных благ, не живётся человеку счастливо. Он несчастен, потому что вовлечён в непрекращающееся соревнование за обладание материальным, соревнование, трагичное тем, что в нём нельзя победить: «Постоянное желание иметь ещё больше и лучше и напряжённая борьба за это запечатлеваются на многих западных лицах озабоченностью и даже угнетением, хотя выражения эти принято тщательно скрывать. Это активное напряжённое соревнование захватывает все мысли человека и вовсе не открывает свободного духовного развития» (Солженицын 1995: 313).

СВОБОДА: НЕОГРАНИЧЕННОСТЬ ПОТРЕБЛЕНИЯ ИЛИ ОСОЗНАННОЕ САМООГРАНИЧЕНИЕ?

Уже в первые дни пребывания в «свободном» Западном мире Солженицын неожиданно для себя испытывает растущее напряжение, не соответствующее ожидаемой возможности дышать вольным воздухом. Всё ближе соприкасаясь с повседневностью западноевропейских демократий, он начинает отчётливо ощущать ту лёгкость, с которой демократия может при определённом развитии превратиться в тиранию особого рода. И инструменты этого превращения публицисту также становятся ясно видны — всеислие безответственных медиа, не свободных, а именно «безо всякой подлинной нравственной ответственности за искажение» (Солженицын 1995: 316), и всеобщее потребительство.

Не пройдёт и недели после отъезда из СССР, как, затравленный навязчивым и бесцеремонным вниманием газетчиков, Солженицын бросит западным журналистам гневную фразу «Да вы хуже гэбистов!» (Солженицын 1998: 53). Отношения его с прессой вскоре совсем испортятся — после того, как газетчики взапуски начнут фабриковать новостные фальшивки о нём. И если первые дни он ещё, по собственному признанию, будет настолько наивен, чтобы полагать, что газета свободного мира или её издатель, уличённые во лжи, могут раскаяться, то вскоре он убедится, что раскаяния ждать не следует, потому что на «углядках и догадках» журналисты «и стоят, сколько стоят».

«Случай за случаем, эти первые дни на Западе, дни открытого соконовения с кипящей западной “медиа”, — вызвали у меня неприятное изумление и отталкивание. Во мне поднялось густое неразборное чувство сопротивления этим дешёвым приёмам», — вспоминает писатель (Солженицын 1998: 53). Отдавая справедливость определённой роли прессы в росте его общественного влияния, Солженицын трезво констатирует, что журналисты помогли ему не столько по стремлению к общественному благу, сколько по «инерции сенсации».

В дальнейшем писатель пойдёт на осознанную конфронтацию с западной прессой (не с отдельными представителями её, некоторые из которых будут его друзьями и помощниками, а с самим принципом её устройства), решив для себя «неужели же я, не притворявшись перед Драконом на Востоке, — буду теперь притворяться и угождать перед этим и на Западе?» (Солженицын 1998: 54).

Вторым неприятным открытием будет для Солженицына господствующее в свободном мире потребительство, стирающее границы материального и духовного: «Общественная Америка — страна момента (как отчасти весь общественный Запад)», а этот «момент» определяется также потребительским духом, нацеленным на поиск и обретение всего нового, необычного, будь то новая модель туфель или новая политическая идея, ведь Америка — «потребительница всего нового и сенсационного» (Солженицын 1998: 58).

Оба типа общественного устройства, положившие в основу примат материального и представление о человеке как о существе рациональном и естественно нравственном, оказались одинаково в тупике. Ни обобществление имущества, ни узаконенность права на индивидуальное обогащение не сделали человека не только счастливым, но и истинно

свободным. Выяснилось, что «свободный» и «несвободный» мир, утопия демократии и утопия коммунизма, отличаются друг от друга лишь формой порабощения.

Иллюзии Солженицына относительно западного типа общества развеются при столкновении с ним, так же как развеются и иллюзии западного общества относительно мировоззрения самого Солженицына. «Больше всего их ранило, — вспоминал Александр Исаевич, — что я оказался не страстный поклонник Запада, “не демократ”! А я-то демократ — попоследовательней и нью-йоркской интеллектуальной элиты, и наших диссидентов: под демократией я понимаю реальное народное самоуправление снизу доверху, а они — правление образованного класса» (Солженицын 1998: 64).

Важно отметить, что, обличая пороки Запада, Солженицын не обращается «на контрасте» к восхвалению всего национального. Он постулирует в полной мере христианское понимание того, что грех одного не облегчается грехом другого: «Винить нам — некого, кроме себя, и потому не стоят ни гроша все разоблачительные анонимные памфлеты, программы и объяснения. Каждый из нас — в грязи и навозе по собственной воле, и ничья грязь не осветляется грязью соседей» (Солженицын 1995: 48).

Итак, на поверку выходило, что не только ни один из вариантов построения общества на материалистических основаниях оказался неспособен исправить внутреннюю дисгармонию человека, но и сами общества трещат по швам, по выражению Солженицына, «находятся при конце». Потому что «общество оказалось слабо защищено от бездн человеческого падения» (Солженицын 1995: 315), а следовательно, «это жестокая ошибка была объявить, что человек по природе добр, а его портит среда, обстоятельства... линия, которая разделяет добро и зло, проходит не между государствами, не между партиями, не между нациями, но по сердцу каждого человека» (Солженицын 1997: 259).

Именно признание того, что обе конкурирующие социально-политические модели эпохи биполярного мира на самом деле идут к внутреннему вырождению и краху, заставляло Солженицына весьма скептически относиться к идее того, что положительным итогом холодной войны может стать успешная культурная и социальная конвергенция противоборствующих политических режимов: «В решении нравственных задач человечества перспектива конвергенции довольно безотраднa: два страдающих пороками общества, постепенно сближаясь и превращаясь

одно в другое, что могут дать? — общество, безнравственное вперекрест» (Солженицын 1995: 40). А потому «не “конвергенция” ждёт нас с западным миром, но — полное обновление и перестройка и Запада, и Востока, потому что оба в тупике...» (Солженицын 1995: 159).

Выйти из этого тупика можно, только констатировав, что «слишком много надежд мы отдали политико-социальным преобразованиям» (Солженицын 1995: 316). А потому Солженицын предлагает человечеству, долгие годы привыкшему в публичных рассуждениях о человеке и обществе оставаться строго в категориях рационалистического мышления и политического прагматизма, вернуться к категориям духовно-нравственного, иррационального и сакрального. Оперировать первичными понятиями «Добра» и «Зла» вместо их прагматизированных аналогов — «вреда» и «пользы».

И тогда, пережив и переосмыслив «поруху нашей самонадеянной материалистической юности» (Солженицын 1995: 9–10), потребует признания, что «вообще человек, объявивший себя центром бытия, не сумел создать уравновешенной духовной системы» (Солженицын 1995: 7–8). И возлагать надежды не на социальную или политическую борьбу, а на то, что когда-нибудь «мы научимся соблюдать достойную гармонию между нашей природой физической и природой духовной. Найдём в себе душевную высоту заново открыть, что человек — не венец вселенной, а есть над ним — Высший Дух» (Солженицын 1995: 198).

Тем самым, как полагал Солженицын, мы сможем и вернуть человеку его человеческий статус, потому что именно «катастрофа гуманистического безрелигиозного сознания» заставила человека «опуститься на четыре ноги», заменив врождённое ему стремление к добру и истине стремлением к пользе и наслаждению. «Если бы, как декларировал гуманизм, — рассуждал Солженицын в Гарвардской речи, — человек был рождён только для счастья, он не был бы рождён и для смерти. Но оттого, что он телесно обречён смерти, его земная задача, очевидно, духовней» (Солженицын 1995: 318).

А значит, то возрождение и Востока и Запада, на которое упоает публицист, неизбежно должно включать в себя изменение положения Церкви, прежде всего русской, ведь «Церковь, диктаторски руководимая атеистами, — зрелище, не виданное за Два Тысячелетия!» (Солженицын 1995: 136). В одной из «Крохоток» есть очень точное и глубоко лирическое описание роли Церкви в повседневной жизни человека: «И всегда люди были корыстны, и часто недобры. Но раздавался звон вечерний,

плыл над селом, над полем, над лесом. Напоминал он, что покинуть надо мелкие земные дела, отдать час и отдать мысли — вечности. Этот звон... поднимал людей от того, чтоб опуститься на четыре ноги» (Солженицын 2007: 553). Если в современной Солженицыну России церкви были разорены, разрушены, обращены в клубы и склады, то на Западе, казалось бы, при полной свободе вероисповедания Церковь должна была бы пребывать в положении процветающем, а между тем публицист отмечает, что «приехав сюда, поразился религиозному равнодушию подавляющей части населения. Нормально празднуются все религиозные праздники, нормально в каждую субботу вечером и в воскресенье утром звонят все колокола, двери открыты, никто не мешает идти, — и почти никто не идёт» (Солженицын 1995: 247).

В отношении будущего возрождения религиозно-нравственной идеи как на Востоке, так и на Западе Солженицын большие надежды возлагал на деятельность Русской Православной Церкви за рубежом: «В западное христианство, которое застаёшь тут, на Западе, таким слабым, редющим, таким робким перед духом развязного наступчивого века, — русское и южно-славянское изгнание, непредумысленно для людей, влило струю христианства, более жизнеуверенного, чем некоторые здешние ветви, и привлекает сердца многих западных людей, рождает и расширяет новую область православия — западную, и, видимо, с немалым будущим» (Солженицын 1995: 294).

Утверждая, что «в тех странах, где недовольны какими-то особенностями своего государственного устройства, надо понимать, что речь идёт не о политической неудаче, а о том, что выветрилось религиозно-нравственное основание современных систем» (Солженицын 1995: 198), Солженицын при этом вполне сознаёт, что каждое новое поколение будет снова и снова обольщаться теми заманчивыми на первый взгляд перспективами социального решения духовных задач, которые уже многократно разочаровывали и оставляли ни с чем предыдущие поколения социальных утопистов. Прогресс нравственный, в отличие от прогресса технического, не имеет коллективного измерения, он всегда индивидуален. По выражению русского мыслителя XIX века Н. П. Гилярова-Платонова, «в нравственном отношении всякий внук и правнук начинает с того же, с чего дед и прадед». А потому как бы там ни было, но «молодёжь — в том возрасте, когда ещё нет другого опыта, кроме сексуального, когда за плечами ещё нет годов собственных страданий и собственного понимания, — восторженно повторяет наши русские опороченные зады XIX

века, а кажется ей, что открывает новое что-то... Верхоглядное непонимание извечной человеческой сути, наивная уверенность непоживших сердец: вот этих лютых, жадных притеснителей, правителей прогоним, а следующие (мы!), отложив гранаты и автоматы, будут справедливые и сочувственные. Как бы не так!.. А кто пожил и понимает, кто мог бы этой молодёжи возразить, — многие не смеют возражать, даже заискивают, только бы не показаться «консерваторами»» (Солженицын 1995: 18–19). Та же убеждённость в тщете революционных перемен отразится и в размышлениях Солженицына о причинах русской революции — единственно справедливым покажется ему некогда слышанное народное объяснение, которое «глубже всего того, что мы можем достичь и к концу XX века самыми научными изысканиями»: «Смута послана нам за то, что народ Бога забыл»¹.

ЧЕЛОВЕЧЕСТВО «КВАНТУЕТСЯ НАЦИЯМИ»...

Отстаивая в полемике с материалистической социальной философией право человека на духовную связь с Высшим Духом, Солженицын естественно приходит и к полемике со следующим базовым постулатом просвещенческой концепции — с идеей унификации человечества и условности национальных отличий. Материалистическая философия базировалась на космополитизме. Взгляд на человека через призму его материальных потребностей логически приводил к умозаключению о единообразии этих потребностей и, следовательно, единообразии человечества. Идея нации рассматривалась как атавизм, который должен был неизбежно исчезнуть по мере того, как будет исчезать с лица земли разнообразие закреплённых форм социального неравенства, т. е. разнообразие моделей национальных государств. В этом отношении и либеральная идеология, предложившая глобалистский проект буржуазной демократии, и марксизм, породивший идею мировой революции, базировались на общих предпосылках — нации должны исчезнуть. А Солженицын, точно осознавая связь религиозной традиции с традицией национальной, полагает, что «вперерез марксизму явил нам XX век неистощимую силу и жизненность национальных чувств и склоняет нас глубже задуматься над загадкой: почему человечество так отчётливо квантуется нациями не в меньшей степени,

¹ Солженицын А. И. Размышления над Февральской революцией. — URL: <http://lib.ru/PROZA/SOLZHENICYN/fevral.txt> (дата обращения: 28.02.2023).

чем личностями? И в этом граненья на нации — не одно ль из лучших богатств человечества? И — надо ли это стирать? И — можно ли это стереть?» (Солженицын 1995: 38).

Противопоставляя идею нации не только марксизму, но и демократической идее партийной борьбы, Солженицын отмечает, что партийные объединения не заменяют собой объединений национальных. Партии — явления безликие, они не обладают собственной духовной сущностью, они инструментальны, в то время как «нации — живейшие образования, доступные всем нравственным чувствам и, как ни мучителен этот шаг, — также и раскаянию». Апеллируя к идее, высказанной прежде Ф. М. Достоевским, о том, что нравственная идея часто предшествовала возникновению национальности, Солженицын констатирует: «Между личностью и нацией сходство самое глубокое — в мистической природе нерукотворности той и другой» (Солженицын 1995: 53–54).

Признание нации как наиболее естественной формы людской общности приводило Солженицына и к постановке закономерного вопроса — существует ли единственно возможная и правильная общая форма социального существования всех народов или правомерно говорить о возможности и необходимости уникального духовного пути нации? Взгляды Солженицына многие историки философии обоснованно интерпретируют как неопочвенничество, поскольку он действительно во многом солидаризировался с теми мыслителями, «кто говорил, что такой колосс, как Россия, да со многими душевными особенностями и бытовыми традициями, вполне может поискать и свой особый путь в человечестве и не может быть, чтобы путь развития у всего человечества был только и непременно один» (Солженицын 1995: 158).

Это утверждение навлекло на Солженицына гнев всех сторон общественного диалога, как в Союзе, так и на Западе: «Когда в нобелевской лекции я сказал в самом общем виде: “Нации — это богатство человечества, это — обобщённые личности его, самая малая из них несёт свои особые краски, таит в себе особую грань Божьего замысла”, — это было воспринято всеобще-одобрительно: всем приятный общий реверанс. Но едва я сделал вывод, что это относится также и к русскому народу, что также и он имеет право на национальное самосознание, на национальное возрождение после жесточайшей духовной болезни, — это было с яростью объявлено великодержавным национализмом» (Солженицын 1995: 220).

Не менее шокирующим для многих почитателей Солженицына, считавших его прежде всего борцом с тоталитарным режимом, стало его утверждение о том, что тоталитаризм ни в каком случае не эквивалентен понятию авторитаризма. Солженицын указал на то, что ни один тоталитарный режим в истории человечества не возник на основе монархии, но, напротив, всегда тоталитарные режимы становились результатом краха демократии. Власть, основанная на безусловном авторитете (т. е. авторитарная), может быть естественным противоядием тоталитаризму, если в основе этого авторитета лежит религиозная идея: «Записывать ли нам себе в демократическую традицию — соборы Московской Руси, Новгород, ранее — казачество, сельский мир? Или утешиться, что и тысячу лет жила Россия с авторитарным строем — и к началу XX века ещё весьма сохраняла и физическое и духовное здоровье народа? Однако выполнялось там важное условие: тот авторитарный строй имел, пусть исходно, первоначально, сильное нравственное основание — не идеологию всеобщего насилия, а православие, да древнее, семивековое православие Сергия Радонежского и Нила Сорского, ещё не издёрганное Никоном, не оказёненное Петром. С конца московского и весь петербургский период, когда-то начало исказилось и ослабло, — при внешних кажущихся успехах государства авторитарный строй стал клониться к упадку и погиб» (Солженицын 1995: 181).

Необходимо отметить, что идея нации в интерпретации Солженицына действительно звучала таким образом, что провоцировала множество полемических откликов. Предлагая прямую этноконфессиональную трактовку понятия нации, Солженицын разрушает традиционную для классических моделей русского консерватизма и почвенничества концепцию интегрального или государственного национализма, в рамках которого нация понимается как более сложный конструкт, возникающий в полиэтнических государственных образованиях. Национальность в этом случае сознаётся через двойную идентификацию себя — во-первых, как гражданина государства (России) и, лишь во-вторых, как представителя этноконфессиональной группы. При таком подходе создаётся «государственная идентичность», объединяющая в политико-экономическую общность множество народов без необходимости этноконфессиональной унификации, когда государственное единство и культурное разнообразие не вступают в конфликт. Такой подход отражён в трудах большинства русских консерваторов XIX века: С. С. Уварова, Н. М. Карамзина, М. Н. Каткова и др.

Солженицын отходит от этой схемы, понимая русскую нацию буквально, как этнических русских (не выделяя в самостоятельные образования белорусов и малороссов) православного вероисповедания. Отталкиваясь от этого понимания, Солженицын предлагает как необходимое условие духовного возрождения нации отказ от какого бы то ни было влияния на судьбу иных народов, пусть даже традиционно связанных общей судьбой с русскими, по сути, уход из мировой политики (преодоление великодержавности), сосредоточенность на сбережении русского народа и хозяйственно-экономическом освоении русского северо-востока. Эта часть его идейной платформы по сей день остаётся одной из наиболее полемических в его наследии.

Однако острые споры развернулись и вокруг другого аспекта национальной идеи — вопроса о судьбе и сущности национальной элиты. Если нации складываются вокруг определённой системы религиозно-нравственных ценностей, то принципиальным становится вопрос о характере той социальной группы, которая манифестирует эти ценности в национальной культуре, осмысляет, развивает и транслирует их в искусстве, образовании, политике.

«ЖЕРТВЕННАЯ ЭЛИТА» ДЛЯ РОССИИ

Солженицын рассуждает об изменчивости понятия «интеллигенция», которая обозначается в классическом словаре В. Даля как «образованная, умственно развитая часть жителей», но лишь с учётом той глубокомысленной оговорки, которая сделана составителем словаря, — «для нравственного образования у нас нет слова» — для того просвещения, которое «образует и ум, и сердце» (Солженицын 1995: 92–93). По мысли Солженицына, без этого самого «образования ума и сердца» интеллигенция постепенно превращается в специфическое явление, которое публицист назвал «образованщиной» — выше среднего образованный в смысле знаний и базовой эрудиции и совершенно чуждый при этом духовной составляющей национальной культуры слой.

Статья об образованщине была полемически направлена против ряда произведений, опубликованных в Самиздате, и личных писем, направленных Солженицыну одним из духовных лидеров либерального крыла советских диссидентов Г. Померанцем. Померанц категорически выступал против приверженности Солженицына идее национальности, обосновывая концепцию наднациональной интеллигенции как нового избранного народа XX века, «людей воздуха», не нуждающихся в наличии

корней, «пионеров на пути от зверя к Богу». Отрицая «утопию почвенничества», Померанц возлагал надежды на не имеющую границ солидарность интеллигенции, считая, что она более реальна, чем солидарность интеллигенции с народом.

Стремление Померанца и последователей его идей сделать религию не связанной с духом и телом народным, объявить, что «народ, это “старая шкура” змеи-культуры, которую она скинула мертвой в пыль истории» (Солженицын 1995: 111), глубоко ранило Солженицына. Как и настойчивое подчёркивание того, что народ в классическом понимании, сформированном русской литературой, т. е. прежде всего крестьянство, не только утратил свою роль с течением истории, но и вовсе перестал существовать. Главная же роль в историческом процессе перешла к людям умственного труда, чьё положение в обществе, по мнению Померанца, полностью определяет его вектор развития и будущий путь: «Там, где интеллигенция свободна, всем открыт доступ к свободе. Там, где интеллигенция в рабстве, все рабы... Интеллигенция может быть средоточием всех земных пороков. Но только в её среде возникает требование свободы слова. Только в её среде живёт Самиздат. Ни рабочий класс, ни крестьянство, ни бюрократия не нуждаются в свободе слова так, как учёный и писатель. Поэтому люди творческого умственного труда становятся избранным народом XX века»².

Солженицын не разделял убеждённости Померанца в том, что народ (крестьянство) сошёл с исторической сцены — напротив, осмысляя современные экономические проблемы, он убеждался, что земледельческий класс ожидает скорое возрождение: «От краха всеобщего технического прогресса, по смыслу перехода к стабильной экономике, будет повсюду восстанавливаться первичная связь большинства жителей с землёю, простейшими материалами, инструментами и физическим трудом (как инстинктивно ищут для себя уже сегодня многие пресыщенные горожане). Так неизбежно восстановится во всех, и передовых, странах некий наследник многочисленного крестьянства, наполнитель народного пространства, сельскохозяйственный и ремесленный (разумеется, с новой, но рассредоточенной техникой) класс» (Солженицын 1995: 122).

² Померанц Г. С. Человек из ниоткуда. — URL:http://pomeranz.ru/p/pub_man_air.htm (дата обращения: 27.04.2023).

Но главным образом полемизировал он с идеей интеллигенции как «людей воздуха», а не людей почвы. Критикуя образованщину, Солженицын выражал уверенность в том, что «без замены интеллигенции Россия, конечно, не обойдётся», но на смену образованщине должна прийти не элита наднациональных интеллектуалов, а элита глубоко укоренённых в национальной религиозно-нравственной философии просвещённых людей, которые будут подтверждать свою принадлежность к элите не широтой эрудиции, а чистотой праведной жизни. И тогда отпадёт проблема терминологии (что есть интеллигенция?) — «народ назовёт их без выдумок просто праведниками (в отличие от “правдистов”). Не ошибёмся, назвав их пока жертвенною элитой. Тут слово “элита” не вызовет зависти ничьей, уж очень беззавистный в неё отбор, никто не обжалует, почему его не включили: включайся, ради Бога!» (Солженицын 1995: 128).

В том, что не успела сформироваться такая элита раньше, на предыдущих этапах нашей истории, видит Солженицын одну из проблем великого краха русской империи: «Да не в том ли заложена наша старая потеря, погубившая всех нас, — что интеллигенция отвергла религиозную нравственность, избрав себе атеистический гуманизм, легко оправдавший и торопливые ревтрибуналы и бессудные подвалы ЧК? Не в том ли и начиналось возрождение “интеллигентного ядра” в 10-е годы, что оно искало вернуться в религиозную нравственность — да застучали пулемёты? ... Нравственное учение о личности считает оно ключом к общественным проблемам. По такому ядру тосковал и Бердяев: “Церковная интеллигенция, которая соединяла бы подлинное христианство с просвещённым и ясным пониманием культурных и исторических задач страны”. И С. Булгаков: “Образованный класс с русской душой, просвещённым разумом, твёрдой волею”» (Солженицын 1995: 125–126).

По Солженицыну, единственный путь России — от элиты интеллектуалов к элите праведников. Пока элита только интеллектуальна, пока название её происходит от слов «знать, понимать», она не только бессмысленна для общей цели, но и опасна. Обилие знаний и склонность к философствованию не обеспечивают нравственности, лукавство бездуховного разума рождает образцы легитимизированной безнравственности, разврата открытого и логически себя оправдывающего, приводит к появлению «теоретических преступников» вроде героев Достоевского — Раскольникова и Ставрогина.

Тем страшнее видится Солженицыну путь интеллигенции, охваченной духовным высокомерием, склонной к «религии самообожествления», пониманию своей избранности. Вместо людей самовлюблённых должны прийти люди, готовые к самопожертвованию и способные тем самым сподвигнуть других к ограничению личного в пользу общего, к пониманию, «что должно же быть нечто Целое, Высшее, где-то разрозненное нами, когда-то полагавшее предел нашим страстям и безответственности...», потому что «в сфере социальной наш многовековой путь привёл нас в одних случаях на край анархии, в других — к стабильной деспотии. Между этими двумя грозными исходами на наших глазах становятся немощными, бесправными одно за другим демократические правительства — оттого что малые и большие соединения людей не желают самоограничиться в пользу Целого» (Солженицын 1995: 197).

ВЫВОДЫ

В период, когда советская система входила в фазу всё углублявшегося политического и экономического кризиса, диссидентское общественное движение, некогда единое в своей ненависти к советскому строю, всё отчётливее дифференцировалось на несколько идейных направлений. Коммунистические реваншисты, предлагавшие вернуться к большевизму ленинского образца и исконному марксизму, и либерально-демократическое направление, ориентированное на свободный рынок и культурную интеграцию с Западом, при всей их полярности, на самом деле имели между собой больше общего, чем различного. Ведь в своей глубинной природе и то, и другое течение апеллировало к космополитизму и рационализму. Солженицын это отчётливо видел, отмечая, что «не то даже страшно, что мир расколот, но что у главных расколотых частей его — сходная болезнь» (Солженицын 1995: 326).

Совершенно особняком оказались те, кто, подобно Солженицыну, в поиске пути выхода из кризиса обращались к идеям религии и культурного своеобразия нации. Они были неуютны никому, как век назад славянофилы и почвенники подвергались одновременно нападкам как социалистов, так и буржуазных демократов. Это потому, иронически замечал Солженицын, «что всякий русский, как только выявит себя русским патриотом, — уже империалист» (Солженицын 1998: 64), а «всякий русский, кто любит свою нацию, — уже потенциальный погромщик!» (Солженицын 2015: 456).

Критически смотря на перспективу культурной и политической конвергенции Востока и Запада, капиталистической и социалистической моделей общества, Солженицын полагал, что будущее России, да и всего мира, в том, чтобы признать «ошибку в самом корне, в основе мышления Нового Времени», сместить человека с того пьедестала, на который воздвиг его атеистический гуманизм, свергнувший идею Бога. Вернуть сакральное в сферу социально-политического, а следующим шагом отказать от мифа о бесконечности прогресса («“прогресс” должен перестать считаться желанной характеристикой общества. “Бесконечность прогресса” есть бредовая мифология») и уйти от абсолютизации идеи социальной свободы, потому что «сама по себе обнажённая свобода никак не решает всех проблем человеческого существования, а во множестве ставит новые» (Солженицын 1995: 324).

Многие его политические суждения звучат полемично и всегда будут вызывать волны критики, но важно отметить одну существенную черту его мировоззрения. Яростный антисоветизм Солженицына со всеми его заблуждениями и крайностями никогда не обращался в ненависть к стране и народу. В этом смысле его наследие весьма актуально в период мучительного поиска примиряющего исторического нарратива, на базе которого могла бы быть прекращена текущая «гражданская война за историю» между нынешними монархистами и коммунистами. Выстраивание национальной идейно-нравственной идентичности новой России и целевого образа её будущего возможно только на основе гармоничного примирения исторического наследия двух империй — Российской и Советской. Это примирение требует от нас умения видеть неизменное в меняющемся, отделять константы от переменных. В этом отношении публицистика Солженицына даёт широкий простор для плодотворных исканий.

Писатель и публицист мечтал для России об элите жертвенных праведников вместо высокомерных эрудитов, в то время как его оппонентами во всех противостоящих направлениях мысли как в Союзе, так и на Западе были по преимуществу сии последние. Он пытался вернуть Бога в мир победившего атеизма и продвигал идею русского национального возрождения в период стремительного развития глобалистского проекта. Он всегда был «поперёк», никогда не в мейнстриме. Что давало ему силы так долго двигаться этим упрямым самостоятельным путём? Наверное, то чувство, которое он описал в «Молитве», вошедшей в цикл

«Крохотки»: «Как легко мне жить с Тобой, Господи! ... На хребте славы земной я с удивлением оглядываюсь на тот путь через безнадежность — сюда, откуда и я смог послать человечеству отблеск лучей Твоих. И сколько надо будет, чтобы я их ещё отразил, — Ты дашь мне. А сколько не успею — значит, Ты определил это другим» (Солженицын 2007: 554).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

Бушин В. С. Александр Солженицын. Гений первого плевка. — М. : Алгоритм, 2005. — 444 с.

Дунаев М. М. Православие и русская литература: в 6 ч. — М. : Христиан. лит., 2001–2004.

Сараскина Л. И. Достоевский в созвучиях и притяжениях. — М. : Русский путь, 2006. — 608 с.

Солженицын А. И. Публицистика: в 3 т. — Ярославль : Верх.-Волж. кн. изд-во, 1995. — Т. 1: Статьи и речи. — 720 с.

Солженицын А. И. Публицистика: в 3 т. — Ярославль : Верх.-Волж. кн. изд-во, 1997. — Т. 3: Статьи, письма, интервью, предисловия. — 560 с.

Солженицын А. И. Собрание сочинений: в 30 т. — М. : Время, 2007. — Т. 1. — 672 с.

Солженицын А. И. Собрание сочинений: в 30 т. — М. : Время, 2015. — Т. 27. — 544 с.

Солженицын А. И. Угодило зёрнышко промеж двух жерновов. Очерки изгнания. Часть первая (1974–1978) // Новый мир. — 1998. — № 9. — С. 67–141.

Сведения об авторах:

Кругликова Ольга Сергеевна — кандидат филологических наук, доцент кафедры истории журналистики Высшей школы журналистики и массовых коммуникаций СПбГУ, 199004, Россия, Санкт-Петербург, 1-я линия В. О., 26, e-mail: o.kruglikova@spbu.ru

Битюцкая Валерия Вячеславовна — кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры истории журналистики Высшей школы журналистики и массовых коммуникаций СПбГУ, 199004, Россия, Санкт-Петербург, 1-я линия В. О., 26, e-mail: v.bityutskaya@spbu.ru

Конфликт интересов:

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Статья поступила в редакцию 26.01.2023; одобрена после рецензирования 05.02.2023; принята к публикации 15.02.2023.

O. S. Kruglikova, V. V. Bityutskaya

SAINT PETERSBURG STATE UNIVERSITY,
SAINT PETERSBURG, RUSSIA

Religious and Moral Ideas in Aleksandr Solzhenitsyn's Journalism

Abstract. The paper uses journalistic works (op-ed pieces for the media, speeches, press conferences, interviews, etc.) by Aleksandr Solzhenitsyn to reveal the formation and development of religious and moral issues in the writer's worldview. Aleksandr Solzhenitsyn continued the historical line of Russian political and social thought, which had always been characterized by polyphony, ambiguity, and variability. The writer himself had repeatedly drawn attention to how important it is to understand the dependence of philosophical attitudes of a thinker on their life experience and age. In the mature period of Aleksandr Solzhenitsyn's career, the main aspects of his religious idea can be highlighted. Firstly, the opposition to the ideological legacy of the rationalist philosophy of the modern age and the criticism of the idea of constant progress as an example of “delusional philosophy”, the desire to legitimize the sacred in the political discourse, the postulation of the need to abandon the political language in reflections on social problems and return to the language of spiritual and moral writings can be mentioned here. Secondly, this is the recognition of the organic connection of religious consciousness with the national cultural type, the critical attitude to globalism and unification, the desire to preserve the national identity as a guarantee of the spiritual development of mankind, since a nation emerges around a religious idea and preserves it. The paper also examines Aleksandr Solzhenitsyn's understanding of the phenomenon of the nation and the intelligentsia, as well as the reasons for the writer's skeptical attitude to the prospects of cultural convergence between East and West. According to the writer, both competing models of sociopolitical development — bourgeois democratic capitalism

and the communist utopia of economic equality — are based on the same spiritual foundations: rationalism and naive Rousseauism in understanding human nature, cosmopolitanism and recognition of the issue of the distribution of wealth as the key issue of human existence. The convergence of social systems suffering from the same vices in their slightly different forms would lead to nothing but the multiplication of these vices.

Keywords: journalism, A. I. Solzhenitsyn, religious idea

For citation: Kruglikova, O. S., Bityutskaya, V. V. (2023). Religious and Moral Ideas in Aleksandr Solzhenitsyn's Journalism. *Orthodoxia*, (1), 132–155. [In Russian]. DOI: 10.53822/2712-9276-2023-1-132-155

REFERENCES:

Bushin, V. S. (2005). *Aleksandr Solzhenitsyn. Genii pervogo plevka* [Alexander Solzhenitsyn. The Genius of the First Spit]. Moscow: Algoritm. [In Russian].

Dunaev, M. M. (2001–2004). *Pravoslavie i russkaia literatura: v 6 ch.* [Orthodoxy and Russian Literature: in 6 parts]. Moscow: Khristian. lit. [In Russian].

Saraskina, L. I. (2006). *Dostoevskii v sozvuchiakh i pritiazheniakh* [Dostoevsky in Consonances and Attractions]. Moscow: Russkii put'. [In Russian].

Solzhenitsyn, A. I. (1995). Stat'i i rechi [Articles and Speeches]. In *Journalism in 3 volumes* (Vol. 1). Yaroslavl: Verkh.-Volzh. kn. izd-vo. [In Russian].

Solzhenitsyn, A. I. (1997). Stat'i, pis'ma, interv'iu, predisloviia [Articles, Letters, Interviews, Prefaces]. In *Journalism in 3 volumes* (Vol. 3). Yaroslavl: Verkh.-Volzh. kn. izd-vo. [In Russian].

Solzhenitsyn, A. I. (1998). Ugodilo zernyshko promezh dvukh zhernovov. Ocherki izgnaniia. Chast' pervaiia (1974–1978) [A Grain Landed Between Two Millstones. Essays on Exile. Part One (1974–1978)]. *Novyi mir*, 9, 67–141. [In Russian].

Solzhenitsyn, A. I. (2007). *Collected Works in 30 volumes* (Vol. 1). Moscow: Vremia. [In Russian].

Solzhenitsyn, A. I. (2015). *Collected Works in 30 volumes* (Vol. 27). Moscow: Vremia. [In Russian].

About the authors:

Olga Sergeevna Kruglikova — Candidate of Philological Sciences, Associate Professor of the Department of History of Journalism, Higher School of Journalism and Mass Communications, St. Petersburg State University, 26, 1 line V. O., St. Petersburg, Russia, 199004, e-mail: o.kruglikova@spbu.ru

Valeria Vyacheslavovna Bityutskaya — Candidate of Philological Sciences, Senior Lecturer at the Department of History of Journalism, Higher School of Journalism and Mass Communications, St. Petersburg State University, 26, 1 line V. O., St. Petersburg, Russia, 199004, e-mail: v.bityutskaya@spbu.ru

Conflict of interest:

The authors declare no conflict of interests.

The article was submitted 26.01.2023; approved after reviewing 05.02.2023; accepted for publication 15.02.2023.