

ISSN 2712-9276 (PRINT)
ISSN 2949-2424 (ONLINE)

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

ОРТОДОКСИЯ

ТЕМА НОМЕРА

РУССКАЯ КОНСЕРВАТИВНАЯ МЫСЛЬ
СОВЕТСКОГО ПЕРИОДА.
ЧАСТЬ II

ВЫХОДИТ 4 РАЗА В ГОД
С 2021 ГОДА

№ 1 / 2023

ISSN 2712-9276 (PRINT)
ISSN 2949-2424 (ONLINE)

SCIENTIFIC JOURNAL

ORTHODOXIA

ISSUE TOPIC

RUSSIAN CONSERVATIVE THOUGHT
OF THE SOVIET PERIOD.
PART II

FREQUENCY: QUARTERLY
SINCE 2021

No. 1 / 2023

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Щипков Александр Владимирович — д-р полит. наук, ректор РПУ св. Иоанна Богослова, профессор кафедры философии политики и права МГУ им. М. В. Ломоносова

ЗАМЕСТИТЕЛЬ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Щипков Василий Александрович — канд. филос. наук, доцент кафедры международной журналистики МГИМО МИД России, директор Русской экспертной школы

ШЕФ-РЕДАКТОР

Михайлов Родион Владимирович — канд. полит. наук

НАУЧНЫЙ РЕДАКТОР

Пуцаев Юрий Владимирович — канд. филос. наук, старший научный сотрудник философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, старший научный сотрудник ИНИОН РАН

ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ

Мамаев Егор Евгеньевич — научный сотрудник Русской экспертной школы, старший преподаватель кафедры богословия РПУ св. Иоанна Богослова

ЧЛЕНЫ РЕДКОЛЛЕГИИ:

Багдасарян Вардан Эрнестович — д-р ист. наук, профессор кафедры государственной политики МГУ им. М. В. Ломоносова, декан факультета истории, политологии и права Государственного университета просвещения

Вассоевич Андрей Леонидович — д-р филос. наук, директор Института востоковедения РГПУ им. А. И. Герцена

Гайда Фёдор Александрович — д-р ист. наук, доцент кафедры истории России XIX века — начала XX века МГУ им. М. В. Ломоносова

Катасонов Владимир Николаевич — д-р филос. наук, д-р богословия, профессор Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия

Корольков Александр Аркадьевич — д-р филос. наук, академик Российской академии образования

Маслин Михаил Александрович — д-р филос. наук, заведующий кафедрой русской философии МГУ им. М. В. Ломоносова, заслуженный профессор Московского университета

Минаков Аркадий Юрьевич — д-р ист. наук, профессор Воронежского государственного университета, директор Зональной научной библиотеки

Мягков Михаил Юрьевич — д-р ист. наук, научный директор Российского военно-исторического общества

Перевезенцев Сергей Вячеславович — д-р ист. наук, профессор кафедры истории социально-политических учений факультета политологии МГУ им. М. В. Ломоносова

Полунов Александр Юрьевич — д-р ист. наук, заведующий кафедрой управления в сфере межнациональных и межконфессиональных отношений МГУ им. М. В. Ломоносова

Пономарёва Галина Михайловна — д-р филос. наук, профессор кафедры философской антропологии МГУ им. М. В. Ломоносова

Саврей Валерий Яковлевич — д-р филос. наук, профессор кафедры философии религии и религиоведения МГУ им. М. В. Ломоносова

Шестопал Алексей Викторович — д-р филос. наук, почётный профессор МГИМО

Шмонин Дмитрий Викторович — д-р филос. наук, директор Института теологии Санкт-Петербургского государственного университета

Свидетельство о регистрации средства массовой информации: серия ПИ № ФС77-79913 от 18 декабря 2020 г.

Условия распространения материалов: контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

Учредитель, издатель, редакция: Автономная некоммерческая организация социального и творческого развития «Русская экспертная школа».

Адрес издателя: 119192, Россия, г. Москва, Мичуринский просп., д. 8, стр. 1, к. 1302

Сайт: www.journal-orthodoxia.ru

E-mail: mail@journal-orthodoxia.ru

Копирайт: © АНО «Русская экспертная школа», 2023

Индексирование: журнал входит в библиографическую базу данных РИНЦ

Цена: свободная

Отпечатано: АО «Первая Образцовая типография», филиал «Чеховский Печатный Двор».

Адрес: 142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1

Формат: 70х100 1/16.

Тираж 350 экз.

EDITOR-IN-CHIEF

Alexander V. Shchipkov — Dr. Sci. (Political Studies), Rector of Russian Orthodox University of St. John the Divine, Prof., Department of Philosophy of Politics and Law, Lomonosov Moscow State University

DEPUTY EDITOR-IN-CHIEF

Vasily A. Shchipkov — Cand. Sci. (Philosophy), Assoc. Prof., School of International Journalism, MGIMO University, Director of the Russian Expert School

CHIEF EDITOR

Rodion V. Mikhailov — Cand. Sci. (Political Studies)

SCIENTIFIC EDITOR

Yuri V. Pushchaev — Cand. Sci. (Philosophy), Senior Researcher, Department of Philosophy, Lomonosov Moscow State University; Senior Researcher, Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences (INION RAN)

EXECUTIVE SECRETARY

Egor E. Mamaev — Researcher, Russian Expert School; Asst. Prof., Department of Theology, Russian Orthodox University of St. John the Divine

EDITORIAL BOARD:

Vardan E. Bagdasaryan — Dr. Sci. (History), Prof., Department of Public Policy, Lomonosov Moscow State University, Dean of the Faculty of History, Political Science and Law, State University of Education

Andrey L. Vassoevich — Dr. Sci. (Philosophy), Director of the Institute of Oriental Studies, Herzen University

Fedor A. Gaida — Dr. Sci. (History), Assoc. Prof., Department of Russian History of the 19th — early 20th century, Lomonosov Moscow State University

Vladimir N. Katasonov — Dr. Sci. (Philosophy), Dr. Sci. (Theology), Prof., Ss. Cyril and Methodius Theological Institute of Post-Graduate Studies in Moscow

Alexander A. Korolkov — Dr. Sci. (Philosophy), Academician of the Russian Academy of Education

Mikhail A. Maslin — Dr. Sci. (Philosophy), Prof. emeritus, Head of the Department of Russian Philosophy, Lomonosov Moscow State University

Arkady Yu. Minakov — Dr. Sci. (History), Prof., Voronezh State University, Director of the Zonal Scientific Library

Mikhail Yu. Myagkov — Dr. Sci. (History), Scientific Director of Russian Military Historical Society

Sergey V. Perevezentsev — Dr. Sci. (History), Prof., Department of the History of Social and Political Doctrines, Faculty of Political Sciences, Lomonosov Moscow State University

Alexander Yu. Polunov — Dr. Sci. (History), Head of the Department of Interethnic and Interdenominational Relations Management, Lomonosov Moscow State University

Galina M. Ponomareva — Dr. Sci. (Philosophy), Prof., Department of Philosophical Anthropology, Lomonosov Moscow State University

Valery Ya. Savrey — Dr. Sci. (Philosophy), Prof., Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Lomonosov Moscow State University

Alexey V. Shestopal — Dr. Sci. (Philosophy), Prof. emeritus, MGIMO University

Dmitry V. Shmonin — Dr. Sci. (Philosophy), Director of the Institute of Theology, Saint Petersburg State University

Mass Media Registration Certificate: PI No. FS77-79913 dated December 18, 2020

Distribution Terms: The content is available under a Creative Commons Attribution 4.0 License.

Founder, Publisher, Editorial Office: Autonomous non-profit organization for social and creative development "Russian Expert School".

Address: 119192, Russia, Moscow, Michurinsky ave., 8, building 1, room 1302

Website: www.journal-orthodoxia.ru

E-mail: mail@journal-orthodoxia.ru

Copyright: © ANO Russian Expert School, 2023

Indexing: the Journal is included in the bibliographic database Russian Science Citation Index (RINTS)

Price: free

Printed: JSC "First Model Printing House", Branch "Chekhov Printing House"

Address: 142300, Russia, Moscow Region, Chekhov, Poligrafistov St., 1

Format: 70x100 1/16.

Print run 350 copies.

Содержание

Представляем номер: «Русская консервативная
мысль советского периода. Часть II»9

Р. Р. Вахитов, А. Е. Родионова

Натуралистический консерватизм Л. Н. Гумилёва.
(Очерки консервативной мысли в СССР) 10

В. Ю. Даренский

Историософские размышления Леонида Бородина
в автобиографическом повествовании «Без выбора» 32

Ю. В. Пуцаев

Можно ли Александра Зиновьева считать национально-
ориентированным консерватором?
(Критические заметки о творчестве А. А. Зиновьева) 58

М. В. Медоваров

Владимир Игоревич Карпец: становление
русского мыслителя и писателя 102

О. С. Кругликова, В. В. Битюцкая

Религиозно-нравственные смыслы публицистики
А. И. Солженицына 132

А. М. Малер

Христианские мотивы в советском кино 156

Лекторий «Крапивенский 4»

Ю. В. Пуцаев

Сменовеховство как первая историческая попытка примирения
красных и белых: достижения и провалы 246

Contents

Presenting the Issue: «Russian Conservative Thought of the Soviet Period. Part II»	9
--	---

R. R. Vakhitov, A. E. Rodionova

Lev Gumilev's Naturalistic Conservatism. (Essays on the Conservative Thought in the USSR)	10
--	----

V. Yu. Darenskiy

Historiosophical reflections by Leonid Borodin in his autobiographical narrative "Without a choice"	32
--	----

Yu. V. Pushchaev

Can Alexander Zinoviev Be Considered Nationally Oriented and Conservative? (Critical Notes on the Works by Alexander Zinoviev)	58
---	----

M. V. Medovarov

Vladimir Karpets: the Formation of a Russian Thinker and Writer	102
---	-----

O. S. Kruglikova, V. V. Bityutskaya

Religious and Moral Ideas in Aleksandr Solzhenitsyn's Journalism	132
---	-----

A. M. Mahler

Christian motives in Soviet cinema	156
--	-----

Scientific seminar «Krapivensky 4»

Yu. V. Pushchaev

The Smenovekhovtsy Movement as the First Historical Attempt to Reconcile the Reds and the Whites: Achievements and Failures	246
--	-----

ПРЕДСТАВЛЯЕМ НОМЕР: «РУССКАЯ КОНСЕРВАТИВНАЯ МЫСЛЬ СОВЕТСКОГО ПЕРИОДА. ЧАСТЬ II»

Уважаемый читатель!

Мы рады представить вашему вниманию второй выпуск из серии номеров «Ортодоксии», посвящённой теме отечественного консерватизма советского периода. Данный номер продолжает погружение в историю русской консервативной мысли. Его статьи можно условно разделить на три группы. К первой относятся исследования, посвящённые философам, писателям и публицистам советской эпохи, оказавшим существенное влияние на консервативный дискурс в нашей стране. Это статьи про Л. Н. Гумилёва (Р. Р. Вахитов, А. Е. Родионова), Л. И. Бородина (В. Ю. Даренский), А. А. Зиновьева (Ю. В. Пущаев), В. И. Карпеца (М. В. Медоваров), А. И. Солженицына (О. С. Кругликова, В. В. Битюцкая). Вторая часть номера посвящена экскурсу в историю советского кинематографа (А. М. Малер). Советские сценаристы и режиссёры в той или иной степени использовали в своих кинокартинах христианские мотивы, и то, как они это делали, может служить своеобразным маркёром сложных идеологических процессов, происходивших в русской культуре советского периода. Закрывает выпуск статья, рассказывающая о сменовеховстве как первой исторической попытке примирения красных и белых (Ю. В. Пущаев). Хотя хронологически явление сменовеховства относится к раннесоветскому периоду, времени становления советского государства, статья располагается на последнем месте, поскольку она основана на устном докладе, прочитанном на лектории «Крапивенский 4», и относится к соответствующему разделу номера. Несмотря на разноплановость входящих в него статей, настоящий выпуск «Ортодоксии» подчёркивает органичность и неразрывность истории русской консервативной мысли.

А. В. Щипков

Р. Р. Вахитов

УФИМСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ НАУК И ТЕХНОЛОГИЙ,
УФА, РОССИЯ

А. Е. Родионова

БАШКИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМ. М. АКМУЛЫ, УФА, РОССИЯ

Натуралистический консерватизм Л. Н. Гумилёва. (Очерки консервативной мысли в СССР)

Аннотация. Статья посвящена взглядам этнолога, историка и философа Льва Николаевича Гумилёва (1912–1992), создателя теории этногенеза и теории пассионарности. Рассматривается драматичный жизненный путь учёного, его политические взгляды и научные концепции. На основе материалов биографов, воспоминаний о Гумилёве и его не изданных при жизни стихов реконструируются политические воззрения Л. Н. Гумилёва. В ходе этого показано, что учёный с юности и до последних дней был тайным антисоветчиком, антикоммунистом, монархистом и православным христианином, антизападником и антидемократом. Показано, как эти его взгляды связаны с теориями этногенеза и пассионарности. Восприятие истории человечества как развития этносов исключает прогрессизм и либерализм, так как в этом случае история человечества перестаёт восприниматься как универсальный процесс, имеющий традиционную и модернистскую стадии. Вместе с тем учение о «кормящих ландшафтах», созданное Л. Н. Гумилёвым, предполагает, что у каждого народа есть своя

система ценностей и нормы поведения, и невозможно их механическое заимствование. Именно отсюда Гумилёв делал выводы антизападнического и славянофильски-евразийского толка — о том, что Россия не должна подражать Европе, но идти своим собственным путём. От славянофилов его отличало учение о славяно-тюркском симбиозе как фундаменте российской цивилизации.

Кроме того, в либеральной демократии западного типа Л. Н. Гумилёв видел не универсальную ценность, а набор стереотипов поведения и взглядов, характерных лишь для народов западной цивилизации.

Наконец, учёный неоднократно подчёркивал важнейшую этнообразующую роль православия для русских.

Итак, Л. Н. Гумилёв был мыслитель-консерватор, но его консерватизм — разновидность натуралистского, космистского консерватизма, родственного учениям Платона, К. Н. Леонтьева и О. Шпенглера.

Ключевые слова: Л. Н. Гумилёв, консерватизм, монархизм, православие, антисоветизм, антидемократизм, этногенез, пассионарность, космизм, этнос

Для цитирования: Вахитов Р. Р., Родионова А. Е. Натуралистический консерватизм Л. Н. Гумилёва. (Очерки консервативной мысли в СССР) // Ортодоксия. — 2023. — № 1. — С. 10–31. DOI: 10.53822/2712-9276-2023-1-10-31

Помещение в ряд советских консерваторов этнолога Льва Николаевича Гумилёва, возможно, покажется неожиданным читателю, который ознакомился уже с предыдущими статьями этого цикла¹. Лосев и Лифшиц — каждый по-своему! — были приверженцами консервативных ценностей, видели в добуржуазном, доиндустриальном, традиционном мире и нечто положительное, и критиковали с этих позиций современную культуру и общество. У Гумилёва как у представителя теорий локальных культур и цивилизаций было принципиально иное видение исторического процесса. Для него не существовало мира

¹ См. в номере 4 за 2022 г. «Ортодоксии» цикл статей Р. Р. Вахитова «Очерки консервативной мысли в СССР»: «О классическом консерватизме и о консерватизме советском: сходства и различия», «Лосев: цельный, религиозно-монархический консерватизм», «Левый консерватизм марксиста М. А. Лифшица».

Традиции и мира Современности, история для него была ареной рождения, развития и гибели этносов и суперэтносов. Их эволюция не имеет периодов однозначно прогрессивных и регрессивных, любой из этих периодов по-своему необходим и имеет как достоинства, так и недостатки. Как в этом случае возможно говорить о Л. Н. Гумилёве как о мыслителе-консерваторе?

Однако не всё так просто. Начнём с того, что Гумилёв не был ни либералом, ни западником и, более того, пользовался в этих кругах «дурной славой». И дело не только в приписываемом ему (кстати сказать, без достаточных оснований!) «антисемитизме» и даже не в том, что, несмотря на трагичность своей судьбы, Лев Гумилёв всю жизнь оставался искренним патриотом России и верующим христианином. Дело ещё и в том, что его теория этносов и суперэтносов плохо согласовывалась с идеями, рисующими Запад как вершину мирового прогресса и отводящими России роль вечно догоняющего Европу «почтительного ученика». Гумилёв отстаивал идеи самобытности российской культуры, невозможности и опасности радикальной вестернизации России, право нашей страны «быть собою», не подчиняться «европейским принципам» (Гумилёв 1992: 299). Не случайно в годы перестройки и в постсоветский период наследие Л. Н. Гумилёва стало пользоваться таким влиянием среди представителей патриотической оппозиции. Александр Янов — эмигрировавший в США историк, яркий антисоветчик и неолиберал, — сказал тогда: «Если идеи Гумилёва получат широкое распространение, то на демократии в России можно поставить жирный крест!»²

Возможно, кроме правого, полноценного консерватизма, приверженцем которого был А. Ф. Лосев, и парадоксального, диалектического «левого консерватизма» М. А. Лифшица, есть ещё и третья разновидность консерватизма, причём более древняя, чем первые две. Она восходит к античному видению истории как смены циклов, свойственных природе, но имеет и своеобразные точки пересечения с христианской историософией (вспомним, что Гумилёв, как и любимые им евразийцы 1920-х, всячески подчёркивал, что он — сторонник христианского, православного мировоззрения).

Но обо всём по порядку.

² Шишкин И. Лев Гумилёв и российские элиты. Почему официоз не заметил юбилея великого мыслителя? // Завтра. — 2022. — 3 октября. — URL: https://zavtra.ru/blogs/elita_i_lev_gumilyov (дата обращения: 22.11.2022).

КРАТКИЕ БИОГРАФИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ

Биография Льва Николаевича Гумилёва (1912–1992) общеизвестна. Изложению фактов его жизни посвящены несколько монографий и множество статей, поэтому повторять уже сказанное и пересказанное мы смысла не видим. Укажем лишь на основные вехи. Родился будущий этнолог и историк в 1912 году, в семье двух поэтов Серебряного века — Николая Гумилёва (1886–1921) и Анны Ахматовой (1889–1966). Детство и отрочество провёл в родовом имении Гумилёвых Слепнево и в городе Бежецке, где воспитанием его занималась бабушка по отцу Анна Ивановна Гумилёва (1854–1942). В 1929 году он перебрался в Ленинград, где жила его мать, уже ставшая женой критика Николая Николаевича Пунина (1888–1953).

В университет Гумилёва не приняли как выходца из дворян, и четыре года он сначала трудился рабочим в трамвайном депо, а потом — чернорабочим геологических экспедиций, объехав полстраны — от Таджикистана до Алтая. В 1934-м он всё же поступает на исторический факультет ЛГУ и учится там до 1938 года.

Дважды (в 1933-м и в 1935-м) его арестовывали, но вскоре отпускали (в первый раз — не найдя за ним вины, а во второй — из-за того, что его мать сумела отправить письмо Сталину). Однако в 1938 году он получил 10 лет лагерей (несмотря на то, что на суде настаивал, что признания получены следователем с использованием пыток) и был отправлен в лагпункт на Онежском озере. Но затем приговор пересмотрели, дали 5 лет Норильсклага (Норильск, Таймыр).

В 1943 году Лев Николаевич отправился добровольцем на фронт, участвовал в Берлинской операции. Вернулся в Ленинград, сдал экстерном экзамены за весь курс университета, получил диплом и в 1948 году защитил диссертацию на соискание степени кандидата исторических наук. В 1949 году был снова арестован, отбывал наказание в Казахстане и Сибири, освобожден только в 1956 году.

По возвращении Гумилёв работал в Эрмитаже, потом на географическом факультете ЛГУ. Защитил в 1961 году докторскую диссертацию по истории, а в 1974-м — по географии (но последнюю не утвердил ВАК). Разработал теорию этногенеза, но рукопись не была опубликована до 1989 года, он её депонировал в ВИНТИ, и она распространялась в самиздате.

В 1960–1970-е годы Гумилёв выпустил 12 монографий по тюркской и русской истории, приобрёл широкую популярность и множество врагов в академических кругах. Перестройка принесла ему ещё большую

известность. Он стал часто выступать в печати, а также с лекциями — по радио и ТВ. Но здоровье его было уже подорвано. Умер Лев Николаевич Гумилёв в 1992 году, будучи главой целой школы и одним из ведущих интеллектуалов России и постсоветского пространства.

ПОЛИТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ

Конечно, нас в этой работе больше интересуют не столько факты жизненного пути Л. Н. Гумилёва, сколько его политические взгляды, поскольку мы должны выяснить, можно ли его считать мыслителем-консерватором наряду с А. Ф. Лосевым и М. А. Лифшицем. Главная трудность состоит в том, что Гумилёв публично и тем более в письменном виде их не высказывал из цензурных соображений. После четырёх арестов он в совершенстве освоил искусство «эзопова языка», свойственного советским тайным оппозиционерам. Тем не менее восстановить их возможно, как благодаря биографам Гумилёва и его близким знакомым, оставившим мемуарные свидетельства, так и благодаря внимательному чтению его статей и интервью, появившихся в эпоху перестройки и в первые постсоветские годы, а также литературных произведений, которые он писал «в стол» в советский период.

Взгляды эти сложились ещё в раннем отрочестве, если не в детстве. Огромное влияние на Гумилёва оказал образ его отца. Николай Степанович Гумилёв в 1918 году развёлся с его матерью, Анной Ахматовой, и уже в 1921-м был арестован органами ВЧК по «делу сенатора Таганцева» и расстрелян. Однако в воспитании сына Гумилёв-старший успел принять участие. Он любил маленького Лёву, охотно возился с ним. Образ отца на всю жизнь остался предметом глубокого почитания и восхищения для Льва Николаевича³. Гумилёв-младший всегда и повсюду носил с собой его фотографию (и на войне, и в лагерях), затем до его смерти она висела в его комнате. Более того, свой первый тюремный срок в 1938 году Лев Николаевич получил из-за того, что не стерпел издевательств над памятью отца со стороны своего университетского преподавателя Льва Васильевича Пумпянского и стал прилюдно и резко ему возражать. Сам Гумилёв потом шутил, что в 1930-е он отсидел «за папу». В своих книгах он цитировал стихи своего отца, а в годы перестройки охотно читал их со сцены.

Для темы нашей статьи это важно потому, что Николай Степанович в конце жизни всячески подчёркивал свои монархические и религиозные убеждения. Он шокировал знакомых тем, что после октября 1917-го

³ Медведко О. Пассионарность отца и сына // Николай Гумилёв. — URL: <https://gumilev.ru/biography/104/> (дата обращения: 15.12.2022).

крестился на храмы, как бы бравируя своим бесстрашием перед пришедшими к власти «безбожниками». Независимо от того, существовала ли «боевая организация» Таганцева, за участие в которой его расстреляли, Гумилёв-старший был сознательным антисоветчиком и не скрывал этого (в том числе от следователей).

Легко предположить, что, идеализируя образ отца, Гумилёв-младший идеализировал и его взгляды. Судя по всему, так оно и было. В студенчестве Лев Николаевич нередко высказывался в антисоветском духе. Сохранился донос его университетского приятеля Борева, который обвинял Гумилёва в том, что он не любит Советскую власть и пролетариат, гордится, что он — дворянин⁴, утверждает, что «судьбы России должны решать не массы трудящихся, а избранные кучки дворянства», и уверяет, что «есть дворяне, мечтающие о бомбах» (Беляков 2013: 34). Тот же Боров заявлял, что студенты судачили: Гумилёв даже одевается как «контрик» (он носил фуражку, похожую на офицерскую). Студент Поляков доносил, что Лев Гумилёв «высказывал симпатии принципам монархизма» и мечтал заменить Советскую власть царизмом, а другой знакомый Гумилёва-студента — Махаев — добавлял: «Гумилёв считал правильным государственным устройством монархию. Однако реставрацию династии Романовых он считал невозможной, так как Романовы себя скомпрометировали. Лучший вариант — это монархия с консультативным советом, состоящим из дворян». Наконец, его отчим Пунин на допросах в 1935-м тоже утверждал, что Гумилёв — монархист и считает: «Все революции кончались реставрацией буржуазного строя... Новое поколение даст людей, которые смогут осуществить смену Советской власти и осуществить принципы монархизма на новых началах»⁵.

Можно списать это на фантазии чекистов, которые допрашивали студентов-«стукачей» и Пунина, но вот свидетельство сводного брата Гумилёва — Ореста Николаевича Высотского (1913–1992)⁶. Он часто встречался со Львом Николаевичем в Ленинграде начала 1930-х, где Орест Николаевич учился в Лесотехнической академии. В августе 1991 года, после неудачи «путча» ГКЧП, пожилой Высотский пишет в письме к своему

⁴ Строго говоря, по законам Российской империи он таковым не был, ибо дворянство передавалось по отцовской линии, где дворянином был лишь его дед — корабельный врач Степан Яковлевич — и у того дворянство было лишь личное, дворянство матери (Анны Андреевны Горенко (Ахматовой) закон не переносил на детей.

⁵ Хроника жизни и творчества Л. Н. Гумилёва, Н. С. Гумилёва и А. А. Ахматовой в сопоставлении с событиями истории XX в. / сост. О. Г. Новикова. — СПб., 2011. Цит. по: URL: <http://gumilevica.kulichki.net/NOG/nog07.htm> (дата обращения: 15.04.2023).

⁶ Мать Ореста Николаевича — петербургская актриса театра Мейерхольда Ольга Высотская.

тоже постаревшему брату: «...мы дожили до такого прекрасного времени, когда рушится большевизм, над Кремлём поднято трёхцветное знамя, сброшен с пьедестала железный Феликс, а в Екатеринодаре поставлен памятник Лавру Георгиевичу; сбывается всё, о чём мы с тобой мечтали в юности» (Беляков 2013: 36).

Надо сказать, что неприязнь к Советской власти родилась у юноши Гумилёва не только из-за судьбы отца. Он сам немало пострадал от неё. В детстве он сменил три школы, причём его изгоняли из них как выходца из «бывших» по доносам как учеников, так и учителей. В 1930-м его не приняли в университет из-за социального происхождения, когда же он стал студентом, его невзлюбили однокурсники-комсомольцы. После того как его отпустили из ОГПУ в 1935-м, он обнаружил, что из ЛГУ его «вычистили» по инициативе актива комсомола. Не будем забывать, что в 1920–1930-е Гумилёв, как всё его окружение, принадлежал к «лишенцам», то есть к тем, кого Советская власть легально ущемляла в правах как представителей «бывшей эксплуататорской верхушки». «Лишенцы» не просто не могли голосовать на выборах, им, например, не полагались продуктовые карточки, и поэтому в 1930-х юный Гумилёв, бывало, по-настоящему голодал. Так что симпатии к империи, Колчаку и Корнилову и ненависть к Советам и коммунистам в его окружении подкреплялись «бытием», которое, как учили в советских вузах, «определяет сознание».

Можно подумать, что после войны, во время которой Гумилёв повёл себя как патриот СССР, он изменил свои взгляды. Но это не так. Биограф Гумилёва С. С. Беляков сообщает: «Чехословацкие события 1968 года Гумилёв оценил отнюдь не по-диссидентски: “А что же они, чехи, хотели за их предательство в Гражданскую войну?.. Господь наказывает за грехи до третьего и четвёртого колена”»⁷. Гумилёв имел в виду предательство чехословацким легионом А. В. Колчака, которого белочехи фактически отдали в руки большевиков, заключив соглашение с Красной армией и при уходе захватив золотой запас «белых». Как видим, даже в конце 1960-х Гумилёв сохранял симпатии к белому движению времён Гражданской войны.

Журналистка Стекляникова, готовившая радиопередачу с Гумилёвым в 1980-х, сообщает, что Лев Николаевич, «говоря об Испании, восхищался генералом Франко: он спас страну от того, что случилось в России в 1917 году и после него, — долгой Гражданской войны». Она называет Льва Николаевича убеждённым православным монархистом, вспоминает,

⁷ Стекляникова Л. Д. Вечная Память // Лев Гумилёв: Судьба и идеи. — М. : Айрис-Пресс, 2003. — URL: <http://gumilevica.kulichki.net/matter/Article40.htm> (дата обращения: 12.01.2023).

что революционеров Гумилёв не любил, называл их масонами. Про декабристов же вообще говорил, что ненавидит их: «С них началось раскачивание трона российского, а значит, государства, империи»⁸.

Советскую власть Гумилёв иронично именовал Софьей Власьевной, а Сталина — Корифеем Науковичем и в семейном кругу любил цитировать стихи:

Чтобы нас охранять,
Надо многих нанять,
Это мало — чекистов,
Карателей,
Стукачей, палачей,
Надзирателей...

Кстати, сейчас уже доказано, что до конца 80-х учёный находился под тайным надзором КГБ...

Об отношении Гумилёва к Ленину — центральной фигуре советской официальной идеологии — хорошо говорят стихи Гумилёва, которые он писал «в стол», конечно, без всякой надежды опубликовать, часто никому не показывая. В 1960-х, после выноса из Мавзолея тела Сталина, Гумилёв пишет поэму «Седьмая жена Синей Бороды». Там есть строки:

Я помню тело мертвеца,
И взгляд его нечеловечий,

И абрис жёсткого лица,
И скрытые одеждой плечи.

Но сила тёмная при нём
Осталась даже в подземелье,
А не расставшийся с конём,
Другой — истлел под чёрной елью.

Где слава подвигов его?
Невеста, что ночует с нею?
Но не боится ничего
Мертвец, лишённый мавзолея.

⁸ Там же.

Комментаторы поясняют, что второй мертвец, «лишённый мавзолея», — очевидно — Сталин, а первый, как легко догадаться, — Ленин. Поэма кончается пророчеством:

Тускнеет сон, бледнеет явь,
Алеет только кровь.
Так что же, жизнь тоской разбавь,
Но сердце приготовь.

Увидеть гибель мертвеца,
Кем мы побеждены.
Я буду верен до конца
Концу моей страны (Гумилев 2015: 71).

Эти стихи были написаны, скорее всего, в 1961 году, до «конца страны» под названием СССР оставалось 30 лет, и никто тогда даже предположить не мог такое. Кроме Гумилёва, который всю жизнь, оказывается, оставался патриотом монархической России и сознательным антисоветчиком.

Показательно, что Лев Николаевич принципиально не праздновал советских праздников (7 ноября, 1 мая, 23 февраля, 8 марта), зато всегда отмечал Рождество и Пасху и вообще старался ходить в храм по церковным праздникам (даже в страшные для верующих 30-е годы)⁹. Беляков пишет: «В конце восьмидесятых знакомый Гумилёвых Дауд Аминов позвонил Наталье Викторовне, чтобы поздравить с 8 Марта. Трубку взял Гумилёв и тут же отчитал Аминова: “Как тебе, мусульманину, не стыдно отмечать языческий праздник?”» (Беляков 2013: 422).

Религиозность Гумилёву была привита бабушкой — Анной Ивановной, которая до конца жизни, уже в глубоко советские времена, помечала письма датами по юлианскому календарю. Несмотря на свои догматические вольности в теории (в книгах Гумилёва проскальзывают явные симпатии к несторианству, которое было распространено среди древних тюрков), в жизни Гумилёв сохранил церковную веру до последних дней. Перед смертью он исповедовался и причащался. Учёный не только сам веровал, он привёл к вере многих своих, уже советских знакомых из академических кругов.

⁹ Правда, в зрелости и старости Гумилёв не постился. Журналистка Стекланникова вспоминала, что он сказал ей: «Я не пощусь. На войне не постану. А я всегда как на войне» (Стекланникова Л. Д. Указ. соч.).

В общем, вполне можно согласиться с характеристикой, которую дал Льву Николаевичу писатель Виктор Ефимович Ардов (1900–1976), хорошо знавший его и его мать: «несоветский человек» (Беляков 2013: 422). Биограф Беляков тоже замечал: «Как видим, политические взгляды Гумилёва были консервативными...» (Беляков 2013: 681). Беляков пишет, что Гумилёв всё-таки родился в царской России и всегда ощущал себя принадлежащим к ней, а Советскую власть и коммунизм всю жизнь ненавидел, хотя открыто говорить об этом не мог.

Конечно, и речи не могло быть о вступлении Гумилёва в Коммунистическую партию, хотя беспартийность сильно осложнила ему академическую карьеру. В своих трудах Гумилёв, как водилось тогда, ссылаясь на Маркса, Энгельса и Ленина и первых двух даже, видимо, уважал как мыслителей (о его отрицательном отношении к Ленину мы уже упоминали), но марксистом себя не называл, и никто его таковым и не считал. Напротив, теоретики марксизма, вроде академика Кедрова, публично клеймили его как идеалиста, географического детерминиста и биологизатора.

В 1992-м, после падения СССР, Гумилёв, пожалуй, впервые в жизни получает возможность раскрыть свои сокровенные политические убеждения. И сразу же, в статье «Горе от иллюзий» (написанной совместно с его учеником Вячеславом Юрьевичем Ермолаевым), он характеризует коммунистическую идеологию как «человеконенавистническую»: «Центр со времён Ленина и до самого последнего времени руководствовался не национальными интересами страны, а человеконенавистнической коммунистической идеологией. Красная Москва перекраивала в соответствии с директивами ЦК образ жизни всех без исключения народов, подгоняя его под вымышленную вождями социальную схему» (Гумилёв 2015: 182–183).

Показательны его слова о коммунистах, В. И. Ленине и других вождях партии: «Коммунисты изначально представляли собой специфический маргинальный субэтнос, комплектуемый выходцами из самых разных этносов. Роднило их всех не происхождение, а негативное, жизнеотрицающее мироощущение людей, сознательно порвавших всякие связи со своим народом. (Такие структуры... принято называть антисистемами.)... Вряд ли найдутся эмоциональные, а уж тем более научные основания считать русским В. И. Ленина, поляком — Ф. Э. Дзержинского, а тофаларом — К. У. Черненко. Нам кажется... неправомерным возлагать на русских ответственность за ленинскую национальную политику...» (Гумилёв 2015: 184).

В своём последнем интервью «Скажу вам по секрету, что если Россия будет спасена, то только как евразийская держава» Л. Н. Гумилёв, приведя слова евразийца 1920-х Н. С. Трубецкого, не исключает монархического выбора русского народа после падения большевизма. Хотя старый учёный, в отличие от юного студента Гумилёва, уже считает это не столь важным, говоря: «Главное — не попасть к немцам на галеры» (Гумилев 2015: 326)...

Удивительно, однако, что сторонников идей Л. Н. Гумилёва очень много среди так называемых красно-коричневых, то есть симпатизантов советского строя и даже «русского коммунизма»... Впрочем, может, его политические взгляды плохо согласуются с его научными теориями?

КОНСЕРВАТИЗМ В ПОЛИТИКЕ И ТЕОРИЯ ЭТНОСОВ ГУМИЛЁВА

Мы выяснили, что в жизни Лев Гумилёв был монархист, человек православный, симпатизант дореволюционной России и белого движения, антикоммунист и антисоветчик, причём далеко не либерального и не западнического толка. Но как это согласуется с его теориями? Можно ли его считать теоретиком консерватизма, философом-консерватором?

Вспомним, как в первой статье этого цикла мы определяли консерватизм. Там мы писали о том, что консерватор — антипод революционера, он — сторонник монархии и сословного, аристократического общества, религии и Церкви, классического искусства, нерыночной экономики. Короче, консерватор имеет своим идеалом традиционное, докапиталистическое общество, или общество сословное, религиозное, управляемое монархом, но он не мечтает его вернуть, а стремится лишь сохранить хоть какие-то его черты в современности.

При этом мы заявляли, что существует определённая проблема при характеристике учения Гумилёва как консервативного. Гумилёв отрицал единую мировую историю, то есть историю человечества как единого целого. «Человечество, — писал учёный в книге “От Руси к России”, — ...мозаично, то есть состоит из представителей разных народов, говоря по-современному, этносов» (Гумилёв 1992: 11). Кроме того, будучи лично человеком религиозным и даже воцерковлённым, Гумилёв создал теорию, которая носит явно секулярный, материалистически-биологизаторский характер. Религия в ней присутствует, но не как ценностный фундамент (как в философии истории евразийцев Карсавина или Савицкого), а как объект изучения или как культурно-исторический и даже культурно-биологический феномен. Известно, что Православную Церковь Гумилёв отождествлял

с... византийским суперэтносом (Гумилёв 1993: 371)¹⁰. Иными словами, не совсем понятно место Бога в теории пассионарности Гумилёва (разве что Он предстаёт как создатель и Перводвигатель, предоставивший природе затем развиваться самостоятельно).

Вместе с тем, чтобы всерьёз ответить на поставленный вопрос — о связи консервативных политических взглядов Гумилёва и его научных концепций, — нужно вкратце изложить основы его теории.

Л. Н. Гумилёв как космист и ученик В. И. Вернадского считал человечество частью планетарного целого, своеобразным феноменом биосферы Земли, который можно охарактеризовать как антропосферу. При этом, как уже говорилось, человечества как единой общности он не признавал, оно для него было суммой этносов. Этнос, по Гумилёву, представляет собой «коллектив людей, который противопоставляет себя всем другим таким же коллективам, исходя не из сознательного расчёта, а из чувства комплиментарности — подсознательного ощущения взаимной симпатии и общности людей...» (Гумилёв 1992: 11). Этноты связаны со своими «кормящими ландшафтами»: «Каждый такой коллектив, чтобы жить на Земле, должен приспособиться... к условиям ландшафта, в пределах которого ему приходится жить... изменяя своё поведение, усваивая какие-то специфические правила поведения — стереотипы. Усвоенные стереотипы (историческая традиция) составляют основное отличие членов одного этноса от другого» (Гумилёв 1992: 11–12).

Связь между общностями людей — этносами и ландшафтом как «лицом» планеты и космосом в целом — у Гумилёва энергетическая. Чтобы развиваться, людям и человеческим обществам нужна энергия, — заявляет учёный. Энергия эта носит биохимический характер, люди её черпают из ландшафта. «Подавляющее большинство этносов... обитает... на определённых территориях, входя в биоценоз данного ландшафта» (Гумилёв 1993: 318). Однако время от времени на людей оказывает непосредственное воздействие космос. Энергия, полученная из космоса, поступает в виде «толчков», которые «покрывают» определённые зоны Земли (полосы вдоль геодезических линий длиной в тысячи километров и шириной в 200–300 километров) и вносят существенные изменения в человеческую историю. Сам Гумилёв высказывал несколько гипотез о происхождении этой энергии: то ли это солнечное излучение, то ли излучение сверхновых, то ли что-то другое.

¹⁰ Впрочем, Гумилёв неоднократно высказывался об огромном значении православия и христианства вообще в судьбе русского и других этносов.

Для религиозного философа было бы логичным утверждать, что эти «толчки» представляют собой вмешательство Бога в историю и включены в Божественный Промысл о мире и человечестве. Однако Гумилёв настаивает на том, что они носят сугубо естественный характер и совершенно случайны и непредсказуемы.

Воздействуя на человеческий организм, космическая энергия, по Гумилёву, приводит к микромутациям «нервной и гормональной системы», в результате чего появляются люди особого склада — пассионарии (от лат. *passio* — страсть). Они обладают способностью извлекать из окружающего ландшафта больше энергии, чем нужно для простой жизнедеятельности («энергоизбыточный тип»), что подталкивает их к постоянной активности и преобразованию мира и общества. Причём в ходе такого преобразования они легко могут рисковать собой и другими людьми, ибо у них импульс действия сильнее инстинкта самосохранения.

Пассионарии массово возникают и распространяются в результате космического «толчка» внутри одного или нескольких соседних этносов. Они ломают устоявшиеся стереотипы поведения и «...вырабатывают новые стереотипы поведения, навязывают их всем остальным и создают таким образом новую этническую систему, новый этнос, видимый для истории» (Гумилёв 1992: 16).

Возникнув, этнос проходит фазы развития, связанные с подъёмом и спадом пассионарности. Учёный выделял несколько фаз. Первая — это фаза *подъёма*, когда этнос формируется за счёт либо размножения пассионариев, либо их инкорпорации (Гумилёв 1993: 288). Формируется и его идейный каркас. Пассионарии в этот период — проповедники, создатели новых религий и идеологий. Следующая фаза — *акматическая*, когда этнос «покрывает» весь кормящий ландшафт, порождает множество субэтносов, соединяется с соседними этносами, образуя суперэтнос. С точки зрения энергетической это наивысшая фаза, и в этот период этнос имеет наибольшее количество пассионариев. Пассионарии здесь — преимущественно воины, завоеватели. В акматическую фазу этносы и суперэтносы приобретают государственность. Внутри них происходят конфликты ввиду неумеренной энергии пассионариев, но они пока не приводят к распаду государства. Следующая — фаза *надлома*, когда конфликты внутри этноса достигают такого уровня, что пассионарии друг друга истребляют физически. В результате этого общая пассионарность этноса резко снижается. На этот период приходятся репрессии, гражданские войны, распад государства. Однако Гумилёв парадоксально считает, что именно в фазу

надлома наблюдается расцвет культуры в обычном смысле слова — искусства, науки, философии (при этом он указывает на Италию Возрождения, когда искусство расцвело на фоне политической раздробленности страны и междоусобиц). На смену проповедникам и воинам приходят поэты, артисты и художники как новый пассионарный тип, «действенный, но слабый». Эти пассионарии не идут на костёр или в завоевательный поход, но они тоже способны пожертвовать многим ради своих идеалов. Гумилёв приводит в пример «творческое сторание Гоголя и Достоевского», «добровольный аскетизм Ньютона», «надломы Врубеля и Мусоргского» (Гумилёв 1993: 291). У пассионариев-художников важная функция — укреплять межэтнические связи, что помогает возникновению суперэтносов.

Кончается фаза надлома массовым кровопролитием и извержением остатков пассионариев за пределы этноса и его ландшафта. Следующая фаза — *инерционная*. Пассионариев уже мало, и начинает господствовать тип гармоничника. Гумилёв называет его так, потому что этот тип находится в гармонии с ландшафтом, он берёт из него столько же энергии, сколько отдаёт. У него нет избыточной энергии, но он и не энергодефицитен. Это люди, живущие спокойной, тихой жизнью, не ставящие перед собой высоких целей, но и не паразиты или преступники. Это труженики, создающие материальную культуру и пользующиеся её плодами. Гумилёв называет этот период «золотой осенью» этноса.

Следующая фаза — *обскурация*. На сцену истории этноса выходят субпассионарии — энергодефицитный тип. Они не отдают энергию, а берут. Это не труженики, а эгоисты, потребители, воры, взяточники, приспособленцы, паразиты. По словам Гумилёва, «после того как субпассионарии проедят и пропьют всё ценное, сохранившееся от героических времён, наступает последняя фаза этногенеза — мемориальная» (Гумилёв 1992: 18). В *мемориальной* фазе «этнос сохраняет лишь память о своей исторической традиции», а затем теряет и её и умирает. Срок жизни этноса, по Гумилёву, — от 1200 до 1500 лет.

При этом этносы и суперэтносы не существуют в вакууме. Они взаимодействуют друг с другом, и это взаимодействие тоже влияет на их исторические судьбы. Гумилёв выделял три типа такого взаимодействия (симбиоз, ксению и химеру), рассматривать которые здесь смысла не имеет. Для цели нашей статьи важно лишь заметить, что Гумилёв отстаивал необходимость каждого этноса и суперэтноса развиваться на основе своих принципов, традиций, связанных со своим уникальным ландшафтом. В связи с этим он отвергал, например, мечты западников

включить Россию в круг «цивилизованных», европейских народов и разделял ориентацию славянофилов и евразийцев на свой «особый путь развития».

Такова теория этногенеза Гумилёва. Её обычно ставят в один ряд с другими теориями локальных культур, например шпенглеровской. Биограф Л. Н. Гумилёва С. С. Беляков пишет: «...Хотя в пассионарной теории этногенеза фазы не совпадают с “сезонами” Шпенглера, но преемственность здесь очевидна, а “цивилизация” Освальда Шпенглера наминает гумилёвский этнос инерционной фазы этногенеза, или фазы обскурации» (Беляков 2013: 146). Кроме того, Освальд Шпенглер также отвергал существование единого человечества, также интерпретировал историю как развитие многонародных общностей, существующих около 1200 лет. И самое главное, и по Шпенглеру людьми, народами и культурами движет иррациональная, бессознательная «жизненная сила». Только немецкий философ интерпретировал эту силу в духе учения Ницше, а русский этнолог — в позитивистско-космистском духе, как порождённую космическим влиянием «энергию пассионарности».

Сравнивают идеи Л. Н. Гумилёва и с концепцией русского философа-консерватора К. Н. Леонтьева, и для этого сравнения тоже имеются основания. Леонтьев, как и Гумилёв, видел в этносах и в многонародных социумах («культурно-исторических типах», по Н. Я. Данилевскому) своеобразные суперорганизмы, развивающиеся по законам живой природы, проходящие стадии рождения, роста, расцвета, увядания и упадка. По словам С. С. Белякова, «“цветущей сложности” Константина Леонтьева соответствует акматическая (“акме” — др.-греч. расцвет) фаза у Гумилёва» (Беляков 2013: 146).

Гораздо реже встречаются сравнения Гумилёва с Платоном, между тем антично-платоновская теория политики — один из источников современных биологизаторских концепций общества и государства. Все они так или иначе восходят к античной, языческой, космоцентристской натурфилософии, видевшей в человечестве лишь часть космоса. Платон также выделял два типа людей: волевых идеалистов — мыслителей и деятелей («философы» и «воины») и спокойных, покорных судьбе тружеников («демиурги»). При этом принадлежность человека к тому или иному «классу» врождённая. «Философы» и «воины» напоминают гумилёвских пассионариев, а «демиурги» — гармоничников. Помимо этого, фазы вырождения платоновского идеального государства напоминают фазы этногенеза: государство философов — подъём, тимократия — акматическая

фаза, олигархия — надлом, демократия — инерционная фаза, наконец, тирания — обскурация.

Примечательно, что все эти социальные философы-космисты — от Платона до Шпенглера — были консерваторами в политике, симпатизировали монархии и аристократии. Это же мы видим и у Л. Н. Гумилёва. Очевидно, что его консерватизм — это разновидность натуралистского, космистского консерватизма, для которого ориентация на прошлое связана с убеждением, что в прошлом общество было моложе, здоровее, сильнее, переживало свой расцвет, тогда как в будущем его ждут лишь угасание и смерть.

У Л. Н. Гумилёва имелаась и своя трактовка истории России, основанная на его теории этногенеза; это поможет нам ещё лучше понять причины его монархизма и антикоммунизма.

Общеизвестно, что Гумилёв различал два русских этноса: древнерусский, «киевский», который, согласно этнологу, вошёл в мемориальную фазу и тихо умер к началу монгольского нашествия, и великорусский, или просто русский, который возник в междуречье Оки и Волги в результате пассионарного толчка XIII века (породившего ещё украинцев, литовцев, османов и некоторые другие этносы). Последний существует по сей день. Русский этнос пережил фазу подъёма в XIII–XIV веках и акматическую фазу — в XV–XVIII. В XIX веке начинается его надлом, и это выражается в возникновении в России революционного движения (начало которого и сами революционеры связывали с «восстанием декабристов»). Начинается внутренний раскол русского общества, борьба между оппозиционной интеллигенцией и государством. Борьба эта длилась весь XIX век, приобретая к его концу террористический характер, и увенчалась успехом революционеров в 1917 году и трагедией их самоуничтожения в сталинские годы. По Гумилёву, это эпоха падения пассионарности из-за физического уничтожения самих пассионариев. Хотя именно на XIX и XX столетия приходится расцвет русской культуры (её «золотой век» и «серебряный век»), это ещё и время, когда кровь лилась рекой, были уничтожены почти все лучшие, активные, талантливые, энергичные люди и в силу господства «коммунистической антисистемы» русский народ лишился своего пассионарного потенциала. Итак, несмотря на культурные достижения поздней романовской и коммунистической России, для Гумилёва, как и для славянофилов, политическим идеалом являлось допетровское московское царство.

Как известно, перед смертью Гумилёв выражал осторожную надежду, что с падением власти Компартии русские вошли в инерционный период,

в эпоху «золотой осени», в которую, если последние пассионарии не будут добыты в конфликтах, начнётся спокойная, благодатная жизнь этноса лет на 200–300. В связи с этим, будучи антисоветчиком и антикоммунистом, Гумилёв резко выступал против разрушения Советского Союза, предлагая его сохранить на принципах конфедерации (пусть и под другим названием), дабы избежать гражданских войн и междоусобиц.

НАТУРАЛИСТИЧЕСКИЙ КОНСЕРВАТИЗМ Л. Н. ГУМИЛЁВА

Итак, опишем вкратце, в чём состоял консерватизм Л. Н. Гумилёва в связи с его философскими и научными воззрениями.

Во-первых, Гумилёв был противником теории прогресса, лежащей в основе антиконсервативных, либеральных и коммунистических доктрин. Гумилёв считал, что концепция прогресса есть не что иное, как вариация европоцентризма, и что она основывается на сознательных и бессознательных подтасовках: её сторонники берут примеры прогрессивного развития европейского суперэтноса, но замалчивают периоды его упадка, а также успехи и достижения неевропейских народов. Собственно, согласно Л. Н. Гумилёву, как и согласно К. Н. Леонтьеву, в истории любого этноса есть период прогресса (подъём пассионарности) и упадка (снижения пассионарности). Конечно, при этом нельзя забывать, что «прогресс энергетический» у Гумилёва не совпадает с политическим и культурным прогрессом, но и у последних, по создателю теории этногенеза, есть свои периоды взлёта и падения.

Во-вторых, Гумилёв был убеждён, что каждый народ и каждая цивилизация должны строить свою жизнь и исторический путь в соответствии со своими собственными, а не заимствованными, принципами. В работе «От Руси к России» он писал: «Исторический опыт показал, что, пока за каждым народом сохранялось право быть самим собой, объединённая Евразия успешно сдерживала натиск и Западной Европы, и Китая, и мусульман. К сожалению, в XX в. мы отказались от этой здоровой и традиционной для нашей страны политики и начали руководствоваться европейскими принципами... Механический перенос в условия России западноевропейских традиций поведения дал мало хорошего, и это неудивительно» (Гумилёв 1992: 299). Согласно теории этногенеза Гумилёва, этнос формируется, приспосабливаясь к своему «вмещающему ландшафту», малой, «исторической Родине», и в ходе этого вырабатывает стереотипы поведения, которые у всех разные, так что правила поведения и ценности одних

не годятся для других. С такими насильственными и механическими заимствованиями у него и связаны понятия химеры и антисистемы.

Из первого и второго пунктов логически вытекает неприятие Гумилёвым идей либеральной демократии, которое шокировало его современников, не очень хорошо знакомых с его теориями (поскольку Гумилёв был противником коммунистического режима, они автоматически записывали его в «либералы-диссиденты»). Демократия, в её привычном нам западном понимании, по Гумилёву, строится на стереотипах поведения западных народов (народов Средиземноморья и Западной и Центральной Европы), сформировавшихся в приморских ландшафтах. Это, кстати, не значит, что Евразия не знала своей демократии. Напротив, Гумилёв много писал о демократических тенденциях Орды. Но это такая демократия, которая вполне совместима с вождизмом и которую вряд ли будут считать демократией наши западники.

В-третьих, хотя в основе теорий Гумилёва и не лежит религиозно-идеалистическая философия, учёный всячески подчёркивал важность роли православия для русской истории. В заключение своей книги об истории России он прямо пишет: «Именно новая система поведения, созданная на старой идеологической основе — православии, — позволила России сказать своё слово в истории Евразии» (Гумилёв 1992: 297), а рассказывая о принятии христианства князем Владимиром (чему он посвятил в своей «Истории»¹¹ целую главу), Гумилёв даже заявляет: «Крещение дало нашим предкам высшую свободу — свободу выбора между Добром и Злом, а победа православия подарила Руси тысячелетнюю историю» (Гумилёв 1992: 61).

И, наконец, в-четвёртых, исходя из своей трактовки этнической истории России, Гумилёв считал, что мы вошли в фазу «золотой осени» («инерционную фазу»), подобную той, что Древний Рим пережил после периода гражданских войн, в правление императоров династии Юлиев-Клавдиев I–II веков нашей эры. В этот период, по Гумилёву, не нужно стремиться к революционным преобразованиям, всегда связанным с ломкой исторических традиций, пересмотром прежних ценностей. Это период спокойствия, мирного развития, стремления к материальному преуспеянию, то есть консерватизма, превратившегося даже не в массовую идеологию, а в жизненную философию.

На этом мы завершаем рассмотрение концепции консерватизма Л. Н. Гумилёва.

¹¹ Книга «От Руси к России» имеет подзаголовок «Очерки этнической истории».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

- Беляков С. С. Гумилёв, сын Гумилёва. — М. : АСТ, 2013. — 797 с.
Гумилёв Л. Н. Всем нам завещана Россия. — М. : Айрис-пресс, 2015. — 576 с.
Гумилёв Л. Н. От Руси к России. Очерки этнической истории. — М. : Экспрос, 1992. — 336 с.
Гумилёв Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. — М. : ТОО «Мишель и Ко», 1993. — 503 с.

Сведения об авторах:

Вахитов Рустем Ринатович — кандидат философских наук, доцент факультета философии и социологии Уфимского университета наук и технологий, 450076, Россия, Республика Башкортостан, Уфа, ул. Заки Валиди, 32, e-mail: rust_r_vahitov@mail.ru.

Родионова Анна Евгеньевна — кандидат филологических наук, доцент Башкирского государственного педагогического университета им. М. Акмулы, 450008, Россия, Республика Башкортостан, Уфа, ул. Октябрьской революции, 3а, e-mail: aer1969@mail.ru

Конфликт интересов:

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Статья поступила в редакцию 01.01.2023; одобрена после рецензирования 04.02.2023; принята к публикации 30.02.2023.

R. R. Vakhitov

UFA UNIVERSITY OF SCIENCE AND TECHNOLOGY,
UFA, RUSSIA

A. E. Rodionova

BASHKIR STATE PEDAGOGICAL UNIVERSITY
NAMED AFTER M. AKMULLA, UFA, RUSSIA

Lev Gumilev's Naturalistic Conservatism. (Essays on the Conservative Thought in the USSR)

Abstract. The paper examines the views of the ethnologist, historian and philosopher Lev Nikolayevich Gumilev (1912–1992), the creator of the theory of ethnogenesis and the theory of passionarity. The scientist's dramatic life journey, his political opinions and scientific concepts are discussed here. The paper also reconstructs Lev Gumilev's political views based on biographers' studies, memoirs about Lev Gumilev and his poems that were unpublished during his life. This entire process shows that from his very youth to the last days the scientist was a secret anti-Soviet, anti-communist, monarchist and Orthodox Christian, anti-Westerner and anti-democrat.

The paper reveals how these views of his are connected with the theories of ethnogenesis and passionarity. The perception of the history of mankind as the development of ethnic groups excludes progressivism and liberalism, since under this concept the history of mankind would cease to be perceived as a universal process involving traditional and modernist stages. At the same time, the doctrine of “fostering landscapes” created by Lev Gumilev suggests that every nation has its own system of values and standards of behavior, and their mechanical borrowing is impossible. It was from this point that Lev Gumilev drew his conclusions of anti-Western and Slavophile/Eurasian nature: Russia should not imitate Europe. It

should follow its own way. However, the doctrine of the Slavic-Turkic symbiosis as the foundation of Russian civilization turned out to be a distinction between him and the Slavophiles.

In addition, the liberal democracy of the Western type was seen by Lev Gumilev not as a universal value, but as a set of behavioral patterns and stereotypes in views typical only of the peoples of Western civilization.

Finally, the scientist repeatedly emphasized the most important role of Orthodoxy in forming the Russian ethnicity.

So, Lev Gumilev was a conservative thinker. His conservatism, however, was a kind of naturalistic, cosmic conservatism, akin to the teachings of Plato, Konstantin Leontiev and Oswald Spengler.

Keywords: Lev Gumilev, conservatism, monarchism, Orthodoxy, anti-Sovietism, anti-democratism, ethnogenesis, passionarity, cosmism, ethnicity

For citation: Vakhitov, R. R., Rodionova, A. E. (2023). Lev Gumilev's Naturalistic Conservatism. (Essays on the Conservative Thought in the USSR). *Orthodoxia*, (1), 10–31. [In Russian]. DOI: 10.53822/2712-9276-2023-1-10-31

REFERENCES:

Belyakov, S. S. (2013). Gumilev, syn Gumileva [Gumilev, the Son of Gumilev]. Moscow: AST. [In Russian].

Gumilev, L. N. (1992). *Ot Rusi k Rossii. Ocherki etnicheskoi istorii* [From Rus to Russia. Essays on Ethnic History]. Moscow: Ekopros. [In Russian].

Gumilev, L. N. (1993). *Etnogenez i biosfera Zemli* [Ethnogenesis and the Biosphere of Earth]. Moscow: TOO "Mishel' i Ko". [In Russian].

Gumilev, L. N. (2015). *Vsem nam zaveshchana Rossiia* [Russia Has Been Bequeathed to All of Us]. Moscow: Airis-press. [In Russian].

About the authors:

Rustem Rinatovich Vakhitov — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Faculty of Philosophy and Sociology, Ufa University of Science and Technology, 32, Zaki Validi street, Ufa, Republic of Bashkortostan, Russia, 450076, e-mail: rust_r_vahitov@mail.ru

Anna Evgenievna Rodionova — Candidate of Philological Sciences, Associate Professor, Bashkir State Pedagogical University named after. M. Akmulla, 3a, Oktyabrskoy Revolyutsii street, Ufa, Republic of Bashkortostan, Russia, 450008, e-mail: aer1969@mail.ru

Conflict of interest:

The authors declare no conflict of interests.

The article was submitted 01.01.2023; approved after reviewing 04.02.2023; accepted for publication 30.02.2023.

В. Ю. Даренский

ЛУТАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ,
ЛУТАНСК, РОССИЯ

Историософские размышления Леонида Бородина в автобиографическом повествовании «Без выбора»

Аннотация. В статье рассматриваются историософские идеи Л. И. Бородина в его автобиографическом повествовании «Без выбора». Показано, что постижение смыслов русской и мировой истории у Бородина было не абстрактной мыслью, а экзистенциальным усилием. Его историософская мысль была выстрадана личными духовными поисками, приходом к православию и поэтому продолжила традицию великих русских философов, став конгениальной им и взошедшей до их уровня. Духовная логика истории, для своего понимания требующая духовной и философской культуры, была открыта Леонидом Бородиным благодаря восстановлению связи с русской философией Серебряного века. Катастрофическое в XX веке падение большей части народа в «бездну сатанинскую» объясняется именно тем, что в основе его лежит вовсе не наивная вера в «светлое будущее», но именно религиозные обман и соблазн. Это одержимость гордыни, которая хочет «переделать мир» под себя. Показаны внутренние, духовно-экзистенциальные основания философского осмысления истории Бородиным: 1) это мышление одновременно и свободное, ищущее — и строгое и героическое; 2) в основе его лежат не рациональные конструкции ума (они уже создаются потом,

как результат) — но высшее духовное постижение истины, всегда связанное с мистическим проникновением в «плоть» истории. Бородину пришлось противостоять «диссидентам»-русофобам — даже принципиальнее, чем самому советскому режиму, поскольку они были врагами советского режима вовсе не по причине любви к России, а, наоборот, по причине ненависти именно к ней, а не к «режиму». У Л. И. Бородина, как у К. Н. Леонтьева, историческое мышление было основано не на заранее заданных схемах, но в первую очередь на эстетическом, полнокровном проникновении в этот смысл, «пропуская его через себя», переживании его внутренне как личной трагедии и личной судьбы, через которую стала понятна и судьба народа в XX веке, и христианский смысл русской истории в целом.

Ключевые слова: Л. И. Бородин, «Без выбора», историософия, Россия, православие, XX век

Для цитирования: Даренский В. Ю. Историософские размышления Леонида Бородина в автобиографическом повествовании «Без выбора» // Ортодоксия. — 2023. — № 1. — С. 32–57. DOI: 10.53822/2712-9276-2023-1-32-57

Даром великой милости
Знаем восторг горения!
В радости не обманется
Выбравший трудный путь!

Если ж за скобки вынести
Всё, что у нас от времени,
В скобках тогда останется
Главная наша суть!

Л. Бородин

Леонид Иванович Бородин (1938–2011) известен и как писатель, чьи повести входили в школьную программу, и как главный редактор журнала «Москва» с 1992 года, сделавший его за почти два десятилетия под своим руководством флагманом православно-патриотической литературы в России. Как нестигаемый исповедник православной России Л. И. Бородин провёл в лагерях 11 лет: в 1967–1973 (как член подпольного

Всероссийского социал-христианского союза освобождения народа — ВСХСОН) и 1982–1987 годах (за публикации на Западе). Православная вера Бородина была самостоятельно обретенной, глубоко выстраданной всей жизнью и оплаченной долгими годами лагерных мытарств. Он писал об этом так:

Узел бессмыслиц умом не расплесть.
В тайне бессмыслицы мысль не убита.
Верую, Господи, в то, что Ты есть!
Верю в святую запутанность быта...

Робостью шага заслужена месть —
Высушат душу тоской изуверы!
Верую, Господи, в то, что Ты есть!
Как бы я, Господи, выжил без веры!

Топчут и топчут, и камнями вслед...
Памятник Зверю из этих камней!
Господи! Сколько растоптанных лет!
Господи! Сколько затоптанных мнений!

Миг немоты непроснувшихся глаз
Выстучит горестно ливень осенний.
Верую, Господи, вспомнишь о нас
В радужный, радостный День Воскресений!

Его противостояние советскому режиму было вдохновлено в первую очередь его религиозными убеждениями. Бородин описывал истоки своего внутреннего разрыва с советской идеологией таким образом: «Более оскорбительного слова, чем “революционер”, для нас, членов организации [ВСХСОН] в бытность её, не существовало. Мы были всего-навсего обычными русскими людьми, всерьёз озабоченными судьбой будущего страны и изъявившими готовность действовать во спасение тысячелетнего государства средствами, предложенными программой И. Огурцова. Слово “революционер” для нас было равнозначно слову “бес”, и никак иначе. Русские революционеры начала XX века были для нас бесами, одержимыми сатанинской идеей воплощения Царства Небесного на Земле исконно сатанинскими средствами» (Бородин 2013: 326).

Автобиографическое повествование Л. И. Бородина «Без выбора» вышло в свет в 2003 году в журнале «Москва» (№ 7–9) и одновременно отдельной книгой в издательстве «Молодая гвардия». Почти сразу же на это произведение отозвался яркой рецензией «“Без выбора”: неволя, нищета, счастье...» Юрий Кублановский (Новый мир, № 3, 2004). В ней поэт писал: «Исповедальное повествование Бородина “Без выбора” выгодно отличается от большинства нынешних мемуаров, высосанных порою из пальца, редкой своеобычностью судьбы автора, в позднесоветские сравнительно вегетарианские времена сполна хлебнувшего тюрем и лагерей. Тут другое качество души, отличное от расхожего, другая частота биения сердца, чем та, к которой мы обычно привыкли. Не для самоутверждения и самовыпячивания написана эта книга, но чтобы бескорыстно, чистосердечно (а порой и простосердечно) разобраться в себе самом... Ну кто нынче напишет о себе столь просто, так откровенно, без рисовки, но и без унижения паче гордости: что про себя думаю, то и говорю, — кто на это теперь способен?.. Неординарная спайка правдоискательства и солдатства и определила, по-моему, своеобычность личности Леонида Бородина. Ведь, как правило, правдоискатели — разгильдяи, а солдаты — служаки. У Бородина же всё по-другому» (Кублановский 2004: 167). Ю. Кублановский также удачно сформулировал смысловую доминанту этого повествования не только в парадоксальном образе автора как солдата-правдоискателя, но и в определении его особого взгляда на историю России: «Мирочувствование Бородина неотделимо от Родины, от *исторической отечественной мистерии*. На примере жизни его, так доверительно нам открытой, видим, что Родина не пустой звук, что любовь к ней — не фразёрство, не идеология, а формообразующая человеческую личность закваска, наполняющая жизнь высоким смыслом и содержанием. Смыслом, религиозно выводящим за грань эмпирического теплостудного бытия» (Кублановский 2004: 172) [выделено мной. — В. Д.]. Эти формулировки важны для понимания внутренних, духовно-экзистенциальных оснований философского осмысления истории Л. И. Бородиным. Можно определить их так: 1) это мышление одновременно и свободное, ищущее — и строгое и героическое; 2) в основе его лежат не рациональные конструкции ума (они уже создаются потом, как результат) — но высшее духовное постижение истины, всегда связанное с мистическим проникновением в «плоть» истории:

В этой дали — такой дальней,
В этой сини — такой синей
Мы, счастливые, отгадали
Неотгаданный зов России!

Поэтическая строка Л. И. Бородина «Неотгаданный зов России» (Бородин 2018) стала названием одной из недавних подборок его стихотворений не случайно — это его формула постижения и России, и большой Истории в целом. Смысл её в том, что постижение это даётся как дар благодати Божией, для восприятия которой нужно подготовить своё сердце жертвенной любовью. Конечно, нужно и рациональное постижение, и оно также очень ярко у Л. Бородина — многие образцы его рациональных «формул» истории будут рассмотрены в этой статье — но это уже вторично. В основе постижения лежит тот род духовного познания, который он сформулировал в поэтических строках, взятых в качестве эпиграфа к этой статье. Вообще, у Л. Бородина его поэзия является внутренним камертоном его мысли, заостряя её до предела.

Задачей данного очерка не может быть анализ всех без исключения историософских идей Л. И. Бородина, высказанных в его книге, поскольку это также потребовало бы объёма целой книги с обширными комментариями и рефлексиями. Наверняка такая необходимая работа будет кем-то проделана в будущем. На данном этапе нам представляется важным сделать выборочный обзор и анализ тех тем и идей, которые позволяют понять мировоззрение Л. Бородина в целом — как в его главных содержательных моментах, так и с точки зрения его значимости для истории русской мысли.

В первую очередь стоит отметить ряд характеристик, которые уже были даны Л. И. Бородину как мыслителю некоторыми исследователями. Так, во вступительной статье к 7-томному собранию сочинений писателя Ю. Архипов смело характеризовал его как «константино-леонтьевской закалки публициста» (Архипов 2013: 7); поэтому «в иных обстоятельствах Бородин мог бы стать и философом уровня Константина Леонтьева» (Архипов 2013: 15). Это было обусловлено тем, что писатель как мыслитель представлял собой «оплот третьей правды — не красной ностальгии и не белоленточной оппозиции, а высокой православной Традиции, вырастающей из глубинных стремлений отечественной истории» (Архипов 2013: 11). Стоит добавить, что характеристика как «константино-леонтьевской закалки публициста» в данном случае вполне уместна не только мировоззренчески, но и стилистически, поскольку у Л. Бородина, как

у К. Н. Леонтьева, историческое мышление было основано не на заранее заданных схемах (чем всегда страдали русские философы с «немецкой выучкой» и явной слепотой к реальному содержанию и формам народной жизни), но в первую очередь на эстетическом, полнокровном проникновении в этот смысл, «пропуская его через себя», переживании его внутренне как личной трагедии и личной судьбы.

Ещё ранее, один из первых авторов, писавших о Л. И. Бородине, И. Г. Штокман удачно, на наш взгляд, сформулировал главную особенность художественного видения жизни писателем: «Он словно пытается очистить жуткие, фантомные ситуации от идеологических и социальных “наростов”, вернуть вещам и понятиям их изначальный и простой смысл» (Штокман 1995: 5). Эта формулировка прямо относится к тому, что сказано выше об особенностях исторического мышления Л. Бородина. Собственно, это был один и тот же метод — и в его прозе и поэзии, и в его историософских размышлениях. Не случайно поэзия Л. Бородина в настоящее время «открыта» читателями и в ней усматривают не только художественную ценность, но и сильные смысловые постижения в первую очередь смыслов русской истории — путём их напряжённого экзистенциального переживания. Можно метафорически сказать, что у Л. И. Бородина был экзистенциально-героический метод переживания и понимания истории. Это очень большая редкость в наше время и поэтому представляет собой большую ценность для русской культурной традиции. Такое переживание является не только эстетическим, но в первую очередь этическим, нравственным. По собственному признанию писателя, ему нужно было иметь «строгую и, может быть, даже сердитую любовь к своему народу» (Штокман 1995: 26). Это уже далеко не тривиальная любовь, но весьма мучительная, ответственная и рискованная.

Для понимания личностного, мировоззренческого и социального контекста историософии Л. И. Бородина весьма важно и одно размышление классика русской мысли XX века И. Р. Шафаревича из его предисловия к публикации сборника стихотворений писателя в 1992 году. Здесь он пишет в целом о диссидентском движении следующее: «У большинства из них были основания для горечи и озлобления — и часто даже не в виде личных своих претензий, а как бы от имени всего народа или вообще справедливости. Но сразу возникал вопрос: кому эти чувства адресовать? И ответы бывали разные. Один был таков: что претензии адресуются стране и народу. Здесь обычно прорывалось самое крайнее озлобление (а может быть, само озлобление и было исходным). Второй

ответ: протест адресуется режиму, а народ, конечно, жалко (более или менее — тут бывало по-разному), но ведь он и сам виноват. Была и третья позиция, где исходной ценностью была страна и народ — “Россия” как их собирательный образ в стихах Бородин. Чувство сыновности им вообще снимало проблему “претензий”, этот путь воспринимался как болезнь, которую надо в себе победить. Никто, по-моему, так ярко не выразил эту позицию, как Бородин» (Шафаревич 1992: 3).

И. Р. Шафаревич даёт здесь не только идейную классификацию диссидентского движения, но и её намного более важную экзистенциальную классификацию, которая до сих пор обычно остаётся не разъяснённой. Первый тип — это «классические» диссиденты откровенно русофобского направления, которых, к сожалению, большинство. Характерно, что в настоящее время этот тип тоже является главным, несмотря на то что СССР нет уже более 30 лет. Этот факт как раз очень хорошо показывает, что ненависть такого рода диссидентов относится не к режиму как таковому, но именно к России — постольку, поскольку она не удовлетворяет их требованиям стать марионеточной страной Запада. Естественно, что это ими скрывается, а на поверхность выносятся мифология о «несвободе».

Поэтому можно сказать, что Л. И. Бородину пришлось противостоять этому типу «диссидентов» — русофобов — даже принципиальнее, чем самому советскому режиму, поскольку они были врагами советского режима вовсе не по причине любви к России, а, наоборот, по причине ещё большей ненависти к ней. Все негативные стороны советского политического строя они приписывали самой же России как нечто «исконно русское». Это не столько обычное русофобское невежество (его-то легко было бы преодолеть при желании), но именно их духовная болезнь: ведь большинство из таких «диссидентов» были и прямыми потомками, и духовными детьми самых «пламенных большевиков». Их ненависть к России — это иррациональное чувство ненависти ко Христу и Его Церкви. В этом отношении Бородин был «диссидентом среди диссидентов» — так же, как и А. И. Солженицын, И. Р. Шафаревич, В. Н. Осипов и М. В. Назаров. Поэтому более точно и правильно было бы называть их всех не диссидентами, а русскими совестниками. Такой неологизм нам представляется удачным, поскольку происходит и от слова «совесть», и от слова «весть». В первом смысле он означает, что их противостояние советскому режиму было основано на христианской совести и, по сути, было мученичеством и подвижничеством, которые Господь вознаградит в вечной жизни.

Второй же смысл означает, что они были и вестниками будущего русского освобождения, то есть несли особое пророческое призвание.

Русофобско-«диссидентскую» среду Л. И. Бородин хорошо изобразил в повести «Расставание». В русской эмигрантской литературе было достаточно «разоблачений» этой среды, показавшей все её уродливые и безнравственные черты, но никто не смог показать её духовную порочность так глубоко, как это сделал Л. И. Бородин.

Стоит сказать и о втором типе, который упоминал И. Р. Шафаревич, — тех, кто обвинял режим, но не народ. Эта позиция двойственная и переходная: она может прийти и к русскому взгляду на историю, и впасть в русофобию. К русскому мировоззрению из такой позиции, например, по свидетельству самого Л. И. Бородина, в своё время пришёл В. Н. Осипов, начинавший как анархист (Бородин 2013: 122).

Позиция же, по определению И. Р. Шафаревича, основанная на «чувстве сыновности» по отношению к России, которое «вообще снимало проблему претензий» к стране и народу, была «третьей правдой», основанной на высшем православном понимании истории и души народа. Это понимание ярче всех, по утверждению И. Р. Шафаревича, выразил Л. И. Бородин. Русофобам эта позиция казалась якобы «некритической» — вследствие их чуждости и враждебности России, принципиального непонимания её на духовном и душевном уровне, и уже как следствие — их элементарного невежества в важнейших вопросах, на которых всегда основана русофобская мифология.

Характерный для них миф — это миф о том, что катастрофа 1917 года произошла как следствие некоего внутреннего «разложения» и негативных черт народа, его склонности к несвободе. В действительности же в России накануне 1917 года реальная свобода людей была выше, чем в Европе и США, чему есть масса свидетельств современников. В России люди вообще имели минимальный контакт с государством по сравнению с тотальностью государства на Западе. «Социальные лифты» при Николае II работали возможно лучше, чем где бы то ни было. Крестьянские дети — генералы А. Деникин (сын крепостного), Л. Корнилов и М. Алексеев (нач. Генштаба), классик мировой социологии профессор П. А. Сорокин — это всё примеры и символы народной царской России.

Революцию в России можно было начать, только объявив об «отречении царя» (ещё до того, как оно произошло, хотя было ли оно на самом деле, мы никогда достоверно не узнаем) — именно потому, что царь был для народа священным символом государства как такового. Без царя

государство Российское упразднялось автоматически в народном сознании — теперь на пустом месте можно было вытворять всё что угодно. Хотя людей, ненавидевших царя, в тогдашней России едва набрался бы и один процент, но именно они стали в итоге «творить историю». То есть реальные причины 1917 года во многом противоположны тем, о которых говорит русофобская мифология.

Тот факт, что «революция» произошла в условиях свободной жизни и постепенного улучшения всех её сфер, является самым наглядным опровержением так называемого материалистического понимания истории, которое само по себе является одним из средств одурманивания и манипуляции сознанием. Впрочем, все революции Нового времени, начиная с Английской, также происходили вследствие «улучшения жизни» и как следствие повышения притязаний и утраты понятий о долге и нравственности у некоторых групп населения, втягивавших затем в бойню всех остальных. Поэтому строгая историческая закономерность здесь имела место, но не столько материальная, сколько нравственная — все «революции» суть проявления человеческой гордыни и кара за неё. Об этой закономерности говорит Священное Писание в истории ветхозаветного народа. Именно там описаны подлинные законы истории, а не в фантазиях идеологов Нового времени. Но в Библии осуждать народ мог лишь Сам Бог через Своих пророков, людям это не дано. Идолопоклонство перед народом, которое изображают «революционеры», втайне презирая его, — такая же ложь, как и «претензии» к нему со стороны этих самозванцев. Народ нужно жертвенно любить без осуждения, как это делал Л. Бородин.

Все эти факты нетрудно обнаружить при самостоятельном изучении вполне доступных исторических источников, не поддаваясь внушению лживой пропаганды. Однако почему это удавалась сделать столь немногим людям? В первую очередь потому, что для этого нужно такое изначальное сыновнее отношение к России и переживание «исторической отечественной мистерии» (Ю. Кублановский), которое, к сожалению, есть не у многих. «“Россия” у Бородина — одна из тех сверхтонких категорий, которые можно выразить лишь в ряде формально друг другу противоречащих высказываний» (Шафаревич 1992: 4). Так писал И. Р. Шафаревич о его стихотворениях, но это в ещё большей степени касается и его исторических суждений: они также конкретны и часто противоречивы, поскольку охватывают всю полноту и сложность реальности. Цельность постижения существует только на уровне разума и духа, а на уровне частных суждений она неизбежно кажется противоречием. Это тоже в области

«третьей правды», которая требует «неэвклидова ума», и примеров этого мы приведём в данном тексте достаточно. Внутренняя же цельность постижения мира и истории в наследии Л. И. Бородина начинает изучаться исследователями — в качестве примера можно упомянуть статью Ю. А. Еремеевой «Духовные ориентиры Л. И. Бородин» (Еремеева 2019).

Уже в самом начале повествования Л. И. Бородин даёт очень ценную и показательную формулировку своего постижения истории, без которой нельзя понять и все последующие его рассуждения. Ему посчастливилось получить ещё в детстве своего рода «примордиальное», т. е. заданное уже изначально, самым воспитанием души, понимание и чувство России вечной: «Картину русской истории, ту, что началась в незапамятные времена, где-то с “царя Салтана”, трудно, но славно длилась тысячу лет, а в семнадцатом году только запнулась о колдобину накопившейся человеческой злобы — и, как говорится, рожей в грязь; да на то Божии дождики, чтобы отмываться и светлеть ликом более прежнего» (Бородин 2013: 9). Такое понимание было дано его бабушке — человеку ещё царской России, сохранившей в себе её дух и передавшей этот мир подлинной России внуку. Она не говорила «ни слова о Боге и ни слова о советской власти. Пока она была жива, мы существовали с ней вдвоём в несколько странном национальном поле, куда злоба или доброта дня длящегося не залетала. То было поле духа, единого национального духа, но, как понял много позднее, духа все же ущербного, ибо без высшей явности духа — Духа Свята; о Его присутствии в мире мне поведано не было. И эта ущербность воспитания так и осталась до конца не преодолённой» (Бородин 2013: 9). В этих двух формулировках — тот главный разлом в душе, который и определил всю внутреннюю трагедийность восприятия Л. Бородиным России и её истории: с одной стороны, дана полнота её вечного присутствия, непоругаемая никакими катастрофами; с другой — этот разлом в душе, отсутствие того самого главного смысла, на котором всё держится. Этот смысл нужно ещё найти, понять и защитить. На это и уйдёт вся жизнь — не теория только, а проживание смысла истории как своего личного.

Это стало возможным и удалось потому, что в душе изначально была возвращена ещё одна «примордиальность», данная навсегда и не подлежащая обсуждению. Автор сформулировал её парадоксально — для того, чтобы таким парадоксом до предела заострить смысл и перевести его в состояние сопереживания с читателем. Он сказал так: «Любви к Родине у меня не было, не могло быть, ибо в сознании вообще не существовало разделения на субъект-объект. Если б кто-нибудь спросил, люблю ли

я Родину, то, конечно, какой-нибудь ответ прозвучал бы, но сам вопрос остался бы непонятым по существу. Как можно любить или не любить то, чего крохотной, но всё же неотъемлемой частью являешься сам? Разве в любви дело? Дело в соответствии: если я плох (а я не сам по себе, я часть), то своей плохотой я уплошаю и всё, от чего неотрывен» (Бородин 2013: 9). Л. И. Бородин сформулировал очень важную вещь, о которой до сих пор, кажется, никто ещё не писал. Да, всякая «любовь к чему-то» предполагает уже отстранение и отчуждение как нечто первичное, а затем уже появляется любовь. Но если любовь изначально и разделения на объект и субъект нет, то не стоит, наверное, уже даже и употреблять это столь затёртое выражение. Особенно в нашу эпоху, уже получившую ироническое наименование «официального патриотизма».

Момент взросления для писателя состоял в том, что он осознал себя одним из тех «людей Страны Советов, всё ещё играющих (теперь уже определённо не всерьёз, а точнее сказать — играющих в поддавки) с когда-то на весь мир заявленной идеей “построения коммунизма” сперва сплошь и везде, а чуть позже в отдельно взятой» (Бородин 2013: 13). Как видим, он и здесь нисколько не отделяет себя от других, не мнит себя особо сознательным и свободным, как это свойственно «диссидентам». Нравственная позиция состоит в том, чтобы пережить общую судьбу — но так, чтобы она принесла тот плод свободы, на который не решились другие. То есть «положить душу за ближних своих» — не в метафорическом, а в буквальном смысле слова.

Такой духовный путь формирует особую «субстанцию» души, которую своим волчьим чутьём быстро улавливают те, кому она не по нутру, ибо они живут прямо противоположным образом — приспособляясь ко времени ради личных удобств и выгод. Поэтому он заметил: «Кто прочитал главные мои вещи, согласится, что нет в них никакого особого “обличительства”, “контры” и уж тем более политической чернухи. Но напечатанным не быть! Потому что всё мной написанное — написано в состоянии полной личной свободы, и это как-то опознаётся “специалистами” даже в текстах, не имеющих ни малейших политических акцентов» (Бородин 2013: 14). Как известно, в то время на «обличительстве» как раз многие и делали карьеру. Но дело в том, что всякое «обличительство» — это лишь приспособленчество к новому. На самом же деле в тогдашнюю «литературную среду» не допускались вовсе не «диссиденты» (наоборот, многие из них успевали сделать там карьеру), но именно те, кто писал в свободе, т. е. вообще без какой-либо связи с текущей эпохой — как бы сразу

в хронотопе вечности. Такие писатели были и среди официально признанных в советскую эпоху: например, К. Паустовский и Л. Леонов — но это были люди, воспитанные ещё до 1917 года. Им это позволялось, но никак не тем, кто обязан быть уже изначально «советским человеком». Как писатель Л. Бородин очень хорошо осознавал специфичность своего взгляда и своего места в истории — в стихотворных строчках он говорил о том, что нужно «за скобки вынести всё, что у нас от времени», и «в скобках тогда останется главная наша суть». Это взгляд на мир и историю *sub specie aeternitatis* — из той России вечной, которая была заложена ещё в его детское сознание. И именно на таком взгляде строится его историософия.

Смысл своего исторического бытия, т. е. своей жизни не как частного человека, а как человека в истории, Л. И. Бородин сформулировал чётко — он состоит «в борьбе именно с сатанинскими силами, замаскировавшимися под идеи всемирного коммунистического жизнеустройства, в христианском же понимании — разрушения бытия» (Бородин 2013: 92). Но вместе с этим писатель также констатировал факт, который требует глубокого осмысления, поскольку в нём кроется разгадка того, что произошло в XX веке: «Русские национально-государственной ориентации, составлявшие в общей массе политзэков ничтожное меньшинство, не выпадая из стихийно сложившихся микроколлективов, духовно тем не менее всё более и более обособлялись» (Бородин 2013: 123). Почему же так? Разве не русские были в первую очередь поработаны этими замаскировавшимися «сатанинскими» силами? Значит, они же первые и должны были бы им сопротивляться? А вместо этого мы видим парадокс: в позднем СССР радикально сопротивляются в первую очередь не русские, а, наоборот, по сути, враги России — националисты-сепаратисты и русофобы-«диссиденты». На самом деле объясняется это просто. Русские первыми приняли удар на себя, и их массовое сопротивление было подавлено намного раньше — ещё в 1920–1940-е годы. Поэтому к 1960–1970-м годам, когда в среду сопротивления режиму попал Л. И. Бородин, их там уже почти не осталось.

Однако собственно «русская тема» у Л. И. Бородина состоит не в этом, а в том вопросе, который в русской историософии XX века породил два противоположных ответа: «Главной темой определения был “русский коммунизм”. Проблема формулировалась приблизительно так: “русский коммунизм” (“большевизм”) — это “явление русского духа” (по Бердяеву и по Куняеву тоже) или только состояние его? Если последнее, то всё проще и легче, поскольку в “состояние” народный дух впадает в силу

тех или иных сложившихся обстоятельств и способен легко или нелегко “выйти из состояния”, обогащённый опытом избавления... Если же он, “русский коммунизм”, есть явление, то речь уже должна идти о некоем результативном продукте всего предыдущего исторического опыта народа — именно так трактовался “русский коммунизм” всеми виднейшими русофобами» (Бородин 2013: 356). Ответ Л. И. Бородина, естественно, состоит в том, что коммунизм навязан России силой и поэтому из предшествующего исторического опыта народа никак вытекать не может. Лучшие черты народа проявились в тех сферах, которые менее всего подлежали идеологическому контролю. Как пишет об этом Л. И. Бородин, «если и было в русском коммунизме нечто нерелективно идеальное, идущее от вековой русской тоски по добру и справедливости, то исключительно в песенном творчестве оно “осело” и обособилось» (Бородин 2013: 380). Сохранились эти лучшие черты и в характере конкретных людей — эта русская характерология также составляет одно из важных достоинств книги «Без выбора».

Однако во всём остальном Л. Бородин диагностирует «самоприговорённость коммунистического строя» (Бородин 2013: 71). Но будущее России его страшит не меньше, чем её трагическое прошлое. И вот почему: «И государство, уверен, рано или поздно мы отстроим, и экономику подравняем к мировому уровню, и территориальные проблемы так или иначе решим... Но останемся ли мы теми, кем были в истории, — русскими?» (Бородин 2013: 386). В основе той духовной катастрофы, которая произошла с народом в XX веке, лежит революционное сознание, которое изначально основано на ненависти и поэтому неизбежно в конце концов убивает в людях любовь к жизни, обрекая их на деградацию души и самоуничтожение. Поэтому он делает важнейший вывод: «Беруь категорически утверждать, что всякая идеологическая установка, хотя бы самым краешком близкая к революционной, в самом итоговом итоге своём противоестественна человеческому бытию, потому что рождён человек для созидания жизни и продолжения её посредством любви» (Бородин 2013: 374).

Л. И. Бородин рассказывает и о конкретных выражениях этой деградации людей, образы которой стоит сохранить для истории и её уроков: «На первом, пафосном этапе революции её вожди мечтали об обществе интернационалистов, обществе Иванов, не помнящих родства, но в итоге трансформации революционных идей получили общество Иванов, молчащих о родстве. Сколько из нынешних “большеви́ков” хвастались мне

(именно так!), что у них вся родовая выбита, и это хвастовство надо было понимать как некую супермудрость — дескать, что поделаешь, иначе бы не выстоять Великому государству... Подлинная социалистическая гражданственность — в том и суть, чтобы уметь обеими ногами стоять “на горле” собственных родственных чувств, и не просто стоять, но слегка приплясывать» (Бородин 2013: 361).

Но почему такое могло произойти с народом, который ещё совсем недавно был «богоносцем», то есть хранителем на земле истинной веры — православия? Л. И. Бородин явно много размышлял над этим самым главным вопросом русской истории XX века, и поэтому кроме ценных жизненных наблюдений формулирует и свой историософский вывод: «Марксизмом рационализированная хилиастическая раннехристианская ересь про построение Царства Небесного на земле, жестоким способом инспирированная в России, вынужденно переориентированная со всего человечества на “отдельно взятую”, она была обречена на разложение и крах с тяжкими для России последствиями. Русская “ересь жидовствующих”, отрицающих “трудную” мудрость христианской философии, повенчанная с либералистской идеей прогресса, породила в начале XX века тип реализатора химерической идеи достижения абсолютной социальной справедливости посредством физико-механического оперирования с социальными классами. По мере материализации идеи исполнитель-фанат самоуничтожался (именно так!) за ненужностью, оставляя после себя в остатке некий полупродукт — человека советского, будто бы являвшего собой некий высший этап человеческой эволюции, но пребывающего на длительной стадии становления, в помощь чему, собственно, и обоснован постоянный контроль за “становлением” по времени вплоть до всемирного торжества коммунизма, когда сам по себе исчезнет фактор дурного влияния со стороны “несозревшей” части человечества» (Бородин 2013: 359–360). Эта логика истории, для своего понимания требующая большой философской культуры, — это далеко не уровень «кухонных разговоров», дальше которых интеллигенция так и не пошла. Да, столь катастрофическое падение большей части народа в «бездну сатанинскую» объясняется именно тем, что в основе его лежит вовсе не наивная вера в «светлое будущее», но именно религиозные обман и соблазн. Это одержимость гордыни, которая хочет «переделать мир» под себя.

Не экономическое порабощение колхозами, но духовное порабощение народа оказалось самым страшным по своим последствиям — оно дало свои наиболее разрушительные результаты уже сейчас, когда СССР давно

уже нет. Это духовное рабство народа состояло в первую очередь в уничтожении православной веры и превращении народа в толпу без Бога и национальной памяти. И это духовное убийство народа, в свою очередь, привело его и к убеждению в собственной никчемности: «Нет ничего более чудовищного, чем хохот народа по поводу собственной несостоятельности. Но ведь даже формулу сочинили, что, дескать, пока мы способны смеяться над собой — мы живы. Неправда. То судороги поражённой проказой нигилизма гражданственности. То хохот полупокорных... Тот самый критический фактор, стимулятор миллионности тиражей и повальной увлечённости общества новинками отечественной литературы, он, этот фактор, по совокупности работал более на нигилизацию общества, нежели на мобилизацию гражданского сознания» (Бородин 2013: 375). Так называемая перестройка не могла ничего перестроить, потому что изначально состояла не в возвращении к подлинной России, а в оплёвывании самих себя. И её результат был закономерным.

Однако далеко не весь народ плыл по течению и лишь пассивно воспринимал производимые над ним идеологические манипуляции. Те, кого называли «диссидентами», были лишь «верхушкой айсберга», которая указывала на огромный невидимый слой ищущего народа, который всегда пытался вырваться из духовного рабства. Героическая молодёжь из ВХСОН, к которой принадлежал Л. И. Бородин, была выражением этой огромной молчащей массы народа, мучительно вспоминавшей свою русскость. Эта молодёжь искала и нашла ту истину подлинной России, которую не смог уничтожить СССР: «Тотальность марксизма, а точнее, социалистической идеи как таковой подталкивала на поиски “равнообъёмной” идеи, и когда в середине шестидесятых наткнулись на русскую философию рубежа веков, произошло наше радостное возвращение домой. В Россию. Что бы сегодня ни говорили обо всех этих “бердяевых”, сколь справедливо ни критиковали бы их — для нас “веховцы” послужили маяком на утерянном в тумане философских соблазнов родном берегу, ибо, только прибавшись к нему, мы получили поначалу пусть только информацию... о подлинной земле обетованной — о вере, о христианстве, о Православии и о России-Руси... Это случилось только с теми, кому повезло в самом раннем детстве в той или иной форме получить весомый заряд национального чувства. В этом случае имело место счастливое возвращение» (Бородин 2013: 54).

С другой стороны, Л. И. Бородин вовсе не презирает и то «молчаливое большинство» народа, которое хотя и томилось в своём духовном рабстве, будучи озабочено лишь простым выживанием, но всё равно сумело

сохранить свою душу живую, способную к будущему возрождению. В качестве своего рода символа этого народа Л. И. Бородин увидел историю одной известной семьи. «Речь пойдёт о Михалковых — пишет он, — именно как о символе выживания в исключительно положительном значении этого многосмыслового слова» (Бородин 2013: 389). Это положительное значение слова он формулирует следующим образом: «Я произвольно и бездоказательно осмеливаюсь предположить, что беспримерная выживаемость клана Михалковых есть не что иное, как своеобразный сигнал-ориентир “непотопляемости” России, буде она при этом в самом что ни на есть дурном состоянии духа и плоти» (Бородин 2013: 392). В этом определении нет иронии, но лишь трезвое осознание того, что не всем дано быть героями, но и не все «выживающие» суть приспособленцы. В некоторые же эпохи, такие, как советская, именно эти «выживающие» и спасли народ как целое.

У христианских мыслителей есть одна важнейшая характерная черта — исторические катастрофы они всегда воспринимают не только как наказания народу, но и как его воспитание Богом, и даже как обетование его величия в будущем. Когда народ идёт на крест — это значит, Господь испытывает его для будущих свершений. И Л. И. Бородин пишет: «Я с удовольствием читаю многомудрые труды-рекомендации по выходу России из кризиса... Но в свободное от работы время подумываю: а стоит ли вообще “выходить из кризиса”? Что, может быть, наоборот — так “кризиснуть”, чтоб вдребезги полопались пружинки всего столь ладно отлаженного механизма давления на бедную Расеюшку, в результате этого давления утратившую к самой себе элементарнейшее уважение?» (Бородин 2013: 393). Христианское понимание и истории, и жизни вообще — это крест, Голгофа: «Аще зерно пшенично пад на земли не умрет, то едино пребывает, аще же умрет, мног плод сотворит» (Ин. 12, 24). Такой же крестный путь должна пройти и Россия, чтобы воскреснуть.

С другой стороны, иногда Л. И. Бородин высказывает и своего рода «циничную правду» об истории. Например, он говорит: «В человеческой истории вообще работают только мифы народов о самих себе. В особенности в критические периоды» (Бородин 2013: 394). Конечно, миф может «сработать» только тогда, когда за ним стоит непоколебимая реальность. Но кто знает эту реальность в эпоху, когда всё стало предметом обмана и манипуляции? Когда даже профессиональные учёные лгут, подчиняясь своим предрассудкам? И тогда начинается война мифов, в которой побеждает более сильный миф. Для одних более сильным оказывается обман,

а для других — правда. Одни с самого начала склонны верить в ложь, которая им льстит, а другие ищут правду. Правда русской истории величественна, показывая величие народа, — но именно поэтому её пытаются замолчать и затоптать самой изощрённой ложью. Поэтому нужно создать наш, русский миф — такой, который будет очень трудно победить этой ложью, сколь бы хитра она ни была.

По отношению к современности Л. И. Бородин очень осторожен и не строит иллюзий. Он искал путь, на котором можно было бы победить наверняка. «Принято считать, — писал он, — что лучшая защита — это нападение. Увы!.. Теперь как раз всё наоборот: лучшее нападение — это защита. И тысячи других, кому смута стала благоприятной средой обитания, сбиваясь в стаи, отрабатывают новую стратегию сопротивления робким попыткам отстраивания государственного бытия — хоровое исполнение жалобливых текстов о грозowych тучах тоталитаризма, нацеленных пока ещё невидимыми стрелами сокрушительных молний на святая святых — на неприкасаемых, чью неприкасаемость торжественно и грозно гарантировало мировое прогрессивное мнение в лице нескольких совершеннейших авианосцев и банков-кредиторов» (Бородин 2013: 397). В этих условиях легко подавляется всякая активность русских сил. Поэтому у России оставался единственный выход: «сосредоточение» до лучших времен. И как мы видим по происходящим событиям, именно эта стратегия и принесла успех: это сосредоточение и внутренняя работа постепенно привели к возрождению государства, которое стало бороться за интересы России. Тем самым та стратегия временного смирения, о которой писал Л. И. Бородин и которая была общенародной в 1990-х, в конце концов оказалась правильной.

А в 1990-х власть захватил тип людей, воспитанных в СССР на тотальном цинизме. Именно это качество последних советских поколений и дало им временные преимущества. «Цинизм, — пишет Л. И. Бородин, — безответственная форма душевной свободы. Но именно люди этой породы оказались в итоге более подготовленными к смуте, ибо никакие принципы не связывали им руки. Не связывали до того, и они успешнее прочих сумели пробиться в информированные и властные структуры общества, и уж тем более — после того, когда рухнули всяческие преграды к инициативе самореализации <...> Циники составили, так сказать, материальный костяк либерального стана, где были, разумеется, и свои идеалисты, и свои “полезные идиоты”» (Бородин 2013: 129). Но за этим пусть и временным торжеством тотального

цинизма — прямого продолжения советского тотального цинизма эпохи 1970-1980-х — вставал самый фундаментальный вопрос: а сможет ли народ его преодолеть когда-нибудь вообще? «Только вот ведь в чём дело: народ русско-российский... Либо его уже нет как народа, а лишь население... Либо он ещё есть. Лично я надеюсь на последнее. И тогда восстановление государства Российского в соответствии с его величинами, и территориальными, и духовными, — этот процесс неизбежен» (Бородин 2013: 397).

В этом вопросе Л. И. Бородин также находил весьма парадоксальные исторические аналогии. Например: «В том далёком XVII веке что, какое событие следует посчитать за самое начало изживания маеты-смуты? Конечно, не ополчение Минина и Пожарского. То уже финал с “зачисткой” территории. И не воззвания Гермогена — то пока ещё всего лишь глас вопиющего... Началом духовного возрождения, как это ни покажется странным, была присяга русских людей чужеземному, польскому царевичу Владиславу, потому что это уже была присяга “по закону” (не в строго юридическом смысле, разумеется), в то время как прежде того беззаконие, “воровство” через самозванство измочало души русских людей» (Бородин 2013: 372). Вот, оказывается, каков настоящий исток возрождения — не поднявшаяся для победы рать (это уже итог и результат), а опять-таки народное смирение, заставившее присягнуть пусть и чужеземцу, но «по закону» — именно это и останавливало Смуту, что делало возможным дальнейшее освобождение. Совершенно аналогичную ситуацию, повторяющийся закон русской истории, Л. И. Бородин увидел и в нашей современности. Он писал: «Наши маститые социологи... пытаются успех В. Путина объяснить политическими кознями и махинациями бюрократии. Но как бы там ни было, тот факт, что бюрократия, то бишь “служивые люди”, и значительная часть народа проголосовала за совершенно определённый “образ”, как он был народу и бюрократии подан, — в том несомненное свидетельство начала изживания смуты. Пусть даже только самое-самое её начало» (Бородин 2013: 375). Прошло уже более 20 лет после написания Л. Бородиным этих слов, и они полностью подтвердились.

Кроме русской историософии, в книге Л. И. Бородина есть и много размышлений о закономерностях истории в целом, и о роли художественной литературы. Как он пишет, для него лично в ходе «врастания в православную традицию наклёвывалась, вылуплялась в сознании другая проблема: роль литературы вообще в радостях и бедах народных;

степень соотносимости литературного фантазирования с истинами национальной религии; анатомирующий момент литературного мышления и его взаимоотношение с синтезом бытия основной составляющей любой мировой религии» (Бородин 2013: 412). Своим творчеством Л. Бородин старался сделать литературу формой раскрытия народной души и восстановления народных святынь — то есть реализовать то высшее призвание литературы, которое всегда осознавалось русскими мыслителями. Ведь литература в России никогда не была всего лишь эстетическим развлечением, как она преимущественно рассматривается на Западе, — но всегда тяжёлой и ответственной духовной работой. Но с другой стороны, эта работа несла в себе и множество губительных соблазнов. В частности, «была посылка, что русская литература подготовила все прелести XX века в России. Посылка не без повода, что и говорить» (Бородин 2013: 412).

Так, например, В. Шаламов считал, что в катастрофах XX века во многом виновата классическая русская литература. «Опыт гуманистической русской литературы привёл к кровавым казням двадцатого столетия» (Шаламов 189: 3), — писал он. Однако В. Шаламов знал русскую литературу через призму советского её истолкования — в первую очередь как «гуманистическую» и «разоблачительную». Да, такая литература — от А. Радищева до антиправославных памфлетов Л. Толстого — действительно напрямую виновата в миллионах умученных в XX веке. Но это далеко не вся русская литература, а лишь маргинальная её часть. Подлинная же основа русской литературы — от переложения псалмов М. В. Ломоносовым до писателей-«деревенщиков» с её вершинами в позднем Пушкине, Достоевском и Лескове — была таким же выражением русской православной души, как и личности великих русских святых. Она всеми силами пыталась предотвратить Смуту XX века, но не смогла.

И наконец, вот важнейшее метафизическое размышление Л. Бородина о смысле и явной рискованности художественного творчества вообще: «Имею свою концепцию относительно творческого инстинкта человека вообще, усматривая в слове “творчество” намерение превзойти Творение Бога — в одном случае, уподобиться Творцу — в другом, “расшифровать” смысл Его творения — в третьем и т. д. Для подлинно воцерковлённого человека главная истина о мире — вся в нескольких текстах. Всё прочее он рассматривает как попытки (удачные или не очень) комментария и толкования Творения. Но он же, человек воцерковлённый, весьма иронически относится к тому ореолу чрезвычайности,

каковым извечно окружают себя люди художественного творчества, ибо гордость — то из арсенала совсем другого мирового персонажа... есть мнение, что культура как совокупность творческого продукта люциферична по определению. Для меня мучителен допуск такого суждения в сферу убеждений, но полностью игнорировать его я тоже не могу» (Бородин 2013: 413). Здесь Л. И. Бородин оставляет вопрос открытым и воздерживается от окончательных суждений. Этот вопрос о метафизике творчества — вопрос Н. А. Бердяева и многих других русских философов. Видимо, на самом деле этот вопрос и должен всегда оставаться открытым, поскольку он не только решается каждым лично, но решается не теоретически, а практически — самой своей судьбой. Тот, кто, подобно Л. И. Бородину, избрал судьбу жертвенную и сумел осуществить её до конца, — у тех творчество стало путём крестным и оправдано перед Богом.

Есть у писателя и размышления о конечных судьбах мира сего. Они также тесно связаны с конкретными жизненными наблюдениями. Вот, например, он пишет: «Девушки-мутантки, по десять часов отсиживающие в магазинах, кафе, парикмахерских, — они сжились, срослись с ритмами племён, остановившихся в своём музыкальном развитии со времён каменного века. Ритмы века каменного удивительнейшим образом совпали с ритмами машинной цивилизации и теперь успешно взламывают хребты национальной биоритмики, и каковы будут чисто генетические последствия этой агрессии “музыкального неолита” — о том думать уныло» (Бородин 2013: 383). Здесь современная поп-музыка видится как символ и инструмент гибели христианской культуры и превращения человека в «биоавтомат». Но в своём обобщении Л. Бородин идёт ещё дальше: «Я готов предположить, что не героин и ЛСД уничтожает человечество, но именно эти, пришедшие с западной стороны афро-американские ритмы — именно они готовят всё прочее человечество к подчинению иному духу» (Бородин 2013: 386). Дух антихристов уже овладел западной цивилизацией, и она агрессивно навязывает его всему остальному миру, в том числе и России. Но пока Россия остаётся Катехоном — «удерживающим» мир от прихода Антихриста, жизнь каждого русского православного человека уже сама по себе становится подвигом.

Все кратко рассмотренные здесь размышления Л. Бородина о русской и мировой истории — хрестоматийны для православной философии, но, увы, очень далеки от приземлённого уровня мышления современного человека. Поэтому особенно ценно их выражение не в форме философского

трактата, а через призму индивидуальной судьбы — как того, что было выстрадано, а не «вычитано» из книг. Именно такое изложение мировоззрения убеждает.

Отдельно стоит отметить у Л. И. Бородин и ту «всеотзывчивость» к мировой культуре, о которой говорил Достоевский как об особой черте русского духа и ума. Судьбу России в рамках всей мировой истории он обнаружил, словно в зеркальном её отражении, в судьбе Армении, в её выстраданных идеалах. Писатель признаётся, что «у армянского поэта А. Туманяна обнаружил строки, которые не просто запомнились, не просто запали в душу, но стали как бы рефреном-критерием» (Бородин 2013: 429). Вот они:

Устала мысль от дел и бед мирских.
Но, в бесконечность устремляя взор,
Я каждый раз оглядываюсь с болью,
Когда услышу голоса страданий
Моей страны <...>
И вижу: с Запада
Бездушной чёрной тучей,
Рождённые в трясилах суеты,
Рабы машин и золота рабы
К Божественной душе моей отчизны
Крадутся и теснятся хищной стаей,
Толпою ненасытных людоедов.
И одеваются долины в траур.
И только горькие и плачущие песни
Среди развалин
И вытоптанной ложью
Традиций и обычаев народа.
Но в светлый день рассвета и возврата
.....
Тысяча тысяч нимбоносных душ
Нам возвестят улыбками надежды
О возрождении души моей страны.

«О возрождении души моей страны» — это как раз то, о чём всегда писал Л. И. Бородин. Это та самая глубинная мысль, которой он жил.

И совершенно удивительна мысль Л. И. Бородина о неизбежности духовного возрождения России — удивительна она тем, что основана не на выкладках рационального порядка, а на художественных прозрениях: и собственных, и прозрениях гениев русской литературы. Очень важно в этом отношении его стихотворение «Алёша Карамазов» как «исповедание веры» в Россию:

Наступит день...
пусть будет он не сразу...
Я с этим днём все думы примирил!
В наш мир придёт Алёша Карамазов!
Его нам русский гений подарил!

Придёт как совесть новых поколений,
Как искупление — молодая Русь!
И вместе с ним я встану на колени
И за отцов и дедов помолюсь!

Могил российских не окинуть глазом!
Сушить нам слёзы — не пересушить!
Но если жив Алёша Карамазов,
То как же Родине моей не жить!

Постижение истории у Л. И. Бородина было не абстрактной мыслью, а экзистенциальным усилием. Но ведь сам Л. И. Бородин и был таким Алёшей Карамазовым, но родившимся уже в другую эпоху, с другой судьбой и другими испытаниями. Эти испытания он с честью выдержал и сложил свою судьбу в образец для всех последующих поколений. И его историческая мысль была рождена и выстрадана этой судьбой. Поэтому она сумела продолжить мысль великих русских философов, конгениальная им и взошедшая до их уровня. И у него будут учиться этому новые поколения России.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

- Архипов Ю. Живая правда Леонида Бородина // Собр. соч. в 7 т. / Л. И. Бородин. — М. : Изд. журнала «Москва», 2013. — Т. 1. — С. 5–22.
- Бородин Л. И. Без выбора // Собр. соч. в 7 т. — М. : Изд. журнала «Москва», 2013. — Т. 6. — С. 5–430.
- Бородин Л. Неотгаданный зов России: стихи // Москва. — 2018. — № 4. — С. 3–13.
- Еремеева Ю. А. Духовные ориентиры Л. И. Бородина // Учёные записки Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого. — 2019. — № 2 (20). — С. 1–7.
- Кублановский Ю. «Без выбора»: неволя, нищета, счастье... // Новый мир. — 2004. — № 3. — С. 167–172.
- Шаламов В. «Новая проза». Из черновых записей 70-х годов // Новый мир. — 1989. — № 12. — С. 3–70.
- Шафаревич И. Р. «Я сын Руси с её грехами и благодатями её...» // Изломы (Стихотворения) / Л. Бородин. — М. : Русло, 1992. — С. 3–4.
- Штокман И. Г. Слово и судьба (проза Леонида Бородина) // Третья правда / Л. И. Бородин. — М. : Синергия, 1995. — С. 5–26.

Сведения об авторе:

Даренский Виталий Юрьевич — доктор философских наук, профессор кафедры журналистики Луганского государственного педагогического университета, 291031, Россия, Луганск, ул. Оборонная, 2, e-mail: darenskiy1972@rambler.ru

Конфликт интересов:

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Статья поступила в редакцию 12.11.2022; одобрена после рецензирования 01.12.2022; принята к публикации 07.02.2023.

V. Yu. Darenskiy

LUGANSK STATE PEDAGOGICAL UNIVERSITY,
LUGANSK, RUSSIA

Historiosophical reflections by Leonid Borodin in his autobiographical narrative “Without a choice”

Abstract. The article examines Leonid Borodin’s historiosophical ideas stated in his autobiographical narrative “Without a choice”. It is shown that according to Leonid Borodin, the comprehension of the Russian history and the world history meaning was an existential effort rather than an abstract thought. Leonid Borodin’s historiosophical thought was hard won through his personal spiritual searches and coming to Orthodoxy. Therefore, it continued the tradition of the great Russian philosophers by becoming congenial to them and having risen up to their level. The spiritual logic of history, which requires spiritual and philosophical culture for its fundamental understanding, was discovered by Leonid Borodin thanks to the restoration of connection with the Russian philosophy of the Silver Age. The catastrophic lapse of a large portion of the people into the “satanic abyss” in the twentieth century can be explained precisely by the fact that it was basically caused by a religious deception and temptation rather than by a naive belief in the bright future. Namely, this is the obsession with pride, which does its best to “rebuild the world”. The internal spiritual and existential foundations of the philosophical understanding of the history by Leonid Borodin are also featured here. These are: 1) the thinking — free and seeking — and at the same time strict and heroic; 2) it is based on the highest

spiritual comprehension of the truth, always associated with the mystical penetration into the flesh of history rather than on rational constructions of the mind (they are set up later as a result). Leonid Borodin had to resist this type of “dissidents” — Russophobes — even more fundamentally than the Soviet regime itself, since they became enemies of the Soviet regime not because of love for Russia, but, on the contrary, because of hatred for the country rather than for the regime. Leonid Borodin’s, just like Konstantin Leontiev’s, historical thinking was based not on some predefined schemes, but, first of all, on the aesthetic, full-blooded penetration into this meaning, “letting it pass through yourself”, experiencing it internally as a personal tragedy and personal fate, through which both the fate of the people in the twentieth century and the Christian meaning of the Russian history in general became clear.

Keywords: Leonid Borodin, “Without a choice”, historiosophy, Russia, Orthodoxy, XX century

For citation: Darenskiy, V. Yu. (2023). Historiosophical reflections by Leonid Borodin in his autobiographical narrative “Without a choice”. *Orthodoxia*, (1), 32–57. [In Russian]. DOI: 10.53822/2712-9276-2023-1-32-57

REFERENCES:

Arkhipov, Iu. (2013). Zhivaia pravda Leonida Borodina [The Living Truth of Leonid Borodin]. In *Collected works in 7 volumes (Vol 1, pp. 5–22)*. Moscow: Izd. zhurnala “Moskva”. [In Russian].

Borodin, L. (2018). Neotgadannyi zov Rossii: stikhi [Ungessed Call of Russia. Poems]. *Moskva*, 4, 3–13. [In Russian].

Borodin, L. I. (2013). Bez vybora [Without a choice]. In *Collected works in 7 volumes (Vol 6, pp. 5–430)*. Moscow: Izd. zhurnala “Moskva”. [In Russian].

Eremeeva, Iu. A. (2019). Dukhovnye orientiry L. I. Borodina [Spiritual Guidelines of L. I. Borodin]. *Uchenye zapiski Novgorodskogo gosudarstvennogo universiteta imeni Iaroslava Mudrogo*, 20(2), 1–7. [In Russian].

Kublanovsky, Iu. (2004). “Bez vybora”: nevolia, nishcheta, schast’e... [“Without a choice”: Captivity, Poverty, Happiness...]. *Novyi mir*, 3, 167–172. [In Russian].

Shafarevich, I. R. (1992). "Ja syn Rusi s ee grekhami i blagodatiami ee..." ["I am the Son of Rus' with its Sins and its Graces..."]. In *Izlomy (Stikhotvoreniia) [Kinks (Poems)]* (pp. 3–4). Moscow: Ruslo. [In Russian].

Shalamov, V. (1989). "Novaia proza". *Iz chernovykh zapisei 70-kh godov* [New Prose. From Draft Notes of the 70s]. *Novyi mir*, 12, 3–70. [In Russian].

Shtokman, I. G. (1995). *Slovo i sud'ba* (proza Leonida Borodina) [Word and Fate (Leonid Borodin's Prose)]. In *Tret'ia pravda* [Third Truth] (pp. 5-26). Moscow: Sinergiia. [In Russian].

About the author:

Vitaliy Yurievich Darenskiy — Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Department of Journalism, Lugansk State Pedagogical University, 2, Oboronnaya str., Lugansk, Russia, 291031, e-mail: darenskiy1972@rambler.ru

Conflict of interest:

The author declares no conflict of interests.

The article was submitted 12.11.2022; approved after reviewing 01.12.2022; accepted for publication 07.02.2023.

Ю. В. Пуцаев

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ М. В. ЛОМОНОСОВА, МОСКВА, РОССИЯ

Можно ли Александра Зиновьева считать национально- ориентированным консерватором? (Критические заметки о творчестве А. А. Зиновьева)

Аннотация. В статье разбирается вопрос, можно ли отечественного мыслителя Александра Александровича Зиновьева причислить к лагерю национально ориентированных консерваторов, и даётся аргументированный ответ, почему этого делать нельзя. Одной из причин этого является резко негативное, нигилистическое отношение Зиновьева к Русской Православной Церкви и исторической, дореволюционной России, что немыслимо для сколь-нибудь настоящего русского консерватора. Поэтому его взгляды условно можно подвести разве что под рубрику советского консерватизма, но и тут есть сильно осложняющие дело нюансы, о которых идёт речь в данной статье. Также отмечается, что творческое наследие А. А. Зиновьева на данный момент, несмотря на большой шум вокруг его имени, на самом деле ещё очень плохо изучено. Вкратце рассматривается его творческая эволюция, его склонность к позитивизму начиная ещё с его знаменитой кандидатской

диссертации. Более подробно анализируются плюсы и минусы его концепции коммунизма как сердцевины всех идей Зиновьева. Отмечается скудость её основной идейной схемы и её слабые прогностические способности. В конце статьи отмечаются три момента, почему Зиновьева нельзя считать настоящим консерватором. Это, во-первых, его резко негативное отношение к исторической России и Православию. Во-вторых, это антиисторизм его проекта логической социологии и связанный с ним позитивизм. В-третьих, это то, что апологетом советского общественного строя Зиновьев стал лишь после его ухода со сцены истории, *post factum*. При его же жизни Зиновьев всегда был преимущественно его резким критиком и высмеивателем.

Ключевые слова: А. А. Зиновьев, русский консерватизм, советский консерватизм, советская эпоха, реальный коммунизм, либерализм, позитивизм, постсоветизм

Для цитирования: Пущаев Ю. В. Можно ли Александра Зиновьева считать национально-ориентированным консерватором? (Критические заметки о творчестве А. А. Зиновьева) // Ортодоксия. — 2023. — № 1. — С. 58–101. DOI: 10.53822/2712-9276-2023-1-58-101

Отечественного мыслителя Александра Александровича Зиновьева (1922–2006) нередко упоминают в ряду тех крупных интеллектуальных фигур недавней русской истории на границе с современностью, которые в постсоветской России принадлежали к консервативному лагерю и выражали идеи национального самосознания. В этом контексте можно встретить упоминание Зиновьева, например, через запятую, наряду с И. Р. Шафаревичем, В. В. Кожинным и т. д.

Действительно, Зиновьеву принадлежит тот важнейший вклад в наше сегодняшнее общественное сознание, в его совсем недавнюю историю, что его голос был одним из самых громких и весомых в формировании нынешнего российского антизападничества. Рассуждения Зиновьева о русском коммунизме, современном Западе и западнизме как непримиримых врагах России, острые публицистические высказывания о негативных последствиях распада СССР оказали своё влияние на то, что идеологический мейнстрим в нашей стране из либерального за последние 20 лет стал преимущественно антилиберальным.

Однако действительно ли Зиновьева можно вот так, напрямую причислять к видным деятелям именно национально-консервативного движения постсоветского времени? По нашему убеждению, всё же нет. И дело тут не в своеобразии, как можно было бы подумать и как принято говорить, «взглядов крупного мыслителя, которого в силу масштабов его мысли невозможно приписать к тому или иному идеологическому или партийному лагерю». Причина тут именно во взглядах Зиновьева на русскую историю в целом, а также в том, что принято называть его авторской стратегией на протяжении всей его творческой жизни. Если внимательно посмотреть в целом на творческий путь Зиновьева и на то идейное наследие, которое он оставил, на ту совокупность текстов, автором которых является А. А. Зиновьев, то характеристика его как безусловно национально и консервативно ориентированного мыслителя, по нашему убеждению, должна быть отвергнута.

Если и есть важные черты, заставляющие считать Зиновьева консерватором, то консерватором разве что весьма нетрадиционным, «превращённым», то есть советским консерватором. Однако и тут есть сильно осложняющие дело обстоятельства. Дело в том, что ярко выраженным советским консерватором он становится уже постфактум, в постсоветское время, когда Советский Союз уже распался. В этом контексте вспоминается суждение Александра Моисеевича Пятигорского о Зиновьеве: «Зиновьев, насколько я его знаю (а я, в общем, его знаю и люблю), — человек необыкновенно, безумно ностальгический» (Пятигорский 1996: 315).

Незнание важных особенностей творческого пути и наследия Зиновьева порождает странные, порой весьма курьёзные ситуации. Так, например, в мае 2022 года в одной из православных духовных семинарий состоялось, казалось бы, ничем особым не примечательное научное мероприятие, приуроченное к празднованию 100-летнего юбилея Александра Александровича Зиновьева и посвящённое знакомству студентов духовной школы с его жизнью и творческим наследием. Как сказано в тексте новости, гости встречи рассказали о разных гранях творчества А. А. Зиновьева, особо отметив необходимость сохранения и популяризации его наследия на современном этапе, а также поделились со студентами опытом практической работы с наследием А. А. Зиновьева¹.

¹ В Нижегородской духовной семинарии состоялась лекция в честь 100-летия Александра Зиновьева // Зиновьев.инфо. — 2022. — 18 мая. — URL: <http://zinoviev.info/wps/archives/7414> (дата обращения: 25.09.2022).

Некоторая неуместность этого события в том, что в стенах учебного духовного заведения Русской Православной Церкви в очень позитивном, надо полагать, свете рассказали о «жизни и творческом наследии» на самом деле откровенно антицерковного и антиклерикального автора и мыслителя.

Что, интересно, сказали бы семинаристы, посетившие лекцию, если бы им зачитали следующие отрывки из произведений А. А. Зиновьева:

«И было бы в высшей степени несправедливо отрицать положительную роль антирелигиозной деятельности советской власти в прошлые годы. Эта деятельность имела огромное просветительское значение. Она высвободила многомиллионные массы населения из пут религиозного мракобесия. Антирелигиозная деятельность советской власти имела и до сих пор имеет успех в массах населения прежде всего благодаря тому, что исторически данные формы религии оказались неадекватными менталитету современного человека и его положению в обществе, а не благодаря насилию. Насилие имело и имеет место в данном отношении, как и во многих других. Но не оно есть основа. Оно само опирается на ту основу, которая предопределяет судьбу религий в коммунистическом обществе».

(Зиновьев 1994: 249).

«Десятки миллионов обманутых и отчаявшихся людей устремились в церкви, ища там утешения. А на самом деле устремились в бездну мракобесия, деградации, отказа от какой бы то ни было социальной активности — в бездну рабской покорности. Наряду с церквями, повсюду высятся здания банков и частных фирм самой современной западнообразной архитектуры, — храмы нового божества российского общества и нового его властителя, имя которому Деньги. Советское общество затратило огромные усилия на то, чтобы оградить нас, россиян, от этого идола западного мира. Всё пошло прахом. Новый Бог потеснил не только идеалы коммунизма, но и реанимируемого Христа».

(Зиновьев 2014: 14).

«Религия вытеснила все достижения просвещения за десятки лет советской жизни. Разрушена система возвышенных ценностей <...> Поразительно! Быть самым образованным и просвещённым народом в мире и ринуться в самое дремучее религиозное мракобесие! Почему?!»

(Зиновьев 2014: 15).

«Я со многим могу примириться, только не с возрождением дореволюционных мерзостей. Я готов большевикам простить все их прегрешения только за одно то, что они избавили народ от религиозного мракобесия».

(Зиновьев 2014: 16).

«В центр Москвы я выбираюсь редко. Выбираюсь как будто в лагерь врагов. Новые непривычные названия улиц, напоминающие о гнусном прошлом России, о царизме, религиозном мракобесии, купцах, крепостниках, жандармах. Позолоченные купола церквей. Вывески и рекламы частных фирм. Здания банков. По заграничному одетые и наглые “новые русские”. Бесчисленные иностранцы и представители “южных национальностей” (азербайджанцы, чеченцы, осетины, азиаты). Бесконечные потоки автомашин мировых марок. Мне становится тошно от всего этого. Москва превратилась в махровое церковно-самодержавное русское захолустье и одновременно в международный центр типа Гонконга, глубоко враждебный всему национально-русскому».

(Зиновьев 2014: 16).

Также, например, Зиновьев через запятую упоминал православие, уравнивая его с такими тяжкими пороками, как сектантство, разврат, алкоголизм, наркоманию и преступность (Зиновьев 2014: 33). И так далее, и так далее.

То есть, оказывается, Александра Александровича Зиновьева характеризует ярое неприятие и Русской Православной Церкви, и самодержавной исторической России, её дореволюционного прошлого, причём достаточно нехитрое и неоригинальное. Легко заметить, что в приведённых цитатах Зиновьев относительно религии и Церкви высказывается на уровне каких-то застарелых советских штампов. В этом смысле он и правда остался очень советским человеком. Но можно ли хотя бы ввиду цитированного выше считать А. А. Зиновьева выразителем русского национального самосознания и подлинным русским консерватором?

Как мы уже сказали, что если и можно его считать консерватором, то, казалось бы, лишь своего рода советским консерватором, поскольку сегодня Зиновьев известен как яркий защитник советской эпохи, которую он считал «высшим достижением русской истории». Об этом его поздние книги, многочисленные интервью и выступления.

Однако и с этой характеристикой всё не просто, если учесть, что Зиновьев говорил и писал про Советский Союз, пока он существовал. Парадоксальность его фигуры в том, что он, по сути, всегда был защитником и охранителем уже безнадежно ушедшего прошлого, когда охранять уже фактически было нечего.

Сегодня Александр Александрович Зиновьев является отечественным мыслителем, который получил, можно сказать, максимальное признание на официальном уровне. Он третий из мыслителей после Канта и Достоевского, чей юбилей в России был отмечен и праздновался на столь высоком государственном уровне. Этого не удостоились, например, ни Владимир Соловьёв, ни Константин Леонтьев, ни отец Павел Флоренский, ни А. Ф. Лосев и др. Неужели они и их идеи менее ценны для русской культуры, чем творчество А. А. Зиновьева? Например, в 2024 году будут юбилеи сразу двух крупнейших отечественных мыслителей — Николая Бердяева и Эвальда Ильенкова. Сам собою возникает вопрос: будет ли их юбилей отмечаться на таком же уровне, как зиновьевский, и если нет, то почему?

Вообще мы должны заявить, что вокруг творческого наследия А. А. Зиновьева сложилась парадоксальная ситуация. А именно, о Зиновьеве, о его личности много говорят, преимущественно в очень положительных, даже порой восторженных тонах, но это странным образом контрастирует с явной недостаточностью содержательного знакомства с его творчеством, с конкретным знанием его идей, а также с умением их адаптировать и применять для своего понимания и творчества. Даже на VIII Российском философском конгрессе, который прошёл в Москве в 2022 году и был ни много ни мало приурочен к 100-летию со дня рождения А. А. Зиновьева, на посвящённом ему пленарном заседании отмечалось, что «его творчество плохо изучено даже в отдельных его конкретных аспектах, не говоря уже о целостном взгляде на него» (Гусейнов 2022: 108).

В огромном большинстве посвящённых Зиновьеву статей и работ есть явный перекося в сторону биографического, личного по сравнению с идейно-содержательным анализом. При этом, осмелимся утверждать, в современной российской философии практически отсутствует собственно зиновьевская школа. Конечно, Александра Зиновьева часто цитируют и вспоминают как живого собеседника, но в основном на публицистическом и политическом уровне. Он автор многих метких наблюдений и острых высказываний, хотя надо сказать, что самое

известное его высказывание как первооткрывателю принадлежит не ему. А именно, знаменитую фразу «целились в коммунизм, а попали в Россию», авторство которой обычно приписывают Зиновьеву, первым произнёс лидер сменовеховства Николай Васильевич Устрялов. Ещё осенью 1920 года Устрялов пишет княгине Л. В. Голицыной, убеждая её признать неслучайной победу большевиков и прекратить гражданскую войну с ними: «Метили в большевиков, попали по России, в себя самих... Не остановиться ли?» («Не остановиться ли?» 1999: 217).

В то же время в современной философии в России практически нет философов-зиновьевцев, то есть тех, кто в своей философской работе осознанно и широко отталкивался бы от его конкретных идей и творчески бы их развивал. Есть ли сегодня исследователи и учёные, которые смотрят на мир и общество в зиновьевской оптике? Нам, по крайней мере, о них как сколько-нибудь численно значимой группе ничего не известно (мы не берём в расчёт опять-таки политических публицистов, которые ссылаются на Зиновьева и цитируют его афористичные высказывания). В то же время в современной философской среде есть и «щедровитяне», и ильенковцы, и анархически представленные поклонники Мамардашвили, которые в силу философского индивидуализма и импровизационного стиля «грузинского Сократа» вряд ли могут организационно сложиться во что-либо единое. Однако они своими взглядами и высказываемыми идеями выражают свою преемственность Мамардашвили, пусть порой и полемически.

Поэтому на сегодняшний день мы вынуждены констатировать явную нехватку серьёзного, идейного и аналитического изучения наследия А. А. Зиновьева, а также содержательно-философской преемственности ему, сильную недоизученность его творчества, которая находится в остром контрасте с его присутствием в информационном поле. Впрочем, мы допускаем, что не знаем здесь чего-то важного, что по тем или иным причинам не попало нам на глаза. В таком случае заранее приносим свои извинения и просим указать на неизвестные нам факты серьёзного, фундаментально-академического и глубокого философского обсуждения и анализа творчества Зиновьева.

В этой статье мы хотим выдвинуть некие предварительные критические тезисы о философско-социологических взглядах и идеях А. А. Зиновьева, а также об общей эволюции его воззрений. Это то, к чему мы пока пришли в ходе чтения и изучения его трудов.

БЛЕСТЯЩЕЕ НАЧАЛО ФИЛОСОФСКОГО ПУТИ ЗИНОВЬЕВА И ПОЗИТИВИСТСКИЙ ХАРАКТЕР ЕГО ВОЗЗРЕНИЙ

Общеизвестно, что Зиновьев буквально ворвался в до предела догматизированный тогда мир советской философии (или того, что ею тогда считалось) триумфальной защитой своей блестящей кандидатской диссертации «Восхождение от абстрактного к конкретному (на материале “Капитала” К. Маркса)» в 1954 году (Зиновьев 2002). Для того времени это действительно была уникальная и незаурядная работа. Когда сегодня берёшь её в руки и открываешь, надо представить себе историческую обстановку того времени и то, что тогда из себя представляла советская философия, которая была на тот момент сугубой *ancilla ideologiae sovieticae* (служанкой советской идеологии — лат.). Зиновьев придумал и осуществил, пожалуй, впервые в советской культуре, как внеидеологически подойти к «Капиталу» Маркса, исследовать его метод мышления, имеющий, по замыслу Зиновьева, универсальное значение и лишь использованный Марксом применительно к экономической и исторической действительности. Он призвал рассматривать этот метод как совокупность умственных приёмов. «Зиновьев <...> был замечателен тем, что он придумал, как изолировать методологию Маркса и отделить её от марксизма» (Пятигорский 1996: 314).

Это вызвало сильнейшее неприятие и отторжение среди старших коллег и товарищей по цеху, проверенных бойцов идеологического фронта. Зато это на ура было воспринято тогдашней философской молодёжью, будущими так называемыми шестидесятниками, которые мечтали о свободе творчества и автономном философском поиске. Кстати, любопытное обстоятельство, требующее исторического осмысления. Порой принято говорить, что и триумфальная защита кандидатской Зиновьевым, и хотя бы относительно свободный поиск нового молодого философского поколения стали возможны только благодаря смерти Сталина в 1953 году и начавшейся «оттепели». Однако вот что интересно. Ведь формирование этого молодого поколения, в том числе их учёба на философском факультете МГУ, пришлось на самые, как принято говорить, глухие сталинские годы: конец 1940-х — начало 1950-х годов. Да и сам Зиновьев продумывал и писал свою новаторскую диссертацию в это время. Получается, что именно в тени и тиши сталинского «презервативного колпака» (термин К. Н. Леонтьева) возникало, формировалось и тихо росло то, что потом буйно выплеснулось во второй половине 1950-х и в 1960-е годы. Тут, пожалуй, стоит вспомнить мысль того же Леонтьева о том, что деспотизм

бывает полезен для культуры. Леонтьев проницательно замечал, что представители «золотого века русской культуры» — XIX века, лучшие русские поэты и писатели, мыслители-славянофилы, были людьми 1840-х годов. То есть они все росли при крепком, сословном, крепостническом строе, и спокойное течение жизни при императоре Николае I дало им возможность не спеша развиваться и духовно созреть. При этом все они, как позже и советские шестидесятники, роптали на строй, ненавидели его и желали в молодости его ниспровержения. Во всех них, как говорит Леонтьев, «совершилось одно из тех таинств психического развития, которые наука ещё не в силах до сих пор удовлетворительно формулировать; в идеале в сознании — они все более или менее ненавидели этот крепостнический и деспотический строй (и напрасно, конечно), но в бессознательных безднах их душ эпоха эта, благоприятная досужной мысли, свершила своё органическое, независимое от их воли дело» (Леонтьев 2007: 387).

Конечно, представленная Зиновьевым в своей диссертации научно-философская методология имела сильнейший гегельянско-марксистский стиль, опиралась на представленные в «Капитале» терминологию и ходы мысли. Однако мы хотим отметить тут два очень важных момента. Первый состоит в том, что, представив марксизм, мысль Маркса как только метод, Зиновьев уже тем самым явно или неявно покидал почву марксизма как единственно правильного учения и приглашал к этому и остальных. Ведь, элементарным образом, если есть один метод, то тем самым уже предполагается, что возможен и другой подход и способ мышления, другой метод. А значит — и другое мировоззрение, другая система взглядов. В этом смысле работа Зиновьева, защищённая в 1954 году, действительно имела новаторский характер в условиях тогдашней философско-идеологической культуры и обстановки. То отторжение, которое вызвала его диссертация со стороны значительной части официальной философской среды, не было случайным. Оппоненты верно почувствовали, что здесь именем Маркса и на «материале мысли Маркса» осуществляется подрыв марксистского мировоззрения как господствующего, как правящей идеологии.

С другой стороны, когда подчёркивают важность занятия прежде всего методологией и теорией познания, при этом тем самым подразумевают выход в пространство «чистого разума» и внеидеологичность, обретение свободы от идеологических предрассудков. Однако это на самом деле либеральная и позитивистская иллюзия. Претензия на чистую

методологию и беспредпосылочность характерна как раз для либерального сознания, потому что опирается на веру в автономный разум, в то что возможно чистое сознание, которое из себя может открывать в себе и полагать себе обязывающие законы. При этом это сознание чуть позже буквально тут же будет излагать своё либерально-идеологическое credo, не чувствуя при этом ни малейшего противоречия или неудобства, излагая их от имени якобы чистого разума. Хотя «критический анализ идеологий», родоначальником которого выступил Карл Маркс, у его автора был призван разоблачать «превращённые формы» именно либеральной идеологии как идейного выражения капитализма. Так что «критический анализ идеологий» совсем не беспредпосылочен. Под маской подобного критического анализа выступает не разум сам по себе, а другая идеология, другое мировоззрение, претендующее на идеологическое руководство обществом.

Возвращаясь к вопросу об историческом значении диссертации Зиновьева 1954 года, необходимо отметить и другой важнейший момент, который много даёт и для понимания наследия и творческого пути Зиновьева, и даже шире — судеб советской философской и идеологической культуры в послесталинское время в целом. Сошлёмся снова на Пятигорского. Продолжая свою мысль о том, что «Зиновьев был замечателен тем, что придумал, как изолировать методологию Маркса и отделить ее от марксизма», и что это его огромная заслуга, он далее говорит, как именно это было сделано: «Как Зиновьев это сделал — ответить очень просто: конечно, с позиций более или менее позитивистских. Иначе говоря, с точки зрения в то время ещё плохо отработанного логического анализа он как бы задним числом осознал очень важные моменты марксистского метода — метода, который использовал Маркс в “Капитале”» (Пятигорский 1996: 314–315).

Это наблюдение принципиально важно. Действительно, уже тогда, для раннего Зиновьева было характерно некое позитивистское и кантианское по духу умонастроение, по крайней мере, его фундаментальные элементы. Это, прежде всего, выражалось в том, что Зиновьев принципиально отстаивал мысль, что методы и «приёмы мышления» не тождественны бытию, что средства отражения принципиально отличаются от отражаемого. Это его убеждение формировалось в противопоставлении гегельянству Ильенкова и собиравшегося вокруг него круга его молодых сторонников. Защита кандидатской диссертации Ильенкова «Некоторые вопросы материалистической диалектики в работе К. Маркса “К критике

политической экономии»» состоялась на год раньше зиновьевской, в 1953 году, и была во многом столь же исторически знаковой. Так называемый Московский логический кружок (главным лидером был Зиновьев, другими ведущими фигурами вслед за ним были Г. П. Щедровицкий, М. К. Мамардашвили, Б. А. Грушин), который в лице молодых философов, студентов и аспирантов из философского факультета МГУ сформировался в середине 1950-х вокруг Зиновьева, объединяла эта идея как главная отличительная установка. Но из этой философской установки рос будущий советский либерализм: философствование Мамардашвили, например, и в целом до поры до времени скрываемое марксистской терминологией неокантианство, неопозитивизм и либерализм.

Но пока у этого в 1950-е внешне был достаточно, казалось бы, невинный с точки зрения идеологии вид. Зиновьева и Ильенкова объединяло тогда общее понимание объекта и предмета анализа (попытки извлечь истинную научную методологию из «Капитала» Маркса), но уже тогда разъединяли и создавали тем самым значимое разномыслие между ними их разные подходы к одному и тому же предмету. Зиновьева и сформировавших вокруг него Московский логический кружок философов, повторимся, объединял кантианский, антигегельянский (и антиильенковский) пафос и убеждение, что формы и приёмы мысли не совпадают с бытием. Вопреки главному убеждению Ильенкова о тождестве бытия и мышления они считали (и видели в этом своё принципиальное отличие), что последнее обладает своей качественной спецификой, что и подчёркивается хотя бы термином «приёмы мысли». Приём — это что-то из области субъективного умения или мастерства, которое овладевает внешним материалом, но не отражает его и не является его воспроизведением. Что отражает лопата? — говорят, иронично спрашивал у оппонентов Зиновьев на защите своей диссертации.

Так в советской философии на её новом, позднем этапе начали формироваться две её, пожалуй, главные линии — гегельянски-марксистская и либерально-позитивистская под маской марксизма. У каждой из них, в свою очередь, были свои ответвления, мы говорим в данном случае лишь о её главных течениях. Представители обоих течений начинали, конечно, как правоверные марксисты в философии, во многом гегельянцы, называя себя диалектическими логиками, а своё направление — диалектической логикой. Но уже тогда, в 1950-х, отчётливо намечаются и линии разлома, которые в итоге породят перестройку и победу либеральной

революции в 1991 году. Уже немногие оставшиеся к тому времени искренние марксисты ничего не смогут последней противопоставить.

Получается, что отчасти начало второму, либерально-позитивистскому течению, по сути, положил сам Зиновьев, его триумфальная диссертация — своим позитивистским по духу пониманием методологических проблем. Это обстоятельство достаточно парадоксально, учитывая то, что поздний Зиновьев вступил в резкую полемику с либерализмом и глобализмом, выказав себя ярким защитником советского строя.

Думается, именно эта ярко выраженная позитивистская составляющая зиновьевского мировоззрения непосредственно повлияла на то, что он быстро отходит от своих молодых товарищей-соратников по исследованию «Капитала» и перестаёт считать себя диалектическим логиком. Напротив, он начинает усиленно заниматься формальной и математической логикой. Причина этого поворота была не только та, о которой говорил Мамардашвили в одном из самых последних своих интервью, где он вспоминал про философское начало своё и людей своего круга, своего поколения: «Зиновьев вскоре вообще выбрал полную зашифрованность и кастовую сферу, уйдя в математическую логику и академическое благополучие. И одной из причин такого выбора, конечно, было то, что борьба была не нашей, чужой, и могла оказаться смертельно опасной» (Мамардашвили 1990: 52). Зная полемичный и строптивый характер Зиновьева, его дальнейшую судьбу и постоянное позиционирование себя как бунтаря и якобы отщепенца, в такую мотивацию верится не слишком. Можно скорее предположить, что начальный позитивистский настрой раннего Зиновьева времён его диссертации далее логично перешёл в углублённые занятия формальной и математической логикой.

Правда, этот вызревший позитивистский настрой, который заметно присутствует в зиновьевских зрелых философских и социологических идеях и взглядах, парадоксальным образом всё равно сочетается с диалектичностью, тоже присущей его мышлению, ведь недаром же он прошёл школу гегельянизированного Маркса. Диалектический стиль мышления Зиновьева, например, сказывается, когда он утверждает, что достоинства коммунизма — это логичное продолжение его недостатков. В то же время чем, как не позитивизмом по духу, являются его попытки путём логического анализа языка ни много ни мало определить первичные понятия физики или разрешить зеноновские

парадоксы?² Типично позитивистской по духу является и исходная социологическая установка, что всё возможное многообразие общества является комбинациями исходных неделимых элементов: «Социальные объекты суть объединения людей, а люди — члены этих объединений. Всё в мире есть результат комбинирования некоторых элементарных частичек — атомов. Я принял это допущение в отношении социальных объектов» (Зиновьев 2003: 8–9). Такие же отчётливые позитивистские мотивы содержатся в социологических главах «Зияющих высот», так вообще строится его логическая социология как абстрактная система, в рамках которой в принципе отбрасывается холистский или диалектический подход. Например: «Интересы группы суть интересы некоторых членов группы, и прежде всего — руководящих лиц. Общие и единые интересы группы — миф. Обман или пустая абстракция» (Зиновьев 2000: 132). Или: «Существенно отметить, что, говоря о зависимости индивида от группы, я выражаюсь фигурально. Фактически есть зависимость индивида от других индивидов, принимающая лишь видимость зависимости его от группы в целом. Это есть насилие одних людей над другими, в самой её основе — взаимное насилие» (Зиновьев 2000: 143).

Зиновьевская система взглядов на общество, его проект так называемой логической социологии — это своего рода попытка «чистой» науки об обществе. Но важнейшая и, можно сказать, определяющая черта во многом позитивистского характера взглядов А. А. Зиновьева та, что в его социологии или в его философии общества совершенно не принимается и не берётся в расчёт метафизическое измерение в каком-либо его виде. Также при рассмотрении им общества как системы в принципе

² «Самая сложная из задач — инвентаризация достижений советской логики. Скажем, всё больший интерес вызывают результаты Александра Зиновьева, претендовавшего ни много ни мало на решение парадокса Зенона Элейского, доказательство существования неделимых элементов пространства и времени, доказательство недоказуемости великой теоремы Ферма и т. д. Необходим взвешенный и компетентный анализ вкладов Зиновьева. Если их правильность будет подтверждена, Зиновьев должен быть причислен к величайшим умам человечества. Пока же среди профессиональных логиков действует негласное табу на обсуждение логических работ Зиновьева. И дело не в отсутствии компетентных специалистов, а в академической круговой поруке и “терроре учтивости”, согласно которым допустима одна форма критики — замалчивание. Только один публицист, не являющийся профессиональным логиком, пожурил покойного философа за “ряд опрометчивых и даже конфузных шагов” в логических работах (К. А. Крылов). Нам же, честно говоря, хотелось бы дожить до времени, когда в отношении фиктивных открытий будет употребляться то слово, которого они заслуживают, — “надувательство”» (Бойко М. Прологомены к логике // Независимая газета. — 2007. — 9 августа. — URL: https://www.ng.ru/ng_exlibris/2007-08-09/6_prolegomeny.html?ysclid=lewx9gaeyc750749835) (дата обращения: 25.09.2022)

отсутствует этика или мораль как не вторичный регулятив. Это вполне сочетается с его тезисом, что мысль — это сугубо материальное явление, что тоже в духе скучного натуралистического позитивизма. Зиновьев в принципе отрицал существование нематериальной субстанции, чего-либо идеального: «Разделение духа и материи и лишение духа материальности из религии перешло в идеалистическую философию (или наоборот?), а из идеалистической философии — в “перевернутом” виде в философский материализм. На самом деле сознание людей (мышление, дух) есть явление не менее материальное, чем прочие явления живой и неживой природы. Никакой бестелесной (нематериальной, идеальной) субстанции вообще не существует. Сознание есть состояние и деятельность мозга человека со связанной с ним нервной системой. Идеи (мысли) суть состояния клеток мозга и комплексы вполне материальных знаков» (Зиновьев 2003: 9).

В проекте логической социологии Зиновьева человек рассматривается как своеобразный социальный атом, у которого нет никакого внутреннего содержания как значимого для этой социологии, никакой внутренней мир человека и никакие его внутренние этические установки не принимаются как детерминанта его поведения. Любая социальная организация, по Зиновьеву, строится как сочетание из атомов разных групп. В свою очередь, сочетания этих групп социальных складываются в предобщества, или человеиники, а вот эти человеиники уже образуют общество.

Непринятие во внимание метафизического, внутреннего и этического содержания и измерения, которые порождали и выражали бы высшие надындивидуальные принципы, — это позитивистский взгляд на человека на грани мизантропии. В этом ракурсе действия и цели диктуются лишь внешними интересами и соображениями личной выгоды: «Из сказанного не следует, что человек есть прирождённый злодей. Человек от природы не есть ни злодей, ни добряк. Но если человеку нужно сделать что-то в силу фундаментального принципа его коммунального бытия и он может сделать это безнаказанно, он это сделает, вернее — в нём самом по себе нет никаких ограничителей, препятствующих осуществлению такого рода действий. С этой точки зрения человек есть на всё способная тварь.

Общество вырабатывает какие-то ограничители для поведения этой твари. И лишь в рамках таких ограничителей (запретов или поощрений) человек обретает добродетели. То, что воспринимается как

идущее из самого человека, есть на самом деле лишь рефлексия общественных ограничений в сознании и поведении отдельных индивидов. Самоограничения суть лишь способ действия внешних ограничений. Человек имеет ограничители своего поведения лишь в других аналогичных индивидах, а переживает их как нечто внутреннее для себя» (Зиновьев 1994: 67–68).

Итак, мы видим, что всё то, что зовут моралью или добродетелями, по Зиновьеву, это производная, «рефлексия» или «способ действия» общественных отношений. При таком понимании морали или нравственности как вторичного феномена Зиновьев, по сути, остался марксистом («человек как совокупность или ансамбль общественных отношений») и позитивистом одновременно.

Внеэтическое понимание природы человека принимает у Зиновьева мизантропические оттенки. Особенно это сказывается при описании им советской жизни и коммунистического строя в его доперестроечных сочинениях, что непривычно для нас, вроде привыкших к Зиновьеву как защитнику советской истории и советских ценностей. Но таким защитником он станет уже потом, практически лишь после краха коммунизма и распада СССР, когда он вдруг *post factum* провозгласит коммунизм вершиной в истории мировой цивилизации. Не так он говорил о реальном коммунизме при его жизни. См., например, его достаточно уничижительную характеристику Москвы в его «Исповеди отщепенца» (1989), где он, напротив, видит в Москве как столице коммунизма угрозу мировой цивилизации: «Столицы бывают разные. Я употребляю слово “столица” не в обиходном, а в социологическом смысле: это та точка на планете, из которой исходит инициатива исторического процесса, через которую в мир исходит влияние доминирующей тенденции эволюции. Именно в этом смысле Москва превратилась в столицу мировой истории. Москва стала базисом, центром, острием, душой и сердцем роковой тенденции человечества — коммунистической атаки на весь мир. Я пишу об этом не с гордостью русского человека, а с тревогой гражданина планеты за её будущее» (Зиновьев 2023: 74).

При реальном, историческом существовании «реального коммунизма» Зиновьев не скупился на его уничижительные характеристики, в том числе антропологические. Реальных советских людей, своих недавних сограждан, он описывал с заметной неприязнью. Чтобы не быть голословными, мы опять приведём целый ряд характерных высказываний

Зиновьева из его «Коммунизма как реальности», вышедшей в свет в 1980 году. Вот как он характеризует советское общество, в котором якобы царствуют законы коммунальности, определяющие тип и вид коммунистического общества как такового, и общества советского — как его максимально возможную реализацию:

«Однако в общем и целом поведение сложных индивидов аналогично простым. С этой точки зрения, например, Советский Союз в целом поступает так, как средне-характерный советский человек: он ненадёжен, лжив, лицемерен, становится хамом, чувствуя превосходство в силе, готов лебезить перед более сильным, и вместе с тем он искренен во всем. На Западе удивляются поведению Советского Союза в лице его руководства. А между тем оно вполне естественно. Эта страна — классический образец коммунального индивида» (Зиновьев 1994: 74).

«И тогда сложится тип общества, в котором будет процветать лицемерие, насилие, коррупция, бесхозяйственность, обезличка, безответственность, халтура, хамство, лень, дезинформация, обман, серость, система служебных привилегий. Здесь утверждается искажённая оценка личности — превозносятся ничтожества, унижаются значительные личности. Наиболее нравственные граждане подвергаются гонениям, наиболее талантливые и деловые низводятся до уровня посредственности и средней бестолковости. Причём не обязательно власти делают это. Сами коллеги, друзья, сослуживцы, соседи прилагают все усилия к тому, чтобы талантливый человек не имел возможности раскрыть свою индивидуальность, а деловой человек — выдвинуться. Это принимает массовый характер и охватывает все сферы жизни, и в первую очередь — творческие и управленческие. Над обществом начинает довлеть угроза превращения в казарму. Она определяет психическое состояние граждан. Воцаряется скука, тоска, постоянное ожидание худшего. Общество такого типа обречено на застой и на хроническое гниение, если оно не найдёт в себе сил, способных противостоять этой тенденции. Причём это состояние может длиться века» (Зиновьев 1994: 65).

«Так что обычно встречающаяся двуличность, доносы, клевета, подсиживание, предательство суть не отклонение от нормы, а именно норма. Тогда как обратные им качества суть исключения» (Зиновьев 1994: 77).

«Хамство и произвол мелких и крупных чиновников, грубость продавцов, произвол милиции, открытое взяточничество в системе услуг и учебных заведениях, бесконечная бумажная волокита, — всё это не мелкие недостатки, а суть дела» (Зиновьев 1994: 78).

«Одно из самых мощных средств воздействия коллектива на человека, который выпадает из него или имеет к этому тенденцию, — это клевета. Клеветали люди и в прошлом. Но только в коммунистическом обществе клевета стала нормальным социальным явлением, не вызывает открытого осуждения и никаких угрызений совести. Только здесь она достигает чудовищной силы и применяется на всех уровнях жизни. Конечно, всё зависит от того, на кого она направлена. Если она направлена на своего или (боже упаси!) на вышестоящее начальство, она есть уголовное преступление. Она ненаказуема лишь тогда, когда объект её вытолкнут коллективом и одобрен начальством в качестве индивида, противопоставляющего себя коллективу и обществу в целом. Такой индивид живёт в атмосфере постоянной клеветы. Поскольку у людей нет никаких внутренних ограничителей (вроде страха Бога, совести, моральных принципов, воспитанности), а внешние ограничители сняты, люди не скупятся на клевету и проявляют при этом бездну изобретательности. Талант народа в огромной степени уходит в клевету на ближнего.

Навыки клеветы в обществе развиты настолько высоко и привычка клеветать вырабатывается из поколения в поколение настолько последовательно и систематично, что люди даже не отдают себе отчёта в том, что они занимаются клеветой. Способность клеветы им органически присуща как одно из величайших исторических достижений народа» (Зиновьев 1994: 149).

Что и говорить, эти высказывания, мягко говоря, далеки от комплементарных и даже нейтральных, чего мы, казалось бы, должны были бы ожидать, помня, в сколь превосходных терминах Зиновьев высказывался об СССР уже в постсоветское время, называя его непревзойдённой вершиной как русской, так и мировой цивилизации. Однако если проследить его творческую и жизненную биографию, то нетрудно заметить, что Зиновьев всю жизнь был оппозиционером по отношению к существующему строю: антисталинистом при Сталине, антибрежневцем при Брежневе, антиельцинистом при Ельцине. Также поклонником и апологетом СССР он стал *post factum*, когда Союза уже не стало, к чему и сам Зиновьев, если говорить

откровенно, приложил руку, поскольку и он в советское время числился диссидентом, противником советского строя. Сам он говорил о диссидентах в конце 1970-х как о самом замечательном и значительном явлении во всей истории Советского Союза (!): «К счастью, дело обстоит таким образом, что это общество, естественно, порождает недовольных и людей, способных к сопротивлению. И эта борьба уже началась. Сейчас она приняла формы диссидентского движения. На мой взгляд, это самое значительное явление в социальной истории Советского Союза со времени революции. Явление более серьёзное и значительное, чем космические полёты, чем атомные бомбы. И уж тем более гораздо более значительное, чем выход в свет очередного эпохального труда Брежнева о том, как он осваивал целинные земли» (Зиновьев 1979: 52).

С другой стороны, конечно, неверно было бы говорить, что в Зиновьеве однозначно превалировала лишь диссидентская составляющая. Претендуя на объективное, научное понимание, он не был тотальным критиком реального коммунизма, старался соответствовать этой претензии. Это выражалось в том, что он и тогда, в советское время, даже в своих критических сочинениях как несомненные выдвигал некоторые достижения советского строя. Например, он всегда отмечал высокий уровень образования и науки или открывшиеся карьерные перспективы для огромного числа людей, в том числе выходцев из деревни. Или когда он говорил об относительных достоинствах колхозного строя. По его словам, к плюсам относилось то, что люди избавились от тревог за хозяйство, в деревнях появилась масса начальнических должностей и «интеллигентные» должности в клубах и МТС. Поднялся культурный уровень в сёлах и опять же открылись карьерные перспективы для жителей деревни по сравнению с прошлым (должности трактористов, бригадиров, механиков и др.) (Зиновьев 2023: 64).

Тем не менее общая тональность описания Зиновьевым советской жизни была всё же очень критической и близкой к диссидентской:

«Если описать реальную жизнь, например, Советского Союза абсолютно точно и полно, западный читатель (да и советский тоже, пожалуй) просто не поверит в правдивость такой картины, настолько она будет ужасающе нелепой, жестокой, тоскливой, омерзительной» (Зиновьев 1979, 15).

«Отвратительные язвы коммунистического общества» (Зиновьев 1979, 25).

«Более чем шестидесятилетний опыт Советского Союза и опыт многих других коммунистических стран дал и даёт совершенно бесспорные свидетельства о природе этого общества. Массовые репрессии, низкий жизненный уровень для большей части населения, прикрепление к местам жительства и работы, колоссальные различия в жизненном уровне высших и низших слоёв населения, подавление всякого инакомыслия, отсутствие гражданских свобод, карьеризм, взяточничество, система привилегий, бесхозяйственность, расточительность на руководящие спектакли, милитаризация и т. д. и т. п.» (Зиновьев 1979, 31).

И т. д.

Но когда диссидентская программа воплотилась в жизнь, Зиновьев стал её ярым критиком. В случае с ним, как говорит С. А. Смирнов, мы имеем перед собой фигуру «одиначки, который всю жизнь боролся с Системой, с любой — сталинской, ленинской, брежневской, западной, советской, послеперестроечной, горбачёвской и проч. Причём это правила борьбы одиначки-идеолога с системой. Мы имеем дело с феноменом социальной борьбы идеолога, а не с феноменом монаха, философа, поэта, священника, художника, которые действительно имеют в своём распоряжении лишь свои руки, голову и свой творческий дар» (Аванесов, Смирнов, Спешилова 2021: 455).

Его первая книга, «Зияющие высоты», — это попытка сплошной и радикальной сатиры на советский строй, который выставляется в ней беспросветно нелепым и тупым. Мы далеки от восторгов по поводу данной книги, но не по политическим или идеологическим мотивам, а по эстетическим. Слишком большое место в ней занимают сортирная и физиологическая темы, утомительные однообразные хохмы (нередко уровня студенческой стенгазеты), большей частью опять-таки однообразный юмор околофизиологического характера³, околосексуальное название города и его жителей, постоянное скабрёзное обыгрывание

³ Хотя, конечно, надо признать, чувство юмора у Зиновьева было уникальное. Некоторые его шутки запоминаются прочно. Например, как в одном из своих романов он после долгого диалога на серьёзные темы говорит собеседнику-собутельнику: «Ну, прощай! После этого стакана я, пожалуй, перестану тебя узнавать» (Зиновьев 1979: 502–503). В академической философской среде сохранилось немало баек о Зиновьеве и его островах. Например, якобы, когда зиновьевский курс послали в колхоз на картошку, он подбил своих товарищей, и те ходили компанией по селу под написанным собственноручно транспарантом «Увеличим поголовье скотов!». Или когда Зиновьев услышал, что Ж. П. Вернан назвал Мамардашвили «грузинским Сократом», он сказал, что грузинский Сократ — это всё равно что чукотский Ойстрах. Однако нельзя не заметить, что юмор Зиновьева часто носит не просто остросатирический характер, но и имеет прямо-таки злой оттенок. «Его карикатуры как в рисунках, так и в текстах просто свирепы» (Аванесов, Смирнов, Спешилова 2021: 463).

этого словечка и т. д. Учитывая, что роман бессюжетен и состоит из множества коротких глав — историй и хохм, его вполне можно считать «увеличенной до размеров романа стенгазетой» (Аванесов, Смирнов, Спешилова 2021: 464).

Впрочем, в конце концов, оценка романа как художественного произведения, его эстетических качеств — это дело вкуса, а о вкусах, как известно, не спорят. Может, мы чего-то не понимаем или не чувствуем. Надо всё же учитывать исторический контекст и, несомненно, отдать дань смелости и мужеству Зиновьева, рискнувшего тогда всей своей жизнью и написавшего эту крайне критическую книгу. Да, возможно, роман читался иначе, когда был жив объект сатиры, и поэтому он тогда был гораздо более актуален. Но зиновьевский сатирический смех односторонен, потому что безжалостен и просто зол. Какую эвристическую, т. е. познавательную ценность «Зияющие высоты» имеют сегодня? Не как безудержная сатира, не как историческое воспоминание об этой составной части тогдашнего культурно-общественного процесса, а для сегодняшнего объективного исторического познания советского общества? Сегодня «Зияющие высоты» скорее любопытный исторический документ эпохи, но не живой собеседник в диалогическом деле исторического познания, отразивший в своём предмете нечто существенное.

Но удивительно, что «Зияющими высотами» восторгаются те же авторы, которые одновременно с одобрением пишут о его просоветской позиции в постсоветские годы. Тут словно нарочито отсутствует рефлексия по поводу того, как же сочетается одно с другим: радикальное высмеивание и неприятие советского в «Зияющих высотах» и более поздняя, почти столь же радикальная апология советского у постсоветского Зиновьева. Как верно замечает С. А. Смирнов про «Зияющие высоты», это «роман-памфлет. Не сугубо художественное произведение, а жанр бьющей наотмашь обличительной литературы, с помощью которой подвергаются уничтожающей критике основы всего строя, всего общества, всей системы — власть, люди, все, замешанные в коммунальности» (Аванесов, Смирнов, Спешилова 2021: 463).

Восторги по поводу творчества и личности Зиновьева часто лишены меры и вызывают ироническое изумление. Например, книга Павла Фокина о Зиновьеве «Прометей отвергнутый», вышедшая в серии «Жизнь замечательных людей», содержит массу таких неумеренных высказываний. Опять же, только несколько цитат из неё:

«Он понял, что нашёл свою судьбу <...> И ещё он понял, что он гений» (Фокин 2016: 141).

«Некогда очарованный видением совершенного Древа Познания, он, точно новый Адам, создавал верные и единственные слова и правила его описания. Логические исследования были частью грандиозного проекта построения новой отрасли интеллектуальной деятельности, которую он в конце жизни назвал интеллектологией. Именно этим определялся его подход к логике, его поведение в науке. Поведение, вызывавшее удивление, изумление, протест одних и удивление, изумление, восторг других. Поведение, раздражавшее и восхищавшее. Поведение Творца» (Фокин 2016: 225).

«И увидел он, что это хорошо» (Фокин 2016: 312).

«Такой реальной антиутопии мировая литература ещё не знала» (Фокин 2016: 312).

«Его суверенное государство вышло на международную арену» (Фокин 2016: 312).

«И хотя “Зияющие высоты” поражали читателей своей монументальностью и всеохватностью, он-то знал, что, сказав в Ней главное, он отнюдь не сказал в Ней — всего» (Фокин 2016: 355).

«Так с советской властью до него ни один советский гражданин не разговаривал <...> Диссиденты — оспаривали, протестовали. Он — ставил в известность. Предупреждал. Он не ждал постановлений ЦК и указов Президиума Верховного Совета. Он сам принимал решение. Он — не реагировал. Он — вызывал реакцию» (Фокин 2016: 364–365).

Подобные высказывания щедрой россыпью рассыпаны по всему тексту объёмной книги на 750 страниц. Между делом говорится также, что Зиновьев был ведущим логиком страны, вообще направлял движение научной мысли. В изобилии даются ссылки на статьи, где Зиновьева называют самым великим писателем XX века (!), где он запросто сравнивается с Рабле, Свифтом, Кафкой, Бальзаком, Золя и т. д.

Такие вещи под стать писать чрезмерно пристрастному апологету, но не исследователю, претендующему на объективность и трезвость.

СЕРДЦЕВИНА ВЗГЛЯДОВ ЗИНОВЬЕВА: ЕГО КОНЦЕПЦИЯ КОММУНИЗМА

В историко-философских штудиях Зиновьева по значению обычно называют в одном ряду с Э. В. Ильенковым, М. К. Мамардашвили и Г. П. Щедровицким. Признавая, что эти фигуры действительно многое объединяет (близкое общение в молодости, очень схожие тогда интересы и сфера занятий, оригинальные концепции, выстроенные сначала на базе анализа взглядов Маркса), мы вынуждены всё же сказать, что философское значение взглядов зрелого Зиновьева беднее, чем трёх остальных.

Во-первых, оно заметно уже по тематике. Например, Ильенков и Мамардашвили достаточно много сделали в той сфере философии, которая традиционно называется метафизикой («первая философия» по Аристотелю, первые принципы бытия и познания). Про них вполне можно оговорить, как они понимали бытие, и человеческое бытие в частности в традиционном философском смысле. Относительно же Зиновьева тут возникают обоснованные сомнения. Кроме того, их концепции были гораздо шире в том отношении, что имели свои приложения и выходы в другие научные сферы, такие, как, например, педагогика и психология, или политэкономия (Ильенков), или даже бизнес и менеджмент (Щедровицкий). Там происходило и до сих пор происходит реальное взаимодействие с ведущими специалистами в этих сферах, в точках этих пересечений рождались новые методы и подходы. О том, какое преломление взгляды Ильенкова получили в психологии, педагогике и политэкономии, смотрите разбор, например, здесь: (Пущаев 2018).

Но в случае с Зиновьевым приходится констатировать, что он является по преимуществу философствующим социологом с почти полным отсутствием метафизического измерения в его взглядах. Конечно, ему свойственна междисциплинарность, но иного рода — между литературой, философией, политикой и обществоведением, поскольку он писал произведения, жанр которых принято обозначать как «социологический роман», а также активно работал в жанре политической публицистики. Но опять же, заметим, что этот жанр — именно социологический роман.

То есть Зиновьев, если брать его занятия в сфере познания и их результаты, был преимущественно обществоведом, философствующим

социологом. И, во-вторых, концепция Зиновьева не столь глубока, если высказанные им идеи, его концепцию (преимущественно обществоведческую) сравнивать с концепциями Ильенкова, Мамардашвили или Щедровицкого. Последние не сводятся к социологии или обществоведению, но, как мы уже сказали, имеют отдельно взятое метафизическое значение измерения. Опять стоит в значительной степени согласиться с мнением С. А. Смирнова, что «в отличие от друзей университетской юности, Щедровицкого, Мамардашвили, Ильенкова, Пятигорского, он не был, не хотел быть и не стал философом, то есть мыслящим об онтологических и экзистенциальных пределах от первого лица. Он хотел быть и стал неким социальным проповедником-утопистом, мнящим и всю жизнь уговаривающим себя и других в том, что открыл великий жанр социального романа-утопии и великое учение о коммунизме как реальности» (Аванесов, Смирнов, Спешилова 2021: 482).

Сердцевиной зиновьевского обществоведения была его концепция коммунизма. Как он сам признавал, «моей доминирующей и неизменной страстью так или иначе оставался коммунизм во всех его аспектах» (Зиновьев 2023: 286). Разъяснению того, как устроено коммунистическое общество, описанию разных сторон его существования, разных его исторических стадий посвящена большая часть его трудов, написанных как в форме трактатов, так и в жанре так называемого социологического романа: «Зияющие высоты» (1976); «В преддверии рая» (1979); «Светлое будущее» (1978); «Жёлтый дом» (1980); «Нашей юности полёт: литературно-социологический очерк сталинизма» (1983), «Горбачевизм» (1988); «Катастрожка» (1990); «Кризис коммунизма» (1991) и др.

Однако та объяснительная схема, которая лежит в основе зиновьевской концепции коммунизма, значительно уступает аналогичным бытийным «первосхемам» Ильенкова и Мамардашвили⁴. Откровенно говоря, нельзя не удивляться её бедности и абстрактной схематичности, поскольку всё разнообразие обществ сводится у Зиновьева лишь к двум обширным разрядам. Состоят они у Зиновьева в следующем. В жизни как каждого взрослого и трудоспособного человека, так и общества в целом, утверждает он, можно различить два аспекта — деловой и коммунальный. В деловом аспекте, говорит Зиновьев, люди действуют и вступают в какие-то отношения друг с другом в зависимости от того, что они

⁴ Попытка анализа этих «онтологических первосхем» и многочисленных следствий из них для разных «регионов сущего» и первопринципов соответствующих конкретных наук см., например, здесь: (Пуцаев 2018: 34–164).

должны заниматься каким-то делом, необходимым им для приобретения средств удовлетворения своих жизненных потребностей. Это может быть создание и циркулирование материальных ценностей, или создание культурных ценностей, или бытовое обслуживание людей и др. «В коммунальном же аспекте люди вынуждены совершать поступки и вступать во взаимные отношения в зависимости от самого того факта, что их очень много и что они вынуждены жить совместно из поколения в поколение» (Зиновьев 2008: 53).

По Зиновьеву, хотя эти аспекты и неразрывно связаны между собой и присутствуют в жизни каждого общества, степень их присутствия далеко не одинакова. Превалирование первого аспекта даёт тип современного западного (западнистского) общества. «Чтобы представить себе деловой аспект как таковой в отличие от коммунального, надо взять в качестве поясняющих примеров такие случаи, когда на действия и поведение людей не влияет ничто, кроме интересов дела» (Зиновьев 2008: 53). А превалирование второго аспекта — коммунального — даёт общество коммунистического типа. «Чтобы представить себе коммунальный аспект в “чистом” виде, надо выбрать в качестве примеров случаи, когда люди умышленно совершают поступки, затрагивающие интересы и влияющие на жизненные позиции других людей» (Зиновьев 2008: 53).

В соответствии с этой исходной схемой Зиновьев выстраивает своё понимание коммунизма. От себя заметим, что вызывает удивление и несогласие прежде всего то, что он выводит за рамки рассмотрения так называемый деловой аспект для понимания коммунистического общества, реального коммунизма, и весь реальный коммунизм превращается у него в одну огромную склочную коммунальную квартиру (не лишённую, правда, и своих своеобразных, нецивилизованных достоинств). Ведь советское общество всё же создавалось на основе и вокруг, прежде всего, всеобъемлющего дела — дела построения коммунизма. Советская эпоха была весьма деятельной, когда в обществе труд был провозглашён главной ценностью, а рабочий класс — главной частью общества. Человек труда превозносился всеми средствами государственной пропаганды, и не бесследно. Тогда было создано очень много из того, на что сегодня опирается наша страна и за счёт чего она сегодня живёт.

Просто под словом и понятием «дело» у нас понимается нечто иное, нежели на Западе. И, конечно, тогда превозносилась ценность именно коллективного труда, но трудовой, деятельный энтузиазм первых десятилетий советской власти несомненен. Такое впечатление, что Зиновьев

в таком своём подходе глубинно и бессознательно для самого себя остался западником. Также вопреки своему же тезису о том, что именно «в сталинское время создавалось общество, которое мы сейчас имеем в стране» (Зиновьев 2010: 28), описывал преимущественно уже увядающий реальный коммунизм, имея в качестве основного объекта своего изображения в основном позднесоветское брежневское общество, потерявшее прежний запал и горение. Поэтому в его описаниях столько внимания уделяется отсутствию деловой заинтересованности и таким якобы типично коммунално-склочным аспектам советского существования, как лицемерие, карьеризм, подсиживание друг друга и др. В этом плане концепцию коммунизма у Зиновьева нельзя не признать односторонней и бедной. Это так, несмотря на множество его страниц и трудов, посвящённых данной теме.

Однако, конечно, в его концепции есть и положительные стороны, и определённая эвристичность. Интересно, что первичной клеточкой коммунистического общества, в которой заключена суть коммунизма как общественного устройства и из которой вырастает всё его многообразие, Зиновьев считает трудовые коллективы. Каждый человек обязан принадлежать, быть приписан к тому или иному трудовому коллективу. В таком понимании коммунизма, с одной стороны, просматривается та специфика зиновьевской методологии, которую он усвоил со времён ещё своих занятий диалектической логикой и методологией Маркса в «Капитале». Этот принцип «первичной клеточки», из которой развивается всё остальное, он сформулировал ещё в своей диссертации 1954 года: «Исследование органического целого надо начинать с его “клеточки”» (Зиновьев 2002: 53). Это и есть, по Зиновьеву, «исходный пункт восхождения от абстрактного к конкретному», то, с чего имеет место начало любой науки. С другой стороны, на наш взгляд, тут есть своего рода преемственность и с дореволюционными концепциями, усматривавшими в русской крестьянской общине главное своеобразие русской социальной организации. В том числе и знаменитую формулу «Православие. Самодержавие. Народность» иногда толковали в таком ключе, меняя третий член формулы как синонимичный на термин «община».

То есть первичными клеточками коммунизма в концепции Зиновьева являются заводы, фабрики, институты, фермы, конторы, магазины, совхозы, колхозы, школы и другие предприятия и учреждения, в которых взрослые и работоспособные члены общества работали, получали вознаграждение за труд, добивались успехов, делали карьеру,

получали награды и различного рода жизненные блага. Жизнь людей на уровне клеточек и образует, по Зиновьеву, основу коммунистического образа жизни.

Он также стремится показать (и в этом тоже его преимущество, на наш взгляд) нечуждость, органичность коммунизма стране и людям, то, что он не был навязанной народу извне тоталитарной системой власти, что коммунистическое государство выросло из недр общества: «Коммунизм есть всеобщая организация населения страны в систему отношения начальствования и подчинения. Здесь власть есть орудие внутренней организации масс людей, а не нечто внешнее им и стоящее над ними, — есть форма и средство самоорганизации» (Зиновьев Кризис коммунизма 1994: 318). Это продуктивный взгляд, который лучше объясняет советский период русской истории, нежели наивные рассказы о коммунистической диктатуре, державшей народ в подчинении только страхом и террором. Зиновьев показывает, что этот террор, страх и насилие выростали из самого общества на той ступени исторического развития, требовались им тогда и были его органической частью. Об этом он много рассуждает в своей книге о Сталине «Нашей юности полёт». Рассуждения о сталинизме как общественной системе там ведутся от имени «раскаявшегося антисталиниста»:

«Потом мы встречались с ним чуть ли не каждый день. Он оказался бывшим антисталинистом, причём раскаявшимся.

— Раскаявшийся сталинист, — сказал Он, — есть нечто совершенно заурядное. Но раскаявшийся антисталинист, согласитесь, это есть нечто из ряда вон выходящее» (Зиновьев 2010: 20).

Надо заметить, что Зиновьев в этой книге выводит фигуру «раскаявшегося антисталиниста» заметно раньше, чем она получит широкое распространение, особенно в 1990-е годы, как и вообще фигура «раскаявшегося антикоммуниста». Вообще эта книга, «Нашей юности полёт», — одна из лучших у Зиновьева. Написанная страстно и ёмко, она лишена «воды» и его обычного однообразного сатирического ёрничества, содержит при признании массовости и чудовищности репрессий нетривиальные наблюдения в стремлении увидеть не только одну или две краски в сталинской эпохе. Например, идея доноса как «формы революционной самодеятельности миллионов масс населения» в сталинскую (но не более позднее время!) эпоху: «Не будь массового доносительства в это время, кто знает, уцелел ли бы сам строй. Но широкие массы населения сами проявили инициативу и доносили. Для них доносительство было формой участия

в великой революции и охраной её завоеваний. Донос был в основе добровольен и не воспринимался как донос» (Зиновьев: 2010: 24).

Подход к сталинизму в этой повести у Зиновьева по своей раздвоенности и диалектичности напоминает глубинную психологию самого Фёдора Михайловича Достоевского:

«Великая эпоха ушла в прошлое, осуждённая, но не понятая. Я тоже когда-то хотел принять участие в её разоблачении и осуждении. Я имел что сказать. Я имел моральное право на осуждение. Но вот прошло время, и я понял, что эта эпоха заслуживает понимания. И защиты.

Не оправдания, повторяю, а защиты. Защиты от поверхностности и мелкости осуждений. В условиях, когда все спекулируют на разоблачениях эпохи и её продукта (т. е. общества, которое сложилось в эту эпоху), самый сильный и справедливый суд есть защита. И я буду защищать тебя, породившая меня и рождённая мною эпоха!

Сталинизм вырос не из насилия надо мною, хотя я был врагом его и сопротивлялся ему, а из моей собственной души и моих собственных добровольных усилий. Я ненавидел то, что создавал. Но я жаждал создавать именно это. Вот загадка феномена сталинизма. И я сам хочу в ней разобраться. Я знаю, что мои слова иррациональны. Но ведь человеческая история вообще иррациональна» (Зиновьев 2010: 35).

В то же время следует подчеркнуть, что концепция коммунизма у Зиновьева претерпела заметную эволюцию вот в каком аспекте (о чём горячие приверженцы Зиновьева предпочитают сегодня умалчивать, ибо это опять-таки может повредить сложившемуся сегодня образу убеждённого патриота и консерватора). А именно, до того, как распад СССР перешёл в активную фазу, Зиновьев как «великий вопрекист» (Фурсов 2002) был очень критичен к советскому (= реальному) коммунизму и далёк от его апологетики, столь характерной для него в постсоветский период. И дело не в том, что Зиновьев декларировал себя сторонником научного подхода, в рамках которого нужно воздерживаться от оценок и стремиться лишь к пониманию. В его идеях и высказываниях на тему коммунизма, пока тот был жив, нередко проскальзывали нотки и настроения, близкие к откровенно диссидентским, а следовательно, идеологически пристрастным. Это касалось как в целом его идей в рамках его концепции коммунизма, так и замечаний как бы мимоходом, создававших определённый настрой. Например, ко второму разряду, разряду замечаний как бы между делом, но которые создают особую тональность и настроение, относится его высказывание на самых первых страницах его «Коммунизма как

реальности» о том, что «природные условия Советского Союза оказались весьма благоприятными для массовых репрессий — в тайге, в Заполярье и в северных морях можно бесследно спрятать миллионы трупов». Далее он замечает, что повторить нечто аналогичное в условиях Италии, Франции и других стран Запада будет труднее, но та же тенденция массовых репрессий здесь всё равно проявится, только иначе. К тому же, ехидно продолжает Зиновьев, «Советский Союз может протянуть Западу руку братской помощи и предоставить в его распоряжение свои необъятные возможности в этом отношении» (Зиновьев 1994: 10).

К важным критическим составляющим его тогдашней концепции коммунизма относится на разные лады постоянно повторяемое им утверждение, что коммунизм не устраняет вопреки своим обещаниям социального неравенства, а лишь меняет его форму. Более того, это неравенство при коммунизме якобы «становится более острым, чем в странах западной демократии» (Зиновьев 1979, 47). Сегодня, глядя на постсоветскую олигархию, очевиден, мягко говоря, популизм этого его тогдашнего утверждения и его тогдашняя идеологическая обусловленность. Но даже ещё в книге «Кризис коммунизма» (1990 г.) Зиновьев всерьёз утверждал, что в коммунистических обществах «различие в тратах общества на представителей низших и высших слоёв вполне сопоставимо с различием в наличных богатствах людей в капиталистическом обществе. Изменилась форма неравенства, но неравенство осталось» (Зиновьев «Кризис коммунизма» 1994: 355). Или, например, в этой же книге он заявлял, что коммунизм — это общество лишь для высших слоёв, которые имеют здесь самый высокий жизненный стандарт. Отличие лишь в том, что их богатством являются не деньги, а социальное положение. Но коммунизм — это их общество: «Они здесь хозяева. Они суть коллективный эксплуататор общества в своих интересах. Они заботятся о прочих соотечественниках лишь в той мере, в какой рабовладельцы заботились о рабах, помещики — о крестьянах, капиталисты — о рабочих» (Зиновьев «Кризис коммунизма» 1994: 371). Напомним, это 1990 год, когда Зиновьев, со слов его поклонников, якобы стал уже защищать гибнущий строй. Странная апологетика коммунизма, не правда ли?

Однако нетривиальная сложность зиновьевской концепции коммунизма в том, что, с одной стороны, он не отвергал живучести коммунизма как системы и был уверен, что он пришёл на века, что существующее в его рамках «буйство законов коммунальности» вполне соответствует данному обществу. Однако для него это всё же был низший тип общества.

Отличие капиталистического цивилизованного Запада от коммунистического Востока Зиновьев усматривал в том, что первый представляет собой цивилизацию по преимуществу, что этот тип обществ создаёт разные цивилизационные сдерживающие это «буйство законов коммунальности» механизмы. Но коммунизм как воплощение и пик «законов коммунальности» вполне соответствует определённому антропологическому типу. Представители этого типа не любят много работать, но они согласны ради этого на более низкий жизненный уровень, их потребности невысоки и в материальном, и в духовном плане, они более склонны к общению, но опять-таки на низком — т. е. «коммунальном», чуть ли не стадном уровне, и т. д.

Однако Зиновьев переоценил устойчивость коммунизма и недооценил грозившие ему опасности. Это уже много позже он рассказывал, как якобы уже тогда он насторожился, когда узнал, что во время визита в Лондон в 1984 году молодой секретарь ЦК КПСС Михаил Горбачёв не поехал на могилу к Карлу Марксу, а предпочёл этому какие-то другие светские дела. На самом деле прогностические способности его и его концепции коммунизма в советское время оказались весьма невысоки. Сейчас горячие приверженцы и пропагандисты Зиновьева не очень любят вспоминать его книгу «Горбачевизм», опубликованную в 1988 (!) году. В ней он доказывает, что провозглашённая только что перестройка является хитрым маневром партийного аппарата и Горбачёва лично по удержанию власти и укреплению коммунизма. Эта книга на самом деле — пример прогноза, сбывшегося с точностью до наоборот, и понятно, почему и сам Зиновьев, и зиновьевцы не любят о ней вспоминать.

Так что в целом его общий критический настрой в адрес советского коммунизма при жизни последнего был довольно заметен. Особенно поначалу он не слишком отличался от своего интеллигентского окружения. Так, например, практически по-диссидентски стандартно воспринял Зиновьев ввод войск в Чехословакию в 1968 году, отреагировав на это следующими словами: «Надо дать им (власти) в морду». Именно отсюда, если верить его сверхапологетическому биографу Фокину, берёт отсчёт замысел «Зияющих высот» как работы диссидентской. «Он понимал, что расплата будет жестокой. Многочисленные примеры преследования диссидентов не оставляли сомнения в решимости властей подавлять всякое идейное сопротивление. Способов расправы было множество — тюрьма, лагерь, ссылка, принудительное лечение в психиатрической больнице, физическое насилие. Вплоть до убийства. О продолжении научной работы

можно будет забыть. О материальном благополучии тоже. Но оставаться в стороне больше было нельзя» (Фокин 2016: 393–394).

Интересно также, что ещё в марте 1987 года Зиновьев выступил со-автором-подписантом диссидентского письма к властям «“Гласность” или свобода рук?» с подзаголовком «Пусть Горбачёв предоставит доказательства» наряду с Владимиром Буковским, Василием Аксёновым, Юрием Любимовым, Э. Неизвестным и др. (всего 10 подписей). Опубликовано оно было в газете New York Times. В этом письме, в написании и редактировании которого сам Зиновьев принимал активное участие, тогдашним советским властям задавали как бы каверзный вопрос, чем же является новая политика Михаила Горбачёва: это «тот самый исторический поворот, о котором мы мечтали, знаменующий собой конец угнетения и нищеты в Советском Союзе? Или мы стали свидетелями лишь короткой “оттепели”, тактического отхода перед новым наступлением, как выразился Ленин в 1921 году?»⁵. Для подтверждения серьёзности горбачёвских намерений, того, что период «угнетения и нищеты в Советском Союзе» наконец-то действительно закончился, авторы выдвигают традиционные для диссидентского движения требования. А именно: объявить амнистию всем узникам совести, осудить преступное использование психиатрии, вывести войска из Афганистана и на деле, а не на словах приступить к радикальным экономическим реформам и либерализации культуры, разрешить полную гласность и т. д. Но главное, к чему призывают в 1987 году Зиновьев с соавторами диссидентами, — это отказаться от правящей идеологии: если бы советские лидеры действительно были бы настроены на радикальные перемены, им пришлось бы начать с отказа от правящей идеологии. «Идеология — то самое ядро советской системы, что не позволяет стране отклоняться от маршрута слишком далеко и слишком надолго; если главные идеологические постулаты останутся в неприкосновенности, долгосрочная советская стратегия останется пленницей её принципов».

В письме также говорится, что 70 советских лет «привели к запустению одну из самых богатых стран на планете», что Советский Союз — это тяжело больная страна, и в заключении содержится призыв не принимать новую политику за чистую монету: «Серьёзные перемены потребуют от советских лидеров отбросить ложные марксистско-ленинские догмы,

⁵ «Гласность» или свобода рук? // New York Times. — 1987. — 22 марта. — URL: <https://inosmi.ru/20080212/239553.html> (дата обращения: 22.04.2023).

прекратить “всемирно-историческую борьбу”, которую ведут только они сами, и позволить советским гражданам быть обычными людьми, которым можно будет вкладывать в слова “демократия”, “культура”, “правосудие” и “гласность” такой же смысл, как и их “буржуазным” братьям». Также Кремль, призывали тогда авторы этого обращения, должен прекратить эксплуатацию болезненных воспоминаний о Второй мировой войне в пропагандистских целях, отказаться от злобной «программы военно-патриотического воспитания», в обязательном порядке действующей во всех школах, и не допускать дальнейшей милитаризации общества. В заключении говорится, что, раз Горбачёв признаёт, что за все советские годы никому не удалось исправить ситуацию, «может быть, пришло время отказаться от самой системы?». Обратим внимание: это стандартный набор буржуазно-либеральных свобод и требований. Совершенно ничего самобытного. И Зиновьев это и писал сам, и подписывался под этим. То есть ещё до минимум 1987 года включительно его вполне можно было относить к тем, кого принято было называть «прорабами перестройки».

Всё это смотрится резким контрастом на фоне постсоветских превознесений Зиновьевым советского периода и «советской системы» и даже советской идеологии, критики им Запада и западнизма как смертельных врагов России, а также уверений, что Советский Союз убило лишь предательство партийной верхушки (см. его книги «Русская трагедия» (2014), «Идеология партии будущего» (2003). Первые явные апологетические высказывания Зиновьева о советском строе и советском периоде раздались тогда, когда тот находился уже при смерти, когда в принципе уже было ясно, что СССР больше не жилец — в 1990 году.

Отдельная характерная деталь, сейчас смотрящаяся даже несколько забавно на фоне сегодняшнего образа Зиновьева как горячего защитника коммунизма и советской системы — это то, что ещё в 1989 году он приезжает в крайне правую тогда пиночетовскую Чили к выходу там на испанском языке своего «Горбачевизма» по приглашению крайне правой газеты «El Mercurio», сыгравшей, кстати, важную роль в свержении Альенде и финансировавшейся из ЦРУ. «Они с Ольгой пробыли в Сантьяго неделю и всё это время встречали повсюду самый сердечный и радушный приём. В первый же день состоялась встреча с генеральным секретарём правительства Чили, министром Орландо Поблете. На лекциях присутствовали ректор Университета Чили Хосе Луис Федеричи, директор Института политических наук Густаво Куэвас, ведущие учёные и журналисты страны. За несколько дней он выступил с докладами более десяти раз. Его критика

перестройки и коммунизма в целом была воспринята аудиторией с большим вниманием. Выступление в университете слушали сотни студентов, десятки стояли в коридорах и на улице, куда была проведена трансляция. Было несколько эфиров на радио и телевидении. Все центральные газеты Чили ежедневно помещали отчёты о его встречах и выступлениях. Книга быстро разошлась» (Фокин 2016: 533).

Более того, он удостоивается благожелательной аудиенции у знаменитого антикоммунистического диктатора и даже получает приглашение стать его политическим советником, как написано в книге Фокина. «Философ поблагодарит за оказанное доверие, но отклонит предложение, сославшись на объективные причины» (Фокин 2006: 534). Впрочем, надо и тут отдать Зиновьеву должное как и правда смелому «вопрекисту». Через десять лет, в 1998-м году, когда против Пиночета попытаются начать уголовное преследование, Зиновьев направит ему открытое письмо поддержки, которое опубликует та же газета «El Mercurio». Тем не менее, интересно, как поздняя зиновьевская апология коммунизма сочетается с его особыми отношениями с Пиночетом, свергнувшим левое правительство Чили и топившим в крови чилийских коммунистов и социалистов.

Но вернёмся к тому, что, как мы уже сказали, лишь где-то в 1990 году «вопрекисту» Зиновьев в случае уже с советской системой привычно для себя начинает горячо защищать то, решительным противником чего он являлся ещё буквально вчера. В книге «Кризис коммунизма», опубликованной в 1990 году, он вдруг даже заговорил с негодованием, что стали оплёвываться «все святыни советской истории» (Зиновьев «Кризис коммунизма» 1990: 413). Но разве не тем же самым занимался сам Зиновьев, например, в «Зияющих высотах»? По-хорошему, во многом следующие его слова вполне могут быть обращены и к нему самому, вчерашнему: «Началось безудержное и бесконтрольное словоблудие, мазохистское саморазоблачение, оплёвывание всех святынь советской истории, очернение советской реальности. Все истины марксизма-ленинизма были подвержены сомнению и осмеянию» (Зиновьев «Кризис коммунизма» 1990: 413).

Как заметил В. М. Розин, «так всегда, когда исчезала возможность бороться с одними, Зиновьев начинал бороться с их противниками. Исчезла возможность бороться с Советами, Зиновьев начал борьбу с Западом» (Розин 2022: 219). И, добавим, защищать *post factum* и *post mortem* тех, с кем сам он ожесточённо боролся ещё вчера.

Помимо такой причудливой, но по-своему, по-зиновьевски логичной эволюции его концепции коммунизма ей свойственны и сущностные недостатки или слабые места. Мы уже указывали на скудость и примитивность той схемы, которую Зиновьев кладёт в основание своей концепции. Он разделяет все общества (или сверхобщества в его терминологии, но здесь это не важно) на два типа: на те, в которых превалирует деловой аспект (западнистские общества), и те, в которых превалирует коммунальный аспект. Последние и представляют собой общества коммунистического типа. Однако с таким логически-социологическим делением связана зиновьевская а-историчность понимания коммунизма и его социологии в целом: этот коммунальный аспект неотъемлем от социума по определению, и общество становится коммунистическим не в результате сложной запутанной истории, а там и тогда, где этот аспект вдруг начинает превалировать. Коммунизм Зиновьев никогда не рассматривал исторически, как имевший свою историю и предыстории. Он у него возникает словно Афина из головы Зевса. Правда, у него есть ряд оговорок, что советское общество сохранило в себе черты доисторической России, но этот тезис высказывается мимоходом и совершенно никак не поясняется. Дело выглядит так, словно Зиновьев под напором исторической фактуры вынужден об этом сказать, но совершенно не готов и не может это развивать в силу особенностей своего методологического подхода и собственных предрассудков. И возникшее коммунистическое общество по Зиновьеву должно существовать тоже уже практически вечно. Он был уверен до краха СССР в чрезвычайной прочности коммунизма, в том, что дальнейшая эволюция человечества будет от него неотрывна.

Такое как бы логическое (логико-социологическое) понимание или видение предопределило, с одной стороны, то, что Зиновьев практически не уделил внимания историческому анализу возникновения и победы коммунизма в России. На эксплицитном уровне, как мы уже сказали, он не выстраивал никакой исторической линии преемства ли или разрыва между Россией дореволюционной и Россией советской. Хотя в паре мест оговорил, что эта преемственность всё же есть. Но он не задаётся вопросом, что исторически предопределило появление и победу русского коммунизма. Он возникает у него как бы сам по себе, всплывает из глубин его логической социологии. С другой стороны, а-историчность его концепции коммунизма довольно долго делала Зиновьева чрезмерно оптимистичным по поводу перспектив выживания коммунизма. Он в рамках своей концепции фактически оказался бессилён предсказать его

крах и стал выражать тревогу по этому поводу, так сказать, лишь уже на самом краю пропасти или уже в ней. Ещё в книге «Кризис коммунизма», вышедшей в 1990 году, он пишет: «В отдельных странах возможно разрушение коммунистического социального строя и переход к социальному строю иного типа. Такую возможность нельзя исключать, например, для Восточной Германии, Венгрии, Чехословакии, Литвы, Эстонии. Но это ещё не будет означать гибель коммунизма вообще и наступление посткоммунистической эры. В обозримом будущем такая перспектива исключена для главных бастионов коммунизма — для Советского Союза и Китая» (Зиновьев «Кризис коммунизма» 1994: 438).

Он не считал серьёзной проблемой вероятность распада Советского Союза по «национальным квартирам». То есть он оказался бессилён предвидеть и оценить в качестве главной или одной из главных угроз собственно то, что и разрушило страну как единое целое: национальный сепаратизм: «Расчёты на то, что межнациональные конфликты в Советском Союзе послужат причиной гибели советской империи, основаны на полном непонимании фактического состояния страны с этой точки зрения» (Зиновьев «Коммунизм как реальность» 1994: 208).

Тем не менее повторимся, что, конечно, нельзя сказать, что концепция коммунизма А. Зиновьева не обладает и положительными моментами и сторонами. Зиновьев обладал острым умом и наблюдательностью, поэтому и его эмпирические наблюдения советской социальной жизни, и выводы на их основе, и концептуальное понимание реального коммунизма в целом не лишено интереса. Например, как системно и последовательно мыслящий человек он прекрасно понимал и предупреждал в разгар перестройки, что введение так называемой рыночной или планово-рыночной экономики в коммунистической стране может быть лишь легализацией жульнической или планово-жульнической экономики, что это приведёт к усилению хаоса и неподконтрольности в экономике, создаст целый класс богатых людей, добывающих своё богатство за счёт нарушения норм коммунизма и завуалированной эксплуатации масс населения. Всё это Зиновьевым правильно определялось как столь же совершенно инородные для реального коммунизма явления, как парламентаризм и многопартийность. Это органичные экономические и политические формы капиталистической системы, и в этом плане Зиновьев последовательно и логично выступал против «розовых иллюзий» того времени типа возможности политического плюрализма или рыночной экономики в советском обществе. Правда, с другой стороны,

коммунистическому Китаю удалось создать рыночную экономику, но при этом всё равно остаётся вопрос, насколько нынешний Китай является коммунистическим в Марксовом смысле. Но так или иначе, а политического плюрализма в нём нет и подавно.

Интересно также, что в 1990 году Зиновьев призывает к заключению компромисса с советскими консерваторами, в чём он проявил заметную трезвость (но всё равно хочется спросить, а где же он был раньше?):

«Нелепо думать, будто консерваторы хотят застоя в экономике, не хотят улучшения работы предприятий и учреждений, не хотят улучшения международных отношений, хотят вернуть страну к сталинизму. Если уж говорить об угрозе нового варианта сталинизма, то она исходит прежде всего от реформаторов, а не от консерваторов. Это горбачёвцы навязывают стране волюнтаристские методы сталинского типа. Это они хотят заставить страну сделать «рывок вперёд», не считаясь с потерями. Консерваторы отличаются от реформаторов лишь оценкой реального положения в стране и в мире, пониманием реальных возможностей страны и её социального строя, тактикой в осуществлении той же политической стратегии. Консерваторы стремятся решать проблемы коммунистического общества средствами, соответствующими природе этого общества и с сохранением всех положительных (с их точки зрения) достижений советского общества за семьдесят лет его существования. Семьдесят лет советской истории, с их точки зрения, не прошли впустую. Коммунистический социальный строй обнаружил, с их точки зрения, целый ряд преимуществ сравнительно с социальным строем стран Запада» (Зиновьев «Кризис коммунизма» 1994: 454).

Исходя из последних строк, можно утверждать, что Зиновьев тоже становится своего рода советским консерватором — но лишь накануне распада СССР! Такой консерватизм *post factum* всё же больше похож на проявление ностальгии своего рода по своему прошлому, когда человек из одной крайности бросается в другую.

Итак, чрезмерная системность и антиисторичность мышления Зиновьева выразилась в том, что он оказался, во-первых, бессилён предсказать крах коммунизма, не мог помыслить исчезновение самой этой системы. Верна констатация литературных критиков-эмигрантов П. Вайля и А. Гениса, что для Зиновьева страна победившего социализма была несомненной данностью и отправной точкой всех его дальнейших рассуждений, описаний, событий: «Для Зиновьева не стоит вопрос: проблематично ли существование советской власти? Он начинает там,

где заканчивают другие. Для него советская власть — печка, от которой надо танцевать, а не простукивать кладку. Для него важно то, что коммунизм — такая же законная социально-экономическая формация, как феодализм или рабовладельческое общество» (Вайль, Генис 2002: 141).

Во-вторых, коммунизм в мышлении Зиновьева был настолько сам собой разумеющимся феноменом, настолько той печкой, от которой он только и мог танцевать, что его крах и возникновение постсоветизма как сложившейся в России социальной системы Зиновьев тоже объяснял лишь внешними факторами, как нечто искусственно созданное, неестественное и неорганичное. Коммунизм, по Зиновьеву, пал в результате преимущественно коварного антикоммунистического переворота в годы горбачёвско-ельцинского правления, и только. Хотя коммунистическая социальная организация, как считал Зиновьев, и переживала состояние кризиса, обусловленное стечением ряда исторических факторов, тем не менее она была, по его мнению, вполне жизнеспособна. Он считал, что она только вступила в стадию эволюционной зрелости и ещё не успела раскрыть все свои созидательные возможности. Более того, «с точки зрения эволюционного уровня она превосходила все те формы социальной организации, какие знала история человечества, включая страны Запада. Запад в этом отношении отставал от Советского Союза по крайней мере на 50 лет» (!) (Зиновьев Постсоветизм 2002: 317).

Постсоветская же социальная система, по Зиновьеву, тоже была искусственно создана, а «не сложилась естественноисторическим путём. В Советском Союзе не назрело буквально никаких условий для создания такой системы. Её создали искусственно <...> Если вам отрезать голову — это ведь будет искусственная смерть. Точно так же обстоит дело и с Советским Союзом. Я уже не буду входить в логические тонкости. Советская система могла существовать сколько угодно долго. Она была новая, она была жизнеспособная и могла существовать хоть тысячу лет. Её убили. Страну убили, просто убили, и она находится теперь в таком состоянии»⁶.

Ввиду выше процитированного мы вынуждены констатировать, что, конечно, с такими воззрениями Зиновьев был крайне далёк от подлинного понимания внутренних закономерностей коммунизма как социальной

⁶ А. Зиновьев. Постсоветизм. Лекция Александра Зиновьева // Полит.ру — 2005. — 21 сентября. — URL: <https://polit.ru/article/2005/09/21/psizm/?ysclid=lhffw33kt2488257725> (дата обращения: 30.03.2023).

и идеологической системы, которые необходимым образом породили сначала его кризис, а потом и его гибель.

ВЫВОДЫ

Таким образом, резюмируем результаты проведённого нами исследования в поисках ответа на вопрос, почему имя А. А. Зиновьева всё же нельзя подводить под рубрику «консервативные мыслители России», а его взгляды считать подлинно консервативными. При этом мы не станем отрицать глубокого своеобразия фигуры Зиновьева и того, что у него есть важные заслуги перед консервативным сообществом современной России. Я имею в виду, прежде всего, его резкую антизападническую позицию в постсоветское (но не советское!) время. И тем не менее отметим как минимум три пункта, которые не позволяют нам считать А. А. Зиновьева национально ориентированным консерватором:

1. Его сугубо «советский консерватизм», строго ограниченный рамками советской эпохи, воинственно настроенный против исторической дореволюционной России и не выстраивающий с ней хоть какую-то преемственность или хотя бы благожелательно или нейтрально про неё молчащий, крайне слаб как историко-социальная и политическая конструкция. Этому консерватизму просто не в чем укорениться. Советская эпоха приходит у Зиновьева словно Минерва из головы Юпитера и так же внезапно уходит из истории, из-за преимущественно внешних враждебных воздействий, сыгравших главную разрушительную роль. Несмотря на ряд промежуточных оговорок, что строй советской России исторически позаимствовал ряд черт у дореволюционной России, историко-генетически Зиновьев это происхождение вообще никак не развивает и свой тезис никак не поясняет. Советское рассматривается им как некая замкнутая в себе логико-социологическая система. Сведение, редукция поздним Зиновьевым русского к советскому как его высшей точке и кульминации делает из русского коммунизма исторически непонятый феномен.

Более того, одновременно он активно нападает на историческую Россию как крайне отсталую страну и на Православную Церковь как оплот мракобесия. В силу открыто им декларируемой и воинствующей антисамодержавной и антиклерикальной позиции он не может рассматриваться даже как союзник тех консервативных политических и идеологических сил, для которых и историческая Россия и Церковь представляют

собой подлинные ценности. В любом случае с его наследием нужно обращаться крайне осторожно и не использовать его имя как безусловный консервативный авторитет.

2. Со своим проектом логической социологии Зиновьев в методологическом плане вызывающе а-историчен. Его склонность к априорным социологическим рассуждениям, к логическому конструированию общественных реалий делает из него скорее социологического позитивиста. В то же время консерватор, напротив, как раз должен быть особенно чуток к порой невысказываемым напрямую нюансам родной почвы и избегать логического конструирования как сознательного приёма.

В то же время, конечно, несправедливо было бы утверждать, что Зиновьев был совершенно чужд исторической конкретике. Как писатель он описывал массу разных ситуаций и лиц, его наблюдения порой поражают меткостью и остротой. Однако именно а-исторический методологизм и социологический позитивизм помешали тому, чтобы эту эмпирику он попытался погрузить и в более широкий исторический и историко-теоретический контекст, дать ему необходимое дополнительное измерение. Это и сделало Зиновьева бессильным исторически объяснить возникновение и гибель русского коммунизма, заставляло делать из него вечную форму социальной организации.

3. Всякий раз, когда Зиновьев в своей философско-социальной прозе и публицистике занимал позиции, которые можно называть близкими к охранительским или консервативным, он всегда это делал лишь по отношению к уже ушедшему прошлому, *post factum*. Причём пока это прошлое ещё не ушло и было настоящим, он его едко высмеивал и критиковал. Зиновьев в каком-то смысле всегда воевал против существующего, наличного, настоящего. Но ведь консерватизм — это охранение и сохранение существующего. В нём выражается любовь к настоящему, имеющему корни в прошлом, и попытка сохранить лучшее в нём для будущего.

Может ли вообще настоящий консерватор быть одновременно сатириком и язвительным критиком? Вряд ли.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

«Не остановиться ли?» Из переписки Н. В. Устрялова и княгини Л. В. Голицыной / предисл. О. А. Воробьёва // Грани. — 1999. — № 192. — С. 207–227.

Аванесов С. С., Смирнов С. А., Спешилова Е. И. Человек у зеркала. Антропология автобиографии. — СПб. : Алетейя, 2021. — 637 с.

Вайль П., Генис А. Заговор против чувств // Феномен Зиновьева. — М. : Современные тетради, 2002. — С. 141–152.

Гусейнов А. А. Идейное наследие А. А. Зиновьева и современность // Философия в полицентричном мире. К 100-летию со дня рождения А. А. Зиновьева. Избранные труды VIII Российского философского конгресса. — М., 2022. — 772 с.

Зиновьев А. А. Без иллюзий. — Лозанна : L'Âge d'homme, 1979. — 123 с.

Зиновьев А. А. В преддверии рая. — Лозанна: L'Âge d'homme, 1979. — 590 с.

Зиновьев А. А. Восхождение от абстрактного к конкретному (на материале «Капитала» К. Маркса). — М. : Институт философии РАН, 2002. — 321 с.

Зиновьев А. А. Горбачевизм. — Нью-Йорк : Liberty, 1988. — 170 с.

Зиновьев А. А. Запад. — М. : Астрель, 2008. — 512 с.

Зиновьев А. А. Зияющие высоты // Собрание сочинений. — М. : Центрполиграф, 2000. — Т. 1. — 717 с.

Зиновьев А. А. Идеология партии будущего. — М. : Алгоритм, 2003. — 240 с.

Зиновьев А. А. Коммунизм как реальность. — М. : Центрполиграф, 1994. — 496 с.

Зиновьев А. А. Нашей юности полёт. — М. : Астрель, 2010. — 512 с.

Зиновьев А. А. Постсоветизм // Феномен Зиновьева. — М. : Современные тетради, 2002. — С. 316–321.

Зиновьев А. А. Русская судьба. Исповедь отщепенца. — М. : Канон-плюс, 2023. — 554 с.

Зиновьев А. А. Русская трагедия. — М. : Алгоритм, 2014. — 464 с.

Леонтьев К. Н. Владимир Соловьёв против Данилевского // Полное собрание сочинений и писем : в 12 т. — СПб. : Владимир Даль, 2007 (а). — Т. 8 (Кн. 1). — С. 316–417.

Мамардашвили М. К. Начало всегда исторично, то есть случайно. — Вопросы методологии. — 1991. — № 1. — С. 44–53.

Пущаев Ю. В. Философия советского времени: Ильенков и Мамардашвили. Энергии отталкивания и притяжения. — М. : ИНИОН РАН, 2018. — 356 с.

Пятигорский А. А. Как мы изучали философию. Московский университет, 50-е годы // Избранные труды — М. : Школа «Языки русской культуры», 1996. — С. 308–317.

Розин В. М. Личность и вклад в науку Александра Зиновьева (размышления, навеянные чтением его интервью журналу «Личность. Культура. Общество») // Политическая концептология. — 2022. — № 4. — С. 212–220.

Фокин П. Е. Александр Зиновьев. Прометей отвергнутый. — М. : Молодая гвардия, 2016. — 750 с.

Фурсов А. И. О великом вопрекисте // Феномен Зиновьева. — М. : Современные тетради, 2002. — С. 40–64.

Сведения об авторе:

Пущаев Юрий Владимирович — кандидат философских наук, старший научный сотрудник философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, старший научный сотрудник ИНИОН РАН, 119991, Россия, Москва, Ленинские горы, 1, e-mail: putschaev@mail.ru

Конфликт интересов:

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Статья поступила в редакцию 09.01.2023; одобрена после рецензирования 12.02.2023; принята к публикации 16.02.2023.

Yu. V. Pushchaev

LOMONOSOV MOSCOW STATE UNIVERSITY,
MOSCOW, RUSSIA

Can Alexander Zinoviev Be Considered Nationally Oriented Conservative? (Critical Notes on the Works by Alexander Zinoviev)

Abstract. This paper examines the question of whether the Russian thinker Alexander Alexandrovich Zinoviev can be reckoned among nationalist conservatives, and provides a reasoned negative answer. One of the reasons for this is Alexander Zinoviev's sharply negative and even nihilistic attitude towards the Russian Orthodox Church and historical, pre-revolutionary Russia, which was unthinkable for any real Russian conservative. Therefore, his views could be conditionally labeled as Soviet conservatism. But even here there are nuances that complicate matters greatly, which are discussed in this paper. It is also noted that despite the great hype around the name of Alexander Zinoviev, his creative heritage is still very poorly studied at the moment. The paper briefly considers his creative evolution, his propensity for positivism starting from his dissertation. The pros and cons of his concept of communism as the core of all Alexander Zinoviev's ideas are analyzed in more detail. The poverty of its basic ideological scheme and its weak prognostic abilities are noted. At the end of the paper, three points are highlighted stating why Alexander Zinoviev cannot be considered a real conservative.

Firstly, this is his sharply negative attitude towards historical Russia and Orthodoxy. Secondly, this is the ahistoricism of his project on logical sociology and the positivism associated with it. Thirdly, Alexander Zinoviev became an apologist of the Soviet social system only after it left the stage of history, that is post factum. During the active period of the Soviet social system, Alexander Zinoviev always criticized and satirised it sharply.

Keywords: A. A. Zinoviev, Russian conservatism, Soviet conservatism, the Soviet era, real communism, liberalism, positivism, post-Sovietism

For citation: Pushchaev, Yu. V. (2023). Can Alexander Zinoviev Be Considered Nationally Oriented Conservative? (Critical Notes on the Works by Alexander Zinoviev). *Orthodoxia*, (1), 58–101. [In Russian]. DOI: 10.53822/2712-9276-2023-1-58-101

REFERENCES:

“Ne ostanovit’sia li?” Iz perepiski N. V. Ustryalova i kniagini L. V. Golitsinoi [“Shouldn’t We Stop?” From the Correspondence of N. V. Ustryalov and Princess L. V. Golitsina]. (1999). *Grani*, 192, 207–227. [In Russian].

Avanesov, S. S., Smirnov, S. A., Speshilova, E. I. (2021). *Chelovek u zerkala. Antropologiya avtobiografii* [Man at the Mirror. Anthropology of Autobiography]. Saint Petersburg: Aleteiia. [In Russian].

Fokin, P. E. (2016). Aleksandr Zinoviev. Prometei otvergnutyi [Alexander Zinoviev. Prometheus Rejected]. Moscow: Molodaya gvardiia. [In Russian].

Fursov, A. I. (2002). O velikom voprekiye [About the Great Contradictor]. In *Fenomen Zinovieva* [Zinoviev Phenomenon] (pp. 40–64). Moscow: Sovremennye tetrad. [In Russian].

Guseinov, A. A. (2022). Ideinoe nasledie A. A. Zinovieva i sovremennost’ [The Ideological Heritage of A. A. Zinoviev and Modernity]. In *Filosofia v politsestrichnom mire. K 100-letiiu so dnia rozhdeniia A. A. Zinovieva. Izbrannyye trudy VIII Rossiiskogo filosofskogo kongressa* [Philosophy in a Polycentric World. To the 100th Anniversary of the Birth of A. A. Zinoviev. Selected Works of the VIII Russian Philosophical Congress]. Moscow. [In Russian].

Leontiev, K. N. (2007). Vladimir Solovyev protiv Danilevskogo [Vladimir Solovyov Against Danilevsky]. In Complete Works and Letters in 12 volumes (Vol. 8, book 1, pp. 316–417). Saint Petersburg: Vladimir Dal'. [In Russian].

Mamardashvili, M. K. (1991). Nachalo vsegda istorichno, to est' sluchaino [The Beginning is Always Historical, that is, By Chance]. Voprosy metodologii, 1, 44–53. [In Russian].

Piatigorsky, A. A. (1996). Kak my izuchali filosofiui. Moskovskii universitet, 50-e gody [How We Studied Philosophy. Moscow University, 50s]. In Selectas (pp. 308–317). Moscow: Shkola "Iazyki russkoi kul'tury". [In Russian].

Pushchae, Yu. V (2018). Filosofii sovetskogo vremeni: Ilyenkov i Mamardashvili. Energii ottalkivaniia i pritiiazheniia [Philosophy of Soviet Times: Ilyenkov and Mamardashvili. Energy of Repulsion and Attraction]. Moscow: INION RAN. [In Russian].

Rozin, V. M. (2022). Lichnost' i vklad v nauku Aleksandra Zinovieva (razmyshleniia, naveiannye chteniem ego interv'iu zhurnalu "Lichnost'. Kul'tura. Obshchestvo") [Personality and Contribution to Science of Alexander Zinoviev (Reflections Inspired by Reading His Interview With the Magazine "Personality. Culture. Society")]. Politicheskaiia kontseptologii, 4, S. 212–220. [In Russian].

Vail, P., Genis, A. (2002). Zagovor protiv chuvstv [Conspiracy Against Feelings]. In Fenomen Zinovieva [Zinoviev Phenomenon] (pp. 141–152). Moscow: Sovremennye tetradi. [In Russian].

Zinoviev, A. A. (1979). Bez illiuzii [Without Illusions]. Lausanne: L'Âge d'homme. [In Russian].

Zinoviev, A. A. (1979). V preddverii raia [On the Eve of Paradise]. Lausanne: L'Âge d'homme. [In Russian].

Zinoviev, A. A. (1988). Gorbachevizm [Gorbachevism]. New York: Liberty. [In Russian].

Zinoviev, A. A. (1994). Kommunizm kak real'nost' [Communism as a Reality]. Moscow: Tsentrpoligraf. [In Russian].

Zinoviev, A. A. (2000). Ziiiaushchie vysoty [Yawning Heights]. In Collected Works (Vol. 1). Moscow : Tsentrpoligraf. [In Russian].

Zinoviev, A. A. (2002). Postsovetizm [Post-Sovietism]. In Fenomen Zinovieva [Zinoviev Phenomenon] (pp. 316–321). Moscow: Sovremennye tetradi. [In Russian].

Zinoviev, A. A. (2002). Voskhozhdenie ot abstraktnogo k konkretnomu (na materiale "Kapitala" K. Marksa) [Ascent From the Abstract to the Concrete (Based on the Material of "Capital" by K. Marx)]. Moscow: Institut filosofii RAN. [In Russian].

Zinoviev, A. A. (2003). Ideologiya partii budushchego [Ideology of the Party of the Future]. Moscow: Algoritm. [In Russian].

Zinoviev, A. A. (2008). Zapad [West]. Moscow: Astrel'. [In Russian].

Zinoviev, A. A. (2010). Nashei iunosti polet [The Flight of Our Youth]. Moscow: Astrel'. [In Russian].

Zinoviev, A. A. (2014). Russkaya tragediya [Russian Tragedy]. Moscow: Algoritm. [In Russian].

Zinoviev, A. A. (2023). Russkaya sud'ba. Ispoved' otshchepentsa [Russian Fate. Confession of the Renegade]. Moscow: Kanon-plus. [In Russian].

About the author:

Yuri Vladimirovich Pushchaev — Candidate of Philosophical Sciences, Senior Researcher at the Faculty of Philosophy at Lomonosov Moscow State University, Senior Researcher at Institute of Scientific Information on Social Sciences of the Russian Academy of Sciences, 1, Leninskie gory, Moscow, Russia, 119991, e-mail: putschaev@mail.ru

Conflict of interest:

The author declares no conflict of interests.

The article was submitted 09.01.2023; approved after reviewing 12.02.2023; accepted for publication 16.02.2023.

М. В. Медоваров

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ НИЖЕГОРОДСКИЙ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМ. Н. И. ЛОБАЧЕВСКОГО,
НИЖНИЙ НОВГОРОД, РОССИЯ

Владимир Игоревич Карпец: становление русского мыслителя и писателя

Аннотация. Статья посвящена выделению этапов эволюции общественно-политических взглядов Владимира Карпца. Показаны условия становления Карпца как мыслителя, преимущественно на раннем этапе его творчества с 1975 по 1995 годы. В качестве источников привлекаются стихотворения, исторические и литературные очерки, издательские проекты, диссертация Карпца. Продемонстрированы способы продвижения мыслителем православных и монархических взглядов в условиях советской цензуры. Рассматриваются классики и современники, повлиявшие на становление Карпца: его отец Игорь Карпец, Пётр Паламарчук, Татьяна Глушкова, Анатолий Иванов, монархисты эпохи перестройки, Григорий Кремнев, Владимир Микушевич, Олег Фомин, Александр Дугин. Рассмотрены все поэтические сборники Карпца и тематика его стихотворений. Уделено внимание его работе как исследователя и преподавателя права, его историко-правовым исследованиям России и Испании. Подробно рассматривается изучение Карпцом жизни и творчества адмирала Александра Шишкова и поэта Фёдора Глинки, прослеживается влияние их литературных и религиозных взглядов на становление Карпца как поэта и мыслителя. Отмечены особенности монархизма Карпца, его акцент на кровную преемственность царского рода, его истолкование советского периода истории как тайного продолжения миссии России как Катехона, Удерживающего. В этом контексте рассматриваются опубликованные фильмы и нереализованные сценарии Карпца 1989–1992 годов: «За други своя»,

«Третий Рим», «Имя», «Ангел жатвы», «Хованщина», «Морок» («Повесть о повести»). Обсуждается эволюция взглядов мыслителя в 1990-е годы, в том числе переоценка события русского церковного раскола XVII века. Рассказывается о деятельности Карпца как переводчика. Дана краткая характеристика последующей эволюции мысли Карпца в 1995–2016 годах.

Ключевые слова: Владимир Карпец, русское православие, русский монархизм, советский консерватизм, Фёдор Глинка, Александр Шишков

Для цитирования: Медоваров М. В. Владимир Игоревич Карпец: становление русского мыслителя и писателя // Ортодоксия. — 2023. — № 1. — С. 102–131. DOI: 10.53822/2712-9276-2023-1-102-131

Владимир Игоревич Карпец (1954–2017) всё чаще воспринимается как одна из крупнейших фигур в консервативной мысли современной России, интерес к его обширному наследию постоянно растёт. Вместе с тем многие произведения Карпца¹, особенно ранние, плохо известны широкому кругу читателей и исследователей. В этой связи насущной необходимостью представляется выделение этапов становления его жизненных установок и общественно-политических взглядов, в особенности — выяснение отличительных особенностей раннего этапа. Многие публикации Карпца до сих пор малоизвестны и труднодоступны, поэтому анализ его воззрений тех лет сейчас становится актуален.

Начало самостоятельной творческой деятельности В. И. Карпца было во многом обусловлено как чрезвычайной близостью, так и попытками дистанцирования от взглядов и наследия его знаменитого отца — начальника Главного управления уголовного розыска МВД СССР, генерал-лейтенанта, доктора юридических наук Игоря Ивановича Карпца (1921–1993). Дело не только в том, что фигура отца проходит сквозной линией сквозь многие произведения В. И. Карпца и что от него мыслитель унаследовал свой интерес к правоведению, но и в том, что И. И. Карпец опубликовал более 200 работ,

¹ По правилам русского языка мужские фамилии, оканчивающиеся на «-ец», могут склоняться в двух вариантах: с выпадением гласной и без её выпадения, то есть допустимым написанием фамилии Карпец в родительном падеже являются Карпца и Карпеца. Окончательное решение о варианте склонения, как правило, принимает носитель фамилии. Автор статьи использует вариант склонения Карпца, Карпцом, Карпцу. (Прим. ред.)

в т. ч. свыше 20 книг по юриспруденции и криминологии. В. И. Карпец не смог достичь этой цифры, хотя, безусловно, сборники стихов, прозаические романы и повести, историко-публицистические статьи и расследования следует мерить иной мерой, чем специализированную литературу.

В. И. Карпец родился в Ленинграде в 1954 году, с восьми лет жил в Москве (в связи с назначением отца на высокую должность), окончил одну из лучших школ (№ 31), а затем с отличием юридический факультет МГИМО. Многие моменты личных впечатлений от школы и института можно найти в романах и повестях Карпца его последних лет. Уже в отрочестве, начиная с 1968 года, он вступал в конфликт с московской либеральной интеллигенцией. В старших классах школы Карпец прочитал труды классиков марксизма, работы «еврокоммунистов», сравнил с реалиями советской жизни — и разочаровался в самой идее коммунизма, сочтя её разрушительной для государства. В студенческие годы под влиянием преподавателя Н. Н. Разумовича Карпец начал интересоваться православием, на летних каникулах принял крещение в Сухуми. Кое-что о своём патриотизме этих лет мыслитель рассказывал устами своих персонажей в романах, а также в краткой автобиографии 2006 года, отмечая, например, что во время учёбы в МГИМО он разочаровался в коммунистической идеологии, но Запад его никогда не привлекал (Карпец 2006: 6). Отказавшись вступить в КПСС по окончании института, Карпец лишился возможности поехать в Испанию и поступил в аспирантуру МГИМО по специальности «Международное право».

В студенческий период, к середине 1970-х годов, В. И. Карпец сближается с русским патриотическим крылом комсомола и литературных кругов. Оплотом этих сил было издательство «Молодая гвардия», где будут изданы многие работы мыслителя в 1980-е годы. Первым читателем и критиком Карпца стал его институтский друг, впоследствии известный писатель и исследователь русской литературы Пётр Георгиевич Паламарчук (1955–1998), также сын генерала и внук маршала, ещё в 1973 году выбравший путь православия и монархизма. Карпец и Паламарчук вместе занимались у Н. Н. Разумовича, который давал им читать книги русских религиозных философов из «спецхрана». Вместе они познакомились с творчеством А. И. Солженицына, хотя восприняли его по-разному: Паламарчук — восторженно, Карпец — двойственно и неоднозначно (Карпец 2006: 380–386). О своём идейном повороте Карпец вспоминал: «После окончания института обращение к идее монархии было закономерным: она давала возможность “соединить

несоединимое” — внутреннюю свободу и приверженность государственному порядку, верность истории и открытость новизне. Открывала также и путь мощной художественно-эстетической наполненности» (Карпец 2006: 6).

Ранний этап творчества Владимира Карпца следует начать с его стихотворных опытов (первые опубликованные стихи датированы 1975 годом, хотя он сочинял с детства) и завершить 1995 годом. Тогда был издан последний из его ранних поэтических сборников «У врат незримого Кремля» (антология за 20 лет). В последнем сборнике «Век века» (2016) и на своих сайтах В. И. Карпец в дальнейшем неизменно выделял произведения, написанные до и после 1996 года, в две разные категории. Тогда же, к середине 1990-х годов, как мы увидим, существенно изменится круг исторических и философских предпочтений мыслителя. Нашей задачей является рассмотрение именно раннего этапа становления его взглядов.

Первый стихотворный сборник Карпца «Календарь» увидел свет в 1980 году (Карпец 1980). Вошедшие в него стихи и небольшая «Поэма падающего листа» по-своему замечательны, выдают немалое дарование, но не очень показательны в сравнении с последующими публикациями. Неудивительно, что стихотворения из этого сборника практически не переиздавались автором, кроме нескольких в сильно изменённом виде. Но уже в «Календаре» преобладают христианские мотивы: образы Адама и Евы, Ирода и Саломеи, хора ангелов на небесах, экзистенциальных переживаний души младенца.

Автор предисловия к данному сборнику Е. Винокуров, признавая молодость и неопытность начинающего поэта, сделал важное наблюдение: «Владимир Карпец — поэт “в традиции”, его манере письма свойственно стремление к классическим формам стиха — к законченности и завершённости каждого стихотворения. Ориентир молодого поэта — классическая русская философская лирика: поэзия “любомудров”, Баратынского, Тютчева, Заболоцкого. Вместе с тем это поэзия современная, и это ясно как по интонации, так и по смыслу стихов, представленных в этой книге, в которой канонические формы и образы вырастают как нечто пережитое мыслящим человеком конца XX века» (Карпец 1980: 3).

«Календарь» уже предвещал раскрытие поэтического потенциала автора. Это подтверждают и многие другие ранние стихи 1975–1978 годов, опубликованные лишь сорок лет спустя (Карпец 2016: 42–71), а также первые опыты переводов с испанского в сборниках «Поэзия Кубы» (1980) и «Кубинский рассказ XX века» (1981).

Из известных советских писателей и поэтов Карпцу покровительствовал Анатолий Степанович Иванов (1928–1999). Также он занимался в поэтическом семинаре Татьяны Михайловны Глушковой (1939–2001) при «Молодой гвардии». Однако родители хотели видеть сына специалистом в юриспруденции, а не поэтом. Следующего стихотворного сборника придётся ждать пять лет. Произошли изменения и в семейной жизни: в 1980 году Карпец вступил в брак с М. Н. Голубиной, которая станет его верной помощницей, а впоследствии — переводчицей и специалистом по византийской иконографии.

Творчество Карпца в 1980-е годы развивалось сразу по двум направлениям: историко-юридическому и художественному. В 1981 году в Институте государства и права Академии наук СССР В. И. Карпец защитил кандидатскую диссертацию по юридическим наукам, доказав, что он не меньше отца способен к академической карьере, которая, однако, не прельщала молодого специалиста. Тема диссертации — «Высшие органы государственной власти Испании в период после смерти Ф. Франко, на этапе становления конституционной монархии» — в ту пору была остро актуальной, но не оставила большого следа в дальнейшем творчестве Карпца. Впрочем, даже здесь молодой учёный нашёл возможность рассказать об истории испанского монархизма в XX веке и прерогативах короля по конституции 1978 года (Карпец 1981: 30–61). Диссертации предшествовали две статьи Карпца об испанской конституции (Карпец, Савин 1979; Карпец 1980), в связи с чем он в шутку называл себя «профессиональным монархистом».

Отказавшись ехать в Мексику, с 1981 года Карпец начинает работать в Институте государства и права и как правовед погружается в русскую историю московского периода (XV–XVII века). В 1984–1986 годах он публикует четыре статьи о государственной идеологии Московского царства, символизме царской власти, её соотношении с местным самоуправлением (Карпец 1984; Карпец Верховная власть... 1985; Карпец Некоторые черты государственности... 1985; Карпец Соотношение централизации... 1986). Карпец пришёл к выводу о наибольшей свободе самоуправления в царствование Ивана IV. Затем он стал одним из соавторов коллективных трудов «Развитие русского права» (1986) и «Институты самоуправления» (1995), в обоих случаях рассматривая Россию (его коллегами написаны главы о европейских странах) (Развитие 1986; Графский, Ефремова, Карпец 1985). Хорошее знание исторических источников по русскому праву и самоуправлению позволит В. И. Карпцу и в дальнейшем преподавать в вузах до последних лет жизни, разрабатывать курсы по истории

государственно-правовых учений, демонстрировать глубокое знание русского обычного права в своих публицистических статьях позднейшего периода. Именно из сравнительно-исторического изучения правовых систем Запада и России мыслитель почерпнул свой любимый тезис о чуждости русскому духу любых писанных «прав», «свобод» и «гарантий». Это станет его кредо на всю жизнь.

Многое могут сказать о взглядах молодого Карпца его публикации тех лет. С 1981–1982 годов он начал писать исследования об А. С. Шишкове и Ф. Н. Глинке. Подготовке биографии Фёдора Глинки и тома его сочинений Карпец посвятил несколько лет.

Глинка как человек, близкий к декабристам и Пушкину, всегда был терпимой фигурой в Советском Союзе, его «Избранные произведения» были опубликованы В. Г. Базановым в 1957 году, однако обширный пласт наследия Глинки в советское время опубликовать было невозможно. Правда, некоторые шедевры ранней религиозной лирики поэта (переложения псалмов, молитвы в стихах) были переизданы Базановым, но его поздняя религиозно-мистическая поэзия («Иов», «Таинственная капля», «Видение Макария Великого») оставалась под запретом.

Стремясь познакомить массового читателя с более полной картиной творчества Фёдора Глинки, В. И. Карпец уже в 1983 году, в крайне неблагоприятных условиях новой волны андроповских гонений на «русскую партию» и патриотические журналы, смог опубликовать в издательстве «Молодая гвардия» научно-популярную книгу о нём. В этой первой монографии молодого автора Глинка предстаёт как типичный для России «поэт-гражданин», хотя и с необычно долгим жизненным путём. Уже на первых страницах книги Карпец отходит от советского канона восхваления декабристов, давая высочайшую оценку генералу Милорадовичу (Карпец 1983: 8–9). Злободневно в 1983 году звучали постоянные инвективы Глинки против пьянства, резкое осуждение США как царства наживы, высказанное им ещё в 1811 году, а также стихотворение «Две дороги», в котором поэт предвидел покорение космоса и гонку вооружений (Карпец 1983: 15–17). Отмечалась консервативная позиция Глинки относительно русского языка, поддержка им лингвистической позиции А. С. Шишкова (Карпец 1983: 21–25, 52–54). Патриотическим пафосом защиты традиционных ценностей, народных святынь пронизаны страницы, посвящённые войне с Наполеоном.

Своеобразна трактовка Карпцом участия Глинки в декабристских организациях. Он изображает офицера как идеалиста, желающего помочь

беднякам и наталкивающегося на глухой отказ либерала Сперанского, далёкого от желания помогать ближним. Карпец признавал факт масонства Глинки, но считал его представителем патриотического, самобытного крыла декабризма, боровшегося против коррумпированных чиновников, чем объясняется столкновение поэта с провокатором Г. А. Перцем (Карпец 1983: 57–60). Там, где иной советский исследователь подчеркнул бы демократизм и революционность Глинки, Карпец настаивал на его реформистских взглядах и верности монархии. Именно эти качества, по его мнению, привели к расцвету глинковской поэзии в период карельской ссылки. Здесь Карпец высказал и своё собственное поэтическое и историческое кредо: «Осмысление исторической судьбы России, ощущение связи жизни вселенской и жизни исторической, неразрывного единства космоса, народа и государства» (Карпец 1983: 71). Не мог упустить он и восхваления подвига Сусанина и достоинств первых Романовых.

Под знаком этого традиционного русского, не советского патриотизма были выдержаны последние главы книги Карпца. Он одобрял путь Глинки, который «от рассудочной тёмной мистики пришёл к живому народному чувству» (Карпец 1983: 76). Славянофильствует Фёдор Глинка в 1840-е годы — и славянофильствует вместе со своим героем Карпец, пусть и ссылаясь под давлением цензуры на слова А. И. Герцена. Переходит в последние годы жизни Глинка к углубленным религиозным созерцаниям космической жизни — и молодой исследователь и поэт вновь следует за ним. Вполне разделяет он нападки старика Глинки на реформы 1860–1870-х годов и буржуазный строй. Книга Карпца получилась поразительно религиозной и несоветской для того времени, когда она была издана.

В 1987 году Карпец смог реализовать свою мечту и издать давно подготовленный новый том сочинений Глинки со своим послесловием и комментариями (Глинка 1986). Послесловие объёмом в двадцать страниц было написано ещё до книги 1983 года, но отличается от неё рядом деталей, например резким выпадом против Ротшильдов и международных финансовых сетей (Карпец И мне равны... 1986: 317) и похвалой А. Ф. Лосеву (Карпец И мне равны... 1986: 327). «Глинка предсказал выход человека в космос и одновременно возможность самоуничтожения... Но деятельная любовь к родине всегда определяла и его жизнь и его писательство» (Карпец И мне равны... 1986: 309), — эти слова в полной мере относятся и к самому Карпцу, у которого упомянутые глинковские мотивы отчётливо слышны в «Космоплавателе» и стихотворениях о времени, а также в публицистических и религиозно-философских работах о расколе.

Интересно посмотреть на то, как работал Карпец с текстами Глинки. Примерно две трети стихотворений он перепечатал из базановского издания, некоторые — из различных антологий русской поэзии. Почти всегда давалась ссылка на первую публикацию. В ряде случаев Карпцу приходилось обращаться к рукописным автографам в РГАЛИ («Умней Европа — я не спорю...», «Буква и дух») и в Калининском (ныне Тверском) областном архиве («И жизнь мировая потоком...»). Следует отметить, что ряд произведений Глинки и после этого долгое время оставался в рукописи: например, лишь в 2013 году увидела свет поэма «Видение Макария Великого» с резкой критикой научно-технического прогресса.

В комментарии к стихам Глинки Карпец включил некоторые разъяснения православного вероучения (Карпец И мне равны... 1986: 309). В этой книге впервые в советское время была опубликована поэма Глинки «Карелия», посвящённая восшествию на престол династии Романовых, что, конечно, было сознательным выбором Карпца, равно как и первое за почти 130 лет издание отрывков из «Иова». Были напечатаны и некоторые антиинигилистические стихи поэта. Даже в отношении военной прозы Глинки Карпец сделал крупный шаг, издав заметки о взятии Парижа в 1814 году, опущенные в предыдущих советских изданиях (Глинка 1986: 255–308).

Следующим героем исследования молодого Карпца стал адмирал А. С. Шишков. Он уже упоминался в книге о Глинке, но лишь в 1987 году цензурные условия позволили издать давно написанную монографию о нём. В наши дни трудно представить себе новизну и смелость, с которой В. И. Карпец заговорил об этом человеке, подвергавшемся очернению на протяжении полутора веков. К тому времени лишь в США вышла первая работа о нём М. Г. Альтшуллера, а в Советском Союзе наследие Шишкова никого не интересовало. Карпец оказался первопроходцем. Его книга «Муж отечестволюбивый» (1987) представляет собой популярный очерк (Карпец 1987). Велика заслуга автора в том, что теперь А. С. Шишков — одна из самых изученных фигур в русской общественной и научной мысли, излюбленная историками и филологами. За рубежом ему посвящены глава в фундаментальной книге А. Мартина (Мартин 2021: 26–71) и новая расширенная монография М. Г. Альтшуллера (Альтшуллер 2007), в современной России — десятки страниц в прорывной книге А. Ю. Минакова (Минаков 2011) и две кандидатские диссертации (Гребенщиков 2019; Полежаева 2019). Однако почти все эти авторы не упоминают Карпца и его труд. Лишь американец А. Мартин

в 1997 году высокомерно заметил: «Написанная В. И. Карпцом в откровенно шовинистическом духе биография Шишкова говорит об убеждении некоторых русских исследователей, что ранний консерватизм даёт пищу для размышлений о российских проблемах конца XX — начала XXI века» (Мартин 2021). Эти слова могут звучать как похвала автору-первопроходцу.

Особняком стоит труд специалиста по церковнославянской словесности А. М. Камчатнова (Камчатнов 2018), впервые опубликованный в 2014 году. Это книга не историческая, а филологическая, вскрывающая всю глубину лингвистических интуиций Шишкова, на десятки лет опередившего своё время и потому непризнанного. Если вышеупомянутые историки показали огромную роль адмирала в политической истории России первой трети XIX века, почти не упоминая Карпца как их предшественника, то Камчатнов подробно остановился на «Муже отечестволюбивом». По его словам, Карпец «в общем с большой симпатией относится к своему герою, но в его мировоззрении он акцентирует внимание на тех сторонах, которые соответствуют неопочвеннической идеологии журналов “Наш современник” и “Молодая гвардия”» (Камчатнов 2018: 270). Камчатнов сделал акцент на антибуржуазной, консервативной интерпретации Карпцом борьбы президента Российской академии за самобытность русского языка и русского народа: «Под пером Карпца Шишков превращается в глашатая русской вольности и народных прав, которые во всём противоположны буржуазной свободе и гражданским правам» (Камчатнов 2018: 270). А. М. Камчатнов разглядел у Карпца признаки учения о грядущем Антихристе, одним из предтеч которого (несовершенных ввиду слабого технического уровня той эпохи) был Бонапарт: «Смысл русского противостояния Наполеону заключался в том, чтобы отстоять право каждого народа на самобытную культуру и историю от покушений со стороны мировой закулисы похитить это право и установить новый мировой единообразный, казарменный порядок» (Камчатнов 2018: 271).

Что касается лингвистической стороны вопроса, то Камчатнов сожалеет, что Карпец, подобно другим авторам, считал ошибочными этимологии Шишкова, хотя и ценил глубину его поэтических прозрений в корнях слов (впрочем, часть соответствующей главы из книги Карпца была изъята цензурой). В действительности большинство шишковских «корнесловий» (хоть и не все) оказались верными. В завершение, противопоставляя труд Карпца очернительской в отношении Шишкова литературе, известный филолог отмечает: «Если книга М. Майофис — это манифест

постсоветской либеральной интеллигенции, то книга В. Карпца — это манифест неопочвеннической интеллигенции эпохи горбачёвской “перестройки”; степень мифологизации исторических персонажей у обоих авторов приблизительно одинакова» (Камчатнов 2018: 271). То, что фактически книга была написана ещё при Андропове, сути дела не меняет. Не нужно только забывать, что Карпец был первым, кто проложил путь к современному адекватному научному познанию наследия А. С. Шишкова.

Особенность книги Карпца об адмирале заключалась в том, что она вышла ещё в «подцензурный» период, но в 1987 году было уже возможно прибегать к более смелым патриотическим формулировкам, без постоянных ссылок на классовый подход. «Нельзя творить новую жизнь, не зная прошлого, всего того, что сделало Россию и русский народ великими», — говорил автор в предисловии (Карпец 1987: 5). Однако Карпец был вынужден внедрять в текст книги свои православные и монархические симпатии слегка прикровенно. Например, в конце книги он был вынужден опустить слово «Бог», которым её планировалось завершить (Карпец 1987: 92). Яростную критику французской революции и буржуазного капитализма с традиционалистских позиций мыслитель прикрывал цитированием Маркса и Энгельса (Карпец 1987: 18), но это не помешало ему прославить Павла I, который вёл себя «не как русский царь, а скорее как средневековый гибеллинский король» (Карпец 1987: 17). (В более зрелые годы Карпец останется почитателем Павла I, но будет выражаться иначе и ценить его за другие деяния.)

Говоря о реформах Александра I, Карпец выражал симпатию «старикам» Державину, Мордвинову, Трощинскому, противопоставляя их масонским доктринам Негласного комитета и круга Сперанского. Критика «классовых интересов буржуазии», нападки на «усиливавшееся во всём мире стремление буржуазии — банкиров и промышленников — к мировому господству» велись Карпцом не с марксистских, а с традиционалистских позиций (Карпец 1987: 66). Либералов-западников мыслитель бранил в резких выражениях, обвиняя в самоуверенном диктате: «Ведение спора противниками “варварства” — самое что ни на есть варварское, тираническое, и “просветителями” — самое непросвещённое» (Карпец 1987: 34). Действуя в условиях запрета на критику коммунизма как такового, автор заменял её при удобном случае нападками на «казарменно-коммунистические эксперименты Троцкого» (Карпец 1987: 63). Однако, поскольку в том же предложении Карпец излагал православное апостольское учение о России как многовековом Катехоне, Удерживающем мир от «тайны

беззакония» (Карпец 1987: 62), в его подлинных политических симпатиях сомневаться было невозможно. Важно подчеркнуть: в отличие от «непримиримых» антисоветских представителей РПЦЗ, Карпец уже в конце 1980-х годов полагал, что катехоническая миссия таинственно сохранилась за Россией и в советское время: «Изменив свой общественный и государственный строй, она осталась “удерживающим” и поныне. <...> Так было и будет до тех пор, пока соль не потеряла свою силу» (Карпец 1987: 63).

Делая иногда оговорки об объективном изучении наследия Шишкова и о его перегибах в желании быть «народнее народа», Карпец всё же не скрывал симпатии к его языковым исследованиям и борьбе с вестернизацией русской культуры. Карпец в русле тогдашних почвенников, «деревенщиков» горячо выступил в защиту русского слова, этимологических исследований, собирания и изучения фольклора. Когда же речь заходила о звёздном часе Шишкова как автора царских манифестов в период Отечественной войны, исследователь выступал с позиций надклассового патриотизма, даже не упоминая марксистско-ленинские оценки. Победу над Наполеоном в 1814 году Карпец характеризовал как победу идеи многообразия антибуржуазных культур, «цветных истин» над глобализмом как попыткой силой насадить во всём мире единообразные «права человека». Мыслитель делал остро актуальный для горбачёвской эпохи вывод: «Единообразие это в конце концов должно завершиться провозглашением всемирного государства, в котором все оттенки человеческой культуры должны быть заменены единообразной организацией жизни и, в качестве конечной цели, установлением всемирной диктатуры, и тогда отжившая и выполнившая своё назначение “свобода” будет выброшена на свалку. Именно это понимание свободы нёс миру Наполеон, хотя мечта его была явно несбыточной — в то время для осуществления её не было ещё подходящего уровня промышленности, техники и общественных отношений, и самое главное, не были разрушены “свободным обменом информацией и идеями”, как сегодня говорят новоявленные искатели мирового господства, исторически сложившиеся границы между государствами и народами» (Карпец 1987: 59). Карпец прозрачно намекал на то, что и в высших эшелонах власти России часто находились пособники этих планов. Он прямым текстом говорил о масонских ложах и Библейском обществе как формах реализации глобалистского заговора и воспринимал М. М. Сперанского как пророка Антихриста (Карпец 1987: 71–78). Чтобы оправдать перед советской цензурой апологию победы православной оппозиции в 1824 году над голицынским мистицизмом и назначение

Шишкова министром просвещения, Карпец прибегал к ссылке на авторитет Пушкина (Карпец 1987: 83–84). Он выводил из «шишковизма» языковые взгляды А. С. Грибоедова, С. Т. Аксакова, В. И. Даля и даже революционных демократов, умело подбирая цитаты В. Г. Белинского, А. И. Герцена, Н. Г. Чернышевского, В. И. Ленина в защиту чистого русского языка (Карпец 1987: 90).

Книги о Шишкове и Фёдоре Глинке, с поправкой на условия советской цензуры и требования некоторых ритуальных ссылок и фраз, отражают общественно-политические взгляды Карпца 1980-х годов. Его возросшую умелость как литературного редактора демонстрирует изданный той же «Молодой гвардией» сборник статей «Осмысление» (1989). Для него Карпец отобрал критические статьи о русской литературе нескольких молодых авторов, включая П. Г. Паламарчука. В предисловии он оговорился, что во многом не согласен с авторами статей, и призывает их к более взвешенным оценкам, однако сознательно даёт им слово, выпукло представляя разнообразие мнений ради главной цели — демонстрации подспудных, глубинных мотивов в отечественной словесности (Карпец Но корнем вглубь 1989).

На закате «перестройки» Карпец примкнул к кругу тогдашних правых монархистов, сформировавшемуся с 1988 года из трёх человек и выросшему за год до заметной организации сторонников канонизации Николая II — Союза «Христианское возрождение» (СХВ). В этот круг входили С. В. Фомин, Л. Е. Болотин, Л. Д. Симонович-Никшич, А. А. Широпаев, В. К. Дёмин, А. А. Зеленин, А. А. Щедрин (Н. Козлов). В дальнейшем, после «перестройки», произойдёт размежевание между многими из этих фигур, выбравшими подчас диаметрально противоположные пути. В 1989 году Карпец вошёл в Думу СХВ, в начале 1990 года по его предложению новой газете Союза было дано название «Земщина», а позже — журнала «Царь-колокол» с приложением «Тайна беззакония». Карпец вспоминал: «Когда началась перестройка, мне довелось воспринимать её как пролог к мирному и естественному — как тогда казалось — переходу к монархии, без разрушения страны, без ломки государства и государственных учреждений. Вышедшее тогда вовне... монархическое движение было мной воспринято как шанс. Единственный и последний. Я ошибался» (Карпец 2006: 6).

С 1989 года Карпец впервые получает возможность публиковать открыто свои православно-монархические статьи. Их детальный анализ требует отдельного исследования: эти работы содержат некоторые интересные подробности, но в целом ещё не выходят за рамки популярных

тогда лозунгов православного возрождения России и созыва земского собора под эгидой Церкви для определения формы правления. В 1991 году, отвечая на анкету «Нужна ли России монархия?», Карпец вслед за К. Н. Леонтьевым переворачивает вопрос и ставит под сомнение, нужна ли настоящему монарху такая больная, распадающаяся Россия (Карпец 2006: 105), хотя и выражает надежду на её спасение. При этом мыслитель никогда не признавал прав ветви Кирилловичей на императорский титул и трон.

Ещё большее значение для характеристики взглядов Карпца в 80-е годы имеют его стихи. Поэзия для него, как в своё время для Пушкина и Тютчева, была наполнена метафизическими, историософскими прозрениями. Хотя многие стихотворения и поэмы будут опубликованы позже, даты их написания — конец 70-х и 80-е годы — позволяют объёмно воссоздать мир представлений автора этой поры. В 1985–1987 годах стихи и рассказы Карпца публиковались в ряде журналов и в сборниках издательства «Современник» («День поэзии», «Весенние голоса», «На тебя и меня остаётся Россия»), однако мы ограничимся рассмотрением отдельных авторских сборников.

Сборник «Свет над нами» (Карпец, Фокин 1985: 4–36) был опубликован в 1985 году под одной обложкой со сборником Валерия Геннадьевича Фокина «Автобус из глубинки» (ныне Фокин — один из ведущих поэтов-почвенников современной России). «Свет над нами» был ещё подцензурным и поэтому не слишком показательным сборником, хотя по сравнению с «Календарём» он представлял уверенный шаг вперёд. В нём преобладают темы связи с предками, родом, с наследием Великой Отечественной войны. Немало здесь зарисовок из ленинградского детства и московской юности поэта. В «Свете над нами» более ярко, чем в ранних стихах, представлена и грибная тема, которая навсегда станет одной из ключевых в его творчестве. Воспевание лесной тишины, океана природы перерастает подчас в ощущение поступи русской истории. Отвергая идеи либеральной интеллигенции, Карпец задушевно обращается к современнику: «Забудь про земные свободы, / Но ухо к земле преклони — / Услышишь подземные воды, / Шумящие здесь искони. / Услышишь — восходят из гари / Потомки родов и племён / От плотника до государя, / Издревле — до наших времён» (Карпец, Фокин 1985: 17).

Следующий поэтический сборник Карпца, «Утро глубоко», выйдет лишь в 1989 году и включит в себя всё то, что ранее не могло быть опубликовано (Карпец Утро глубоко 1989). Прежде всего, это три поэмы:

«Голованов» (1985) о теме Михаила Романова и восстановления монархии, «Новый Иерусалим» (1986) о размышлениях патриарха Никона над судьбами Третьего Рима и «Татьянин день» (1986), в которой за облищем бытовых и семейных проблем советской интеллигенции вновь проскальзывают темы и Романовых, и Никона.

Среди стихотворений, вошедших в «Утро глубоко», вновь преобладает тема преемства от предков, исторической традиции, своего обращения к православию («На Шуваловском погосте...»). Звучит тема ядерной войны, популярная тогда и звучащая неожиданно злободневно сейчас («Снег во сне»). Значителен исторический цикл стихотворений: зарисовки Боровска, Звенигорода, Новгорода. Здесь же — консервативная оговорка: «Я совсем не жалею, поверь, / Что не взмыли, как лёгкие птицы, / Что не вышла свободная Тверь / В европейские грады-столицы» (Карпец Утро глубоко 1989: 19). Стихи «Самозванец под Москвой» и «Верховники», три стихотворения об Отечественной войне обращаются к теме молчащего «народного моря», носителя русской самобытности. Примечательно стихотворение «Шишков в 1812 году» — квинтэссенция соответствующей книги Карпца с рассуждением о значении славянских букв, осмысленных через корнесловие (Карпец Утро глубоко 1989: 30).

Немало в сборнике «Утро глубоко» стихов, нацеленных на либеральную интеллигенцию, уже открыто перешедшую к работе по развалу России. Зачастую они демонстративно подражают по форме соответствующим произведениям А. С. Пушкина, Ф. И. Тютчева, Ф. Н. Глинки. Одно из наиболее впечатляющих — «19 февраля 1855 г.» (1984), по совету Т. М. Глушковой из-за цензурных соображений вложенное в уста шефа жандармов Л. В. Дубельта. Стихотворение написано в форме пророчества после кончины Николая I о том, что если реформаторы «разморозят» Россию и обещают судить «по закону и праву» (западного образца), то страна погибнет (Карпец Утро глубоко 1989: 34). Это предупреждение, актуальное и в годы реформ Александра II, и в годы хрущёвской «оттепели», прозвучало особенно трагично в годы «перестройки». Специально против «оттепели» направлено и одноимённое стихотворение Карпца: «Чем меньше оттепелей средь зимы, / Тем больше светлой радости в апреле. / Но о грядущем забываем мы / Под звон несвоевременной капли» (Карпец Утро глубоко 1989: 45).

Этот звон поэт чувствовал заранее. В ноябре 1982 года, после смерти Л. И. Брежнева, Карпец написал короткое историософское стихотворение о России на очередном распутье: «Целовать ли кнут заморской воли / Иль

до белых звонниц добрести? / Выйди да спроси у ветра в поле / Об итоге русского пути. / Что в грядущем — правда или право? / Нет ответа. Только крик ворон... / Спит в снегах великая держава. / Воют ветры с четырёх сторон» (Карпец Утро глубоко 1989: 41). Приведём другой актуальный, как будто написанный про наши дни пример антилиберальной лирики по пушкинскому образцу: «Какие права? Вы о чём вперебой говорите? / <...> Вон сколько веков вы Россию правами корите... / <...> О чём вы шумите — о громких правах человека? / О праве уехать и сплунуть — мол, всё это весь? / Куда я уеду? — я жил и живу здесь от века, / А те, кто уедут, — их вовсе и не было здесь» (Карпец Утро глубоко 1989: 38). «Перестройка» для Карпца — это «оползень», время, когда «в потёмках уже закипевшего ада... шумно бушует взревшее право на ад» (Карпец Утро глубоко 1989: 38).

Из неопубликованных в то время стихотворений программный характер имеет «Краткий курс» (1986), в сжатой форме, с отсылками к Пушкину, Тютчеву и Тургеневу метко характеризующий сущность новейшей российской истории. Отличительной чертой этого произведения является убийственный для лицемерного гуманизма и прогрессизма советской интеллигенции приговор: «Чтобы навеки обесславить / Тоскливо многовековой / О счастья всесветный вой, / И часть шестую вновь восстановить, / Где б варвар мог прийти и править / Конём над бездной мировой» (Карпец 2016: 96).

При всём том «Утро глубоко» — сборник, прежде всего, метафизический, философский. Темы природы, политики, истории в нём подчинены ведущей идее о непрерывном жизненном потоке, частью которого ощущал себя поэт. Именно за эту идею ему полюбились стихотворения Фёдора Глинки, именно она просилась теперь выразить её иным языком. Поэтому в те дни Карпец обращается к другому, «важнейшему из искусств»: в годы развала Советского Союза он неожиданно пробует себя в новой профессии — автора сценария и режиссёра нескольких фильмов. Сначала он пишет сценарий для фильма В. И. Виноградова «За други своя» — о роли Церкви в Великой Отечественной войне (здесь впервые в Советском Союзе Карпец обратился к теме демонического оккультизма нацистской Германии); этот фильм занял второе место на первом в СССР конкурсе православного кино. Затем совместно с Г. Николаевым (Г. Б. Кремневым), ныне одним из авторитетных знатоков русской общественной мысли и православной эсхатологии, Карпец на волне общественного интереса к возрождению православия с декабря 1989 года по заказу Ленинградской митрополии приступает к работе над картиной «Третий Рим».

Первоначальный сценарий, во многом полемичный к концепции Третьего Рима П. Г. Паламарчука, будет позже опубликован с комментариями обоих режиссёров (Карпец, Николаев 1994). Предполагалась яркая кино-публицистическая работа об идее русской монархии от старца Филофея и патриарха Никона, через убийства Павла I и Александра II и 1917 года вплоть до нашего времени (ср. с утверждением о сохранении за Россией миссии Катехона в книге о Шишкове), с обширным закадровым комментарием и разъяснением основ православного учения об эсхатологической роли монархии. Именно таким фильм хотели видеть в Ленинградской митрополии, которую в 1990 году возглавил владыка Иоанн (Снычев). Однако в процессе съёмок и долгих обсуждений два режиссёра лишь к 9 октября 1991 года (дню памяти апостола Иоанна Богослова) доводят дело до конца, сняв совершенно другой по существу фильм (54 минуты), на ином киноязыке. Он существенно отличается от сценария, что представляется закономерным на фоне бурных перемен в стремительно гибнущей стране. Первоначально запланированное чтение закадрового текста почти полностью исчезло: зачитывают только цитату из апостола Павла об Удерживающем, пророчество из книги С. А. Нилуса и цитату о сне патриарха Никона, и возвращённое из «небытия» библиотечных полок ныне хорошо известное пророчество VII века «Откровение Мефодия Патарского». На первый план вышли зрительные киноцитаты, доступные не всем. Доминанту в «Третьем Риме» стала задавать музыка Мусоргского, Шостаковича, Брамса. Особую роль сыграла удивительная по своей выразительности работа оператора фильма — Григория Ларина.

Получившийся фильм не смог удовлетворить продюсеров, представивших митрополию; визуальный ряд, появление чёрного экрана вызвало недоумение. В итоге авторские права на «Третий Рим» приобрёл Советский фонд мира Анатолия Карпова, сразу же безвозмездно передавший их Карпцу. «Третий Рим» получил приз Московского международного кинофестиваля. Однако нужно учесть, что это сложное, авторское, художественное неигровое кино, в котором съёмки ключевых исторических мест России (от Ново-Иерусалимского монастыря, Михайловского замка и храма Спаса на Крови до станции Дно под Псковом, Ипатьевского дома, Оптиной и Дивеева) чередуются с кадрами кинохроники. Смысл фильма — в утверждении единства России во времени и пространстве, через все трагические эпохи её истории. Здесь Карпец заявил о том, что разрыв симфонии священства и царства при патриархе Никоне обусловил

революционную катастрофу: семнадцатый век породил семнадцатый год. Однако на тот момент мотив старообрядчества в фильме не звучал. Это, впрочем, не означало чёрно-белой картины мира: она осталась трагически раздвоенной. В те годы Карпец увлёкся мыслями К. Н. Леонтьева о неизбежности страданий и трагизма в судьбах человеческих, и этот настрой ощущается в «Третьем Риме».

Одновременно в 1991 году Карпец выпускает короткометражный фильм «Имя» (24 минуты; снят на видеокамеру), основанный на подборке нарезок из советской кинохроники и осмысляющий трагедию XX века для России. В конце фильма звучит старообрядческое знаменное пение, интерес к которому впервые пробудился у Карпца.

В 1992 году Карпец и Кремнев в числе нескольких соавторов сценария готовят третий фильм, но на сей раз Карпец выступает как единственный режиссёр. Фильм, получивший название «Ангел жатвы» (45 минут), насыщен глубоким символизмом. Кадры Москвы и Петербурга символизируют духовное путешествие между двумя столицами. Темы Петра I и Николая II, первого и последнего императоров, поданы через образы двух царевичей Алексеев: в сценах, взятых из романа Д. С. Мережковского «Пётр и Алексей» (из трилогии «Христос и Антихрист»), за кадром звучат голоса заглавных героев романа в исполнении Алексея Петренко и самого режиссёра. В «Имени» представлена и киноцитата из Е. Л. Шифферса — режиссёра и мыслителя, с которым Карпец познакомился в 1991 году.

В процессе работы над этим фильмом Карпец погружается в знаковую ему с детства стихию музыки, использует симфонии и вокальные циклы Г. Малера, композиции Н. К. Метнера, А. фон Веберна, С. А. Губайдулиной, исследования старообрядческого крюкового пения, музыковедческие работы А. Ф. Лосева. Всё это будет ярко представлено в последующих романах и статьях мыслителя. Свой опыт в кино он сам назовёт неудачным (Карпец 2006: 7), хотя не раз будет сожалеть, что не окончил режиссёрские курсы и не продолжил снимать фильмы.

Для внутреннего становления взглядов мыслителя поворотную роль сыграла попытка в 1992 году снять фильм по опере М. П. Мусоргского «Хованщина» с элементами фантастики. Главные партии должны были исполнять певица Лина Мкртчян и уже упомянутый Алексей Петренко. Мусоргский — потомок «неслужилых» Рюриковичей — навсегда станет для Карпца ключевым русским композитором, вплотную подошедшим к разгадке тайны всей истории России, но не успевшим разрешить её до конца. Как отмечает Н. Ганина, уже в 1920-е годы любая постановка

«Хованщины» становилась вопросом политическим. Именно так понимал свою задачу и Карпец. После кровавого октября 1993 года он сказал Ганиной: «Если бы мы поставили “Хованщину”, “октябрьских событий” не было бы»². Примечательно, что Карпец хотел снимать фильм в московских подземельях со свечами — и именно по этим подземельям спасались некоторые защитники Белого дома: вместо фильма-оперы Москву потрясла настоящая, устроенная Ельциным новая «хованщина». С тех пор Карпец, в чём пришлось убедиться лично и нам, верил в «действенность действия», в возможность при помощи теургической игры в кино и театре изменить реальный ход истории (мысль, присущая таким классикам, как поэт Вячеслав Иванов и Мирча Элиаде). В случае «Хованщины» речь шла о попытке повернуть Россию на другой путь...

Фильмы В. И. Карпца, забытые в 2000-е годы, обретут новую популярность после их оцифровки в 2016 году. Опыт написания сценариев тоже пригодится мыслителю. Его новый, неосуществлённый сценарий «Морок» в 1998 году будет переделан в первую художественную повесть Карпца — софиологическую и в то же время мистико-фантастическую «Повесть о повести» (Карпец 1998), финал которой написан под влиянием мотивов из творчества Е. Л. Шифферса. Из неё как из ростка позже вырастут его романы и повести последующих двух десятилетий.

В 1995 году выходит небольшой сборник стихов Карпца «У врат незримого Кремля» (Карпец 1995). В нём были собраны некоторые стихи за предыдущие 20 лет, но без указания дат. Тем самым поэт подводил итоги раннему периоду своего творчества как единому целому. Часть стихотворений и поэм в этом сборнике была перепечатана из предыдущих трёх сборников с некоторыми изменениями (в том числе поэмы «Голованов» и «Новый Иерусалим»); и, наоборот, несколько напевных мелодий («Телефонный романс», «Тень Кремля») отсюда войдут позже в состав «Повести о повести». Новые стихи начала 90-х годов легко отличить по уникальному приёму Карпца: завершению строки союзом, предлогом или вырванной из слова приставкой, с продолжением слова на следующей строке.

Среди впервые опубликованных стихотворений необходимо выделить те, где вновь господствует тема русской исторической преемственности, связи времён. Например, в стихотворении, обращаемся

² Ганина Н. «Хованщина» // Исторический музей «Наша эпоха». Русское царство. — URL: <http://nashaepoha.ru/?page=obj62011> (дата обращения: 14.03.2023).

к опыту старообрядческих «гарей» XVII века, говорится: «Где меж Стенькой и Лениным звенья, / И под Жуковым топот коня — / Всё пронзит во едино мгновенье / Электрическим током меня» (Карпец 1995: 5). Всё чаще в сборнике «У врат незримого Кремля» слышатся мотивы православной мистики: видения ангелов, старцев, образы конца света, последнего папы римского, последнего царя, Богородицы (Карпец 1995: 8, 12, 20, 36–38, 41, 44). Неоднократно всплывают темы монархии (священного царства) и, соответственно, сатанинской, оккультной роли Ленина (Карпец 1995: 24). Ещё больше стихотворений 1978 и 1983–1986 годов о восстановлении Русского царства будет опубликовано позже, в конце жизни поэта (Карпец 1995: 83–86, 99–100), но они написаны в том же духе, что и вошедшие в «Утро глубоко».

В развитие шишковского корнесловия написано стихотворение «Голова на блюде», посвящённое современному мастеру слова и звука — В. Б. Микушевичу (род. 1936) (Карпец 1995: 38), лекции которого в ИЖЛТ (Институт журналистики и литературного творчества) Карпец посещал в 1993–1995 годах. К этому времени Карпец начинает интересоваться грандиозным романом «Новый Платон, или Воскресение в Третьем Риме», над которым в те годы работал Микушевич; они начинают сотрудничать и в качестве переводчиков. Песня «А мы видели диву-дивную...», написанная по другому поводу, предвосхищает тексты Карпца и Микушевича, которые О. В. Фомин (1976–2017) положит на музыку и будет исполнять во главе группы «Злыдота» (Карпец 1995: 41). На данном примере виден переход к новым мотивам и темам, которые станут у него ведущими в последующие два десятилетия. К источникам поэтического вдохновения Карпца, в частности, в эти годы добавляются стихи «обэриутов», особенно А. И. Введенского.

После 1993 года в жизни В. И. Карпца происходят заметные изменения. Забросив режиссуру и уйдя из Института государства и права, он несколько лет работал дворником и грибником, испытывая нехватку материальных средств и боль за крушение страны. С 1994 года он начал зарабатывать переводами (в основном с французского) для издательств «Беловодье», «Энигма», а в 2000-е годы — «Амфора». Среди авторов, которых он переводил либо чьи переводы редактировал, — алхимики (Василий Валентин, М. Майер, Фулканелли, Э. Канселье, К. д'Иже), мистики и эзотерики (У. Блейк, С. де Гуайта, Р. Генон, Ю. Эвола, Ф. Бертен, Ж. Парвулеско). Работа над ними сформировала представление Карпца о том, что католики ввиду отсутствия полноты таинств, присущей православию, пытались

восполнить свою духовную недостаточность алхимическими и эзотерическими практиками, многие из которых Карпец не одобрял.

С конца 90-х годов он начинает преподавать в Высшей школе экономики на вновь созданном факультете права, на кафедре теории и истории права, где читал лекции и писал академические программы по таким предметам, как история государства и права России, история политических учений, история России и даже римское право. Несмотря на репутацию ВШЭ как либерального вуза, Карпец всегда находил единомышленников среди студентов.

В 1990-е годы Карпец по-прежнему оставался и публицистом, и правоведом, и поэтом, но его образ мыслей и их выражения существенно углубляется и обогащается. Он знакомится с западным традиционализмом (в 1996 году перевёл «Метафизику пола» Ю. Эволы), с 1995 года начинает публиковать статьи и прозаические рассказы в альманахах Артура Медведева «Волшебная гора» и Олега Фомина «Бронзовый век». С 1994 года в жизни и творчестве Карпца появляется такая доминанта, как чудесная деревня Вековка во Владимирской области, ставшая смысловым центром многих его сочинений (Карпец 2006: 106–116), особенно в период работы над переводами сочинений по алхимии.

В эти годы Карпец глубоко знакомится со старым обрядом и единоверием, всё более остро переживает трагедию раскола XVII века, начинает существенно пересматривать оценки Смутного времени и первых Романовых. Он дважды переделывает поэму «Новый Иерусалим», изменяя оценку патриарха Никона на более трагическую и критическую. Незадолго до кончины Карпец скажет: «Историческая оценка тех событий по сравнению с 1986 г. ... сильно изменилась (кстати, пожалуй, она была единственной из “жизненных оценок”, которая изменилась» (Карпец 2016: 2). По мере переосмысления Никоновой реформы как смены восприятия времени рос интерес мыслителя к философии времени, когда-то пробуждённый ещё «Часомером» Фёдора Глинки. Карпец вспоминал: «На протяжении всех 90-х годов автору довелось пройти через своего рода экзистенциальный кризис и пересмотр большинства прежних подходов» (Карпец 2006: 7). Надежда на быстрое восстановление монархии в России рухнула в 1993 году, и мыслитель выбрал путь кропотливой работы по «исправлению имён» и возврату страны к традиционным ценностям.

В 2002 году Карпец становится прихожанином единоверческих храмов: сначала св. Николая на Берсеневке, затем Михайловской слободы, а в последние годы жизни — Покровской церкви в Рубцове.

Середина 2000-х годов — апогей творческой плодовитости В. И. Карпца, его акме. В этот период он сотрудничает с молодым поколением православно-патриотических деятелей (О. В. Фомин, С. В. Чесноков, А. В. Елисеев, И. С. Бражников). В 2005–2006 годах выходят две его книги необычайно глубоких историко-философских исследований, в которых дерзкие гипотезы о Меровингах и Рюриковичах сочетаются с размышлениями о природе времени и «множественности потоков времени» (Карпец 2005; Карпец 2006). В то же время в состав этих книг вошли и более ранние работы. Так, отдельные главы «Руси Мироевовой» были впервые опубликованы в 1998 году в составе третьего издания знаменитого сборника «Россия перед Вторым Пришествием» (составители Сергей и Татьяна Фомины), а в книгу «Русь Меровингов и корень Рюрика» вошли шесть статей Карпца эпохи «перестройки» (Карпец 2006: 11–131) и новая краткая автобиография (Карпец 2006: 5–10).

На 2007–2009 годы приходится пик публицистической активности Карпца на различных сайтах, таких как «Правая.Ру», в авторитетном «Политическом журнале», в газете «Завтра». Каждая его статья о текущих событиях наполнена метаисторическим осмыслением. К этому времени Карпец, сблизившись с А. Г. Дугиным, становится одним из почётных наставников Евразийского движения, читает публичные лекции, изредка появляется на телепередачах, даёт интервью. Помимо ВШЭ, в 2009–2014 годах он благодаря Дугину преподавал также на социологическом факультете МГУ. В 2011 году на всемирном конгрессе «Against Post-Modern World» в Москве Карпец общался с крупнейшими светилами западноевропейского и исламского традиционализма.

Начав в юности с размышлений о своих предках и роде, писатель всё глубже погружается в тему крови и генетики как факторов всемирной истории, изучая то немногое у русских (В. В. Розанов, П. А. Флоренский, А. Ф. Лосев) и зарубежных (Юлиус Эвола, Александр де Дананн, Жан Рейор, Жан Парвулеско) авторов, которые приносили тему «тайны крови» и «философии пола» в историософию. Неслучайно любимой поэмой А. С. Пушкина у Карпца был неоконченный историко-генеалогический набросок «Езерский». Всё это позволяет мыслителю вплотную заняться историями династий, которые он считал ветвями одного Царского Рода. «Проблема восстановления монархии... сменилась другими темами, в том числе и поисками в истории истинного царского рода и преемства, обращённого не столько во время, сколько в движущуюся вечность, эон», — скажет Карпец о себе (Карпец 2006: 7). Он начнёт говорить об

«обращении от истории к метаистории, от политики к метаполитике, к множественности состояний бытия» (Карпец 2006: 7).

После 2011 года в связи с травмой в результате ДТП и по мере общего ухудшения здоровья творческая активность Карпца несколько снижается, и даже зачёты у студентов он был вынужден принимать в больнице.

Важной вехой стало издание в 2014 году сборника социально-политических и церковных статей мыслителя под названием «Социал-монархизм» (Карпец 2014). Составление этого сборника, распределение работ по темам осуществлялось в тесном сотрудничестве с автором этих строк, что стало для нас драгоценным опытом. В эти годы идеи Карпца обретают широкое признание, их транслируют самые разные люди, зачастую даже не знавшие его имени, а иногда не желавшие его называть. Карпец приобретает репутацию «теневого мыслителя».

В 2015–2016 годах вновь происходит всплеск творчества: Карпец пишет десятки новаторских статей в газете «Завтра», публикует свои новые романы и повести в «Роман-газете» («Любовь и кровь», «Как музыка или чума») и в Интернете («Забывать-река», «Гиммлер»), создаёт сайты своей прозы и поэзии. Летом 2016 года он издаёт сборник избранных стихотворений за всю жизнь «Век века» (включая новую поэму «Торжество диалектики» по мотивам жизни и философии Э. В. Ильенкова) и готовит к печати острое и спорное историческое исследование под названием «Царский Род» (значительно переработанную «Русь Мироевееву» с несколько иным составом глав). Можно с уверенностью сказать, что, если бы не проблемы со здоровьем, В. И. Карпец успел бы сделать ещё многое: он планировал написать новый роман, готовил к публикации ещё ряд стихотворений.

После кончины мыслителя 27 января 2017 года мы осветили его основные заслуги в статье «Уроки лесного мудреца»³. Однако тогда для читателей остались непрояснёнными истоки взглядов Карпца. Сейчас эту задачу во многом удалось решить, хотя массив воспоминаний его родных, друзей, коллег поможет в дальнейшем реконструировать процесс становления общественно-политических воззрений и художественных принципов мыслителя и поэта более полно.

³ Медоваров М. В. Уроки лесного мудреца // Русская истина. — 2017. — 30 января. — URL: <https://politconservatism.ru/blogs/uroki-lesnogo-mudretsa-pamyati-v-i-karptsa> (дата обращения: 14.03.2023).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

Альтшуллер М. Г. Беседа любителей русского слова: У истоков русского славянофильства. — М. : Новое литературное обозрение, 2007. — 448 с.

Глинка Ф. Н. Сочинения / сост., послесл., авт. коммент. В. И. Карпец. — М. : Советская Россия, 1986. — 349 с.

Графский В. Г., Ефремова Н. Н., Карпец В. И. Институты самоуправления: историко-правовое исследование. — М. : Наука, 1995. — 301 с.

Гребенщиков А. Е. Адмирал Александр Семёнович Шишков: общественно-политические взгляды и государственная деятельность: дис. ... канд. ист. наук. — Воронеж : ВГУ, 2019. — 316 с.

Камчатнов А. М. Русский древослов Александра Шишкова. Лингвистическое наследие А. С. Шишкова в научном и культурном контексте эпохи. — СПб. : Нестор-История, 2018. — 365 с.

Карпец В. И. «Но корнем вглубь врезалась она...» // Осмысление: сб. литературно-критических статей. Вып. 2. — М. : Молодая гвардия, 1989. — С. 3–7.

Карпец В. И. Век века: стихотворения и поэмы разных лет. — М. : Триумф, 2016. — 273 с.

Карпец В. И. Верховная власть в России XVI–XVII вв. // Советское государство и право. — 1985. — № 9. — С. 108–114.

Карпец В. И. Высшие органы государственной власти Испании: дис. ... канд. юрид. наук. — М. : ИГиП АН СССР, 1981. — 160 с.

Карпец В. И. И мне равны и миг, и век... // Сочинения / Ф. Н. Глинка. — М. : Советская Россия, 1986. — С. 309–328.

Карпец В. И. Календарь: стихотворения и поэма. — М. : Молодая гвардия, 1980. — 31 с.

Карпец В. И. Муж отечестволюбивый: историко-литературный очерк. — М. : Молодая гвардия, 1987. — 94 с.

Карпец В. И. Некоторые черты государственности и государственной идеологии Московской Руси. Идея верховной власти // Сборник научных трудов ВЮЗИ. Развитие права и политико-правовой мысли в Московском государстве. — М. : РИО ВЮЗИ, 1985. — С. 3–21.

Карпец В. И. Новая конституция Испании // Социальное развитие и право. — М. : ИГиП АН СССР, 1980. — С. 124–129.

Карпец В. И. Повесть о повести // Нижегородский купец: черно-белый альманах философии и литературы. № 1. — Н. Новгород : Дятловы Горы, 1998. — С. 26–52.

Карпец В. И. Русь Меровингов и корень Рюрика. — М. : Алгоритм; Эксмо, 2006. — 507 с.

Карпец В. И. Русь, которая правила миром, или Русь Мироеева. — М. : Олма-Пресс, 2005. — 461 с.

Карпец В. И. Символизм в политическом сознании: эпоха Московской Руси // Из истории развития политико-правовых идей / отв. ред. В. С. Нерсисянц. — М. : ИГиП АН СССР, 1984. — С. 58–68.

Карпец В. И. Социал-монархизм. — М. : Евразийское движение, 2014. — 594 с.

Карпец В. И. У врат незримого Кремля: стихотворения и поэмы, 1975–1995. — М. : Весть, 1995. — 48 с.

Карпец В. И. Утро глубоко: стихотворения, поэмы, повесть в стихах. — М. : Современник, 1989. — 108 с.

Карпец В. И. Фёдор Глинка: историко-литературный очерк. — М. : Молодая гвардия, 1983. — 111 с.

Карпец В. И. Соотношение централизации и местного управления в русском государстве XVI — начала XVII в. // Закономерности возникновения и развития политико-юридических идей и институтов / отв. ред. В. С. Нерсисянц. — М. : ИГиП АН СССР, 1986. — С. 61–69.

Карпец В. И., Николаев Г. Б. Третий Рим. Киносценарий // Литературная учёба. — 1994. — Кн. 3 (май — июнь). — С. 73–100.

Карпец В. И., Савин В. А. Новая конституция Испании // Советское государство и право. — 1979. — № 10. — С. 117–122.

Карпец В. И., Фокин В. Г. Свет над нами; Автобус из глубинки: стихи. — М. : Современник, 1985. — 63 с.

Мартин А. Романтики, реформаторы, реакционеры: Русская консервативная мысль и политика в царствование Александра I. — СПб. : БиблиоРоссика ; Бостон: Academic Studies Press, 2021. — 444 с.

Минаков А. Ю. Русский консерватизм в первой четверти XIX века. — Воронеж : Изд-во ВГУ, 2011. — 560 с.

Полежаева Т. В. Религиозные основания консервативной концепции А. С. Шишкова: дис. ... канд. ист. наук. — Томск : ТГУ, 2019. — 228 с.

Развитие русского права в XV — первой половине XVII в. — М. : Наука, 1986. — 288 с.

Сведения об авторе:

Медоваров Максим Викторович — кандидат исторических наук, доцент кафедры информационных технологий в гуманитарных исследованиях Нижегородского государственного университета имени Н. И. Лобачевского, 603950, Россия, Нижний Новгород, пр. Гагарина, 23, e-mail: mmedovarov@yandex.ru.

Конфликт интересов:

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Статья поступила в редакцию 20.01.2023; одобрена после рецензирования 05.02.2023; принята к публикации 21.02.2023.

M. V. Medovarov

THE NATIONAL RESEARCH STATE UNIVERSITY OF NIZHNY NOVGOROD
NAMED AFTER N. I. LOBACHEVSKY, NIZHNY NOVGOROD, RUSSIA

Vladimir Karpets: the Formation of a Russian Thinker and Writer

Abstract. The article highlights the stages in the evolution of Vladimir Karpets' socio-political views. It also reveals the conditions of the formation of Vladimir Karpets as a thinker, basically at the early stage of his creative work from 1975 to 1995. Poems, historical and literary essays, publishing projects, and a dissertation by Vladimir Karpets are used as sources here. The ways in which the thinker promoted Orthodox and monarchical views against the background of the Soviet censorship are also shown. The article mentions the classics and contemporaries who influenced the formation of Vladimir Karpets' identity: his father Igor Karpets, Pyotr Palamarchuk, Tatyana Glushkova, Anatoly Ivanov, monarchists of the Perestroika era, Grigory Kremnev, Vladimir Mikushevich, Oleg Fomin, Alexander Dugin. All the poetry collections by Vladimir Karpets and the themes of his poems are considered. Attention is paid to his activity as a researcher and lecturer in law, his historical and legal studies of Russia and Spain. The article considers in detail the study by Vladimir Karpets of life and work of Admiral Alexander Shishkov and poet Fyodor Glinka, and traces the influence of their literary and religious views on the formation of Vladimir Karpets as a poet and thinker. The article states the features of monarchism according to Vladimir Karpets, his emphasis on the royal family natural succession, his interpretation of the Soviet period of history as a secret continuation of Russia's mission as Katechon Withholding. In this context, the published films and unpublished scripts by Vladimir Karpets for

1989–1992 are considered: “For Your Friends”, “The Third Rome”, “Name”, “Angel of Harvest”, “Khovanshchina”, “Morok” (“The Story of the Story”). The evolution of the thinker's views in the 1990s is discussed, including his reassessment of the Russian Church schism (dissent) in the 17th century. The article also tells about the translation activity of Vladimir Karpets, and represents a brief description of the subsequent evolution of Vladimir Karpets' thought during 1995–2016.

Keywords: Vladimir Karpets, russian orthodoxy, russian monarchism, soviet conservatism, Fedor Glinka, Alexander Shishkov

For citation: Medovarov, M. V. (2023). Vladimir Karpets: the Formation of a Russian Thinker and Writer. *Orthodoxia*, (1), 102–131. [In Russian]. DOI: 10.53822/2712-9276-2023-1-102-131

REFERENCES:

Altshuller, M. G. (2007). *Beseda liubitelei russkogo slova: U istokov russkogo slavianofil'stva* [Conversation of Lovers of the Russian Word: At the Origins of Russian Slavophilism]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. [In Russian].

Glinka, F. N. (1986). *Works*. Moscow: Sovetskaya Rossiya. [In Russian].

Grafsky, V. G., Efremova, N. N., Karpec, V. I. (1995). *Instituty samoupravleniya: istoriko-pravovoe issledovanie* [Institutions of Self-government: Historical and Legal Research]. Moscow: Nauka. [In Russian].

Grebenshnikov, A. E. (2019). *Admiral Aleksandr Semenovich Shishkov: obshchestvenno-politicheskie vzglyady i gosudarstvennaya deyatelnost'* [Admiral Alexander Semenovich Shishkov: Socio-political Views and State Activity] [Dissertation of Candidate of Historical Sciences]. Voronezh: VGU. [In Russian].

Kamchatnov, A. M. (2018). *Russkii drevoslov Aleksandra Shishkova. Lingvisticheskoe nasledie A. S. Shishkova v nauchnom i kul'turnom kontekste epokhi* [Russian Drevoslov of Alexander Shishkov. Linguistic Heritage of A. S. Shishkov in the Scientific and Cultural Context of the Era]. St. Petersburg: Nestor-Istoriya. [In Russian].

Karpets, V. I. (1980). *Kalendar': stikhotvoreniia i poema* [Calendar: Poems]. Moscow: Molodaya gvardiya. [In Russian].

Karpets, V. I. (1981). *Vysshie organy gosudarstvennoj vlasti Ispanii* [The Highest Bodies of State Power in Spain] [Dissertation of Candidate of Legal Sciences]. Moscow: Izd-vo IGI AN SSSR. [In Russian].

Karpets, V. I. (1983). *Fedor Glinka: istoriko-literaturnyi ocherk* [Fyodor Glinka: a Historical and Literary Essay]. Moscow: Molodaya gvardiya. [In Russian].

Karpets, V. I. (1984). Simvolizm v politicheskom soznanii: epokha Moskovskoi Rusi [Symbolism in the Political Consciousness: the Era of Muscovite Rus']. In *Iz istorii razvitiia politiko-pravovykh idei* [From the History of the Development of Political and Legal Ideas] (pp. 58–68). Moscow: Izd-vo IGI AN SSSR. [In Russian].

Karpets, V. I. (1985). Nekotorye cherty gosudarstvennosti i gosudarstvennoi ideologii Moskovskoi Rusi. Ideia verkhovnoi vlasti [Some Features of Statehood and State Ideology of Moscow Rus. The Idea of Supreme Power]. In *Sbornik nauchnykh trudov VluZI. Razvitie prava i politiko-pravovoi mysli v Moskovskom gosudarstve* [Collection of Scientific Works of VYUZI. Development of Law, Political and Legal Thought in the Muscovite State] (pp. 3–21). Moscow: RIO VluZI. [In Russian].

Karpets, V. I. (1985). Verkhovnaia vlast' v Rossii XVI–XVII vv. [Supreme Power in Russia in the 16th–17th Centuries]. *Sovetskoe gosudarstvo i pravo*, 9, 108–114. [In Russian].

Karpets, V. I. (1986). I mne ravny i mig, i vek... [Both a Moment and a Century are Equal to Me...]. In *Glinka F. N. Works* (pp. 309–328). Moscow: Sovetskaya Rossiya. [In Russian].

Karpets, V. I. (1986). Sootnoshenie tsentralizatsii i mestnogo upravleniia v russkom gosudarstve XVI — nachala XVII v. [Correlation Between Centralization and Local Government in the Russian State of the 16th — early 17th Centuries]. In *Zakonomernosti vozniknoveniia i razvitiia politiko-iuridicheskikh idei i institutov* [Patterns of Emergence and Development of Political and Legal Ideas and Institutions] (pp. 61–69). Moscow: Izd-vo IGI AN SSSR. [In Russian].

Karpets, V. I. (1987). *Muzh otechestvoliubivyi: istoriko-literaturnyi ocherk* [Fatherland-loving Man: Historical and Literary Essay]. Moscow: Molodaya gvardiya. [In Russian].

Karpets, V. I. (1989). “No kornem vglub' vrezalas ia ona...” [“But She Cut Deep into the Depths ...”]. In *Osmyslenie: sb. literaturno-kriticheskikh statei. Vyp. 2.* [Comprehension: A Collection of Literary Critical Articles. Vol. 2] (pp. 3–7). Moscow: Molodaia gvardiia. [In Russian].

Karpets, V. I. (1989). *Utro gluboko: stikhotvoreniia, poemy, povest' v stikhakh* [The Morning is Deep: Poems, the Story in Verse]. Moscow: Sovremennik. [In Russian].

Karpets, V. I. (1995). *U vrat nezrimogo Kremliia: stikhotvoreniia i poetry, 1975–1995* [At the Gates of the Invisible Kremlin: Poems, 1975–1995]. Moscow: Vest'. [In Russian].

Karpets, V. I. (1998). Povest' o povesti [The Tale of the Tale]. In *Nizhegorodskii kupets: cherno-belyi al'manakh filosofii i literatury. № 1* [Nizhny Novgorod Merchant: Black and White Almanac of Philosophy and Literature. No. 1] (pp. 26–52). N. Novgorod: Dyatlovy Gory. [In Russian].

Karpets, V. I. (2005). *Rus', kotoraya pravila mirom, ili Rus' Miroveeva* [Rus' that Ruled the World, or Rus' Miroveeva]. Moscow: Olma-Press. [In Russian].

Karpets, V. I. (2006). *Rus' Merovingov i koren' Riurika* [Merovingian Rus and the Root of Rurik]. Moscow: Algoritm; Eksmo. [In Russian].

Karpets, V. I. (2014). *Sotsial-monarkhizm* [Social Monarchism]. Moscow: Evrazijskoe dvizhenie. [In Russian].

Karpets, V. I. (2016). *Vek veka: stikhotvoreniia i poetry raznykh let* [Age of the Century: Poems of Different Years]. Moscow: Triumph. [In Russian].

Karpets, V. I. Novaia konstitutsiia Ispanii [The New Constitution of Spain]. In *Sotsial'noe razvitiie i pravo* [Social Development and Law] (pp. 124–129). Moscow: Izd-vo IGiP AN SSSR. [In Russian].

Karpets, V. I., Fokin, V. G. (1985). *Svet nad nami; Avtobus iz glubinki: stikhi* [Light above us; Bus from the Outback: Poems]. Moscow: Sovremennik. [In Russian].

Karpets, V. I., Nikolaev, G. B. (1994). Tretii Rim. Kinostsenarii [Third Rome. Film script]. *Literaturnaia ucheba*, 3 (May — June), 73–100. [In Russian].

Karpets, V. I., Savin V. A. (1979). Novaia konstitutsiia Ispanii [The New Constitution of Spain]. *Sovetskoe gosudarstvo i pravo*, 10, 117–122. [In Russian].

Martin, A. (2021). *Romantiki, reformatory, reaktsionery: Russkaia konservativnaia mysl' i politika v tsarstvovanie Aleksandra I* [Romantics, Reformers, Reactionaries: Russian Conservative Thought and Politics in the Reign of Alexander the I of Russia]. St. Petersburg: BiblioRossika; Boston: Academic Studies Press. [In Russian].

Minakov, A. Yu. (2011). *Russkii konservatizm v pervoi chetverti XIX veka* [Russian Conservatism in the First Quarter of the 19th Century]. Voronezh: Voronezh State University. [In Russian].

Polezhaeva, T. V. (2019). *Religioznye osnovaniia konservativnoi kontseptsii A. S. Shishkova* [Religious Foundations of the Conservative Concept of A. S. Shishkov]. [Dissertation of Candidate of Historical Sciences]. Tomsk: Tomsk State University. [In Russian].

Razvitie russkogo prava v XV — pervoi polovine XVII v. [The Development of Russian Law in the XV — the first half of the XVII Centuries]. (1986). Moscow: Nauka. [In Russian].

About the author:

Maxim Viktorovich Medovarov — Candidate of Historical Sciences, Associate Professor of the Department of Information Technologies in Humanitarian Studies, Nizhny Novgorod State University named after N. I. Lobachevsky, 23, Gagarin prospect, Nizhny Novgorod, Russia, 603950, e-mail: mmedovarov@yandex.ru

Conflict of interest:

The author declares no conflict of interests.

The article was submitted 20.01.2023; approved after reviewing 05.02.2023; accepted for publication 21.02.2023.

**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 прозвание «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 уделит 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 приистекали 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 недостоверным, 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 всеилии разума, науки и научного прогресса, он со временем понимает, что всеилие 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 б те в своём запале нашли бы время поконсультиться 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 помогали 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 имуществ, 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 констатируя, 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), потребуются признать, 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 уповает 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 гранены 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 застукали 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 zher-novov. 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.

А. М. Малер

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ АКАДЕМИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
ГУМАНИТАРНЫХ НАУК, МОСКВА, РОССИЯ

Христианские мотивы в советском кино

Аннотация. В статье освещается история развития христианских мотивов в советском кино, со времён открытых антицерковных гонений 1920–1930-х годов до эпохи Перестройки. Различается восприятие христианства, как основы традиционной этнокультурной идентичности и как основы общечеловеческих нравственных ценностей, что в обоих случаях способствовало постепенной легитимации христианской тематики в советской культуре вопреки многоуровневой системе идеологической цензуры. Анализируются глубинные мировоззренческие процессы в эволюции советской культуры, позволявшие, с одной стороны, самой атеистической власти, а с другой стороны, экспериментирующим кинорежиссёрам в различные периоды советской истории по-разному обращаться к религиозной тематике в целом, христианской религии в частности и Русской Православной Церкви в особенности. Приводятся показательные примеры использования в советских фильмах различных христианских символов, библейских цитат, событий религиозной истории, репрезентации образа христианского священнослужителя и верующего человека как такового, всё более заметное обращение советских кинематографистов к христианским ассоциациям и аллюзиям. Особое внимание автор уделяет противоречивым идеологическим тенденциям трёх основных периодов советской истории второй половины XX века — “оттепели”, “застоя” и “Перестройки” — способствовавшим легитимации религиозной тематики в советском кино и определившим специфику отношения к религии в позднесоветское время. В качестве наиболее значительных прецедентов рассматриваются

фильмы таких кинорежиссёров, как Михаил Ромм, Марлен Хуциев, Андрей Тарковский, Михаил Калик, Андрей Кончаловский, Никита Михалков, Глеб Панфилов и др. Выдвигаются гипотезы о дальнейших идеологических стратегиях советского государства в отношении православного христианства, в случае если бы коммунистическая партия смогла сохранить свою власть.

Ключевые слова: атеизм, вера, гуманизм, идеология, интеллигенция, коммунизм, марксизм, православие, религия, русская культура, советское кино, соцреализм, сталинизм, церковь, эстетика
Для цитирования: Малер А. М. Христианские мотивы в советском кино // Ортодоксия. — 2023. — № 1. — С. 156–245. DOI: 10.53822/2712-9276-2023-1-156-245

1. ВВЕДЕНИЕ: ТРИ ОСНОВНЫХ ФАКТОРА

Русский кинематограф, история которого в основной части пришлась на советскую эпоху, внёс существенный вклад в мировую интеллектуальную культуру, и с точки зрения развития киноязыка, и в ещё большей степени с точки зрения философской глубины, наследующей высшие достижения русской классической литературы и русского драматического театра начала XX века. Имена таких кинорежиссёров, как Сергей Эйзенштейн, Дзига Вертов, Михаил Калатозов, Сергей Бондарчук, Андрей Тарковский, Андрей Кончаловский, Никита Михалков, Алексей Герман, Юрий Норштейн, давно вошли в «канон» мирового киноискусства. Между тем если говорить именно о мировоззренческих аспектах творчества наиболее значительных советских кинорежиссёров, то они никогда не были прямолинейным воплощением официальной идеологии, и почти в каждом случае между позицией власти и позицией художника неизбежно возникали существенные противоречия, иногда переходящие в открытые конфликты. Одной из наиболее острых проблем, закономерно возникающих в развитии хоть сколько-нибудь свободной, авторской, нестандартной кинорежиссуры в советскую эпоху, было отношение к религии в целом, к христианству в частности и к русскому православию в особенности. Конечно, ни один советский киносценарист или кинорежиссёр, по крайней мере до эпохи Перестройки, не мог открыто проповедовать какие-либо религиозные взгляды в своих фильмах, и любая дискуссия советского художника с художественной цензурой, проводимая

с каких-либо религиозных позиций, была бы абсолютно невозможна. Но в то же время религиозные мотивы, по преимуществу христианские, так или иначе проглядывались в истории советского кино, и чем дальше, тем больше, особенно в позднесоветский период 70–80-х годов, что, как это ни парадоксально, стало одним из факторов последующего религиозного возрождения. Чтобы осветить эту тему более подробно и ответственно, необходимо с самого начала прояснить ряд принципиальных вопросов, связанных с особенностью развития советской культуры как специфического этапа и извода истории русской культуры.

С одной стороны, на протяжении всей истории существования советской власти вся сфера легальной, государственно разрешённой культуры была полностью подчинена идеологической цензуре и использовалась властью как продолжение государственной пропаганды. И чем более соответствующая сфера культуры зависела от государства в технологическом и экономическом отношении, тем более она подвергалась особому сверхвниманию идеологических цензоров. В первую очередь это касалось именно кинематографа, в связи с чем часто приводят известные слова Ленина, сказанные первому наркому просвещения РСФСР А. В. Луначарскому: «Вы должны твёрдо помнить, что из всех искусств для нас важнейшим является кино» (Болтянский 1925: 19). Действительно, кино с самого начала было самым популярным искусством, способным быстро и наглядно доносить нужные идеи до самых «широких масс», и поэтому на протяжении десятилетий советское кино было органом официальной пропаганды и агитации. Вместе с этим кинематограф — это самое трудоёмкое искусство, требующее очень больших затрат и, что особенно важно, участия очень большого количества людей. Полноценная киностудия — это целый завод, а процесс создания фильма можно сравнить с производством сложных громоздких сооружений при участии большого количества самых разных специалистов. Тем более этот процесс должен быть внимательно контролируем «сверху». Ведь даже если какой-то фильм будет официально запрещён или неофициально «положен на полку», в его создании уже успеет поучаствовать множество самых разных людей, от операторов и художников до случайных членов массовой и разнорабочих, так что ответственная цензура должна была проявлять максимум бдительности ещё на стадии разрешения сценария.

Что же касается идеологической основы этой цензуры, то она хорошо известна — это марксизм-ленинизм с поправками на ситуативные тактические отклонения «линии партии». Но как бы далеко эта «линия»

ни отклонялась от изначально заданной революционной «ортодоксии», её мировоззренческие основы и цели никогда не менялись, иначе бы советской власти пришлось отказаться от самой марксистско-ленинской идеологии. В отношении любой религии эта идеология занимала откровенно враждебную позицию, достаточно вспомнить слова самого Ленина из его программной работы «Социализм и религия» (1905): «Религия есть один из видов духовного гнёта, лежащего везде и повсюду на народных массах, задавленных вечной работой на других, нуждой и одиночеством. <...> Религия есть опиум народа. Религия — род духовной сивухи, в которой рабы капитала топят свой человеческий образ, свои требования на сколько-нибудь достойную человека жизнь» (Ленин 1968: 142–143)¹.

Вслед за самим вождём и другими классиками «единственно верного учения» советская цензура видела в любых проявлениях религиозного умонастроения опасную «контрреволюцию», «реакцию», «поповщину», «клерикализм», «идеализм», «мракобесие», «буржуазность» или «мелкобуржуазность» и т. п., в зависимости от контекста, компетентности и словарного запаса самого цензора. Таким образом, ни о какой, хоть сколько-нибудь легальной «религиозной линии» в советском кино не могло быть и речи. Обвинение в «религиозности» какого-либо фильма или одной сцены из него было достаточно, чтобы дискредитировать и запретить их навсегда, даже если никто из создателей фильма ничего религиозного вообще не имел в виду.

С другой стороны, недопустимость открытой религиозной проповеди в советском кино не означала полного запрета на обращение к каким-либо религиозным темам, проблемам, сюжетам, образам, цитатам, ассоциациям и аллюзиям вообще. Главное — чтобы никто из всей многослойной иерархии цензоров не заподозрил создателей фильма в умышленных религиозных инсинуациях и в том, что какой-либо элемент фильма может повлиять на «неокрепшего умом» зрителя в направлении, обратном задачам атеистического воспитания граждан. Какие основные факторы способствовали тому, что в советском кино религиозные мотивы всё-таки могли так или иначе появляться вопреки нескрываемому антирелигиозному диктату?

Первый фактор: религиозные образы и символы выступали вполне естественным и неотъемлемым элементом общеевропейской

¹ Слова Ленина «Религия есть опиум народа» являются цитатой известного тезиса Маркса из работы «К критике гегелевской философии права» (1844), который к моменту написания этого текста был уже совсем не оригинальным.

традиционной культуры в целом и русской культуры в частности. Поэтому абсолютное большинство фильмов, связанных с историей России и других европейских стран, неизбежно демонстрировали в кадре различные виды христианских храмов, монастырей, крестов, икон, священнослужителей в их богослужебном облачении и т. п. Фильмы на историческую тему и экранизация художественной классики в этом отношении были наиболее рискованными, ведь как бы партийная цензура ни вымарывала из них соответствующие элементы, полностью отказаться от этих неизбежных элементов было совершенно невозможно. Особенно если речь идёт о фильмах, посвящённых истории средневековой, «допетровской» Руси, где религиозная культура выступала не просто элементом, а основным фоном всего сюжета. В связи с этим стоит заметить, что у ищущих религиозные мотивы в советском кино может возникнуть большой соблазн обнаруживать их в любом появлении какого-либо религиозного образа на экране, в любом изображении храма или священнослужителя, тем более в цитировании библейских или литургических текстов. Такой некритический подход, как это ни удивительно, повторяет ошибки самых придирчивых советских критиков, усматривающих религиозную пропаганду там, где её нет. Не стоит выдавать желаемое (или не желаемое) за действительное: далеко не любое упоминание чего-либо религиозного означает оправдание религиозности. Если фильм посвящён истории дореволюционной России, то в нём не может не быть храмов или священников, это просто историческая данность, а не намёк на нечто большее. Но между тем в любом случае *традиционная христианская культура* неизбежно напоминала о себе, создавая иным авторам очень удобные поводы и «лазейки» для проявления своих религиозных переживаний и смыслов.

Второй фактор: советская система в целом сохраняла официальную приверженность идеологически левой, прогрессистской, марксистско-ленинской «ортодоксии» с её декларативной антирелигиозностью и анти-традиционностью. Тем не менее с определённого времени она пыталась адаптироваться к традиционной ментальности значительной части русского народа, более или менее осознанно эксплуатируя консервативные умонастроения — почвеннические, патриотические, националистические, имперские и, наконец, религиозные, т. е. православные.

При этом, конечно, православие опционально использовалось советской властью не как догматическое вероучение, а как традиционная этнокультурная идентичность русского народа, в той степени, в какой это было необходимо и допустимо для легитимации самой власти

в восприятии «ментально» православного населения. Корни этой политической мимикрии советской системы, иногда выдаваемой чуть ли не за искреннюю идеологическую эволюцию партийного руководства, восходят ещё к заигрыванию с движениями сменовеховства, национал-большевизма, левого евразийства и прочих «попутчиков» в 1920-е годы (Агурский 2003), (Смена Вех 2021). Именно в этом «правом повороте» часто видят отличительную идеологическую сущность «сталинизма», который в конце 1930-х годов, как раз после апофеоза Большого террора, начинает спорадически обращаться к традиционно-державным мотивам, что постепенно сказывается во всех сферах культуры. Но окончательно этот поворот становится заметным именно в Великую Отечественную войну, которая способствовала вынужденной мутации советской власти «вправо», на уровне официальной риторики и эстетики. В 1943 году вместо «Интернационала» вводится новый государственный гимн со словами «сплотила навеки Великая Русь». В 1946 году Рабоче-крестьянская Красная армия переименовывается в Советскую, а наряду с коммунистическими вождями прославляются победоносные князья и полководцы дореволюционной России — Александр Невский, Дмитрий Донской, Кузьма Минин и Дмитрий Пожарский, Александр Суворов, Михаил Кутузов и другие.

Также среди наиболее показательных фактов: в 1947 году, к 800-летию Москвы, напротив здания Моссовета, на месте ранее снесённого по техническим причинам и ожидающего восстановления монумента революционной Свободе, был заложен памятник основателю города, великому князю Юрию Долгорукому (установлен в 1954 году). Но самое главное — это известное ослабление антицерковных репрессий в годы войны и символические шаги навстречу Церкви: восстановление Московского Патриаршества в сентябре 1943 года, открытие Московской и Ленинградской духовных семинарий и академий в 1946 году, общая легализация Русской Православной Церкви как хоть и неизжитого, но «законного» элемента советского общества. В 1947 году даже распускается основанный в 1925 году «Союз воинствующих безбожников». Конечно, все эти шаги не означали какого-либо идеологического оправдания Русской Православной Церкви, а только лишь её *легитимацию* как традиционного института русского народа. Называя вещи своими именами, Сталин заигрывал не столько с самой православной верой, сколько с русским великодержавным патриотизмом, где само православие носило функцию вторичного инструмента, необходимого для использования

другого инструмента. При этом, например, развернувшаяся на излёте сталинского режима борьба с «космополитизмом» в 1948–1953 годах вообще никак не способствовала усилению позиций Русской Церкви, на которую уже после войны были возложены новые репрессивные ограничения².

После смерти Сталина и «развенчания культа личности» на XX съезде КПСС, с существенным ослаблением идеологической цензуры, именно в отношении религии началась новая волна репрессий. Она известна под собирательным названием хрущёвской антирелигиозной кампании 1958–1964 годов. Временные компромиссы с Церковью теперь воспринимались как отступление от истинного ленинского пути, вместе с иными «правыми» перегибами сталинизма, и атеистическая пропаганда вновь развернулась с масштабом и пафосом, напоминающим пореволюционные 1920-е годы. С отставкой Хрущёва в 1964 году антирелигиозная кампания сбавляет прежние темпы, равно как и иные тенденции возвращения к «подлинному ленинизму». И хотя наступившая эпоха впоследствии получит расхожее название «застоя», стоит заметить, что именно для Русской Православной Церкви и религиозным поискам в советской культуре это время было однозначно более свободным и безопасным, чем во все прежние времена существования СССР. Однако, как в случае с отмеченным нами первым фактором (неизбежное изображение элементов традиционной христианской культуры в прошлом), так и в отношении политических колебаний «линии партии» в отношении религии в целом и Русской Церкви в особенности, обманываться не стоит. Антирелигиозная установка правящей партии оставалась неизменной, и за малейшее подозрение в религиозном подтексте любой фильм могли заставить переснимать или «положить на полку». Но только в отличие от сталинского и хрущёвского времени, в эпоху «застоя», с середины 1960-х до середины 1980-х годов, централизованная машина антирелигиозной пропаганды работала всё больше по инерции, по проформе, без должного системного энтузиазма. Свобода режиссёрского творчества в эту эпоху всё больше зависела от последовательности сиюминутных идеологических кампаний, от бдительности случайных цензоров на местах, от личных отношений режиссёра с чиновниками от культуры и партийными функционерами, от сложившейся репутации и статуса в профессиональной среде. Поэтому жестокое цензурирование одних фильмов в 1960–1980-х годах парадоксально сосуществует с неожиданными прорывами инакомыслия в других фильмах.

² См.: (Шкаровский, Соловьёв 2013); (Шкаровский 2005); (Филиппов 2005).

Но в любом случае более-менее явные религиозные мотивы нередко проявлялись в истории советского кино именно благодаря неустойчивости генеральной линии партии. Причём это проявление шло с двух сторон: с одной стороны, власть могла периодически заигрывать с религиозными переживаниями, традициями, образами, символами и т. д. С другой же стороны, и экспериментирующие режиссёры могли пользоваться такими временными снисхождениями и доносить до зрителя свои религиозные интуиции и смыслы. И вот тогда уже образ православного храма или священника появлялся в кадре не потому, что не мог не появиться как неизбежный элемент исторического фона, а с конкретным мировоззренческим умыслом, иногда даже на грани художественной провокации.

Третий фактор: в секулярном обществе к религиозной сфере периодически обращаются не только как к почтенной культурной традиции, но и как к источнику морально-нравственных заповедей и ценностей. В первом случае религия интересует, прежде всего, как явление эстетическое, во втором — как явление этическое. Советская система была не просто очередным секулярным обществом, она была, прежде всего, *атеистическим государством*. Но даже в этом государстве если какое-либо кино было посвящено вопросам внутренней жизни человека, его сложным психологическим и даже экзистенциальным проблемам, то вероятность обращения к христианским мотивам в таком кино была «отлична от нуля». Действительно, в тех произведениях киноискусства, где речь шла о справедливости и милосердии, любви и верности, жертвенности и прощении, правдоискании и миротворчестве и т. п., возникал довольно большой простор для христианских аллюзий и цитаций из Священного Писания. Но также и здесь не стоит «множить сущности больше необходимого», потому что обращение к христианским ценностям, идеям, символам, авторитетам, традициям совершенно не обязательно предполагает исповедание самого христианства. Несмотря на то что новоевропейская культура, иначе называемая культурой Модерна, разорвала с христианством и пошла по пути секуляризации, сам «проект Модерна» мог возникнуть только на христианской почве, и многие христианские ценности и представления «по умолчанию» сохранились в Модерне как нечто само собой разумеющееся, но уже в секулярном изводе. Поскольку советский проект изначально позиционировал себя как воплощение мирового прогресса и самого «проекта Модерна» как такового, а точнее, его «левой», эгалитистской «фракции», то советской культурой были унаследованы все основные противоречия и слагаемые Модерна — включая то

христианское начало, от которого можно полностью отказаться только вместе с самим Модерном.

Таким образом, христианские мотивы в советской культуре были унаследованы сразу из двух опосредующих источников — и от предшествующей, традиционной русской культуры, и от новоевропейской культуры Модерна, породившей идеологию коммунизма. Это двойное наследство (в первом случае отвергнутое, во втором культивируемое) довело изнутри советской культуры и заставляло неосознанно обращаться к христианским ценностям и представлениям как к «общим местам» общечеловеческого культурного наследия. Иными словами, для советского сознания (а точнее — бессознательного) такие высокие слова, как Милосердие, Прощение, Смирение, Любовь, Жертвенность и т. п., были само собой разумеющимися, общечеловеческими этическими ценностями, «выработанными в процессе эволюции», в то время как эти ценности возникли в совершенно конкретном религиозном вероучении. За его пределами они просто утрачивают свой онтологический фундамент и превращаются в виртуальные благопожелания. В этом заключается главная проблема любой секулярной этики: признавая человека только лишь биологическим видом, чьё существование прекращается вместе со смертью его физического тела, эта этика требует от человека вести себя как существо *надбиологического, сверхъестественного, трансцендентного* происхождения. Но если различного рода светские этические учения позитивистского и либерального толка требуют от человека хотя бы только соблюдать формальное уважение к формальным правам других особей вида *homo sapiens* и следовать принятым в государстве законам, то советская этика, основанная одновременно и на революционном марксизме, и на государственном патриотизме, требовала от человека ещё и *перманентного терпения, самоограничения и жертвенности* во имя соответствующих идеалов и целей мировой истории. На закономерный вопрос о том, как эти пафосные требования, свойственные скорее религиозному сознанию, логически вытекают из «научно-материалистической» картины мира, советская власть не давала никакого ответа.

2. ОТ «КРАСНЫХ ДЬЯВОЛЯТ» ДО ВОССТАНОВЛЕНИЯ ПАТРИАРШЕСТВА

О том, как советское киноискусство с самого начала своего существования относилось к христианской тематике, достаточно свидетельствует выход в 1923 году немого приключенческого фильма про Гражданскую

войну с говорящим названием «Красные дьяволята» режиссёра Ивана Николаевича Перестиани (1870–1959), снятого по мотивам одноимённой повести Павла Бляхина. «Красные дьяволята» — это юные интернациональные герои революции, сражающиеся с бандами анархиста Махно. Их эпатажное название, по всей видимости, должно было не только не смущать, а прямо восхищать массового советского зрителя. Новое «пролетарское» кино 1920-х годов с особым энтузиазмом взялось за дискредитацию образа православного священника и набожного человека как такового. Этому способствовали такие антирелигиозные кинопрокламации, как «О попе Панкрате, тётке Домне и явленной иконе в Коломне» (1918, реж. Н. Преображенский, А. Аркатов), «Чудотворец» (1922, реж. А. Пантелеев), «Бедняку впрок — кулаку вбок» (1924, реж. Я. Посельский), «Старец Василий Грязнов» (1924, реж. Ч. Сабинский), «Чудо с самогоном» (1925, реж. В. Фейнберг), «Крылья холопа» (1926, реж. Ю. Тарич), «За монастырской стеной» (1928, реж. Ю. Чардынин), «Бог войны» (1929, реж. Е. Дзиган), «Иуда» (1929, реж. Е. Иванов-Барков), «Опиум» (1929, реж. В. Жемчужный) и другие. Во всех этих фильмах русские священнослужители в совершенно карикатурном виде выступают деструктивными элементами и врагами молодой советской власти, очевидно требующими уничтожения вместе с другими «реакционными классами».

Первые проблески относительно нейтрального изображения в советском кино не столько даже самих священнослужителей, сколько православной традиции в целом можно наблюдать в патриотических фильмах конца 1930-х — 1940-х годов на историческую тему, где православие выступает естественной «декорационной» составляющей. Сначала ожидание войны с западным агрессором, а потом и чаемой победы в этой войне имели здесь определяющее значение. Так, советский зритель вдруг увидел вдохновляющие кинополотна, посвящённые героям не то что дореволюционной, а даже допетровской Руси — «Александр Невский» (1938, реж. С. Эйзенштейн, Д. Васильев), «Минин и Пожарский» (1939, реж. В. Пудовкин, М. Доллер), по повести В. Шкловского «Русские в начале XVII века», и, наконец, грандиозную двухсерийную драму Сергея Михайловича Эйзенштейна (1898–1948) «Иван Грозный» 1944–1945 годов, где первый русский царь прямо заявляет «крупным планом»: «Два Рима пали, третий — Москва — стоит, и четвёртому Риму не быть!» Этот фильм снимался с очень большим трудом, пробиваясь сквозь множество барьеров сталинской цензуры, но весьма показательно, что если одни до сих пор видят в образе Грозного царя априори немыслимый негативный

намёк на самого Сталина, то другие, наоборот, апологию «красного цезаря» и ознаменование «имперского преображения» советской власти.

Но уже в послевоенное время, иначе называемое периодом позднего сталинизма, развитие советского кинематографа в любом направлении было наиболее тяжёлым сразу по двум причинам. Экономическое состояние победившей, но полуразрушенной страны не позволяло выделять «лишние деньги» на трудоёмкое кинопроизводство, а поскольку никакое частное кинотворчество при советском социализме не было возможно, то ничего подобного итальянскому неореализму в послевоенном СССР появиться не могло. Вместе с этим безграничная «борьба с космополитизмом» парализовала работу всех ведущих киностудий. Даже тем режиссёрам, сценаристам и актёрам, которые избежали репрессий, проще было нигде не работать, чем оказаться среди подозреваемых в недостаточной «патриотичности» по прихоти какого-то цензора. В отличие от «буржуазных» стран, где эмоциональный опыт войны и послевоенных тягот спровоцировал рост проблемного кинематографа, в СССР вторая половина 1940-х — начало 1950-х годов для кино были периодом настоящего застоя.

Но зато именно в это время в советской культуре был окончательно сформирован тот идеальный тип «советского человека», который должны были воспевать все писатели, художники и режиссёры. Это настоящий титан, строитель великого прогрессивного государства, способный преодолевать любые преграды и легко справляться с любыми сомнениями в истинности генеральной линии партии, если эти сомнения у него вообще есть. Конечно, образ этого титана был заложен ещё в 1920-е годы, но если тогда он совершил великую «мировую» революцию и построил великое «мировое» государство, то теперь он ещё и победил в действительно мировой войне и уже живёт в том «лучшем из миров», за который он сам боролся³.

Стоит заметить, что за соблюдением должного морального и эстетического «канона» в кино следил сам Сталин. 9 августа 1946 года он выступил на заседании Оргбюро ЦК ВКП (б) с подробной и жёсткой критикой популярного фильма «Большая жизнь» (1946, реж. Леонид Луков) о восстановлении послевоенного Донбасса. С точки зрения «вождя народов», вернувшиеся с войны рабочие показаны в этом фильме недостаточно героическими, а их работа слишком примитивной. Стоит ли удивляться тому, что уже 4 сентября 1946 года вышло разгромное Постановление

³ Тема антропологической утопии в советском изобразительном искусстве раскрывается в следующих монографиях: (Гройс 1993); (Голомшток 1994); (Паперный 1996).

Оргбюро ЦК ВКП (б) «О кинофильме “Большая жизнь”». Оно запрещало его прокат и требовало от Министерства кинематографии СССР «организовать работу художественной кинематографии таким образом, чтобы впредь была исключена всякая возможность выпуска подобных фильмов» (Власть и художественная интеллигенция 1999: 598–602).

Запрет идеологически стерильной «Большой жизни» сильно ударил по другим режиссёрам и положил начало досадному кинематографическому бесплодию позднесталинского времени, которое в истории кино получило название «периода малокартинья». При этом, вопреки условно русофильским тенденциям послевоенного времени, какое-либо «потепление» в отношении Русской Православной Церкви никак не отразилось на содержании новых кинофильмов. Кино эпохи «сталинского ампира» не стало более «православным», чем было до сих пор: Русская Церковь была относительно эффективно использована во время войны и теперь уже представляла интерес только как чисто внешний, дипломатический ресурс, для влияния в других странах мира. Однако прошедшее в Москве в 1948 году Всеправославное совещание глав и представителей Поместных Православных Церквей (приуроченное к 500-летию Московской автокефалии) показало, что это влияние имеет свои естественные пределы и имитировать столицу мирового православия в столице мировой атеистической революции невозможно, это просто *contradictio in adjecto*.

3. «ГАГАРИН В КОСМОС ЛЕТАЛ, БОГА НЕ ВИДАЛ!»

Знаменитая «оттепель» в кино и всей советской культуре началась только после XX съезда КПСС в 1956 году. Однако, как мы уже заметили, это «потепление» касалось каких угодно сфер, кроме Церкви, против которой были развёрнуты новые гонения, конечно, не столь кровавые, как в 1920–1930-е годы, но столь же системные и преисполненные того же комсомольского энтузиазма. В 1958 году Никита Хрущёв заявил, что в 1980 году по телевизору покажут «последнего попа», и по всей стране прокатилась волна арестов чудом выживших священников и разрушения недоразрушенных храмов. Впрочем, сносы храмов в Москве и в провинции продолжались многие годы, что полностью отвечало конечным целям коммунистической утопии⁴. Новая борьба с «поповщиной» получила

⁴ Среди наиболее ярких примеров: в Москве к концу 1950-х годов снесён величественный Александро-Невский собор на Миусской площади, в 1963 году храм Преображения Господня в Преображенском, в 1969 году храм Благовещения в Голутвинской слободе, в 1972 году храм Казанской иконы Божией Матери у Калужских ворот.

также и новое самооправдание. Запуск первого космического спутника в 1957 году и первый полёт человека в космос в 1961 году как будто бы подтверждали мировоззренческую правоту «научного» атеизма: «Гагарин в космос летал, Бога не видал!»

Хрущёвская кампания по борьбе с «мракобесием» не могла не отразиться на «важнейшем из искусств», включая детские фильмы и мультфильмы. По этому поводу стоит привести один весьма малозаметный, но очень показательный пример — это различия в экранизациях повести Н. В. Гоголя «Ночь перед Рождеством». В период позднесталинского «консерватизма», в 1951 году, выходит одноимённый мультфильм, созданный сёстрами Валентиной и Зинаидой Брумберг, где в известной сцене кузнец Вакула (озвучка Н. Гриценко), чтобы подчинить себе навязчивого чертёнка, осеняет себя крестным знамением и угрожает перекрестить самого беса, после чего тот жалобно восклицает: «Помилуй, Вакула, всё, что тебе нужно, всё сделаю, не клади на меня страшного креста!» Но уже через одиннадцать лет, в «прогрессивном» 1962 году, выходит фильм режиссёра Александра Роу «Вечера на хуторе близ Диканьки», где в аналогичной сцене кузнец Вакула не крестится, как должно было бы быть в соответствии с текстом Гоголя, а лишь хлещет чертёнка прутиком и укрощает его. То есть юный советский зритель должен был как можно меньше знакомиться с христианскими представлениями как таковыми.

Но это только один из многих примеров редактирования литературной классики. Вместе с этим советское кино год за годом начинает производить настоящие антирелигиозные агитки. В 1958 году выходит фильм «Иванна» (реж. В. Ивченко), в 1960 году — фильмы «Чудотворная» (реж. В. Скуйбин), «Тучи над Борском» (реж. В. Ордынский), «Люблю тебя, жизнь» (реж. В. Ершов), в 1961 году — «Анафема» (реж. С. Гиппиус), «Обманутые» (реж. А. Неретниче, М. Рудзитис), в 1962 году — «Армагеддон» (реж. М. Израилев), «Исповедь» (реж. В. Воронин), «Конец света» (реж. Б. Бунеев), «Грешница» (реж. Ф. Филиппов, Г. Егиазаров), «Грешный ангел» (реж. Г. Казанский), «Цветок на камне» (реж. А. Слесаренко, С. Параджанов), в 1963 году — фильм «Всё остаётся людям» (реж. Г. Натансон). Среди наиболее показательных документальных лент на эту тему можно вспомнить фильм «Пусть торжествует жизнь!» 1961 года, а среди анимационных фильмов — «Небесная история» 1962 года.

Между тем стоит уточнить, что далеко не все из этих киноагиток были направлены именно против Русской Православной Церкви, ведь новая антирелигиозная кампания касалась всех конфессий и религий,

а выступать непосредственно против «официальной» Церкви было уже совсем не так удобно и эффективно, как в 1920-е годы. Поэтому основное острие новой антирелигиозной борьбы было декларативно направлено против всевозможных маргинальных религиозных организаций, которые вдруг были объявлены заметной угрозой в стране, где даже принадлежность к самой большой и разрешённой Церкви влекла за собой серьёзные социальные риски. Но антирелигиозная пропаганда не делала различия между каноническим русским православием и какой-либо сектой, и у большинства советских зрителей должно было сложиться впечатление, что все мрачные проявления любой секты, реальные или мнимые, также свойственны любой религиозной организации вообще, включая и «официальную» Церковь. Характерным примером здесь служит фильм «Тучи над Борском», главная героиня которого, думающая и совестливая девушка Оля Рыжкова (роль Инны Гулаи), оказывается в «пятидесятнической» секте. В ней некоторое время всё выглядит весьма привлекательным, но в конце концов оказывается, что её адепты — это зашоренные фанатики, готовые подделывать чудеса и буквально распинающие на кресте новую неопитку за грех гордыни. Если какой-то советский зритель может легко поверить в то, что какие-то «пятидесятники» или «баптисты» реально распинают на крестах своих единоверцев, то почему ему не поверить в то, что то же самое могут делать православные? Вероятность встретить реального сектанта для советского зрителя была весьма невысокой, а православные верующие всё-таки встречались чаще, и любая критика любой религиозности автоматически адресовалась именно «официальной» Церкви, которая в итоге становилась основной жертвой всей антирелигиозной кампании. Но поскольку напрямую объявлять законную и самую распространённую «советскую» Церковь врагом государства и общества было уже невозможно, то в сюжетах новых антирелигиозных фильмов использовались самые разные приёмы, чтобы хоть как-нибудь дискредитировать образ священника и церковной иерархии в целом. Например, для ненавязчивого «уравнения» Русской Церкви и любой секты в восприятии массового зрителя в некоторых сюжетах иронически изображались канонические православные священники, оказавшиеся в конкурентной борьбе за немногочисленную советскую паству с какими-то самозванными святошами и сектантами. Таков молодой «прогрессивный» священник в исполнении С. Любина в фильме «Конец света» (1962) или деловитый, пронырливый батюшка в исполнении Е. Евстигнеева в фильме «Молодо-зелено» (1962, реж. К. Воинов). Формально к каждому из них невозможно

придраться, но в их поведении обнаруживаются «слишком человеческие» качества, свидетельствующие зрителю, что они вполне обычные современные люди, банально конкурирующие с себе подобными за «место под солнцем». Заметим, что именно в этом приёме заключалась основная линия критики христианского священства в антирелигиозной советской пропаганде. Не в том, что все священники — это слишком архаичные и тёмные люди, фанатично исповедующие своё «мракобесие», а в том, что они как раз вполне современные адекватные люди, как правило, маловерующие и цинично наживающиеся на простоватых и наивных прихожанах. Для марксистско-ленинской идеологии очень важно было показать и доказать советским гражданам, что конфликт с любой религией имеет не столько идейную, мировоззренческую основу, сколько вполне приземлённые, обыденные, в конечном счете экономические причины и любыми «попами» движет не столько вера, сколько корысть и желание управлять другими людьми.

Однако недооценивать значение «оттепели» конца 1950-х — начала 1960-х годов для проявления христианских мотивов в советском кино было бы несправедливо. Да, советская власть в это время боролась с религией как с социальным явлением, вновь стремилась к уничтожению Русской Церкви как структуры. Однако политика десталинизации открыла возможность тем условно «либеральным» тенденциям в культуре, которые впервые за всю советскую эпоху позволили писателям и режиссёрам перефокусировать внимание с масштабных революций,строек и побед на внутренние переживания отдельно взятого «маленького человека», весьма далёкого от прежде установленного титанического идеала. А там, где включается интерес к нравственным и психологическим (можно даже сказать — экзистенциальным) проблемам личности, там всегда возникают неизбежные религиозные и особенно христианские реминисценции, там всегда есть возможность для библейских ассоциаций и цитат.

Первыми ласточками нового, *личностного* кино были как раз знаменитые фильмы на вроде бы военную тему: «Летят журавли» (1957, реж. М. Калатозов) и «Баллада о солдате» (1959, реж. Г. Чухрай). В них главным содержанием был не ход великой войны, а личная жизнь главных героев в ситуации развернувшейся катастрофы. Если во время войны вся жизнь развивается с чаянием грядущей победы, то в чём тогда смысл жизни после войны, когда победа достигнута, но самые дорогие люди убиты и своя смерть всё равно неизбежна? Неужели только ради того, чтобы построить «рай на земле» для каких-то будущих поколений, которые

также неизбежно умрут? Открытую постановку таких вопросов новое кино, конечно, не может себе позволить, но оно начинает *задумываться, рефлексировать, задаваться вопросами*, если не подрывающими, то уже слегка размывающими твердокаменные основы «научного» атеизма и сколь угодно «диалектического» материализма.

Первым пороговым событием в этом направлении стал фильм Михаила Ильича Ромма (1901–1971) «Девять дней одного года» 1962 года. Титулованный режиссёр и педагог, создатель канонической «ленинианы», авторитетный классик советского кино вдруг снимает фильм про молодого и современного, интеллигентного физика-ядерщика Дмитрия Гусева (роль А. Баталова), полностью погруженного в свои исследования и жертвующего собой ради научного эксперимента. Если раньше вопросы о том, нужны ли такие жертвы, в принципе не ставились, то здесь он неизбежен. Герой Баталова — совсем не тот самый восторженный титан и гигант, который был принят за эталон советского человека в сталинскую эпоху. Он действительно хочет осчастливить человечество и приблизить коммунизм своим научным открытием, но вместе с этим у него есть сложная личная жизнь, сложные отношения с окружающими, он размышляет, сомневается, ошибается, грустит. И своей жертвой только множит вопросы.

Вторым событием стал фильм Марлена Мартыновича Хуциева (1925–2019) «Застава Ильича» 1964 года (в иной редакции — «Мне двадцать лет»), ставший своего рода *задумавшейся*, рефлексирующей альтернативой излишне оптимистической и безмятежной комедии «Я шагаю по Москве» (1963, реж. Г. Данелия). Автор сценариев обоих фильмов один и тот же — это 25-летний поэт Геннадий Шпаликов, фактически рассказывающий о своей среде, совсем молодых, ищущих, не определившихся юношах и девушках начала 1960-х годов. Но если главные герои «Я шагаю по Москве» в основном гуляют, острят и балагурят, воплощая собой надежду на счастливое будущее, то герои «Заставы Ильича» — это как будто бы те же самые юноши и девушки, но только вдруг усомнившиеся в неизбежности наступления этого будущего. Здесь тот наивный прогрессистский оптимизм, который культивировался на всех этапах советской культуры, даёт сбой и сменяется вдумчивым оглядыванием назад, попыткой разобраться в том, что действительно происходит вокруг, не выдавая желаемое за действительное. Главный герой фильма, недавно вернувшийся из армии простой рабочий парень Сергей Журавлёв (роль В. Попова), внутренне восстаёт против несерьёзности и легкомысленности своих

сверстников, возмущается циничным индивидуализмом и недостаточным патриотизмом своих современников и оказывается в настоящем экзистенциальном тупике, из которого невозможно найти выход, оставаясь заложником секулярного мировоззрения. Если человеческая жизнь и вся мировая история имеет какие-то сверхсмыслы и сверхценности, то они явно выходят за пределы чисто материального существования, и если действительно есть какая-то духовность без кавычек, то только в случае существования реального самосознающего духа, первичного по отношению к бессознательной материи. Конечно, ни в одном советском фильме до времен Перестройки невозможно было прямо проводить подобные мысли, и авторы «Заставы Ильича» вовсе не ставили перед собой такую задачу. Эта продолжительная, в три с лишним часа киноповесть как раз отражала переживания самого Шпаликова и Хуциева, равно как и очень многих интеллектуалов того «фестивально-молодёжного» времени, которые со всей серьёзностью относились к идеям мировой революции и исторической миссии Советского Союза, но отказывались объяснять и обосновывать их исключительно в марксистских, материалистических догмах⁵. В финале фильма ушедший со скандалом из богемной тусовки Сергей остаётся один на один с самим собой в тёмной комнате и приходит к следующему рассуждению: «Стоп, стоп, стоп, спокойно, надо во всём спокойно разобраться... я не хочу так дальше, нельзя плыть по течению, нельзя просто плыть, ... Ничего не существует отдельно, ничего, ... отдельно любовь, отдельно жизнь, отдельно время, в которое ты живёшь». То есть приходит к чисто идеалистической мысли, максимально близкой философии всеединства и холистическому мистицизму вообще. И как будто бы выходя не только за границы собственного индивидуального существования, но и за пределы своего времени и пространства, он вдруг встречается в этой же комнате со своим родным отцом, давно погибшим на фронте, но являющимся своему сыну вместе с сослуживцами, мирно спящими вокруг перед последним боем.

⁵ Последней и абсолютно неожиданной работой Геннадия Шпаликова был фильм «Долгая счастливая жизнь» (1966), где он уже выступил не только как сценарист, но и как режиссёр. Единственный фильм режиссёра-Шпаликова вопреки своему названию был уже беспрецедентно пессимистическим для советского кино того времени: история начинающих лирических любовных отношений двух взрослых людей, внезапно оборвавшихся по причине малодушия главного героя (роль К. Лаврова), сбежавшего от своей возлюбленной (роль И. Гулаи), как только они договорились начать совместную жизнь. По оценке А. Кончаловского, в этом фильме Шпаликов, «предчувствуя начало эпохи "застоя", на прощание безжалостно развенчивал романтические идеалы своей юности». (Кончаловский 2006: 465).

Для столь реалистического кино, снятого под нескрываемым влиянием итальянского неореализма и исполненного многих документальных кадров, это явление погибшего отца и весь разговор с ним были уже за гранью простой метафоры и неизбежно провоцировали обвинение в откровенной мистике. Сын спрашивает совета у отца, как ему жить, на что отец задаёт встречный вопрос: «Сколько тебе лет?» «Двадцать три», — отвечает сын. «А мне двадцать один. Ну, как я могу тебе советовать?» Это ключевой диалог всего фильма: поколения отцов больше не могут советовать поколениям детей, потому что дети стали старше отцов — у них нет сурового опыта отцов, они не прошли войну, им был неведом голод, они не застали время самых страшных репрессий, но они живут в хоть сколько-нибудь более свободном, а значит, и более разнообразном, более сложном, более противоречивом мире, где уже можно хотя бы задавать вопросы и слышать хоть сколько-нибудь разные ответы. Кстати про возраст: в фильме есть эпизод очень натужного разговора Сергея с отцом своей подружки, когда потенциальный тесть спрашивает его, кем он собирается стать в тридцать лет, на что подружка иронично отвечает: «Космонавтом!» Характерный момент: новое поколение не только мечтает быть космонавтами, но уже и иронизирует над этой мечтой, как над навязанным сверху образом предельного совершенства и счастья. Да, космонавтику нужно развивать, но подлинное совершенство и счастье человечества совсем не в этом.

«Застава Ильича» вызвала особое негодование самого Хрущёва (подобное реакции Сталина на «Большую жизнь»). На встрече с деятелями культуры 8 марта 1963 года в Кремле глава советского государства особенно возмущался отказу 21-летнего отца дать совет, как жить, своему 23-летнему сыну: «И вы хотите, чтобы мы поверили в правдивость такого эпизода? Никто не поверит! <...> Можно ли представить себе, чтобы отец не ответил на вопрос сына и не помог ему советом, как найти правильный путь в жизни?» «Даже наиболее положительные из персонажей фильма — трое рабочих парней — не являются олицетворением нашей замечательной молодёжи. Они показаны так, что не знают, как им жить и к чему стремиться. И это в наше время развёрнутого строительства коммунизма, освещённое идеями Программы Коммунистической партии!» (Хрущёв 1963: 7–8). Последнее замечание Хрущёва воспроизводило аналогичное недоумение, высказанное одним из зрителей на вечере поэтов в Политехническом музее, съёмки которого частично вошли в этот фильм и стали впоследствии уникальным кинодокументом начала 60-х годов. На

сцене Политехнического декларировали свои стихи самые известные молодые поэты того времени: Евтушенко, Вознесенский, Рождественский, Ахмадулина, Окуджава и другие. Но когда микрофон дали одному из зрителей в военной форме, то он возмутился: «У всех поэтов какая-то мрачность тона, что-то их гнетёт, мало хорошего, а у нас в жизни столько прекрасных, хороших примеров...» Да, не только поэтов того времени, но и авторов самого фильма «что-то гнетёт», и никакого преодоления этому гнетущему состоянию не будет. Но, конечно, столь длинный и вызывающий фильм никак не мог закончиться «мистической» и совершенно безысходной встречей сына с отцом. В финальных кадрах мы слышим не только слова главного героя о том, что «ничего не страшно, если ты не один и тебе есть во что верить» (во что угодно верить?), но также и музыку Интернационала, под которую происходит смена караула у Поста №1 СССР, т. е. у Мавзолея Ленина.

Вся сцена финала выглядит не просто пафосно, а религиозно пафосно — смысл жизни всё-таки есть и его воплощение лежит на главной площади страны в главной пирамиде страны, который в любое время года и суток стойко охраняют верные стражи «вечно живого» фараона. Так отсутствие реальной религии и реального религиозного ответа на предельные вопросы компенсируется политической квазирелигией с соответствующими квазиответами. «Застава Ильича» — это же не просто место на карте, а символическая категория, тот пост, на котором всю жизнь должен стоять каждый советский человек. Однако столь безупречный финал не спас весь фильм от неизбежной цензуры: его пришлось сильно сократить, многие сцены переснять и даже название поменять на бессмысленно-оптимистическое «Мне двадцать лет», под которым его изредка показывали до 1988 года, когда была полностью восстановлена первоначальная версия с первым названием.

4. ЭПОХА РЕФЛЕКСИИ

Никакие советские фильмы так точно не отражали глубинные изменения в умонастроениях рефлексирующей части общества в 1960-е годы, как «Застава Ильича» Марлена Хуциева и его же следующий эпохальный фильм — «Июльский дождь» 1966 года. Если первая киноповесть свидетельствовала только о первых робких вопросах и противоречиях господствующего советского мировоззрения, то вторая уже обнаруживала его полную безысходность. В историческом контексте это был переход от последних «просветов оттепели» к первым «похолоданиям застоя».

На первый взгляд мы здесь как будто бы видим всё тех же ищущих молодых людей, всё в той же манящей летней Москве 1960-х, со всё теми же проблемами, но на самом деле это уже совсем другие люди, начиная с того, что они повзрослели, как минимум, лет на десять. Если «Застава Ильича» — это, условно, фильм про 20-летних, то «Июльский дождь» — это уже фильм скорее про 30-летних, переживших восторг «оттепельной» юности и постепенно осознающих духовную пустоту вокруг и внутри себя самих. Как признался сам Хуциев, первоначально это должна была быть история о том, как начинается любовь двух молодых людей того времени, её должен был ставить другой режиссёр с другой командой. Но когда его почти навязали Хуциеву, то он решил снять историю «не о том, что любовь начинается, а, наоборот, о разрушении любви» (Хуциев 2021: 12).

Фильм открывается, как книга, с демонстрации классических картин, тиражируемых на типографском станке, где возникает невольная оппозиция двух типов женских образов, возвышенно-религиозных и приземлённых: «Святое семейство» Андреа Мантеньи против «Арлекина и его подружки» Пабло Пикассо, «Мадонна Литта» Леонардо до Винчи против «Неизвестной» Ивана Крамского. Главная героиня сюжета, флегматичная задумчивая девушка по имени Лена (роль Е. Ураловой), оказывается под проливным дождём в самом центре Москвы, скрывается под карнизом магазина часов и говорит случайным мужчинам вокруг: «Чёрт, как некстати!» Конечно, она не вкладывает в эту реплику никакого демонического смысла, но с этого начинается весь сюжет — с того, что милая советская девушка при первой же неприятности чертыхается, и это уже никого не удивляет. В ответ один из молодых людей ей отвечает: «Да, мы отрезаны, связь с внешним миром прервана». Она: «Ну, теперь это надолго». Он: «Нет, почему же, видите, как хлещет, значит, скоро пройдёт!» Этот диалог мог бы быть эпиграфом к долгой эпохе «застоя», с её возрастающим пессимизмом и робкими попытками увидеть признаки конца в любом движении, даже в самом усиленном «закручивании гаек». Не случайно здесь даже образ всепронизывающего дождя, до сих пор означавший очевидное очищение и преображение пыльного города (вспомним радостный дождь в «Я шагаю по Москве»), обретает противоположный смысл похолодания и замерзания, приближения не долгожданной весны, а неизбежной осени.

Здесь также есть встреча «прогрессивной» богемы в чьей-то случайной квартире, но теперь эти молодые люди не балагурят и не устраивают друг другу пафосных сцен, а лишь тонко иронизируют друг над

другом и соревнуются в ненавязчивой житейской мудрости. Один из них в ответ на вопрос своего друга, за кого он себя выдал при знакомстве с новой девушкой, шутит: «За жокея, а потом пришлось признаться, что я священник». В этой шутке нет никакого особого смысла, кроме того, что в этом давно устоявшемся советском мире, даже если это мир «широко мыслящей» советской интеллигенции, священник — это нечто невозможное, нереальное, отсутствующее, это какой-то экспонат из доисторического прошлого, ведь история этого мира началась в 1917 году.

Если «Девять дней одного года» и «Застава Ильича» только проложили путь рефлексирующему, сомневающемуся, не до конца уверенному в себе герою, то в «Июльском дожде» только такой психологический тип оказывается достойным внимания. Если у этого фильма есть фабула (а снят он под явным влиянием французской «новой волны»), то это всего лишь история недолгих отношений главной героини Лены и её возлюбленного, образцового по многим меркам, перспективного молодого учёного Володи (роль А. Белявского), состоящего практически «из одних достоинств». Их новый знакомый из той самой богемной компании, любитель бардовских песен Алик (роль Ю. Визбора) излагает теорию, что все люди состоят «из разных материалов», и говорит про Володю, что он «антимагнитен, морозоустойчив, водонепроницаем, антикоррозиен, он не сгорит в плотных слоях атмосферы». И хотя эта характеристика кажется похвалой, на самом деле это просто приговор смазливому жениху — нельзя быть таким твёрдым и сильным, это признак ограниченности и чёрствости, нужно быть мягким и слабым, только так можно остаться человеком. Поэтому, когда в финале фильма рассудительный Володя предлагает Лене «давай сходим в это самое учреждение, ну где делают людей счастливыми» (заметим иронию над самой идеей брака, превратившейся в секулярном обществе в чистую формальность), то она ему отвечает: «<...> Ты добрый, не пьющий, не бабник, с чувством юмора, с лёгким характером, не трус, но я никогда не смогу объяснить, почему я не выйду за тебя замуж».

Самый значительный с чисто кинематографической точки зрения и одновременно самый обнадеживающий фрагмент «Июльского дождя» — это сцена расходящихся в лучах восходящего солнца троллейбусов и автобусов, снятая под песню Булата Окуджавы в исполнении Юрия Визбора: «Куда ж мы уходим, когда над землёю бушует весна...» Эта оптимистическая сцена предваряется медленной проходкой по Старой

Басманной улице обнявшихся влюблённых, Володи и Лены, возвращающихся под утро из той самой компании. В ещё полуночном мареве, рядом с ещё «спящими» троллейбусами, они останавливаются для продолжительного поцелуя на середине широкой мостовой, и за ними отчётливо виден Богоявленский кафедральный собор в Елохове, бывший с 1938 года главным храмом страны, где проходили все самые главные патриаршие богослужения. Образ православных храмов в нейтрально-положительном свете уже стал появляться в отдельных фильмах, но ассоциация кафедрального собора и самого счастливого момента всего фильма — это уже разрыв с любой атеистической цензурой. На что мог указывать этот загадочный собор? На иную перспективу жизни этих героев? На иной путь для всей страны, где от «доисторического» прошлого ещё сохранились какие-то храмы и не заметить их невозможно? Да, эти молодые, но умудрённые личным и общественным опытом люди живут в столице мирового коммунизма, но они в него уже давно не верят и свою жизнь никак с ним не соотносят. Также они и в самих себя не верят, разрывая тем самым не только с утопическим марксизмом, но и с гуманистическим прогрессизмом как таковым. Однажды ночью в минуту редкой слабости Володя признался Лене: «Всё это муть, ни черта я не верю в себя, надо выкарабкиваться, надо обретать независимость, всё это ерунда, никто не знает, что думают люди по ночам, когда они одни». Верить в себя или верить в человека вообще — краеугольная основа гуманизма Нового времени, и новый герой советской культуры всё больше отказывается от этой бессмысленной веры⁶, тем самым подрывая основы не только советского проекта, но самого Проекта Модерна в целом. В одной сцене фильма Лена вместе с матерью по радио слушает мхатовскую постановку «Трёх сестёр» Чехова, где звучат знаменитые слова Ольги: «Пройдёт время, и мы уйдём навеки, нас забудут, забудут наши лица, голоса и сколько нас было, но страдания наши перейдут в радость для тех, кто будет жить после нас, счастье и мир настанут на земле, и помянут добрым словом и благословят тех, кто живёт теперь». Уже во времена Чехова эти слова могли восприниматься двусмысленно,

⁶ Католический писатель и мыслитель Г. К. Честертон писал по этому поводу: «Я знаю людей, которые верят в себя сильнее, чем Наполеон или Цезарь. Люди, действительно верящие в себя, сидят в сумасшедшем доме. <...> Если вы обратитесь к своему деловому опыту, а не к уродливой индивидуалистической философии, вы поймёте, что вера в себя — обычный признак несостоятельности. Актёры, не умеющие играть, верят в себя; и банкроты. Было бы куда вернее сказать, что человек непременно провалится, если он верит в себя. Самоуверенность не просто грех, это слабость. Безусловная вера в себя — чувство истерическое и суеверное» (Честертон 1991: 362).

но теперь уже звучат как гимн инфантильного утопизма, и смешно, и грустно ввиду живого опыта реализации самой «гуманной» из всех утопий.

Но как и «Застава Ильича» не могла быть закончена безысходным разговором сына с погибшим отцом, так и «Июльский дождь» нужно было подытожить каким-то обнадеживающим финалом. Вставлять сюда какие-либо кадры с мавзолеем и иными революционными символами было бы совершенно неадекватно. Поэтому вместо революционной тематики здесь звучит тематика военная: прошло время, расставшаяся с несостоявшимся женихом Лена гуляет по праздничной Москве 9 мая и приходит к скверу Большого театра, где наблюдает радостную встречу ветеранов Великой Отечественной войны, среди которых также замечает того самого Алика. Всю сцену сопровождает песня Евгения Долматовского «Дорога на Берлин» в исполнении Леонида Утёсова, настраивающая не только на радостные воспоминания «со слезами на глазах», но и на дальнейшие победные свершения. С одной стороны, этот оптимистический финал может показаться слишком натянутым для столь минорного и меланхоличного фильма. С другой стороны, стоит учесть, что именно изнурительная война с нацистской Германией вынудила советскую систему пересмотреть свой прежний утопический радикализм и встать на путь ненасильственной адаптации к реальной исторической России, которая вопреки всем революциям и войнам никуда не исчезла и только уже выживала в «превращённой форме» России Советской⁷. Поэтому для абсолютного большинства советских людей, тем более молодых поколений, живших уже после Великой Отечественной войны, именно эта война стала осевым событием новейшей истории, а не «великая октябрьская социалистическая революция», и поэтому для них новый, хоть сколько-нибудь оправданный мир рождался в огне не 1917, а 1945 года. Культ Великой Победы ещё не затмевал в полной мере, но уже постепенно вытеснял культ «великой революции», так что в очень многих фильмах 1960–1980-х годов темы Великой Войны и Великой Победы

⁷ Примечательный факт: именно из-за войны был спасён упомянутый Богоявленский собор в Елохове — его должны были снести после литургии 22 июня 1941 года, но нападение Германии на СССР в тот же день заставило советскую власть отложить подобные планы. Впоследствии, 18 мая 1944 года, именно в этом соборе будет погребён новоизбранный Патриарх Сергей (Старгородский). См.: (Богоявления собор в Елохове 2002: 552–553).

окажутся предметами предельной серьёзности и почти религиозного переживания. И хотя с христианской точки зрения излишняя сакрализация этой тематики чревата созданием очередной «гражданской религии», в любом случае стоит отдавать себе отчёт в том, что это уже не революция и не классовая война, а война за спасение страны как таковой, что неизбежно вело к реабилитации великорусских патристических мотивов, а вслед за ними — и традиционно-православных.

В связи с изменившимися историческими обстоятельствами изображать и далее в советском кино христианских священников исключительно как недобитый и враждебный классовый элемент было уже невозможно, а уж с христианскими символами и реликвиями, признанными общечеловеческим «культурным наследием», пришлось обращаться осторожнее. Но поскольку атеистическая пропаганда оставалась неотъемлемой задачей правящей партии, критика религии с больших экранов всё равно продолжилась, используя теперь снисходительно-комедийные формы, когда священников изображали обычными приземлёнными людьми, которым ничто человеческое не чуждо. Так появляется образ разухабистого батюшки в фильме «Королева бензоколонки» (1962, реж. А. Мишуриной, Н. Литус), сообщаящего первому встречному милиционеру: «Ещё раз убеждаюсь в величии человеческой души, расстригусь, ей-Богу расстригусь!» Или образ простоватого дьячка из фильма «Королевская регата» (1966, реж. Ю. Чулюкин). Или известный образ прагматичного пастора из знаменитой комедии Э. Рязанова «Берегись автомобиля», вышедшей в том же году. В последнем случае священник покупает себе дорогую машину на деньги бедных прихожан, так что для снижения негативного эффекта это уже не русский православный батюшка, а протестантский пастор (роль Д. Баниониса), который в ответ на законный упрёк, верит ли он в Бога, отвечает: «Все люди верят. Одни верят, что Бог есть. Другие, что Бога нет. И то, и другое недоказуемо».

Обратим внимание: «недоказуемо», т. е. вместо того, чтобы развить этот диалог, авторы фильма ставят здесь точку, что ещё в начале 1960-х было бы невозможно, ведь это же почти капитуляция, это почти отказ от антирелигиозной борьбы вообще. В 1966 году также выходит молодёжный приключенческий фильм режиссёра Эдмонда Гарегиновича Кеосаяна (1936–1994) по мотивам упомянутой выше повести П. Бляхина «Красные дьяволята», но только теперь получивший

более привлекательное название — «Неуловимые мстители»⁸. Вместе с продолжением «Новые приключения неуловимых» (1968) и «Корона Российской империи, или Снова неуловимые» (1971) эта трилогия, с одной стороны, несколько смягчает агрессивный образ большевиков и адаптирует под современного зрителя, например, интернациональный состав юных героев революции становится более привычным для русских широт: вместо чернокожего мальчика ввели цыганского. С другой стороны, в «Неуловимых» с неизбежностью присутствует и открытый сарказм над Белым движением, над монархическими кругами в эмиграции и конечно же над христианской верой, например, в лице престарелого музейного экскурсовода на инвалидной коляске, занудно и с грубыми ошибками пересказывающего родословную Иисуса Христа, или в лице подвыпившего священника, использующего наперсный крест как оружие для драки. Но для иронизирования над религией не обязательно изображать «служителей культа», можно было пройти и по традиционным христианским образам. Например, в комедии «Бриллиантовая рука» (1968, реж. Л. Гайдай) один из персонажей, незадачливый бандит (роль А. Миронова), находясь на берегу моря, видит мальчика-рыбака, якобы идущего по воде, и принимает его за святого чудотворца. А когда понимает, что мальчик идёт по мелководью, обижает его и сшибает с ног. В этой сцене уже высмеивается наивность христиан как таковых и одновременно подразумевается, что среди уголовников встречается много верующих людей, так что христианская вера никак не мешает становиться преступниками.

5. СОБЫТИЕ «АНДРЕЯ РУБЛЁВА»

Между тем в 1966 году в советском кино происходит экстраординарное событие, сама возможность которого до сих пор требует отдельного исследования: на экраны выходит фильм молодого кинорежиссёра Андрея Арсеньевича Тарковского (1932–1986) «Андрей Рублёв»,

⁸ Заметим, что если в СССР со времён наибольшей активности «Союза воинствующих безбожников» игривое использование сатанинской тематики за редким исключением сошло на нет, то на либеральном Западе нейтрально-положительное отношение к падшим ангелам и всему, что с ними связано, вошло в массовую культуру. Автор этих строк был крайне удивлён, когда, оказавшись в 1995 году в США, в относительно консервативном штате Теннесси (называемом иногда «пряжкой от библейского пояса»), вдруг узнал, что официальное название баскетбольной команды достаточно известной местной школы (Germantown High School) — «Red Devils» («Красные Дьяволы»). И это совсем не единичный случай, потому что на англоязычном Западе называть какие-либо спортивные команды «дьяволами» вошло уже в привычную традицию. Самый известный пример — аналогичное название английского футбольного клуба Манчестер Юнайтед.

посвящённый житию и творчеству великого русского средневекового иконописца (1360–1428/30). Создатель этой эпохальной кинофрески к этому моменту был уже известен не только в Союзе, но и за рубежом: сын лирического поэта Арсения Тарковского, ученик Михаила Ромма, он в 1962 году снял совершенно неожиданный для советской киноэстетики фильм «Иваново детство» по повести В. Богомолова «Иван». Тарковский получил за него главную премию XXIII Международного Венецианского кинофестиваля — «Золотого льва св. Марка» и ещё шестнадцать различных кинопремий. Уже в этой дебютной картине Тарковский заявил о себе как режиссёре, создающем уникальный, сугубо авторский, созерцательный киноязык, необходимый для выражения исключительно возвышенных переживаний и глубинных размышлений. Достаточно привести цитату из письма философа-экзистенциалиста Жана-Поля Сартра об этом фильме: «...мы приноровились к быстрому и эллиптическому ритму Годара, к протоплазмической медлительности Антониони. Но новость — видеть эти две скорости у одного и того же режиссёра...» (Сартр 1991: 16).

Основной лейтмотив фильма — это контраст между повседневными ужасами недавно прошедшей войны и светлым внутренним миром мальчика Ивана (роль Н. Бурляева), оказавшегося почти на линии фронта и желающего помочь своей армии в качестве полевого разведчика. Несмотря на то что этот фильм был снят в период хрущёвской антирелигиозной кампании, в нём встречается неожиданно много христианских образов и аллюзий. Советскому зрителю здесь периодически напоминают, что нацистская Германия напала не только на коммунистическое государство, но и на историческую Россию, воплощённую либо в завораживающей природе, либо в традиционном православном наследии. Блиндаж лейтенанта Гальцева, служащий местным штабом, оказывается подклетом разрушенного православного храма. Сам Иван постоянно обращается к церковным атрибутам: бьёт в колокол, рассматривает фрески с Богородицей, во время бомбёжки невольно созерцает покосившийся Крест. В недолгие периоды затишья ему удаётся внимательно рассмотреть трофейный немецкий альбом с картинами Альбрехта Дюрера, среди которых особенное впечатление на него производит гравюра «Четыре всадника Апокалипсиса». Из этой визуальной цитаты напрашивается мысль о том, что Война — это прообраз Апокалипсиса, Армагеддона, финального Страшного Суда, где невинные дети оказываются вместе с виноватыми во всём взрослыми.

Фильмы Тарковского — это целая вселенная, и о каждом из них можно говорить бесконечно. Тем более в контексте данной темы, потому что ни один другой советский режиссёр не позволил себе использовать столь явные и столь частые христианские ассоциации и реминисценции. Так что одних только его фильмов будет достаточно, чтобы доказать парадоксальный факт — да, такое прямое обращение к христианским мотивам в советском кино, начиная с середины 1960-х годов, было *возможно*. Другой вопрос, ценой каких усилий и последствий приходилось режиссёру каждый раз отстаивать своё право на обращение к этим мотивам и какие уникальные обстоятельства помогали ему в каждом конкретном случае, от утверждения сценария до проката. Заявку на съёмки «Андрея Рублёва» Тарковский подал ещё в 1961 году, когда искусствоведы отмечали 600 лет с года рождения великого иконописца (1360), и даже вышла марка Почты СССР с его условным изображением. Но в те годы реализовать этот замысел было невозможно, и в итоге фильм вышел только в 1966 году, как и все фильмы мастера, в сильно урезанном варианте (186 мин.), так что впоследствии пришлось сохранить отдельную, режиссёрскую версию с изначальным, подчёркнуто религиозным названием «Страсти по Андрею». Впервые на большом экране советский зритель увидел не просто эпическую историю из жизни средневековой Руси эпохи поздних ордынских набегов и междоусобной войны родных князей (начало XV века), но и совершенно несоветский, несекулярный взгляд на происходящие события, взгляд русского православного монаха-иконописца (роль А. Солоницына), с его смиренностью, молитвенностью, надмирностью, пытающегося, прежде всего, *духовно выжить* в окружающем его греховном мире, с его страстями, грубостями, жестокостями. Здесь в самых разных планах и ракурсах сотни тысяч советских зрителей впервые увидели древние соборы Владимира, иконы и фрески, истово верующих монахов и послушников, услышали в музыке фильма возвышенные богослужебные мотивы (композитор В. Овчинников). При этом в фильме есть несколько сюжетных линий, драматических диалогов, демонстрации неприглядной жизни провинциальной Руси в период очередного упадка, очень страшных сцен насилия и даже очень откровенных языческих празднеств (сцена ночи Ивана-Купалы), что вызывало неизбежную критику со стороны некоторых консервативных деятелей (А. Солженицын, И. Глазунов и др.⁹). С их точки зрения Андрей Рублёв у Тарковского скорее

⁹ См.: (Солженицын 1997); (Глазунов 1984).

похож на современного, рефлексизирующего советского интеллигента, чем на настоящего монаха-иконописца Древней Руси. Но это наблюдение свидетельствует о том, что духовные поиски советской интеллигенции той эпохи вполне могли обратиться к русской православной традиции, что в образе Рублёва у Тарковского советский интеллигент вполне мог «узнать» себя, и это «узнавание» делало фигуру загадочного средневекового иконописца, про которого на самом деле осталось крайне мало исторических сведений, понятной и интересной, провоцирующей на дальнейшее изучение всего, что было с ним связано. Отдельным событием фильма была евангельская сцена с несением Креста на Голгофу, происходящая в зимней, заснеженной Руси, что для неподготовленного советского восприятия было уже избыточно символичным. Эта сцена происходит в воображении монаха, но в ней есть очевидный для всех знакомых с историей европейского искусства смысл: события Евангелия имеют всемирно-историческое значение, это не просто еврейская история I века, это история для всех времён и всех народов¹⁰. Если весь фильм снят на чёрно-белой плёнке, то его финал вдруг «вспыхивает» цветными красками: камера начинает медленно и подробно «всматриваться» в совершенно неизвестные массовому советскому зрителю иконы Андрея Рублёва, постепенно переходя от как будто бы случайных фрагментов к более крупным планам и наконец раскрывая главный шедевр иконописца — «Ветхозаветную Троицу» (иначе: «Гостеприимство Авраама»). Контраст затянувшегося, грязного, серого, агрессивного безвременья и светлого, чистого, умиротворённого, возвышенного образа Божественной Троицы в виде трёх благоговейных ангелов создавал эффект прямой проповеди: спасение Руси — в православном христианстве, в единстве по образу Пресвятой Троицы¹¹. Более откровенного визуального религиозного высказывания

¹⁰ Именно поэтому во времена Средневековья и Ренессанса библейские сюжеты часто изображали в анахроническом контексте своего времени и своего региона. Достаточно вспомнить подобные картины Босха или Брейгеля: художники прекрасно осознавали, что герои Ветхого и Нового Заветов жили много веков назад в иных климатических и культурных условиях, но их произведения должны были проповедовать современному зрителю, а не реконструировать исторический фон далёкого прошлого.

¹¹ В этом контексте вспоминаются рассуждения отца Павла Флоренского о «Троице» Андрея Рублёва: «Нас умиляет, поражает и почти ожигает в произведении Рублёва вовсе не сюжет, не число “три”, не чаша за столом и не крила, а внезапно сдёрнутая пред нами завеса ноуменального мира, и нам, в порядке эстетического, важно не то, какими средствами достиг иконописец этой обнажённости ноуменального и были ли в чьих-либо других руках те же краски и те же приёмы, а то, что он воистину передал нам узренное им откровение. Среди мятущихся обстоятельств вре-

во всей советской культуре до эпохи Перестройки уже не будет, но именно этот фильм положил начало религиозно-философской линии в советском кино. Не случайно артист Николай Бурляев, сыгравший в двух первых фильмах Тарковского¹², аллегорически называл его «Андреем Первозванным». «Троица» Андрея Рублёва, как ответ на все вопросы, не могла не воздействовать на очень многих зрителей той эпохи, впервые задавшихся непраздным вопросом о существовании Бога и религиозном фундаменте русской культуры. Здесь нельзя не вспомнить известный тезис отца Павла Флоренского о том, что православная вера не столько «доказывается», сколько «показывается» (Флоренский 2003: 36), и именно «Троица» Рублёва оказывается наиболее совершенным примером такого «показательства»: «Из всех философских доказательств бытия Божия наиболее убедительно звучит именно то, о котором даже не упоминается в учебниках; примерно оно может быть построено умозаключением: есть Троица Рублёва — следовательно, есть Бог» (Флоренский 1995: 446).

Разумеется, подобное рассуждение убеждает далеко не всех, но если у христианского кинематографа есть какая-то сверхзадача, то это именно такое «показательство». Хотя никаких статистических данных по этому поводу нет и не может быть, можно с высокой вероятностью утверждать, что этот фильм возымел существенное миссионерское воздействие на многих советских зрителей. Они впервые узнали благодаря Тарковскому о том, что русская иконопись — это нечто большее, чем примитивное архаическое искусство, и что за верой в Бога стоит нечто более основательное, чем банальное невежество и страх неизвестного, как внушали марксистские начётчики. Также позволим себе высказать предположение, что именно этот фильм оказал определяющее влияние не только на рост интереса к древнерусскому искусству в позднесоветское время, но даже на канонизацию самого Андрея Рублёва в празднование 1000-летия Крещения Руси, в 1988 году (память 17 июля по новому стилю). Конечно, имя самого значимого русского иконописца в Русской Церкви знали давно, но так же как сама русская иконопись в качестве феномена мировой культуры была открыта отечественными искусствоведами только

мении, среди раздоров, междоусобных распрей, всеобщего одичания и татарских набегов, среди этого глубокого безмолвия, растлившего Русь, открылся духовному взору бесконечный, невозмутимый, нерушимый мир, “свышний мир” горного мира. Вражде и ненависти, царящим в дольнем, противопоставилась взаимная любовь, струящаяся в вечном согласии, в вечной безмолвной беседе, в вечном единстве сфер горних» (Флоренский 1995: 363.).

¹² Соответственно, роль Ивана в «Ивановом детстве» и роль начинающего колокольного мастера Бориски Моторина в «Андрее Рублёве». См.: (Бурляев 2003: 158–164).

в начале XX века¹³, так и наследие Андрея Рублёва обрело реальную популярность в среде советской интеллигенции только после выхода этого фильма.

Появление «Андрея Рублёва» для советской идеологической цензуры было беспрецедентным вызовом, но поскольку на его производство было потрачено уже достаточно много средств и сил, а имя режиссёра уже стало известно во всём мире, официально запретить фильм было невозможно, и поэтому с ним поступили так же, как и со всеми подобными «недоразумениями» на будущее. Провели камерную премьеру, фактически положили на полку и только в 1971 году выпустили в ограниченный прокат, как это было впоследствии со всеми картинами Тарковского. И только в 1987 году состоялась большая премьера полностью восстановленного фильма. При этом подобные сомнительные киноленты, фактически запрещённые для телевидения и центральных фестивальных залов, могли показывать в далёкой провинции или в небольших кинотеатрах на окраинах городов, где в одних случаях могли собираться потоки ищущей публики, а в других случаях, наоборот, только несколько зрителей в опустевшем зале. Любое кино, заподозренное в «пропаганде религии», ни на что большее при советской власти рассчитывать не могло.

6. ОТ РЕФЛЕКСИИ К ДЕПРЕССИИ

Однако, при всех проблемах и противоречиях новой «брежневской» эпохи, привычно называемой «застоем» и даже заподозренной в неуверенных попытках реабилитации сталинизма¹⁴, необходимо признать, что как раз с середины 1960-х для более-менее свободных, духовных и интеллектуальных поисков в советской культуре появляются возможности, которых ранее не было и которые с дистанции сегодняшнего дня позволя-

¹³ Научный и философский интерес к русской средневековой иконе во многом был следствием общеевропейской неоромантической реакции конца XIX — начала XX века, которая получила в России название «Серебряного века» или «Русского религиозно-философского ренессанса». Тогда же вместе с неожиданно активным интересом к традиционной религиозной мистике и эстетике возник интерес к русскому церковному искусству: искусствоведы впервые снимали оклады с древних икон, а коллекционеры выставляли их на своих частных выставках. Самый известный пример — это выставка икон из коллекции И. С. Остроухова в Москве (Трубниковский переулок, 17) в 1915 году, под впечатлением которой философ Е. Н. Трубецкой написал свою статью «Умозрение в красках» (1915), положившую начало русской философии иконы.

¹⁴ Достаточно вспомнить открытое коллективное письмо советской интеллигенции к Л. И. Брежневу против «частичной или косвенной реабилитации И. В. Сталина», написанное в 1966 году и более известное как «Письмо 25-ти». Среди подписавших были такие знакомые имена советской культуры, как М. Ромм, М. Хуциев, Г. Товстоногов, О. Ефремов, И. Смоктуновский и др.

ют назвать эту эпоху, по крайней мере, «золотым веком» отечественного кино. Как это нередко бывает в истории культуры, именно затянувшийся *духовный кризис* общества, а в данном случае — *идеологический кризис* советского государства, спровоцировал неизбежные мировоззренческие дискуссии и поиски ответов на предельные вопросы, закономерно отразившиеся на заметной интеллектуализации советского кино и театра того времени. И чем более глубоко, длиною в двадцать лет, усугублялся этот системный кризис, тем более неожиданно и разнообразно развивалась интеллектуальная культура в поисках преодоления этого кризиса. С одной стороны, глубокое разочарование в идеалах марксизма-ленинизма охватывало всё более широкие круги интеллигенции, да и для самой власти идеология всё больше превращалась в формальность, что способствовало существенным идеологическим послаблениям, когда, например, бдительность атеистической цензуры зависела от всё более редких идейных активистов на местах. Поэтому реальная творческая свобода в эпоху т. н. застоя оказалась ещё большей, чем в эпоху т. н. оттепели. Если «оттепель» конца 1950-х — начала 1960-х была попыткой вернуться к «подлинным ленинским идеалам» и ускорить большевистскую революцию на новом этапе, то «застой» конца 1960-х — середины 1980-х был эпохой глубокого замораживания всевозможных революционных начинаний и возрастающего компромисса с «реакционной» реальностью. С другой стороны, идеологическая и художественная цензура всё-таки никуда не делась, но её требования всё меньше были связаны с революционным марксизмом и всё больше со вполне традиционными, классическими, «буржуазными» нормами и ценностями европейской цивилизации: государственность вместо революции, патриотизм вместо космополитизма, почитание старших вместо молодёжного бунтарства, уважение к культурным традициям вместо нигилистического модернизма.

Между прочим, не последним фактором в усилении этой консервативной тенденции стал относительный испуг от «культурной революции» 1966–1976 годов в идеологически родственном маоистском Китае, где политический курс СССР называли прямо «ревизионистским». Таким образом, «постхрущёвская» эпоха создала качественно новые условия для развития интеллектуальной культуры: идеологическая цензура в целом ослабела, но усилила своё консервативное начало, что как раз позволило кинематографистам всё больше обращаться к религиозной тематике, либо под видом уважаемой культурной традиции, либо под видом традиционных нравственных ценностей. Образы священников, архиереев,

монахов, величественных соборов, монастырей, небольших церквушек, икон, крестов и всего, что связано с христианской религией, всё чаще появлялись на экранах без каких-либо обличительных подтекстов. Вместе с этим появившийся ещё в начале 1960-х годов образ рефлексирующего, сомневающегося, всё менее уверенного в себе и окружающем мире героя в эпоху «застоя» оказался просто в центре внимания. Причём если ещё в начале «застойной» эпохи, в 1960-е годы, он будет, скорее всего, только усомнившимся в неизбежности всеобщего прогресса учёным, инженером, учителем, то к концу эпохи, в 1980-е годы, он окажется уже впавшим в глубокую депрессию и зачастую совершенно опустившимся неврастеником. Возрастающая рефлексия, переходящая в затянувшуюся депрессию, — вот формула духовной жизни этой противоречивой двадцатилетней эпохи, когда искать ответы на предельные вопросы за рамками секулярной идеологии уже было можно, а находить нельзя.

Но раз искать ответы уже было можно, то эти поиски не заставили себя ждать и «Андрей Рублёв» Тарковского был первопроходцем на этом рискованном пути. Уже в 1967 году начинающий режиссёр Александр Яковлевич Аскольдов (1932–2018) снимает к 50-летию Октябрьской революции впечатляющую кинодраму «Комиссар» по мотивам рассказа Василия Гроссмана «В городе Бердичеве». Это история фанатично преданной идеи мировой коммунистической революции «твердокаменной» русской комиссарши Клавдии Вавиловой (роль Н. Мордюковой), которая во время Гражданской войны забеременела от своего возлюбленного, пыталась совершить аборт, но оказалась на последних стадиях беременности и решила родить, из-за чего ей пришлось временно уйти из Красной армии и поселиться в семье нищего многодетного еврейского ремесленника Магазанника (роль Р. Быкова). Там она рождает совершенно неожиданного и нежеланного ей ребёнка. Но наблюдение за страданиями этой несчастной семьи, нередкие споры с обывательскими рассуждениями Магазанника и рождение младенца смягчают сердце могучей комиссарши, которая мучительно выбирает между материнством и служением коммунистической идеи, в конце концов выбрав последнее: она оставляет ребёнка в доме приютившей её семьи и уходит, а точнее даже, убегает «в революцию».

Как и во многих подобных случаях, если не учитывать специфические требования советской идеологической цензуры, ничего особенно антисоветского и тем более религиозного в этой картине нет. Но если смотреть её с точки зрения официальной марксистско-ленинской

пропаганды даже в самой «либеральной» её версии, то этот фильм исполнен непростительной крамолы, начиная с того, что он противопоставляет священное дело материнства «священному» же делу коммунистической революции, которое кроме тотального насилия и смерти ничего хорошего людям не приносит. По сюжету фильма совершенно непонятно, чем одна сторона Гражданской войны лучше любой другой: в любом случае, кто бы ни победил, простые бедные люди всё равно страдают, и мирная многодетная семья оказывается главной жертвой всех войн, революций и контрреволюций. Завершается фильм кадрами наступающего по грязно-заснеженному полю отряда РККА во главе с комиссаром Вавиловой под пафосную музыку «Интернационала». Однако воспринимается этот финал более чем двусмысленно, ведь никакого сочувствия делу революции этот фильм не вызывает — главным позитивным персонажем оказывается именно отец многочисленного семейства Магазанник, простой, тихий, мирный, ироничный еврейский обыватель, вынужденный терпеть мировое насилие, агрессию и террор со всех сторон. В то время как красная комиссарша Вавилова воплощает собой скорее досадное антропологическое недоразумение. При этом, среди прочих неподцензурных нюансов, в фильме есть совсем странный фрагмент, когда растроганная рождением ребёнка Вавилова, будучи убеждённой коммунисткой, вдруг несёт его крестить в ближайший храм, по дороге обходя и православный собор, и католический костёл, и даже разрушенную синагогу. Во-первых, почему красный комиссар крестит ребёнка, как это объяснить советскому зрителю? Она вдруг поверила в Бога или она вообще не совсем коммунистка? Или рождение ребёнка лишает родителя марксистско-ленинской сознательности? Во-вторых, зачем нужен этот проход по культовым религиозным сооружениям? Показать, что Гражданская война разрушительна для всех конфессий и противна самой вере в Бога? Такое кино, конечно, не могло быть одобрено идеологической цензурой, а его создатель не мог оставаться безнаказанным. Фильм был прямо запрещён, а режиссёр Аскольдов исключён из КПСС¹⁵, уволен из киностудии с записью в трудовой книжке: «профессионально непригоден», а потом выслен из Москвы «за тунеядство». И сегодня мы бы ничего не знали

¹⁵ Как это ни парадоксально на первый взгляд, но сам Александр Аскольдов надолго оставался убеждённым коммунистом: уже в 1972 году он был восстановлен в партии, а в 1986 году вновь исключён самим секретарём ЦК КПСС Б. Н. Ельциным за критическое письмо партийному руководству.

об этом уникальном фильме, кроме немногих воспоминаний, если бы всего одна копия не была сохранена на будущее бывшим наставником Аскольдова на Высших режиссёрских курсах С. А. Герасимовым¹⁶. Советский зритель не видел «Комиссара», но некоторые кинематографисты его всё-таки успели посмотреть, и он стал для них наглядным примером не только того, как можно снимать выдающееся в художественном и смысловом отношении кино, но и того, что ещё пока недопустимо в советской цензуре. Что же касается оценки религиозных аспектов «Комиссара», то достаточно сказать, что когда этот фильм был показан на нескольких международных кинофестивалях в конце 1980-х годов, то он получил огромное количество всевозможных премий (более 15), включая три премии религиозной кинокритики¹⁷, а сам Аскольдов был избран членом Международной киноорганизации Всемирного совета церквей. Впоследствии Аскольдов написал до сих пор не опубликованный роман «Возвращение в Иерусалим», где под святым градом имеется в виду именно духовное, а не географическое понятие.

7. ЭКСЦЕСС «ЛЮБИТЬ»

В 1968 году на киностудии «Молдова-фильм» выходит абсолютно неожиданный в идеологическом смысле полухудожественный-полудокументальный фильм начинающего кинорежиссёра Михаила Наумовича Калика (1927–2017) «Любить». В сюжетном отношении это даже не один, а четыре фильма в одном фильме, сентиментально-психологическая кватология, очевидно продолжающая влияние французской «новой волны», хотя к этому моменту уже вполне можно говорить и о русской «новой волне» авторского кинематографа. Раскроем эту тему более подробно. Обратим внимание, ведь так же, как в послевоенную эпоху на Западе постепенно возникали различные национальные «новые волны» кино, характеризующиеся ярко выраженной авторской позицией режиссёра и неожиданной социально-философской проблематикой¹⁸, так и в советской

¹⁶ См.: (История киноотрасли в России 2012: 2367–2368); (Плахов 2018).

¹⁷ Приз имени Отто Дибелиуса международного евангелического жюри, Приз Международной Католической организации в области кино, КРО-киноприз Католического радио и телевидения (Нидерланды).

¹⁸ Это и итальянский неореализм второй половины 1940-х — начала 1950-х годов, и французская «новая волна» конца 1950-х — 1960-х годов, и Новый Голливуд 1960-х годов, и в последующем немецкое «новое кино» конца 1960-х — 1970-х годов.

культуре 1960-х годов возникает невозможная до сих пор (как по цензурным, так и по экономическим причинам) волна авторского, режиссёрского кино, рассчитанная не столько на массового, сколько на специального, гуманитарно подготовленного зрителя. Такие разные имена, как Марлен Хуциев и Андрей Тарковский, были как раз одними из первых пионеров этого нового явления. При этом между западным и советским авторским кино было два существенных различия, без учёта которых объективное понимание многих особенностей советской культуры 1960–1980-х годов было бы невозможно.

Первое существенное отличие заключалось в том, что движение авторского кино на Западе в значительной степени отражало очень модные в молодёжной интеллектуальной среде идеи левого, атеистического экзистенциализма (Ж.-П. Сартр, А. Камю) и фрейдомарксизма (Франкфуртская школа, В. Райх, М. Фуко) с их требованием радикальной эмансипации человека от любых культурных форм господства и власти, на грани откровенного анархизма и нигилизма. Существенной составляющей этого концептуального влияния была идея освобождения сексуальности, от пропаганды «свободной любви» в духе раннего большевизма до легитимации всевозможной «гендерной идентичности». Главный объект критики авторского кино на Западе — это современное лицемерное «буржуазное» общество, которое при внешней гуманности и прогрессивности на самом деле основано на неизжитых «реакционных» началах патриархальности, иерархичности, милитарности, ксенофобии и, конечно, жестоком капиталистическом социал-дарвинизме. Поэтому для многих западных кинорежиссёров использование дисгармоничных художественных методов, демонстрация гнетущих психических состояний, избыточного насилия, обнажённого тела, откровенных эротических сцен могли быть в равной степени формой борьбы как с буржуазным лицемерием, так и с капиталистическим неравенством. Но для советского зрителя «антибуржуазное» западное кино само по себе было явлением современной «буржуазности», а все инварианты вдохновляющего это кино западного неомарксизма были очередным прецедентом ревизионистской «ереси» от истинного марксизма-ленинизма. Что же касается советского авторского кино, то оно могло вдохновляться непривычной, авангардной стилистикой новых западных фильмов, но никак не их философскими основаниями, проще говоря, советские режиссёры «новой волны» могли заимствовать стилистику Годара или Антониони, но даже близко не иметь в виду какую-либо

неомарксистскую философию. При этом если для западного кино обращение к религиозной тематике было общим местом, а христианская религия оставалась естественной компонентой привычного европейского «буржуазного» общества, то для советского кино обращение к религиозной тематике всегда было достаточно рискованным и чем дальше, тем больше превращалось в средство эстетического сопротивления советской идеологии.

Второе существенное отличие состояло в том, что если на Западе практически всё авторское кино было частной инициативой «снизу», зачастую бросающей вызов консерватизму власти и общества, то советское авторское кино, допустимое исключительно с разрешения государственно-партийной цензуры, во многом было возможно как реализация идеологической инициативы «сверху». Действительно, если детально изучить историю происхождения многих шедевров советского кино 1960–1980-х годов, то выясняется, что многие из них были результатом удачной встречи власти как заказчика и художника как исполнителя, а также вынужденного идейно-эстетического компромисса между ними. Советский режиссёр не мог себе позволить снимать всё, что хочет, — ему каждый раз необходимо было объяснять власти, как его фильм способствует пропаганде текущей «линии партии», и проще было согласиться реализовать уже спущенную сверху идею, изменяя её до неузнаваемости, чем добиваться чего-то своего. Например, «Иваново детство» изначально было заказанным фильмом про войну, снимавшимся другим режиссёром, признанным совершенно неудачным, но чтобы оправдать уже выделенные средства и реализовать заказ до конца, «спасать» фильм пригласили юного Тарковского. И ему пришлось полностью его переснять, как фильм не только про войну, но и про нечто большее — про внутренний мир человека. Или «Июльский дождь», который должен был быть оптимистическим фильмом про любовь, а Хуциев сделал из него пессимистический фильм про разочарование в любви. Кинорежиссёры «новой волны» как будто бы «обманывали» власть за её собственный счёт, но ведь на самом деле никакой обман был невозможен — власть всегда могла запретить любое кино, а не запрещала именно потому, что сама же постепенно менялась, вместе со всем обществом.

Более того, отмечая высокий интеллектуальный и эстетический уровень многих авторских фильмов 1960–1980-х годов, было бы несправедливо и нелогично забывать то важнейшее обстоятельство, что советская власть, как это ни странно прозвучит для многих её критиков, на

протяжении всей своей истории всё-таки ставила задачу *интеллектуализации* советского общества, но не как самоцель, а как средство его *идеологизации*. Поскольку СССР позиционировал себя как конечное, всемирно-историческое воплощение Проекта Модерна, то его граждане должны были бы соответствовать этому проекту, став убеждёнными марксистами-ленинцами, способными перманентно развивать этот проект и в своей стране, и во всём мире. А для этого, как минимум, требовалось серьёзное систематическое образование, как гуманитарное, так и техническое. Конечно, совместить эту амбициозную сверхзадачу с тоталитарно-тиранической практикой управления гражданами было совершенно невозможно, что стало одной из многих причин крушения советской системы. Однако если при Сталине эта сверхзадача подразумевалась, но откладывалась на потом, на то «светлое будущее», когда все внешние и внутренние враги будут повержены, то в 1960-е годы это будущее как будто бы наступило и вечная борьба с врагами отошла на второй план по сравнению с более актуальной задачей — нормализацией советской системы в соответствии с современным уровнем развития цивилизации Модерна. Отныне советский гражданин должен уметь не только физически, но и интеллектуально сопротивляться «буржуазным» оппонентам, а для этого приходится дозированно знакомить его и с некоторыми современными «буржуазными» философскими работами, и с некоторыми современными «буржуазными» фильмами.

Если же говорить о чисто эстетических требованиях, то, как мы уже заметили, в эпоху так называемого застоя советская официальная культура по многим параметрам ориентировалась на традиционные, классические, «буржуазные» нормы и ценности европейской цивилизации, которые впервые были реабилитированы ещё при Сталине как временный тактический компромисс с инертным «материалом» русско-имперской культуры. Они были вновь обличаемы при Хрущёве, но окончательно устоялись при Брежневе. Нормативным ориентиром этой «застойной» культуры стала культура классического Модерна XIX века (где основным законодателем моды была Франция) с его классической литературой, классической живописью, классической музыкой, классическим балетом и т. д., которую только нужно наполнить «правильными» коммунистическими смыслами, чем и должны были заниматься советские искусствоведы и преподаватели на местах. Так что нет ничего удивительного в том, что для массового советского читателя и зрителя эпохи Перестройки культура западного и русского

модернизма начала XX века стала таким же открытием, каким она была в эпоху её зарождения¹⁹.

Более того, если проговаривать это наблюдение до конца, то приходится признать, что вместе с ориентацией на классическую культуру Модерна XIX века официальное советское образование и воспитание по умолчанию усваивало этические и эстетические представления именно высшего, аристократического класса, воспринятые, прежде всего, через русскую дворянскую литературу: достаточно вспомнить неизбежные школьные сочинения по проблемам «Евгения Онегина», «Горя от ума», «Героя нашего времени», «Мёртвых душ», «Отцов и детей», «Войны и мира» и т. д. И только такие единичные, идеологически оправданные явления литературы революционной поры, как Горький и Маяковский, навязывались массовому читателю, как законные наследники Пушкина и Толстого²⁰. В итоге эталонный выпускник эталонной советской школы должен был бы смотреть на мир глазами верного борца за всемирную победу рабочих и крестьян, но его «классовое сознание» было сильно «заражено» противоречивыми ценностными установками образованного европейского дворянства XIX века с его франкофилией и англофилией, его этикой чести и достоинства, демонстративного потребления и сибаритства, культивированием династического преемства и разветвлённой семейственности, пафосным отношением к словам, жестам и символам, любовью к изящным искусствам и большим имперским стилям. Но как бы справедлива ни была любая критика советской культурной политики эпохи «застоя», было бы совсем несправедливым не отдать должное этой политике: советский гражданин 1960–1980-х годов должен был воспитываться на высших,

¹⁹ В связи с этим вспоминается жёсткая оценка советской культуры, данная живущим в эмиграции лево-гегельянским философом Александром Кожевным (1902–1968): «Так называемая советская культура является крайне упрощённой репликой французской цивилизации, остановившейся в своём развитии где-то в 1890 году и приспособленной к уровню двенадцатилетнего ребёнка». Небезынтересно также замечание Кожева относительно положения православия в СССР, данное в этой же работе: «N. В. Православная религия сводится к исполнению культа, её в этом контексте можно не принимать во внимание; но с ней следует считаться, если речь заходит о размахе советского шовинизма». Цит по: Кожев А. Москва, август 1957 // Русский Журнал. — 2005. — 27 мая. — Архивная копия от 19.10.2013 на Wayback Machine.

²⁰ Обратим внимание на очень показательный факт: ещё с 1930-х годов на фасаде многих советских школ изображались рельефы четырёх главных ориентиров русской классической литературы, подобно четырём апостолам-евангелистам в православных храмах, — двух из XIX века, Пушкина и Толстого, и двух из XX века, Горького и Маяковского. Создать аналогичный канон из отечественных кинорежиссёров советская власть и не смогла, и не успела, да и само искусство кино трудно поддавалось такой «канонизации».

классических образцах русской и мировой культуры, и художественная цензура в советском кино в целом по преимуществу соблюдала высокий уровень моральных и эстетических требований, заставляющий каждого сценариста и режиссёра волей-неволей соответствовать этому уровню.

Но вернёмся в 1968 год, к очень неожиданной кватрологии Михаила Калика «Любить», где раскрываются четыре очень разные истории любовных взаимоотношений. Эти истории в данном случае можно было бы не вспоминать, если бы на протяжении всего фильма они бы не прерывались кадрами документального интервью о философском понятии любви, во-первых, с совершенно случайными советскими прохожими на улице, а во-вторых, со знаменитым православным миссионером и богословом, протоиереем Александром Менем (1935–1990). Здесь стоит сделать оговорку: знаменитым впоследствии, а тогда ещё известным только очень узким кругам советской интеллигенции, для которых отец Александр был настоящим «апостолом» и зачастую единственным живым священником вообще. В трёх небольших фрагментах фильма молодой, красивый, харизматичный отец Александр, светлым летним днём сидящий на фоне полукруглых храмовых ворот, создающих ощущение нимба над его головой, действительно рассуждает о христианском понимании любви, которое расходится с современным: об особой «тайне пола», о единстве души и тела, осуждает платоническую «карикатуру на любовь» и опасную любовь, «основанную только на сексе», говорит о том, что безмолвное взаимопонимание любящих друг друга людей напоминает отношения в Царствии Небесном, о «великой тайне брака» как уникальном духовном взаимопроникновении двух существ, а также допускает и личные сомнительные суждения: «В момент влюблённости человек переживает состояние вечности, переживает Бога, человек, конечно, у которого душа глубоко развита». Его вдохновенная осмысленная проповедь контрастирует с разногласиями советских прохожих, один из которых замечает, что любовь — это «прекрасное чувство, достойное советского человека». Но и этого мало: кроме рассуждений православного священника фильм прерывается цитатами из Песни Песней Соломона, как само собой разумеющимся авторитетным источником, например, «сотовый мёд каплет из уст твоих, невеста; мёд и молоко под языком твоим, и благоухание одежды твоей подобно благоуханию Ливана!» (Песн. 4:11).

Конечно, в этой лиричной и страстной квартологии само понятие «любовь» риторически используется в разных значениях, и христианская любовь-агапэ здесь явно смешивается с земной любовью-эросом. Но для советской цензуры прямая проповедь реального, популярного, благообразного и образованного священника на большом экране, вместе с назидательными цитатами из Библии, была недопустимым перебором. Ведь когда мы говорим о массовом систематическом образовании в СССР, призванном каждого гражданина поднять на современный уровень развития культуры и цивилизации, то должны помнить — это образование было не самоцелью, а средством идеологизации и поэтому заведомо исключало целые пласты и сферы мировой культуры. В первую очередь — Библию, которая формально не была запрещена, но не издавалась при советской власти, и поэтому советский человек был лишён этого необходимого фундамента европейской цивилизации. Гипотетически спасти фильм от обвинений в пропаганде религии могла звучащая в эпилоге очень нервная трагичная песня на стихи Евгения Евтушенко «Ты уходишь, как поезд», где оставленная в полном одиночестве после расставания с любимым человеком девушка отчаянно восклицает: «Нету Бога! нету Бога! Есть лишь поезд, но он далёк!» (на музыку М. Таривердиева, в исполнении солистки ВИА «Поющие гитары» Елены Фёдоровой). Но признать этот крик отчаявшейся девичьей души осознанным мировоззренческим выводом из всего фильма совершенно невозможно, тем более что эта песня сопровождает образ очень грустной девушки, одиноко курящей в летнем кафе, где за соседним столиком веселится влюблённая парочка. Получается, что христианская любовь, по отцу Александру Меню, — это взаимопроникновение двух существ и предчувствие Царствия Божия, где будет полное духовное единство и конец всех страданий, а атеистическая любовь — это расставание и одиночество, отчаяние и депрессия. Такой фильм, конечно, не должен был дойти до массового зрителя, и поэтому, уже на стадии монтажа, его несколько раз радикально сокращали и специально отправляли на редакцию в Москву. В итоге совершенно урезанную без согласия с режиссёром версию выпустили «вторым экраном», т. е. исчезающим тиражом для небольших кинотеатров. А когда Михаил Калик в 1971 году эмигрировал в Израиль, то фильм был фактически запрещён. И только в 1990 году в Израиле Калик смог восстановить авторскую версию фильма с помощью сохранившихся у него материалов.

8. ХРИСТИАНСТВО КАК ЭСТЕТИЧЕСКИЙ МОТИВ

После таких киноэксцессов, как «Андрей Рублёв» и «Любить», в истории советского кино до эпохи Перестройки не было столь откровенного, прямого, непосредственного христианского высказывания. Правда, лишь за одним «исключением, подтверждающим правило», о котором мы, конечно, ещё вспомним, — предперестроечном фильме «Покаяние» (1984). Во всех остальных фильмах христианство выступало именно как *мотив*, этический или эстетический, наряду с другими мотивами и подтекстами.

В 1969 году советский кинематограф пережил новую веху: на экраны вышел фильм молодого режиссёра Андрея Сергеевича Кончаловского²¹ (р. 1937) «Дворянское гнездо», по мотивам относительно известного романа (1859) И. С. Тургенева. Если какие-то сюжеты и темы могли придать развитию советского кино «новое дыхание», то меньше всего его ожидали от экранизации давно «канонизированной» русской классики XIX века. Тем более от столь «неактуального» и «непрогрессивного» романа о психологических переживаниях разочарованного в жизни, провинциального полудворянина 1850-х годов (роль Л. Кулагина) и его расстроенных отношений с на редкость благочестивой двоюродной племянницей (роль И. Купченко). Но наступившая эпоха рефлексирующего кино и бессознательная ориентация советского эстетического воспитания на дворянскую культуру XIX века способствовали переосмыслению русской классической литературы в более консервативном, традиционалистском, «реакционном» ключе. Фильм вызвал бурное негодование многих советских критиков за излишний аристократический эстетизм и смакование патриархальной дворянской роскоши. Главный «прогрессивный» рупор поколения шестидесятников, поэт Евгений Евтушенко, прямо задал риторический вопрос: «А где же здесь батоги, которыми били мужиков в этих изысканных усадьбах, словом, где крепостное право?» Действительно, ни крепостного права, ни окровавленных батог, ни даже угнетаемых мужиков в этом фильме не было, а были только потрясающе красивые виды русских пейзажей и дворянской жизни, тонкие переживания и неспешные разговоры представителей высшего сословия имперской России. Впервые в истории советского кино русское

²¹ Настоящая фамилия — Михалков, некоторые фильмы которого были подписаны двойной фамилией Михалков-Кончаловский, но поскольку сам Андрей Сергеевич окончательно выбрал творческую фамилию Кончаловский, мы здесь и далее используем в его отношении именно эту фамилию.

дворянство дореформенной эпохи изображалось без тени какой-либо марксистской критики, а основной социальный конфликт русской жизни проходил здесь не по классовым, а по культурным оппозициям: не низшие классы против высших классов, а традиционная русская культура против секулярной западной культуры.

Цензорское восприятие «Дворянского гнезда» особенно усугублялось тем, что экспериментирующий режиссёр был сыном «главного советского писателя», автора гимна СССР С. В. Михалкова, и этот фильм был уже не первым вызовом советской идеологии с его стороны. Ещё два года назад, в 1967 году, он снял чёрно-белый фильм «История Аси Клячиной, которая любила, но не вышла замуж» о несчастной жизни современной, простоватой невзрачной колхозницы (роль И. Саввиной), который никак нельзя было показывать советскому зрителю. Поэтому, подобно фильму «Любить», он был выпущен ограниченным тиражом под другим названием, недолгое время шёл «вторым экраном» и был положен на полку, так что массовый зритель увидел его только в 1987 году. Как писал киновед Олег Ковалов, «прихотливое и изысканное “Дворянское гнездо” с его переливчатыми ритмами и красками, в градации от нежно-палевых до сочного багрянца, словно дразнило контрастом с шероховатыми фактурами “Аси Клячиной...”». Прошлое страны представало здесь идиллическим раем, фильм был первым плачем по “России, которую мы потеряли”» (Ковалов 2004: 76–78).

Но эстетическая реабилитация русского дворянства, столь свойственная впоследствии эпохе «застоя», это ещё не самый неприятный эффект этого фильма для советской идеологической цензуры. Самым неприятным было его избыточное религиозное содержание, начиная с продолжительной демонстрации красивого церковного богослужения и заканчивая «абсурдным» поведением главной героини, предпочитающей очевидно счастливому замужеству скорбное затворничество в монастыре, причём с совершенно иррациональными мотивациями: «Отмолить это всё надо». Наконец, финальное размышление главного героя о России — «пока только одна вечность коснулась её, сумею ли я приобщиться к ней?» — окончательно превращало весь в фильм в высокохудожественную проповедь какого-то «дремучего» мистического русофильства, явно противоречащего атеистическому советскому проекту.

«Дворянское гнездо» Андрея Кончаловского положило начало популярному жанру высокоэстетичных экранизаций «усадебной» классики

XIX — начала XX века, неизбежно вызывающему особый интерес к той самой «России, которую мы потеряли», а следовательно, и к русским православным традициям. Вместе с этим «Дворянское гнездо» открывало советскому зрителю целый ряд глобальных тем, обусловленных православным культурным наследием: это темы жертвенной Веры, Милосердия, Прощения, религиозного восприятия России как не только земной, но и духовной Родины, и даже темы противостояния России и Запада как источника бездуховных, материалистических влияний, которые, по всей видимости, должны привести к чему-то страшному, что зритель уже знает, но не называет, — к революции.

9. ВЕРА ПРОТИВ ВЕРЫ

Тема жертвенной Веры как высшего состояния человеческого духа периодически проскальзывала в советской культуре, вызывая необъяснимую двусмысленность, ведь марксистско-ленинская идеология со своей собственной точки зрения это результат развития научного знания, результат общечеловеческого научного прогресса, она не требует никакой особой «веры», не говоря уже о «надежде» или «любви». Но официальное искусство всё больше взывало к иррациональным мотивам служения партии и государству, вроде бы основанным на сугубо научном, прогрессистском знании.

В 1968 году выходит фильм режиссёра Глеба Анатольевича Панфилова «В огне брода нет», где рассказывается о трагичной жизни юной медсестры санитарного поезда, наивной и доброй Тани Тёткиной (роль И. Чуриковой), мечтающей стать художницей и участвующей в Гражданской войне, конечно, на «правильной стороне» мировой истории. Простоватая Таня немного понимает в происходящих событиях, чем вызывает ещё большую симпатию зрителя — как чистая, почти детская душа, готовая служить идеалам революции. В итоге она оказывается на допросе у угрюмого белогвардейского полковника (роль Е. Лебедева), расположившего свой штаб в захваченной избе, в комнате, полной старых икон, и начавшего свой допрос с обсуждения иконописи и любви к России. Этот диалог столь показателен для совершившегося на излёте 1960-х «консервативного поворота» в советской культуре, что его стоит отдельно процитировать²²:

²² Авторы сценария: Г. Панфилов и Е. Габрилович.

- «— Ты русская?
- Русская.
- Россию любишь?
- Люблю.
- И я люблю. Вот видишь, мы оба любим Россию, а что происходит — ты знаешь? У нас в России.
- Революция.
- А зачем? Ты себя спрашивала? Ну говори, говори, не бойся.
- Чтобы всех мучителей погубить.
- Садись. Ты веришь, что придёт такое время, когда людей перестанут мучать?
- Верю.
- Значит, ты веришь... во всеобщую гармонию?
- Во что?
- В благодать.
- Во что?
- В благодать.
- Не понимаю я.
- Ну, когда всем будет, знаешь, хорошо.
- Верю.
- И ради этого пусть брат убивает брата? Русский идёт против русского, ведь так?
- В огне брода нет.
- Нету, нету, нету... Нет?
- Нет.
- Угу. А значит, в тебе вера?
- Вера.
- Так вера в тебе? А за веру надо страдать. Ты готова страдать?
- Как это?
- Ну, вот пострадать.
- Когда?
- Завтра. Хочешь, сегодня? Как хочешь?
- Завтра.
- Боишься? А если я тебя отпущу? Хочешь? Ну, отпущу, отпущу, если только хочешь.
- Хочу.
- А ведь я тебе, девочка, чуть не поверил.
- Как это?

- В веру-то твою. А веры-то и нет.
- Есть.
- Нет веры-то.
- Есть!
- Нет.
- Есть!»

Оказывается, что приверженность «единственно верному» и «научному мировоззрению» для очень многих адептов мировой революции основана не на знании, а на вере, а следовательно, вера в коммунизм — это лишь одна из многих квазирелигиозных вер, которая в отличие от реальной христианской веры (а весь диалог проходит на фоне целого иконостаса) просто не готова признать себя именно верой. Образ молодой «героини веры» в исполнении той же Инны Чуриковой также появляется в фильме того же режиссёра Глеба Панфилова «Начало» (1970), только теперь это не добродушная медсестричка, а сама Жанна д'Арк, которую играет начинающая провинциальная актриса Паша Строганова. Конечно, в диалогах «Орлеанской Девы» с инквизиторами авторы сценария²³ превратили её в своего рода гуманистку XV века, а инквизиторов, разумеется, в мрачных мизантропов. Вот апофеоз их судебного диспута:

- «— Итак, Жанна, ты полагаешь, что истинное чудо на земле — человек?
- Да, сударь.
- Человек, который соткан из греха, ошибок, неумения и слабости?
- Но также силы, доблести и чистоты.
- Ты утверждаешь это?
- Да.
- Ты слишком много на себя берёшь, Жанна!
- Нет, сударь, я всё это видела на войне.
- И так ты оправдываешь человека, ты мнишь его одним из величайших чудес Господних?
- Да.
- Ты богохульствуешь, Жанна, человек — это грязь, подлость и непристойное поведение.

²³ Авторы сценария те же: Г. Панфилов и Е. Габрилович.

— Да, сударь, он грешит, он бывает гнусен, а потом неизвестно почему он кидается наперерез несущейся лошади, чтобы спасти неизвестного ему ребёнка, и с переломанными костями умирает спокойно.

— Он умирает как зверь во грехе.

— Нет, сударь, он умирает сияющий, чистый, и Бог ожидает его, улыбаясь».

То есть, при всём «гуманизме», Жанна не просто остаётся верующей в Бога, а истово верующей, именно религиозная вера движет её жертвенными подвигами, а не классовая борьба или идеалы прогресса. Но в данном случае, вместе с верой в Бога, это также и «вера в человека» — фундаментальная вера новоевропейской секулярной цивилизации, непосредственно связанная с той самой «верой в себя», над которой иронизировал Честертон. Своеобразным манифестом этой веры стали известные слова Михаила Ромма, сказанные в эпилоге его документального фильма «Обыкновенный фашизм» (1965): «И всё-таки я верю в то, что человек разумен. Ведь он рождается прекрасным». Эти слова использованы в названии последнего, посмертного документального фильма Ромма «И всё-таки я верю...» (1974), посвящённого проблемам современности и завершённого уже его единомышленниками²⁴.

Сведение гуманистических убеждений в целом и коммунистических в особенности к иррациональной вере уравнивает эти убеждения с религиозными, как это происходит в рассуждении прагматичного пастора из фильма «Берегись автомобиля» (1966) (мы уже цитировали в этой статье его слова о том, что все люди верят, одни — в то, что Бог есть, другие — что Бога нет, но и то, и другое недоказуемо). Как нечто само собой разумеющееся это уравнивание двух вер звучит также в диалоге сельского парторга и священника в мелодраматическом фильме «Журавушка» (1968), снятого режиссёром Николаем Ивановичем Москаленко (1926–1974) по повести М. Алексеева «Хлеб — имя существительное» (1964). Главная героиня фильма, привлекательная колхозница Марфа (роль Л. Чурсиной), многие годы ждёт своего мужа, ушедшего на фронт ещё в 1941 году, и отказывается встречаться с любыми ухажёрами. По совету знакомой, от неведения и отчаяния, ещё не определившаяся со своими убеждениями

²⁴ Последний фильм Ромма должен был называться «Мир сегодня», но получил название «И всё-таки я верю...» после смерти режиссёра. Вместе с Роммом авторами сценария стали С. Зенкин и А. Новогрудский, а сорежиссёрами, смонтировавшими финальную версию фильма, — Э. Климов, М. Хуциев, Г. Лавров.

Марфа начинает ходить в местный храм и общаться с пожилым священником, отцом Леонидом (роль Г. Жжёнова).

Естественно, в фильме не обошлось без ненавязчивой критики церковной жизни. И сама Марфа могла обратиться к Церкви только от неведения и отчаяния (ибо от чего ещё может «уйти в религию» современный советский человек?), и повлиявшая на её обращение к Церкви знакомая, Глафира Огрехова (роль Н. Мордюковой), оказалась женщиной глубоко суеверной, эгоистической, скучающей от безделья, способной и на воровство, и на поджог общественного имущества. Да и вообще в Церковь, кроме невежественных бабушек, никто не ходит. Но зато, на этом сомнительном фоне, впервые в советском кино образ современного православного священника выведен практически безупречно, без какой-либо дискредитации вообще. Отец Леонид — совершенно адекватный, рассудительный, порядочный настоятель сельского храма, добросовестно выполняющий свою службу и готовый обстоятельно дискутировать с любым оппонентом, например, с парторгом Стышным (роль А. Джигарханяна), конкурирующим с отцом Леонидом за влияние на отчаявшуюся Марфу. В полемической риторике коммунистического парторга встречаются предсказуемые упрёки: «Посевная на дворе, люди с ног сбиваются, а вы целую неделю Божий праздник устраиваете», «вы людским горем купола золотите», «обман ваше утешение, вы же обманываете людей, тешите их пустыми надеждами», и самое концептуальное — «вы предлагаете веру в Бога, нет, мне кажется, надо верить в силу человека». По прошествии многих лет уже сделавший карьеру партийный чиновник Стышной прилетает из далёкого города и по дороге встречает отца Леонида на машине, который предлагает подвести его до деревни. По дороге настоятель пытается найти слова примирения с коммунистом Стышным, называя его за честность «праведником» и указывая на общую цель их служения: «Суть нашей с вами деятельности одна — держать человечество в нравственной узде». Весьма показательно, что Стышной не только пользуется помощью отца Леонида, но ещё и обличает его веру по дороге, обращаясь к нему, как всегда, по-светски, по имени и отчеству: «Скажите, Леонид Трофимович, неужели вы в самом деле верите в Бога?» Изумлённый таким поворотом разговора, настоятель несколько секунд молчит, после чего Стышной замечает:

«— Вот видите, не верите, а служите Ему!

— Ну это категории разные — служить и верить. Разве среди вас нет таких?

- Почему нет? Есть. Только это нечестно — служить и не верить.
 — О чём вы, разве я сказал, что не верю?»

Оказывается, в коммунистические идеалы нужно именно *верить*, а не следовать им как научно обоснованным положениям, и служащие этим идеалам партийные функционеры должны подавать пример такой искренней веры. Полемическое замечание отца Леонида — «Разве среди вас нет таких?» — это симптом новой тенденции дозированной критики в советской культуре «застойных» времён, направленной против партийных карьеристов и конъюнктурщиков, называющих себя коммунистами, но не верящих в коммунизм, подобно священникам, не верящим в существование Бога. И на фоне таких псевдокоммунистов искренне верующие христианские священники выглядят хотя и «заблуждающимися», но всё-таки честными и достойными членами современного «прогрессивного» общества.

Однако образ отца Леонида в «Журавушке» — это всё-таки исключение из правила, подтверждающее само правило: современный священник в советском кино не может не иметь изъянов, объясняющих его «ретроградный» жизненный выбор²⁵. Через шесть лет после «Журавушки» в прокат выходит весьма неожиданная кинодрама «Ищу мою судьбу» (1975) режиссёра Аиды Ивановны Манасаровой (1925–1986) по роману Николая Ершова «Вера, Надежда, Любовь» (1964). Там вновь появляется образ «хорошего священника», молодого и рефлексирующего отца Александра (роль Э. Марцевича), служащего в маленьком провинциальном городке (фильм снимался в Калуге). Современный и благообразный отец Александр оказывается втянут в семейные проблемы трёх сестёр с характерными христианскими именами — Вера, Надежда и Любовь. Вера (роль Н. Добриковой) из-за несчастной влюблённости ушла в монастырь, где неожиданно родила ребёнка, который вскоре умер, а она покончила жизнь самоубийством. Её младшая сестра Люба (роль Е. Сафоновой) вместе с матерью ходит в храм молиться за покойную Веру, погружена в раздумья и мечты и производит редкий фурор в своём техникуме. В сочинении на заданную тему «Кто твой любимый герой?» она прямо пишет —

²⁵ «Называя вещи своими именами», выбор «реакционный», но времена реакций и революций давно прошли, так что теперь, в эпоху «развитого социализма», корректнее говорить о регрессе и прогрессе, а если уж всё-таки о «революции», то исключительно «научно-технической». В 1960–1980-х годах в советских научных статьях и диссертациях очень часто употреблялись эти две аббревиатуры как главные «пароли» современности — НТР («научно-техническая революция») и НТП («научно-технический прогресс»).

«Иисус Христос», за что её учительница требует от начальства техникума применить к Любе «самые серьёзные меры, самые серьёзные!». В храме Люба знакомится с отцом Александром, и у них возникает друг к другу чисто человеческий интерес, перерастающий во влюблённость Любы к молодому и умному священнику. Тогда средняя сестра Надежда (роль Г. Польских), принципиальная и настойчивая атеистка, решается поговорить с отцом Александром, чтобы он перестал встречаться с Любой, не зная о том, что на самом деле он действительно влюблён, но не в сестру, а именно в неё саму — Надежду. У Надежды уже есть активный ухажёр, преподаватель истории Владимир Карякин (роль Г. Жжёнова), но, серьёзно пообщавшись с загадочным отцом Александром, она начинает отзываться на его внимание, что ещё более усложняет проблемы этой семьи. Красивый и интеллигентный отец Александр — человек действительно загадочный: на первый взгляд это ревностно верующий проповедник, сошедший с русских средневековых икон в провинциальный мирок безбожной советской эпохи. В отличие от конструктивного и обстоятельного отца Леонида из «Журавушки», полностью встроившегося в советскую действительность, отец Александр держит достойную дистанцию по отношению к окружающим и явно страдает от непонимания многих людей. Как и отец Леонид, он не может не вызывать симпатию советского зрителя — честен, умён, образован, обходителен, в хорошем смысле слова современен. Но если у отца Леонида нет «плохих» мировоззренческих антиподов, ибо любой критик религии в советском кино не может быть «плохим», то у отца Александра они появляются. И это не случайные люди, а твердокаменные марксисты-атеисты, вызывающие неизбежную антипатию своей интеллектуальной ограниченностью. Это и кондовая учительница литературы, требующая в отношении Любы «самого широкого обсуждения и самого сурового осуждения», и старый чиновник, ведущий поэтический вечер в местной библиотеке и отвечающий на публичный вопрос о существовании Бога: «Как известно, классики марксизма всякий идеализм и религию называли поповщиной, а это значит, что попы придумали религию для одурманивания трудящихся масс...» Для внимательного зрителя создаётся устойчивое впечатление, что прямолинейный, догматический партийный атеизм — ущербен, и что вера в Бога, оказывается, может быть сложнее карикатурных пародий атеистической пропаганды, и что существование религии невозможно свести к чисто экономическим причинам. Именно об этой сложности под конец фильма не раз дискутируют главные оппоненты всего сюжета: отец Александр

и учитель литературы Карякин, между которыми выбирает колебавшаяся в своей антрелигиозной уверенности Надежда. Их продолжительные дискуссии — утрированный образец типичных споров между религиозно-подкованными марксистами и философски образованными верующими позднесоветской эпохи.

Но поскольку этот фильм всё-таки преследует не защиту, а разоблачение религиозного сознания, то широко начитанный и тонко мыслящий отец Александр постепенно сдаётся под натиском интеллектуальной атаки Карякина и платоническим влечением к Надежде, обнажает непоследовательность и невнятность собственных рассуждений, на грани отречения от веры. То есть к 1970-м годам советская власть готова была публично признать, что религия существует далеко не только для «одурманивания трудящихся масс», что современный, честный, умный и образованный молодой человек вполне может посвятить свою жизнь священническому служению. Иначе говоря, честные, умные и образованные священники действительно *существуют*, но всё-таки их жизненный выбор не до конца осознан, всё-таки они не до конца ответили себе на все самые главные, предельные вопросы, не очень-то продумали «линию защиты» своей веры, которая, в сущности, остаётся сугубо иррациональной, алогичной, противоречивой эмоциональной установкой.

Однако нельзя не заметить, что поведение и рассуждения столь «прогрессивного» отца Александра зачастую не просто атипичны для средне-статистического советского священника, а вообще несовместимы с православным христианством как таковым, так что охвативший его впоследствии кризис веры был предопределён изначально ложным пониманием самой веры. Например, на проповеди в храме он уверенно наставляет — «не спорьте с судьбой, ибо она водитель ваш, она вам назначена выше»; поясняет Надежде, что «вина Люцифера — талант и ум», и «сомнение», и даже дарит ей книгу Байрона о Люцифере; в богословской работе ссылается на авторитет Спинозы («даже воля безбожников в конечном счёте воля Всевышнего») ²⁶. И поэтому вполне закономерно, что в споре с прос-

²⁶ 1) Понятие судьбы (ср.: рока, фатума, кармы и т. д.) противоречит христианскому вероучению, где человек обладает свободной волей и может активно влиять на свою жизнь, периодически менять её самым радикальным образом. Это делает его ответственным за свои действия перед Богом. 2) Философ Барух Спиноза (1632–1677) отрицал существование теистического Бога-Личности и какой-либо свободы воли, в его учении «Богом» условно называется вечно существующая безличная и безначальная Субстанция, а свобода — это лишь «познанная необходимость». 3) Поэт Джордж Гордон Байрон (1788–1824) в своей мистереии «Каин» (1821) представил Люцифера положительным персонажем, якобы страдающим от несправедливости Бога-Творца, что стало одним из первых precedентов апологии демонизма в романтической литературе.

вещённым атеистом Карякиным он шаг за шагом сдаёт основы своей веры: «Христос — это миф, идеал, воскресения нет», «Бог — это не творец, не законодатель мира, но Он душа мира, Он глубина самого бытия, это недостижимый идеал», «нет, Бог — это не Истина, это поиск Истины, вот к чему я пришёл!». И в конце концов признаётся Любе: «У меня нет веры! Человека пугает сложность его души, человек не выносит собственной глубины, человек пытается освободиться от самого себя и отдаёт себя Богу. И вот я пуст».

С атеистической точки зрения переживания отца Александра — это драматическая история восхождения к истине, с христианской точки зрения — это трагическая история духовного падения и отречения от истины. Третьего не дано, примирить эти позиции в каком-то надуманном синтезе невозможно. Да, в этом фильме показан «хороший священник», искренний и думающий, но именно по причине этих достоинств он перестаёт быть священником и верующим вообще. Получается, что по-настоящему, до конца искренний и мыслящий человек всё-таки не может стать полноценным «служителем культа», а если уж и стал, то рано или поздно он покинет этот культ. В отличие от другого священника, экзистенциального антипода главного героя, приземлённого и прагматичного отца Климентия (роль Е. Шутова), которого уж точно не терзают никакие сомнения и он просто выполняет свою рутинную работу местного настоятеля, хотя с тем же успехом мог бы работать где-нибудь в колхозе или на стройке. Таким образом, создатели фильма прямо намекают: нормативный православный священник — это именно отец Климентий, именно на таких крепких батюшках держится вся церковная система, а отец Александр — это ходячая аномалия, слишком искренняя и слишком умная для этой системы. Основным фактором привлечения людей в Церковь бывает только личное горе или страх смерти, что, конечно, выше, чем утилитарные экономические причины, но ниже, чем подлинная вера в Творца. Именно поэтому «с фактом существования религии нам придётся, к сожалению, ещё долго считаться, очень долго», — замечает оппонент отца Александра, марксист Карякин, тем самым дезавуируя обещание покойного Н. Хрущёва вскоре показать по телевизору «последнего попа».

И «Журавушка», и «Ищу мою судьбу» были не самыми популярными фильмами и вряд ли могли оказать существенное влияние на восприятие образа священника у массового зрителя. В отличие от безоговорочно «культового» телесериала «Семнадцать мгновений

весны» (1973, реж. Т. Лиознова), снятого по одноимённому роману (1969) Юлиана Семёнова и его же сценарию, про советского разведчика Штирлица (роль В. Тихонова), внедрённого в центральный аппарат Главного управления имперской безопасности Третьего рейха (РСХА) и призванного сорвать сепаратные переговоры германского руководства с агентами США и Великобритании. Ключевым помощником Штирлица становится престарелый пастор Фриц Шлаг (роль Р. Плятта), который был арестован за пацифистскую и антинацистскую пропаганду, но освобождён Штирлицем для его использования в шпионских операциях на территории Швейцарии, официально в пользу Германии, а на самом деле в пользу самого Штирлица. Пастор Шлаг — это образцово-показательный пример добрейшего, интеллигентнейшего, совершенно незащитного священнослужителя, органически не приемлющего никакое тоталитарное принуждение. Вместе с этим в нём явно прослеживается нестигаемый стержень искренней веры, и он как будто бы даже догадывается о том, что штандартенфюрер СС Штирлиц работает на что-то более правильное и благородное, чем идеи нацизма. Не обошлось в этой истории и без мировоззренческой полемики о существовании Бога, но только оппонентом священника здесь выступает не советский «профессиональный атеист», а нацистский профессиональный провокатор Клаус (роль Л. Дурова), якобы сбежавший из концлагеря и выдающий себя за принципиального оппозиционера гитлеровскому режиму. Вместо благодарности своему спасителю Клаус провоцирует его на антинацистские рассуждения под скрытую магнитофонную запись, ставя вопрос о происхождении добра и зла в природе человека, и в этом рассуждении пастор Шлаг раскрывается как тонкий и ироничный полемист:

«— А вот тут мы с вами расходимся. Вы так убеждённо уверяете меня, что человек произошёл от обезьяны, как будто вы видели эту обезьяну и она вам что-то шепнула на ухо.

— Ну а разве Бог шепнул вам на ухо, что Он создал человека?

— А существование Божье недоказуемо, в это можно только верить. Вот вы верите в обезьяну, а я в Бога.

— Нет, я верю не в обезьяну, я верю в человека.

— Который произошёл от обезьяны. <...> Вы верите в обезьяну в человеке, а я в Бога, Который в каждом человеке.

— В каждом? Ну а где же Он в фюрере, где же Он в Гиммлере?

— Трудный вопрос. <...> Мы ведь с вами говорим о природе человеческой. Разумеется, в каждом из этих негодяев — и в Гитлере, и в Гиммлере можно найти следы, так сказать, павшего ангела. Но ведь вся их природа настолько подчинилась законам жестокости, насилия, лжи, что в них-то человеческого, по сути дела, ничего и не осталось.

— И всё-таки, пастор, вы уклоняетесь от точных ответов. Вы знаете, вот эта привычка и умение отклоняться от точных ответов однажды оттолкнула меня от церкви.

— Погодите-ка, а ведь из лагеря вы прибежали в церковь.

— Правда. Но всё-таки и здесь я чувствую свою правоту, потому что если бы я был сын Божий, зачем мне бежать из лагеря? Ну я бы и умер там, в лагере. Подставив другую щеку.

— Что значит “подставив другую щеку”? Вы же проецируете библейскую притчу на реальную машину нацистского государства. Вы подумайте, притча о совести человеческой и нацизм — машина, которая в принципе своём лишена совести. Ну я не знаю, ну с камнем на дороге или со стеной, на которую вы натолкнулись, вы же не будете общаться как существом себе подобным?

— Хмм, прекрасно... Вы знаете, пастор, вам бы в Рим, трибуном. Но и здесь я вас ловлю за руку. Да! Значит, по-вашему, обличать в человеке низменное, ужасное возможно?

— Безусловно. Но не врождённое, а привнесённое».

Последний тезис пастора Шлага мог бы свидетельствовать о нём как о не совсем ортодоксальном, а слишком «прогрессивном», модернистском проповеднике, отрицающем основу основ христианской антропологии — догмат о первородном грехе, повредившем человеческую природу и остающемся главной причиной всего «низменного» и «ужасного» в человеке. Но на самом деле, как и в случае с «вольнодумным» отцом Александром из фильма «Ищу мою судьбу», такой провал в догматических убеждениях свидетельствует просто об элементарном незнании основ христианского вероучения со стороны создателей «Семнадцати мгновений весны», при всём восхищении этим потрясающим сериалом. Это незнание сказалось на таком досадном факте, как совершенно неопределённая конфессиональная идентичность самого пастора Шлага, который одновременно воплощает в себе образ как лютеранского, так и католического священника. С одной стороны, он называется «пастором», как принято в немецкой протестантской

традиции²⁷, носит лютеранское облачение (сюртук с белым воротничком) или обычный мирянский костюм (что недопустимо для католического священника), служит в лютеранской кирхе, его несложно принять за адепта антинацистской «Исповедующей Церкви», созданной для сопротивления гитлеровской диктатуре. С другой стороны, в его личном деле прямо написано, что он «католический священник», его периодически обсуждают именно как представителя Католической Церкви, в Швейцарии он связывается с местным нунцием, который сообщает в Ватикан о его моральных достоинствах и политической необходимости. Иными словами, «пастор» Шлаг всё-таки католик, но только по всем внешним признакам — лютеранин (Залесский 2003: 30–31). Столь явная путаница в конфессиональной идентификации ключевого героя сериала объясняется только тем, что к 1970-м годам различия между любыми христианскими конфессиями были уже слишком сложным и ненужным знанием для всей советской цензуры, и только авторы фильма должны были отвечать за эти «тонкости». Отныне в советском кино уже можно было изображать «хороших священников», но из этого не следует, что советская цензура обязана была вдаваться в их конфессиональную принадлежность и отличать пастора от ксендза или кирху от костела.

Так же как сама Великая Отечественная война 1941–1945 годов вынудила советскую власть «реабилитировать» Русскую Православную Церковь, так и освещение Отечественной войны в советской культуре позволяло обратиться к религиозной тематике хотя бы в нейтральном свете, как к естественной составляющей человеческой жизни, полной исторической инерции и неизбежных предрассудков. В этом контексте наиболее показательным примером служит фильм режиссёра Сергея Фёдоровича Бондарчука (1920–1994) «Они сражались за Родину» (1975) по одноимённому роману (1969) Михаила Шолохова. Прежде всего, что совершенно удивляет в этом фильме, впрочем, как и во многих иных знаковых фильмах о войне, включая и «Иваново детство», и «Семнадцать мгновений весны», — это почти полное отсутствие марксистско-ленинской

²⁷ Неофициально «пастором» (der Pastor) в немецком языке можно называть любого священника любой Церкви, но чтобы не путать ведущие конфессии Германии, сложилась традиция лютеранских священников называть только «пасторами», в отличие от католических «пресвитеров» (der Priester). Это различие не случайно: пресвитер — это именно священный сан (вторая степень священства), а лютеранство исходит из идеи «всеобщего священства», где священник — это лишь юридический статус главы и проповедника, т. е. пастыря церковной общины.

пропаганды как таковой. Единственный враг здесь не мировой капитализм и не реакционные классы, а нацистский рейх, представляющий из себя абсолютное зло и напавший на историческую Россию. И во многих последующих патриотических фильмах, посвящённых в том числе более поздним, историческим периодам уже холодной войны, эта тенденция сохранится — нет войны капитализма против коммунизма, есть война агрессивных западных государств против России как таковой, существующей в формате СССР²⁸.

Фильм «Они сражались за Родину» преисполнен трагизма первых лет Великой Отечественной войны, когда Советская армия, называвшаяся тогда ещё Рабоче-крестьянской Красной армией, шаг за шагом отступала к Дону. В фильме нет главного героя, есть измождённый, голодный и почти обескровленный стрелковый полк, отходящий к Сталинграду и буквально выживающий по затянувшейся дороге. Один из рядовых, бывший комбайнер, Иван Звягинцев (роль С. Бондарчука), здоровый, могучий и смелый витязь, всё-таки начинает пасовать перед ужасом войны и периодически впадать в неожиданную меланхолию. В одной из сцен он вспоминает свой родной деревенский дом, и камера в первую очередь крупным планом показывает иконы Спасителя и Богородицы в «красном углу» как нечто совершенно привычное для русского дома и не требующее никакой цензуры. Но более того, после отражения очередной смертоносной атаки, когда вся земля полыхает в огне и дыму, рядовой Иван вдруг на полном серьёзе, медленно и сосредоточенно крестится, а потом и молится Богу: «Господи, спаси! Господи, не дай меня в утрату!» И чуть позже, опомнившись, размышляет: «Ведь вот до чего довели человека, сволочи! Конечно, мне как беспартийному вся эта религия вроде бы не воспрещается, но всё-таки не очень, не так чтобы очень фигуристо у меня получилось. Небось нужда заставит — ещё и не такое коленце выкинешь. Смерть-то она не родная тётка, она, стерва, всем одинаково страшна, партийному и беспартийному, и всякому иному, прочему человеку». Сцена молитвы снята так убедительно, что последние слова звучат скорее как извинение и вместе с этим как оправдание перед неким потенциальным

²⁸ В этом отношении очень показателен самый последний масштабный многосерийный фильм доперестроечной эпохи про холодную войну — «ТАСС уполномочен заявить» (1984, реж. В. Фокин), снятый по одноимённому роману (1979) Юлиана Семёнова. В этом фильме СССР и США конкурируют за влияние в одной африканской республике, где американская сторона неправа не потому, что в принципе исповедует неправильную идеологию, а потому что, в отличие от советской стороны, ведёт себя коварно, преступно, жестоко, опускаясь даже до сотрудничества с нацистами и обслуживания своекорыстной олигархии.

зрителем. Быть верующим на войне, стать верующим на войне, остаться верующим после войны — это уже совершенно допустимо, естественно, нормально, оправданно. В сцене похорон погибшего от смертельной раны лейтенанта, последнего полкового офицера, над его свежевырытой могилой в чистом поле произносит надгробную речь пожилой старшина Поприщенко (роль И. Лапикова): «Я старый среди вас человек и солдат старый, слава Богу, четвёртую войну ломаю и верю — пополнится наш полк людьми, и вскорости опять пойдём мы хоженной дорогой, назад, на заход солнца. Тяжёлыми шагами пойдём... Такими тяжёлыми, что земля задрожит!» После чего он наклоняется к лицу покойного офицера и еле слышно произносит: «Может быть, и вы, товарищ лейтенант, ещё услышите нашу походку...»

Вот эта надежда на то, что достойные люди после смерти всё-таки каким-то неизведанным образом продолжают своё существование и будут вознаграждены за свои подвиги и жертвы, остаётся одним из самых существенных факторов веры в существование Творца и загробную жизнь, так же как обретение религиозной веры на войне, от ужаса неминуемой и жестокой смерти. И так же как внезапное молитвенное обращение к Богу перед сражением, так и надежда на вечную жизнь после гибели близких людей представляются вполне оправданными в условиях войны, да и вообще в повседневной жизни, где смерть неизбежна для всех и каждого.

10. ХРИСТИАНСТВО КАК ЭТИЧЕСКИЙ МОТИВ

Как мы уже указывали в начале статьи, основные факторы обращения к христианской тематике в советском кинематографе носили эстетический и этический характер: это использование образов и символов традиционной русской культуры и развитие нравственной проблематики. И условно-консервативная эпоха «застоя», отказавшаяся в равной степени от двух крайностей, и от радикального ленинско-хрущёвского революционизма, и от не менее радикального сталинского тоталитаризма, наиболее способствовала активизации обоих этих факторов. В этической сфере речь идёт, прежде всего, об обращении к таким специфически новозаветным нравственным ценностям, культивирование которых в прежние времена было бы невозможно, — в первую очередь ценности *милосердия*, которая выше самой справедливости, и *правды*, которая выше любой силы. В определённой степени эта тема раскрывается в четырёхсерийном фильме «На всю оставшуюся жизнь...» (1975, реж. П. Фоменко), экранизации военной повести Веры Пановой «Спутники» (1946), по которой за

десять лет до этого уже был снят другой фильм — «Поезд милосердия» (1964, реж. И. Хамраев).

В одной из сцен этого фильма, где большинство событий происходит в санитарном «поезде милосердия», поживший солдат проповедует маленькой девочке, начинающей медсестрёнке, идею превосходства истины-правды над силой:

«— “Сначала был пастух подростком, убил злого великана Голиафа. Камнем, из пращи”.

— Ха, из какой прыщи?

— Рогатка такая большая... И за это древние люди сделали его царём.

— А цари что, и тогда уже были?

— Были. Были, были, были... Судьи, пророки... Писатели были!.. И вот сказал тыщи лет назад этот самый царь слова... По сей день они... “Оружием твоим будет истина”. Понимаешь? Не праша там... гаубица, а истина! Правда».

Идея превосходства милосердия над справедливостью и правды над силой вряд ли могла быть реально популярной в любые времена, как в советские, так и в постсоветские, но зато подобные идеи уже можно было прямо проговаривать, как хотя бы «имеющие право на существование». Подобная идея встречается в известном телесериале «Место встречи изменить нельзя» (1979, реж. С. Говорухин), снятом по роману братьев А. и Г. Вайнеров «Эра милосердия» (1975) про опасную работу сотрудников Московского уголовного розыска в послевоенное время. Протагонист фильма, капитан милиции Глеб Жеглов (роль В. Высоцкого), настоящая гроза уголовников, смелый, принципиальный, аскетичный, но очень жёсткий и грубоватый, напоминающий красных комиссаров революции, вдруг слышит от своего старого, мудрого соседа (роль З. Гердта) по коммунальной квартире настоящую апологию милосердия:

«— Мы пережили самую страшную в человеческой истории войну, и чтобы загладить всё это, нужны годы, а может быть, десятилетия, чтобы всё это залечить.

— Сколько же вам нужно лет, двадцать, тридцать? Я ждать не могу.

— А я и не предлагаю ждать, совсем не в этом дело. Но, по моему глубокому убеждению, преступность у нас победят не карательные органы, а естественный ход нашей жизни, человеколюбие, милосердие...

— Милосердие — это поповское слово!

— Ошибаетесь, милосердие — это доброта и мудрость, это та форма существования, о которой я мечтаю, к которой все мы стремимся в конце концов. Может быть, кто знает, сейчас, в бедности, скудости, нищете, лишениях, зарождается эпоха, да не эпоха — эра милосердия, именно эра милосердия!»

Это рассуждение может звучать слишком пафосно, но на самом деле оно очень характерно для самосознания значительной части позднесоветской интеллигенции, совмещающей некоторые христианские представления с совершенно нехристианским утопизмом. Обратим внимание, реплика Жеглова звучит весьма грубо, но в ней содержится глубокая правда, милосердие — это «поповская», т. е. христианская ценность, вне христианства утрачивающая свой онтологический фундамент, а именно, Бога-Творца, призывающего к милосердию. Но, по мнению героя Гердта, милосердие может быть установлено во всём обществе, в результате какого-то «естественного хода нашей жизни», а потом ещё и утвердиться как главный принцип целой исторической эры. Такое совмещение утопического прогрессизма и христианской этики очень часто возникает в сознании людей, готовых признать истинность новозаветной нравственности, но остающихся заложниками атеистической парадигмы Модерна. Отсюда же совершенно секулярное восприятие христианских святых и Самого Иисуса Христа исключительно как «культурных героев» и «нравственных ориентиров», в общем ряду с какими-нибудь восточными гуру или мыслителями-моралистами Нового времени.

Хотя с христианской точки зрения это просто обесмысливает само христианство, очень показательны, что в восприятии многих советских людей Христос и многие святые оставались историческими личностями со знаком плюс, несмотря на все сверхусилия антихристианской критики. Например, в военной драме «Восхождение» (1976, реж. Лариса Шепитько), снятой по мотивам повести Василия Быкова «Сотников» (1970), образ главного героя, молодого партизана Сотникова, актёр Борис Плотников должен был создавать по прообразу Самого Иисуса Христа. Поэтому все его страдания от немецких нацистов и полицаяв должны были вызывать у зрителя невольные ассоциации со Страстями Христовыми. Подчеркнём — если подобные ассоциации вообще были,

ведь массовый советский зритель не имел возможности без особого труда подробно узнать сюжет последних глав Евангелия.

Другой пример — это уже трагикомедия «Тот самый Мюнхгаузен» (1979, реж. Марк Захаров), где за внешней лёгкостью и жизнерадостностью главного героя (роль О. Янковского) скрывалось возрастающее страдание от всеобщего непонимания и мещанства. Чтобы этот сложный образ был сыгран наиболее достоверно, Марк Захаров предложил Олегу Янковскому оригинальную «формулу роли» в виде притчи: «Распяли человека и спрашивают: “Ну, как тебе там?” — “Да ничего... Только улыбаться больно”». В мировой культуре распятие человека ассоциируется, прежде всего, с Иисусом Христом. Образ улыбающегося распятого человека невольно вызывает ассоциацию с Христом, распятым людьми, но продолжающим их любить, ведь именно за них Он идёт на смерть. Но при всём художественном великолепии и многослойных подтекстах этой искромётной трагикомедии, к сожалению, в своей изначальной версии это был один из очень немногих антиклерикальных фильмов позднесоветской эпохи. В сценарии, написанном Григорием Гориним по собственной пьесе «Самый правдивый», присутствует лютеранский пастор (роль В. Долинского), вызывающий закономерное неприятие своей приземлённостью и ограниченностью, хотя вся его вина сводится только к тому, что он отказывается обвенчать Мюнхгаузена и его любовницу Марту, поскольку барон уже женат. Самый антиклерикальный и, прямо скажем, антихристианский фрагмент фильма — это перепалка Мюнхгаузена и пастора после отказа последнего венчать барона и Марту:

«— Хватит валять дурака! Вы погрязли во вранье, вы купаетесь в нём, как в луже... — Пастора мучила одышка, и он яростно погонял лошадь. — Это грех!

— Вы думаете?

— Я читал вашу книжку!

— И что же?

— Что за чушь вы там насочиняли!

— Я читал вашу — она не лучше.

— Какую?

— Библию.

— О Боже! — Пастор натянул вожжи. Бричка встала как вкопанная.

— Там, знаете, тоже много сомнительных вещей... Сотворение Евы из ребра... Или возьмём всю историю с Ноевым ковчегом.

— Не смей! — заорал пастор и спрыгнул на землю. — Эти чудеса сотворил Бог!

— А чем же я-то хуже! — Мюнхгаузен выпрыгнул из брички и уже стоял рядом с пастором. — Бог, как известно, создал человека по Своему образу и подобию!

— Не всех! — Пастор стукнул кулаком по бричке.

— Вижу! — Барон тоже стукнул кулаком по бричке. — Создавая вас, Он, очевидно, отвлёкся от первоисточника!» (Горин 2014: 13).

Однако в начале 1990-х годов Марк Анатольевич Захаров (1933–2019), принявший православную веру, использовал своё влияние, чтобы из фильма была вырезана эта досадная сцена — очень показательный факт, свидетельствующий о том, что даже наиболее свободолюбивый кинорежиссёр готов жёстко цензурировать свои прошлые фильмы, если они больше не отвечают его новому мировоззрению.

11. ВЕРА КАК ВЕРНОСТЬ

Заметное присутствие христианских мотивов в советском кино 1970–1980-х годов было связано с обращением к традиционной культуре через развитие русского патриотизма в целом и постепенной актуализации ценностей традиционного русского народа, рода, в особенности родной семьи. В условно-собирательном смысле слова можно говорить об определённой «славянофильской» линии в советской культуре этой эпохи, включающей такие феномены, как «деревенская проза» (А. Солженицын, В. Шукшин, В. Белов, В. Распутин, В. Астафьев и др.) и влияние «русской партии» в недрах КПСС и ВЛКСМ. Общее настроение представителей этой линии заключалось в идее возрождения традиционной русской культуры, понимаемой, прежде всего, как культура сугубо сельского, патриархального, этнически однородного аграрного общества. Заметим, что отождествление национального и деревенского, а вместе с ним религиозного и деревенского — это порождение философского и литературного романтизма конца XVIII — начала XIX века, который был первой формой интеллектуальной консервативной реакции в Европе на вызовы т. н. Просвещения, и остаётся существенным фактором идеологического консерватизма до сих пор. Это историческое обстоятельство очень важно специально

оговорить, чтобы отдавать себе отчёт в том, что далеко не всякое обращение к традиционному началу означает обращение к национальному, а равно и наоборот, и что ещё важнее, не всякое обращение к традиционному или национальному, народному, родовому, семейному началу означает обращение к христианству. В одних случаях христианские смыслы действительно имеются в виду авторами фильма, хотя бы в общем ряду с иными смыслами (национальными, родовыми, семейными и т. д.), а в большинстве случаев христианство присутствует просто как естественный культурный фон отдельно взятого национального, родового, семейного бытия.

Если приводить наиболее значимые и в смысловом, и в эстетическом отношении фильмы, где все эти темы сосуществуют вместе с христианскими аллюзиями, то это, прежде всего, два фильма Андрея Тарковского — «Солярис» (1972) и «Зеркало» (1974). «Солярис» был поставлен по мотивам одноимённого научно-фантастического романа польского писателя Станислава Лема (1961). По сюжету фильма в далёком будущем учёные-астрономы изучают разумный Океан на планете Солярис, взаимодействие с которым очень опасно для человека, в частности, возникновением и воплощением самых травматических и вытесненных воспоминаний. Но если Лем — это совершенно прогрессистский писатель, восхищающийся триумфальным развитием науки и техники и оправдывающий познание далёких космических миров как предельную цель человеческой жизни, то для Тарковского всё самое главное происходит не во вне, а внутри человека, во внутреннем мире беспокойного человеческого духа, и решить предельные задачи человеческого существования какими-либо научно-техническими средствами для него совершенно невозможно. Поэтому главный герой фильма, учёный Крис Кельвин (роль Д. Баниониса), оказавшись на космической станции поблизости Соляриса, начинает всё больше погружаться в себя и в конце концов мечтает о возвращении на Землю, в свой родной дом, к своему родному отцу. В последней сцене фильма Крис на пороге своего дома встаёт на колени перед отцом (роль Н. Гринько), обнимающим его за плечи, — явное цитирование библейской картины Рембрандта «Возвращение блудного сына» (1669, Эрмитаж).

Фильм «Зеркало», ставший кардинальной вехой в истории развития киноязыка, способного передать сложные процессы во внутреннем мире человека, фактически представляет собой сосредоточенный

калейдоскоп фрагментированных автобиографических воспоминаний самого Тарковского, где одна из центральных, связующих тем — это также тема родного Дома, в самом узком и самом широком смысле слова, того Дома, который потерял или даже разрушил, буквально или метафорически, «прогрессивный» человек XX века. Конечно, в случае Тарковского это *православный русский дом*, но православный не потому, что таков осознанный выбор режиссёра между разными религиями, а просто потому что он русский. Ну а какой же ещё? Идейная позиция Тарковского, в значительной степени предопределённая романтической традицией, предполагает возвращение к некоему первозданному, чистому, райскому состоянию, повреждённому не столько первородным грехом, сколько бездуховной цивилизацией. В сомнамбулическом «Зеркале» есть одна неожиданно дидактическая сцена, где смышлёный подросток Игнат (alter ego самого режиссёра, роль И. Данильцева), оказавшийся в большой незнакомой московской квартире, по просьбе неизвестной ему женщины должен прочесть цитату из её тетради. Сначала он ошибается местом и читает: «Руссо в Дижонской диссертации на вопрос, как влияют науки и искусства на нравы людей, ответил — отрицательно». Этой как будто бы случайной цитатой Тарковской обобщил своё отношение к прогрессу цивилизации, а далее Игнат уже находит искомый фрагмент, подчёркнутый красным карандашом и оказавшийся избранными словами Пушкина из письма к Чаадаеву: «Нет сомнения, что разделение Церковей отъединило нас от остальной Европы и что мы не принимали участия ни в одном из великих событий, которые её потрясали, но у нас было своё особое предназначение. Это Россия, это её необъятные пространства поглотили монгольское нашествие. Татары не посмели перейти наши западные границы и оставить нас в тылу. Они отошли к своим пустыням, и христианская цивилизация была спасена. Для достижения этой цели мы должны были вести совершенно особое существование, которое, оставив нас христианами, сделало нас, однако, совершенно чуждыми христианскому миру. Что же касается нашей исторической ничтожности, то я решительно не могу с вами согласиться. Положа руку на сердце, разве не находите вы чего-то значительного в нынешнем положении России, чего-то такого, что поразит будущего историка? Хотя лично я сердечно привязан к государю, я далеко не восторгаюсь тем, что вижу вокруг себя; как литератора — меня раздражают, как человек

с предрассудками — я оскорблён, — но клянусь честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить отечество или иметь другую историю, кроме истории наших предков, такой, какой Бог нам её дал»²⁹.

В этой пространной цитате даётся очень ёмкое объяснение исторического смысла России — сохранение и защита христианства, причём не только самой христианской религии, но и земной христианской цивилизации в целом, а это означает, что при всём романтическом противопоставлении природы и цивилизации сам Тарковский всё-таки соглашался с тем, что один вид цивилизации должен существовать, а именно — христианский. Более того, что миссия России не в замыкании на самой себе, а в исполнении долга, имеющего универсальное, общечеловеческое значение.

Идея верности родному русскому Дому, Семье, Роду, Народу и возвращения к нему через покаяние и преодоление искусственных «инвазий» секулярно-космополитической цивилизации — вот общая тема «славянофильского» кинематографа 1970–1980-х годов. В связи с этим можно вспомнить целый ряд знаковых кинокартин этой рефлексирующей эпохи. Это и «Калина красная» (1973) В. Шукшина, со сценой покаяния уголовника Егора Прокудина (его роль исполнил сам режиссёр), вернувшегося на свою малую родину, к «родимым берёзкам», и встретившегося с матерью, которая за давностью лет его совершенно не узнала. Это и «Неоконченная пьеса для механического пианино» (1977) Н. Михалкова по рассказам А. Чехова, со сценой трагикомичного утешения несчастной женой (роль Е. Глушенко) впавшего в истерику мужа, Михаила Платонова (роль А. Калягина), где она вместо того, чтобы расстаться с ним, утешает его в слезах, что будет «любить его любого»: «Я ничего не боюсь, я всё могу стерпеть, потому что никто на свете не сможет любить тебя так, как я. <...> Пока будем любить, будем жить долго-долго и счастливо». В финальном кадре фильма мы как бы заглядываем в окно дворянской усадьбы и видим спящего на подушке мальчика, уставшего свидетеля бесконечных скандалов скучающих взрослых и постепенно просыпающегося от первых лучей солнца, которые высвечивают на его шее маленький золотой крестик. Ощущение надежды на «новую, светлую, чистую жизнь» здесь явно увязывается с крещением, с христианской верой как таковой. Это также и фильм

²⁹ Игнат читает отдельные фрагменты письма А. С. Пушкина П. Я. Чаадаеву, написанного 19 октября 1836 года.

Н. Михалкова «Несколько дней из жизни И. И. Обломова» (1979) по мотивам романа (1859) Ивана Гончарова. Впервые в советской культуре образы вечно ленивого Обломова (роль О. Табакова) и делового Штольца (роль Ю. Богатырёва) переосмысляются в славянофильском ключе, и если за ленью первого проступает рефлексирующая созерцательность, то за деловитостью второго — духовная пустота, наполняемая избыточной внешней активностью. В финальной сцене мы видим маленького сына уже покойного Обломова, убегающего вдаль по бескрайнему русскому полю с радостными криками «маменька приехала!», а как будто бы в контраст этой «центробежной» сцене звучит медленная, сосредоточенная Песнь Симеона Богоприимца (Лк 2: 29–32): «Ныне отпускаеши раба Твоего, Владыко, по глаголу Твоему, съ миромъ...»

В меньшей степени христианские аллюзии присутствуют в других ярких фильмах рубежа 1970–1980-х годов, посвящённых кризису родового начала в современной советской реальности: это и монументальная «Сибириада» (1978) А. Кончаловского, и трагическое «Прощание» (1981) Э. Климова и Л. Шепитько по повести В. Распутина «Прощание с Матёрой» (1976), и трагикомическая «Родня» (1981) Н. Михалкова. В финальном кадре «Родни» мы видим сцену очередного нелепого семейного скандала матери, дочери и внучки, мнутых между двух рельсов на железной дороге, по которой неизбежно должен проехать сметающий всё на своём пути поезд — современная техническая цивилизация, разрушающая все родовые связи. Эту символическую сцену сопровождает донская казачья песня «Конь гуляет», звучащая в электронной аранжировке композитора Э. Артемьева и напоминающая нам о том, что в былые времена такая сцена была бы невозможна. В патриархальном казачьем мире (а события фильма проходят где-то на юге России, основные съёмки проходили в Днепропетровске) русские люди жили в иерархических традиционных общинах, где женщины не могли брать на себя ответственность за всю семью и выполнять чисто мужские функции, как физические, так и психологические.

12. ПРИШЕСТВИЕ «СЛАБОГО ГЕРОЯ»

Но где теперь те патриархальные мужчины, как они допустили, что их матери, жёны и дочери выясняют отношения во взаимном одиночестве на смертоносных путях мирового «прогресса»? С окончания Великой Отечественной войны прошло более тридцати лет, поэтому объяснить

этот кризис массовой гибелью русских мужчин на фронте уже невозможно. Причины кризиса коренятся в основных тенденциях Модерна: секуляризация, эгалитизация, эмансипация, усиленные советской властью, привели к этому неизбежному результату, когда отсутствие родного отца и мужа в семье по какой угодно причине, кроме гибели на фронте, к 1980-м годам стало уже общим местом. Поскольку полноценная этнокультурная традиция должна передаваться естественным, органическим путём, из поколения в поколение, прежде всего, от отца к сыну, как от главы одной семьи к главе другой семьи, то отсутствие такой непрерывной преемственности по мужской линии разрушительно для патриархальной традиции.

В советской культуре в целом и в кинематографе в особенности существенным фактором разрушения родовых и семейных связей, а потенциально и будущего разрушения могущественного государства, стало культивирование с начала 1960-х годов образа слабого человека, точнее говоря, образа *слабого мужчины* в противовес не только искусственному, плакатному образу могучего титана тоталитарной пропаганды, но также и вполне реальному образу того «морозоустойчивого» положительного карьериста, которому героиня «Июльского дождя» сказала: «Ты добрый, не пьющий, не бабник, с чувством юмора, с лёгким характером, не трус, но я никогда не смогу объяснить, почему я не выйду за тебя замуж». На рубеже 1970–1980-х годов в центре внимания ищущих кинематографистов оказывается не герой революции, войны или ударного труда, а человек рефлексирующий, сомневающийся, неуверенный, потерявшийся, в любом случае — человек слабый, не способный дать суровый мужской отпор любым жизненным вызовам. В качестве хрестоматийного архетипа такого нового недогероя можно вспомнить безвольного врача Женю Лукашина (роль А. Мягкова) из популярного фильма «Ирония судьбы, или С лёгким паром» (1976, реж. Э. Рязанов). И именно этого нестабильного меланхолика, по пьяной случайности оказавшегося в совсем другом городе, в совершенно чужой квартире, её молодая хозяйка, Надя Шевелёва (роль Б. Брыльска), готова предпочесть благополучному, стабильному, предсказуемому жениху Ипполиту (роль Ю. Яковлева).

В последующем образ слабого человека в советском кино раздваивается на хорошо узнаваемые зрителю социальные типы. С одной стороны, это целая плеяда вполне обычных, но ранимых мужчин, оказавшихся

в психологическом конфликте с грубой реальностью и отвечающих чёрствому миру своеобразным юродством, — это и sentimentalный отец семейства Андрей Сарафанов (роль Е. Леонова) из фильма «Старший сын» (1976, реж. В. Мельников, по мотивам одноимённой пьесы А. Вампилова), и неприкаянный охотник за жизнью Александр Ильин (роль С. Любшина) из фильма «Пять вечеров» (1979, реж. Н. Михалков, по мотивам одноимённой пьесы А. Володина), и мечтательный врач Павел Фарятьев (роль А. Миронова) из фильма «Фантазии Фарятьева» (1979, реж. И. Авербах, по мотивам пьесы А. Соколовой). С другой стороны, это просто глубоко дезорганизованные и деморализованные персонажи типа профессора Бузыкина (роль О. Базилашвили) из фильма «Осенний марафон» (1979, реж. Г. Данелия), инженера Зилова (роль О. Даля) из фильма «Отпуск в сентябре» (1979, реж. В. Мельников, по мотивам пьесы А. Вампилова «Утиная охота»), неврастеничного Сергея Макарова (роль О. Янковского) из кинодрамы «Полёты во сне и наяву» (1982, реж. Р. Балаян) и многие другие.

В целом «слабый недогерой» позднесоветского кино наследует образ «лишнего человека» из русской классической литературы XIX века: в большинстве случаев это весьма одарённая и сложная личность, переживающая острый экзистенциальный кризис и отчуждение от окружающего общества, в котором он ощущает избыточную фальшь, лицемерие, двойную мораль и формальное следование ценностям и лозунгам, в которые уже мало кто верит. И поэтому этот «слабый человек» вызывает невольную симпатию: как правило, в него влюбляются какие-нибудь мечтательные женщины, о нём заботятся какие-нибудь верные друзья. Но практически во всех случаях проблемы этого нового «лишнего человека» не находят никакого разрешения, он совершенно непродуктивен и зачастую деструктивен, по крайней мере для самого себя. И поэтому все сюжеты, посвящённые такому недогерю, часто завершаются открытым финалом, уравнивающим ощущение безысходности и робкой надежды.

Популяризация образа «слабого человека» в 1970–1980-х годах свидетельствовала о ценностном кризисе советской действительности и проекта Модерна в целом. Обращение к религии для такого человека в принципе исключалось, так что его духовная жизнь оставалась хождением по кругу одних и тех же переживаний и страстей, когда вера в общечеловеческий прогресс (не говоря уже про коммунизм) давно ушла, а вера в Бога ещё не пришла.

13. КРИЗИС ТВОРЧЕСТВА

Иной образ позднесоветского человека в ситуации духовного кризиса, всё более выходящий на первый план, — это образ творческого интеллектуала (в основном писателя), переживающего духовный кризис, прежде всего как *кризис творчества*. В отличие от слабовольных и зачастую маргинализированных «лишних людей» 1970–1980-х годов, творческие личности в ситуации творческого кризиса этой эпохи могут быть людьми достаточно волевыми и даже признанными, но как будто бы испытывающими определённый паралич творческой воли от глубинного переосмысления или даже «переощущения» окружающей действительности. До сих пор их творческая «карьер» была относительно успешна, потому что они более-менее сознательно следовали принятой — советской — конъюнктуре, но голос совести вместе с внешними жизненными вызовами провоцируют в них своего рода «онтологическое подозрение» о том, что настоящее творчество предполагает страдание и жертвенность, что если художник действительно стремится создать подлинное произведение искусства, то он должен страдать и жертвовать чем-либо очень важным в своей жизни. Здесь стоит оговорить, что непосредственно к христианскому пониманию творчества эта точка зрения не имеет никакого отношения — христианство не требует от художника страдать и жертвовать чем-либо ради своего творчества, жертвовать в христианстве необходимо только Богу, а не человеку и его воображению. Другой вопрос, что достижение качественного результата в самых разных профессиональных сферах требует неизбежных временных, физических, интеллектуальных и иногда даже духовных затрат, а следовательно, и определённого самоограничения и самодисциплины, но назвать эти закономерные усилия и затраты «жертвами» в религиозном смысле совершенно некорректно. Между тем сама идея о том, что «искусство требует жертв»³⁰, зародилась в романтической интеллектуальной традиции с её сакрализацией искусства и пониманием творчества как «служения» каким-то высшим ценностям, отсюда и идея жертвенности ради создания «подлинного» произведения искусства. И хотя такое отношение к творчеству не является христианским, оно в любом случае остаётся религиозным, а сама идея жертвенности и даже

³⁰ Само выражение «искусство требует жертв» впервые появилось только в начале XX века, причём в ироническом контексте. См.: (Душенко 2018: 151–154).

самопожертвования может вызвать у зрителя ассоциации с искупительной Жертвой Христовой.

Первым примером изображения позднесоветского интеллектуала в ситуации творческого кризиса стал фильм уже упомянутого режиссёра Глеба Панфилова «Тема» (1979). Главный герой картины, маститый номенклатурный драматург Ким Есенин (роль М. Ульянова), приезжает в маленький старинный городок под Владимиром в поисках вдохновения для написания пьесы по «Слову о полку Игореве», где встречает интересную образованную девушку Сашу (роль И. Чуриковой), работающую экскурсоводом в местном музее. Показателен топографический фон их сложных отношений — это древняя русская провинция, с её уцелевшими храмами и монастырями, невольно вынуждающими задуматься о религиозном фундаменте русской культуры. Некогда восхищавшаяся пьесами Кима Есенина Саша теперь полностью разочарована в нём, выражает сомнение в героизме мифологизированного князя Игоря, а сама занимается исследованием творчества всеми забытого провинциального поэта Чижикова — «бедного гения», несчастного, непризнанного, неизвестного человека, изучение которого не только не гарантирует никакого успеха, а даже может помешать судьбе самой Саши. Общаясь с этой честной и умной девушкой, Ким Есенин решает радикально изменить свою жизнь и писать уже не о легендарном князе Игоре, а о забытом поэте Чижикове, но Саша, по всей видимости, не верит в его искренность...³¹

Тема глубокого духовного кризиса писателя и попытки его преодоления через страдание и жертву составляют один из основных мотивов трёх последних фильмов Андрея Тарковского — «Сталкер» (1979), «Ностальгия» (1983) и «Жертвоприношение» (1986). Идея жертвы во имя подлинного искусства уже встречалась у Тарковского в фильме «Андрей Рублёв», где великий иконописец проходит долгий путь страданий и после татарского погрома берёт на себя обет молчания (вживаясь в его роль, сам актёр Анатолий Солоницын молчал четыре

³¹ Изначально фильм «Тема» должен был быть посвящён критике диссидентов и эмигрантов, и поэтому там встречается своеобразный антипод Кима Есенина — возлюбленный Саши, честный и прямой молодой писатель Андрей (роль С. Любшина), отказавшийся встраиваться в советскую систему и работающий гробовщиком. В итоге он решает эмигрировать из СССР, что доставляет Саше большие страдания, вплоть до обморока, когда он буквально бросает её на пороге её квартиры. Поскольку критическому обличению в этом сюжете больше подвергается статусный писатель-конформист, чем маргинальный эмигрант, а также и по иным причинам фильм «Тема» был «положен на полку» и вышел на широкий экран только в начале Перестройки, когда наконец получил множество премий, включая «Золотого медведя» Берлинского МКФ (1987) и приз Евангелической церкви.

месяца). И только в результате этого многолетнего, исихастского безмолвия, сопровождаемого внутренней молитвой и строгой аскезой, появляется абсолютный шедевр иконы Ветхозаветной Троицы. Но аскетическое делание Андрея Рублёва преследовало своей целью не «создание шедевра», а приготовление души для того, чтобы быть достойной написания Пресвятых Ликов Божественной Троицы, когда художник действительно служил и жертвовал, но не искусству, а Господу Богу. Герои последних фильмов Тарковского ставят своими целями преображение собственной души и спасение мира через жертвенный поступок, что уже несравнимо важнее какого-либо «подлинного искусства». Первый из них, фильм «Сталкер», снят по мотивам научно-фантастического романа братьев Аркадия и Бориса Стругацких «Пикник на обочине» (1972), а точнее, по очень общим мотивам, потому что это фактически совершенно новый сюжет, с новыми героями и новыми смыслами. Как и в «Солярисе», здесь также присутствует тема разумной природной аномалии, своего рода разумного безличного пространства, только теперь это не Океан в далёком космосе, а столь же непредсказуемая и смертоносная Зона на Земле, образовавшаяся после её посещения инопланетянами. Вообще, стоит обратить внимание на то, что особый интерес к тематике т. н. инопланетных цивилизаций и всевозможных НЛО в советской культуре 1970–1980-х годов во многом был сублимацией и компенсацией полузапрещённой религиозной веры — если последнюю невозможно было проповедовать с широкого экрана напрямую, то допускать существование инопланетных миров уже было можно, хотя бы на уровне той самой научной фантастики. Вместе с увлечением различного рода экстрасенсорикой, бытовым полтергейстом и дозированной «восточной эзотерикой» вера в инопланетян была частым компонентом дозволенной позднесоветской «духовности» и минимальной альтернативой официальному советскому материализму, что позволяло многим художникам легально использовать эти темы для выражения своих «духовных поисков»³². И хотя с православной точки зрения серьёзное увлечение этими темами несовместимо с христианской верой, стоит признать, что все

³² Здесь стоит заметить, что даже наиболее христианский, сравнительно с другими, режиссёр Андрей Тарковский был совсем не чужд перечисленным увлечениям: не случайно он сотрудничал с научными фантастами С. Лемом и братьями Стругацкими. Также, например, на него произвела сильное впечатление работа культуролога Г. С. Померанца о дзен-буддизме «Некоторые вопросы восточного религиозного нигилизма» (1968), которую он рекомендовал композитору Э. Артемьеву, чтобы он создал медитативную электронную музыку для фильма «Сталкер».

эти темы могли служить своеобразным мостом от последовательного марксизма-ленинизма к самой христианской вере. Иными словами, поверить в Бога верующему в космических пришельцев было несравнимо легче, чем верующему в материю как единственную «объективную реальность, данную нам в ощущениях».

Главные герои «Сталкера» — это трое незнакомых друг другу интеллектуалов, решившихся отправиться в Зону, чтобы, рискуя здоровьем и жизнью, добраться до самого недоступного её места, некой тайной комнаты, где исполняются «самые заветные, самые искренние, самые выстраданные» желания любого человека. Первый герой — это заслуженный Профессор (роль Н. Гринько), воплощающий рациональное начало в человеке, второй герой — признанный Писатель (роль А. Солоницына), воплощающий чувственное начало, и третий герой — Сталкер (роль А. Кайдановского), бывший уголовник, промышляющий «экскурсиями» в Зону и воплощающий собой искреннюю, неподдельную веру, противоположную прагматичному скепсису. По пути в тайную комнату Сталкер проговаривает свои желания относительно Профессора и Писателя: «Пусть исполнится то, что задумано. Пусть они поверят. И пусть посмеются над своими страстями; ведь то, что они называют страстью, на самом деле не душевная энергия, а лишь трение между душой и внешним миром. А главное, пусть поверят в себя и станут беспомощными, как дети, потому что слабость велика, а сила ничтожна... Когда человек рождается, он слаб и гибок, когда умирает, он крепок и чёрств. Когда дерево растёт, оно нежно и гибко, а когда оно сухо и жёстко, оно умирает. Чёрствость и сила — спутники смерти, гибкость и слабость выражают свежесть бытия. Поэтому что отвердело, то не победит». Идея о том, что слабость велика, а сила ничтожна, — это явная аллюзия на слова апостола Павла «Сила Божия в немощи совершается» (2 Кор. 12: 9) и вместе с этим оправдание «слабости» как позиции, противопоставленной тоталитарно-языческому культу силы и жёсткости, которые могут достичь любой победы в материальном мире, но никогда — в духовном... До тайной комнаты однажды уже дошёл один отчаянный человек, Учитель Сталкера, но его успех обернулся трагедией. Учитель получил имя Дикобраза — как несложно догадаться, принявшего «дикий образ», т. е. «образ зверя». За неправильное, а точнее, несправедливое использование комнаты желаний Дикобраз был наказан — немисливо разбогател, а через неделю повесился. И Писатель догадывается почему — «здесь не просто желание,

а сокровенное желание сбывается». Следовательно, человек слишком сложное существо, далеко не всегда способное осознать собственные желания, и когда они по-настоящему сбываются, он может даже покончить с собой от осознания бессмысленности своих подлинных жизненных целей.

Как и в других фильмах Тарковского, в «Сталкере» много очевидных отсылок к христианской традиции — это и цитаты из Нового Завета, и христианские образы, включая двусмысленный жест измождённого тяжёлым путём Писателя, которому по жребию, т. е. по воле Божией, выпадает первому войти в тайную комнату и который в одной сцене надевает на себя терновый венец и говорит своим спутникам: «Я вас не прощу!» В чередовании героев также прослеживаются религиозные мотивы: путь к тайной комнате ведёт Вера, за ней следуют Разум и Чувство, но жребий первому исполнить желание, рискуя жизнью, выпадает именно Чувству, что совсем не удивительно для романтического понимания религии как чувственной сферы по преимуществу. Оказывается, Профессор направился в эту комнату желаний только для того, чтобы её уничтожить, взорвав небольшой бомбой и тем самым освободив человечество от этого странного соблазна, но в самый последний момент он передумывает, оставляя людям надежду на то, что хотя бы где-то в этом мире они могут обрести своё подлинное счастье. Писатель же вообще отказывается от исполнения какого-либо желания, утверждая, что никому не дано осознать свои самые сокровенные мечты, и таким образом Комната остаётся и не уничтоженной, и не использованной.

Второй фильм Андрея Тарковского, посвящённый глубокому духовному кризису творческого человека, это экзистенциальная драма «Ностальгия», полностью снятая в Италии и также преисполненная христианских ассоциаций. В начале сюжета ищущий русский писатель Андрей Горчаков (роль О. Янковского) приезжает на родину Данте и Леонардо, чтобы исследовать биографию некоего русского композитора-эмигранта XVIII века Павла Сосновского, учившегося в Болонской консерватории. Формально у советского писателя Горчакова «всё хорошо»: он оказался за границей, ему показывают красивейшие итальянские виды, его сопровождает переводчица Эуджения (роль Д. Джордано), явно неравнодушная к нему и как будто бы сошедшая с картин то ли ренессансных живописцев, то ли прерафаэлитов. Но Горчакова одолевают сомнения в себе, разочарование во всём окружающем и острая ностальгия по родине. Как заметил сценарист фильма,

Тонино Гуэрра, это уже не путешествие по Италии, это путешествие внутрь самого себя, и это не описание пути, а конец пути. Ключом к пониманию внутреннего состояния писателя может служить диалог картинно-красивой переводчицы и немногословного пономаря одного из старинных католических монастырей, куда Горчаков приехал посмотреть на фреску Пьеро делла Франческа «Мадонна дель парто» (Мадонна родов, 1460). Переводчица Эуджения попадает на глаза пономарю, и у них завязывается следующий диалог:

«— И вы тоже хотите ребёнка или собираетесь вымолить его?

— Я пришла просто посмотреть.

— К сожалению, когда сюда приходят ради развлечения, без мольбы, тогда ничего не происходит.

— А что должно произойти?

— Всё, что ты пожелаешь, всё, что тебе нужно, но, как минимум, тебе следует хотя бы встать на колени».

Эуджения ради приличия пытается встать на колени, но у неё это совершенно не получается, она спотыкается, чуть не падает и отказывается от этой задачи, очень трудной для неё как для современного секулярного человека.

«— У меня не получается, — говорит она.

— Посмотри, как они это делают, — говорит пономарь, обращая внимание на местных монахинь.

— Они привыкли.

— У них есть вера.

— Да, может быть... <...> Я хотела бы спросить у вас, извините, как по-вашему, почему только женщины так часто молятся?

— Женщины больше молятся, чтобы рожать детей. <...> Я знаю, ты, верно, хочешь быть счастливой, но в жизни есть нечто более важное»³³.

Вот эта идея — «в жизни есть нечто более важное, чем счастье» — проходит через все фильмы Тарковского и максимально сближает их с христианством. Светская львица Эуджения, конечно, не понимает

³³ Авторы сценария фильма «Ностальгия» — Андрей Тарковский и Тонино Гуэрра.

эту идею, но зато её понимает писатель Горчаков, который вдруг заявляет: «Не хочу больше ничего для себя только». Размышляя о том, как совершить нечто реально масштабное, «не для себя только», он встречается по пути «юродивого старца» Доменико (роль Э. Юзефсона), который семь лет держал взаперти своего дома жену с двумя детьми, готовя их к всеобщему «концу света», а теперь в одиночестве готовится к чему-то ещё более впечатляющему, руководствуясь выводом: «Я хотел спасти свою семью, а спасать надо весь мир». «Спасение мира», по «юродивому» Доменико, состоит в том, что, придя в самый центр Рима, на Капитолий, и взобравшись на конную статую Марка Аврелия (которую всё Средневековье считали статуей Константина Великого), он страстно декларирует свой странноватый манифест всеобщего спасения, а в итоге обливает себя керосином, поджигает и, упав на землю, умирает на глазах равнодушной публики. Иной путь выбирает писатель Горчаков: оказавшись в Тоскане, у термального источника Баньо-Виньони, он невольно узнаёт об одном странном местном суеверии, что если по дну высушенного бассейна этого источника пронести от одного конца до другого горящую свечу, то сбудется любое желание. Горчаков вспоминает об этом поверии, возвращается в Баньо-Виньони и с трудом пытается пронести горящую свечу по дну бассейна, что у него получается только с третьего раза, но всё-таки получается. Стоит добавить, что в конце столь долгого пути Горчаков видит лестницу, ведущую вверх, к небу, но останавливается под ней. Конечно, в христианстве нет представления о том, что каких-либо целей можно добиться, лишь пронося горящую свечу на сколь угодно долгую дистанцию, но сам образ человека, долго несущего горящую свечу, у современного зрителя явно вызывает ассоциации с чем-то не просто христианским, а церковно-литургическим.

Третий в этом ряду и последний фильм Тарковского с соответствующим названием «Жертвоприношение» (1986) также посвящён глубокому духовному кризису состоявшегося шведского писателя Александра (роль Э. Юзефсона), который ради предотвращения ядерного апокалипсиса сжигает свой большой дом в качестве жертвы Богу. Здесь также встречается много христианских цитаций и ассоциаций, начиная с неоконченной картины Леонардо да Винчи «Поклонение волхвов» в качестве фона для начальных титров, оратории Баха «Страсти по Матфею» в начале и конце фильма и заканчивая финальным вопросом до сих пор немого, но чудесно обретшего свой голос

мальчика: «В начале было Слово. Почему, папа?» Однако, к сожалению, если ещё фильм «Ностальгия» был полусоветским (совместное производство СССР-Италия-Франция), то фильм «Жертвоприношение» уже ни в каком смысле нельзя считать советским, поскольку Андрей Арсеньевич снял его, будучи уже невозвращенцем, и поэтому среди всех стран, участвующих в создании последнего шедевра Тарковского (совместное производство Швеция-Великобритания-Франция), СССР уже никак не значится.

14. ПРЕДПЕРЕСТРОЙКА: ФЕНОМЕН «ПОКАЯНИЯ»

Поскольку мы позволили себе для полноты обзора заявленной темы упомянуть несоветский фильм Тарковского «Жертвоприношение», то также позволим себе вспомнить вообще не фильм, а театральный спектакль, получивший телевизионную версию в 1983 году и поэтому открытый массовому зрителю, — рок-оперу Марка Анатольевича Захарова (1933–2019) «Юнона и Авось», поставленную в Театре Ленком на стихи Андрея Вознесенского и музыку Алексея Рыбникова. Мало того что это была одна из первых и самая популярная советская рок-опера, так в ней ещё активно использовались литургические мотивы, от церковных песнопений до изображения икон и крестов, а также имперская российская атрибутика, в самом апологетическом свете. Феномен «Юноны и Авось» можно объяснить только существенным послаблением идеологической цензуры не столько даже в СССР, сколько именно в Москве того периода, а также успешным использованием личных номенклатурных связей самого режиссёра М. А. Захарова, члена КПСС и худрука Театра им. Ленинского комсомола, которому удавалось пробивать сквозь идеологическую цензуру в кино и театре такие темы и решения, кои для любого иного режиссёра были бы просто невозможны. В любом случае выход этой, во многом христианско-имперской рок-оперы и её телевизионной версии в 1983 году стал существенным симптомом новых «предперестроечных» веяний в советской культуре первой половины 1980-х годов.

Но если «православная» рок-опера «Юнона и Авось» была даже выпущена в телевизионной версии, то последний предперестроечный фильм, где явно использовались христианские мотивы, а именно — «Покаяние» грузинского режиссёра Тенгиза Евгеньевича Абуладзе (1924–1994), был подвергнут настоящей репрессии (КГБ испортил 500 метров плёнки), а вроде бы покровительствующий фрондирующей

части грузинской интеллигенции Эдуард Шеварнадзе, член Политбюро с 1985 года, сам решил запретить «Покаяние», и в магазинах начали изымать без того редкие видеокассеты с этим фильмом. Тогда другой грузинский режиссёр, Резо Чхеидзе, инкогнито перевёз копию фильма в Москву и передал секретарю Союза кинематографистов СССР Элему Климову. Что же так могло насторожить советских цензоров в этой кинопритче? Прежде всего, это первый крупный советский фильм, явно разоблачающий сталинскую диктатуру под видом критического освещения деяний главы какого-то провинциального грузинского городка, Варлама Аравидзе (роль А. Махарадзе). Комичный и ужасающий Варлам Аравидзе — это собирательный образ, включающий в себя черты Сталина, Берию, Муссолини и других тоталитарных вождей, но его идеология более чем узнаваема — это именно коммунистический диктатор, боровшийся с любыми проявлениями религиозной веры. Однажды он внезапно умирает, но после пышных похорон его труп обнаруживают у богатого дома его сына Авеля. Труп закапывают, а через день его опять находят на поверхности, и так продолжается много раз, пока осознавший все преступления своего отца Абель сам не сбрасывает его труп с высокой скалы. Здесь прослеживается очень важная христианская позиция: родственные связи не самоценны, культивировать память о предках только ради самой памяти бессмысленно, и если какие-то предки бросали вызов Богу, то нужно осудить их преступления раз и навсегда, чтобы не наследовать их, не оправдывать их и тем более не повторять их. Но кроме антисталинизма и антитоталитаризма этот пороговый фильм содержал в себе прямую проповедь христианства, подобно «Андрею Рублёву» Тарковского и «Любить» Калика. Финальную сцену фильма можно считать финалом всего позднесоветского кино, после которого уже могла начаться только Перестройка. Одна из героинь сюжета, одинокая вдова-кондитерша Кетеван Баратели (роль З. Боцвадзе), выглядывает в окно из своей квартиры на первом этаже и видит незнакомую интеллигентную старушку (роль В. Анджапаридзе), задающую ей неожиданный вопрос:

«— Скажите, эта дорога приведёт к храму? Я спрашиваю, эта дорога к храму приведёт?

— Нет, это улица Варлама (того самого покойного диктатора. — А. М.), не эта улица ведёт к храму.

— Тогда зачем она нужна? Зачем нужна дорога, если она не приводит к храму?»³⁴

Совершенно беспрецедентное по своей откровенной идеологической оппозиционности «Покаяние» могло бы разделить судьбу иных «полочных» фильмов, а на его создателей могли бы обрушиться весьма серьёзные репрессии, но этот фильм вышел в последний предперестроечный год, а далее он был просто обречён на успех. Впервые «Покаяние» показали на центральном советском телевидении в январе 1987 года, что стало одним из самых впечатляющих событий, свидетельствующих о наступлении Перестройки во всей стране и особенно в кино. Советская система не только не вела к Храму, а прямо уводила от него, поэтому такая система была не нужна — этот вывод логически следовал из «Покаяния», так же как и призыв покаяться за участие в каком-либо советском богоборчестве, пусть даже на уровне молчаливого согласия с семидесятилетней атеистической пропагандой. Фактически именно на «Покаянии» завершается история христианских мотивов в советском кино, потому что кино последующих лет уже нельзя в точном смысле слова назвать «советским». По крайней мере, христианские мотивы в этом кино уже никого не удивляли — советская власть встала на путь максимально возможного мировоззренческого послабления и «положительное отношение к религии» в кино было уже далеко не самым экстравагантным проявлением «плюрализма и гласности».

В мае 1986 года в Большом Кремлёвском дворце состоялся V съезд Союза кинематографистов (СК) СССР, где впервые прошли выборы нового руководства СК на альтернативной основе, существенно ослабло влияние правящей партии и многократно высказывалась критика официальной цензуры и командно-административных методов управления киноиндустрии. И хотя с этим съездом СК история советского кино, как именно идеологического оружия партийной власти, завершилась, всё-таки имеет смысл вспомнить несколько существенных факторов и фактов в развитии религиозной тематики в кино 1985–1991 годов.

15. ВОЗМОЖНЫЕ ПУТИ МИМО ХРАМА

Атеистическая цензура и пропаганда была закономерной и неотъемлемой составляющей коммунистической идеологии, так что в латентном

³⁴ Авторы сценария фильма «Покаяние» — Тенгиз Абуладзе и Нина Джанелидзе.

и формальном виде она сохраняла своё существование до отмены 6-й статьи Конституции СССР о «руководящей и направляющей роли» КПСС, но проявления атеистического диктата в эпоху Перестройки были уже практически незаметными. Изначально Перестройка стартовала как новая версия «оттепели», как возвращение к «подлинному», «гуманистическому» марксизму-ленинизму, без «консервативных» наслоений исторической советской государственности. Поэтому был фактически дан зелёный свет любой критике сталинизма и авторитарно-тоталитарных тенденций эпохи «застоя», но культ «прогрессивной» Октябрьской революции и самого В. И. Ленина оставался неприкосновенным³⁵.

Вместе с этим активизируется атеистическая пропаганда, но уже не на примитивном, большевистском или хрущёвском уровне, а на уровне научной полемики с религией: Институт научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС (осн. в 1964 году) начинает выпускать переводы ранее недоступных классиков антихристианской пропаганды, выходят критические исследования христианской истории и письменности, чаще издаются книги серии «Библиотека атеистической литературы»³⁶. Эта тенденция наблюдалась уже в последние годы «застоя», но с началом Перестройки она стала более активной. Однако нельзя сказать, что эта новая атеистическая пропаганда стала хоть сколько-нибудь заметной в развитии советского кино. И вот по этому поводу можно только предположить, какими *возможными путями* могла бы развиваться антихристианская пропаганда в советском кино, получив соответствующие указания свыше. Иными словами, какими дорогами можно было бы увести советского зрителя мимо Храма.

Во-первых, это могла бы быть более серьёзная критика религиозного сознания в целом и христианского в особенности, с отказом от стереотипных риторических ходов и претензией на определённый

³⁵ Более того, Перестройка началась с нового культивирования ВОСР и фигуры Ленина. Например, самый большой памятник Ленину в Москве, на Калужской площади (в 1922–1992 годах — Октябрьской), был открыт только под занавес советской эпохи, 5 ноября 1985 года, в присутствии Генерального секретаря ЦК КПСС М. С. Горбачёва.

³⁶ Но вся эта запоздалая издательская деятельность на практике возымела обратный эффект, потому что изголодавшиеся по религиозной информации советские читатели использовали эту научную литературу как источник «священных знаний» о самой религии. Массовый советский читатель до сих пор никогда не держал в руках Библию, но зато у него появилась возможность прочесть классические труды по библейской критике и истории, откуда он впервые мог узнать хрестоматийные цитаты из Книги Бытия или Евангелия. Многие подобные работы доиздавались уже потом, в 1990-е годы, без «маркера» атеистической пропаганды, хотя весь смысл издания был именно в этой пропаганде.

интеллектуализм. В связи с этим можно вспомнить трагикомедию режиссёра Владимира Владимировича Бортко (р. 1946) «Блондинка за углом» (1984), где главный герой, мечтательный и неустроенный астрофизик Николай Порываев (роль А. Миронова), пятнадцать лет ищущий внеземные цивилизации (разрешённая «духовность»!) в каком-то ленинградском НИИ, вдруг оказывается охмурённым совершенно приземлённой, прагматичной продавщицей из гастронома Надеждой (роль Т. Догилевой), которая ради развлечения в пасхальную ночь привозит его посмотреть на крестный ход вокруг Николо-Богоявленского морского собора. Удивлённый большим скоплением людей, её спутник говорит: «Я никогда не думал, что увижу столько верующих», на что весёлая Надя отвечает: «Они такие же верующие, как и мы с тобой».

«— Ну а тогда зачем они сюда пришли?

— Как это зачем? Пасха — старинный праздник, встреча весны. Мы традиции уважаем!

— Ну это же не просто традиции, а Церковь?

— А Церковь это, по-твоему, что?

— Объясни?

— Сам не знаешь?

— Мне просто интересно, что думаешь ты.

— Я думаю, что это музей под открытым небом. Тут тебе и древняя наша живопись, и архитектура, и музыка. Это же древняя традиция, вот народ и интересуется. Кстати, некоторые после ЗАГСа сразу в церковь — венчаться. Ты как, идейно не против?

— Идейно — я против.

— Жаль, мы бы отлично смотрелись у алтаря»³⁷.

Обратим внимание, что герой Андрея Миронова в этом предперестроечном фильме — это уже не стальной коммунист, наставляющий малообразованных деревенских верующих, а тот самый слабый, сомневающийся, рефлексирующий человек «застоя», почти главный герой «Фантазий Фарятьева» (1979) в его же исполнении и тоже мечтающий об инопланетных мирах. И поэтому его неверие в Бога кажется более основательным, более выстраданным, более глубоким, чем кондовый

³⁷ Автор сценария фильма «Блондинка за углом» — Александр Михайлович Червинский (р. 1938).

атеизм любого государственного агитатора. И главным оппонентом этого слабого, но искреннего человека-атеиста оказывается не хитрый священник или наивная прихожанка, а обычная обывательница, для которой Церковь — это «просто традиция» и «музей под открытым небом». Вполне можно допустить, что советская атеистическая пропаганда в середине 1980-х годов могла бы принять более изощрённые формы, начав высказываться не от имени партийных функционеров, а от лица ищущих интеллигентов, воспринимающих русское православие как рудимент архаического сознания, враждебный всему гуманному и просвещённому. Но, по всей видимости, прямого заказа сверху на реализацию такой стратегии не было, а в условиях разгорающейся Перестройки её фальшь была бы слишком заметна.

Во-вторых, другим возможным путём развития антихристианской линии в советском кино, начиная с середины 1980-х годов, могло бы быть культивирование некоего «подлинного», русского, славянского традиционализма, т. е. язычества, в противовес «пришлой» и «чуждой» христианской вере. Идея эксплуатации неоязыческой мифологии в борьбе против христианства при советской власти на первый взгляд кажется совершенно нереальной и противоречащей секулярной сущности коммунизма как такового. Но такое заигрывание с «автохтонным» неоязычеством могло бы быть результатом как чисто временного политехнологического решения, так и вполне долгосрочной мутации советской системы в национал-большевистском направлении. В современной политической публицистике существует устойчивое представление, что в 1960–1980-е годы в советской системе существовала т. н. Русская партия. Под ней понимается неформальное объединение различных русских патриотов более-менее националистической ориентации, считающих положение русского народа в СССР недостаточно справедливым и способствующих возрождению дореволюционных русских традиций. Обычно в это понятие включают очень широкий спектр различных групп влияния, от правых диссидентов и «писателей-деревенщиков» до их неявных покровителей в недрах КПСС, ВЛКСМ, КГБ и МВД. Таким образом, как это часто бывает с любым широким неформальным патриотическим движением, «Русская партия» в идеологическом отношении была совершенно неоднородна и вместе с православной линией в ней присутствовала линия проязыческая или неоязыческая, способствующая развитию интереса к дохристианской Руси в позднесоветскую эпоху. Для антихристианской пропаганды подогревание этого интереса могло быть особенно выгодно: если до сих

пор в советской историографии Крещение Руси князем Владимиром определялось как «прогрессивное» дело, то теперь можно было раздуть миф о том, что до Крещения Древняя Русь уже была достаточно развитой и высокоморальной цивилизацией, а пришлое из далёкой Византии христианство только остановило «органическое развитие» славянского мира. Явным симптомом такой мифологизации стал фильм режиссёра Геннадия Леонидовича Васильева (1940–1999) «Русь изначальная» (1985), снятый по одноимённому роману Валентина Иванова. Характерной особенностью этого сюжета было противопоставление некой «изначальной» Руси VI века как мира добрых, светлых, честных людей, живущих по законам справедливости и народовластия, христианской Византии эпохи Юстиниана Великого как миру властолюбия, коварства и жестокости. Конечно, неоязыческая линия «Русской партии» в советской культуре эпохи Перестройки не могла стать ощутимым мейнстримом и растворилась в общем потоке разрешённых религиозных и оккультных увлечений. Однако если бы Перестройка сорвалась, то эта линия вполне могла бы повлиять на существенную дискредитацию христианства в восприятии массового советского зрителя, имеющего очень смутные представления как о христианстве, так и о язычестве.

16. ДОРОГА К ХРАМУ

С наступлением Перестройки не только позитивное отношение к христианству, но даже и прямое христианское высказывание в советском кинематографе стало более чем возможным, так что, как мы уже заметили, кино 1986–1991 годов в точном смысле слова уже не было советским. На широкий экран вышли прежде запрещённые и положенные на «полку» фильмы, получившие множество премий и большое признание в профессиональной среде. Это и «История Аси Клячиной...» (1967), и «Любить» (1968), и «Комиссар» (1967), и «Тема» (1979), и «Покаяние» (1984), и зарубежные фильмы Тарковского — «Ностальгия» и «Жертвоприношение», и многие другие.

Исторически значительным событием, способствующим развитию массового интереса к Православной Церкви, стало общегосударственное празднование 1000-летия Крещения Руси в 1988 году. Оно создало абсолютное впечатление, что между Православной Церковью и советской властью больше уже нет никаких проблем и Церковь отныне не только «имеет право на существование», но и на массовую проповедь в любом доступном формате. В том же году прошёл Поместный Собор Русской

Православной Церкви, канонизировавший преподобного Андрея Рублёва и других русских святых. Но между тем, как бы парадоксально это ни звучало, обрётённые свободы и новые уникальные возможности для советских кинематографистов эпохи Перестройки никак не отразились на качественном развитии христианских мотивов в новом «советском» кино. С 1985 по 1991 год не вышло ни одного условно «христианского» фильма, сопоставимого по своему художественному уровню и силе высказывания с «Андреем Рублёвым» Тарковского, «Любить» Калика или «Покаянием» Абуладзе. Даже к 1000-летию Крещения Руси не было снято ни одного, хоть сколько-нибудь заметного игрового фильма. За немногим исключением перестроечное кино сконцентрировалось больше на обличении советской действительности и эксплуатации ранее недопустимых тем (насилия, эротики, оккультизма, наркомании, алкоголизма, проституции и т. п.), чем на христианских ценностях и возрождении православных традиций.

Характерным постмодернистским обыгрыванием христианских мотивов может служить кинодиптих режиссёра Сергея Александровича Соловьёва (1944–2021) — «Асса» (1987) и «Чёрная роза — эмблема печали, красная роза — эмблема любви» (1989). Первый фильм начинается с выступления современной альтернативной рок-группы, солист которой (роль С. Бугаева) произносит своеобразный историософский эпиграф ко всему сюжету: «И вот, по прошествии семнадцати месяцев и семи дней ковчег остановился на величайшей из гор: Арарат. И после того, как третий голубь вернулся с оливковой веточкой в клюве, Ной распахнул двери ковчега и вступил ногой своей на траву, распростёр руки к солнцу и громко произнёс: “Асса!” Это и было единственное, донесённое до нас, из тех допотопных времён, слово. А вместе с ним передалась кому-то из нас их сила и чистота». Произвольно пересказанный фрагмент Библии о конце Всемирного Потопа намекает на то, что советское общество нуждается в духовном очищении и начале новой жизни, к которой после совершенно безысходного финала, в эпилоге фильма, фактически призывает рок-музыкант Виктор Цой в своей знаменитой песне «Мы ждём перемен!», ставшей своего рода гимном Перестройки.

В эпилоге второго фильма, чей сюжет кончается такой же «чернушной» безысходностью, главный герой, 15-летний подросток Митя (роль М. Розанова), принимает крещение в своей большой, но неуютной богемной квартире, в тазике посреди комнаты, в окружении великовозрастных

друзей. Как и весь фильм, эта сцена может выглядеть раздражающим перестроечным карнавалом, на грани китча и скетча. Но в действительности режиссёр просто показывает, как принимали святое крещение очень многие русские люди на протяжении многих десятилетий советской власти и даже в перестроечное время, когда храмы только начали восстанавливаться и иному православному священнику было проще прийти на дом, чем приглашать в храм, которого либо уже нет, либо ещё нет. Да и на каких основаниях после всего того надругательства, которое пережила Русская Православная Церковь за все семьдесят лет советской власти, возвращение под её небесные своды должно было бы быть исключительно красивым и триумфальным?

В заключение мы можем констатировать, что по мере неравномерного ослабления идеологического диктата христианские мотивы в истории советского кинематографа спорадически проявлялись и пробивались сквозь многослойную толщу доктринальной и ситуативной цензуры, до сих пор способствуя развитию неподдельного интереса к христианской вере и истории. И в этом вопросе художественное качество фильма зачастую имеет большее значение, чем чистота его христианского содержания. Образы неумело уходящего на лыжах в альпийские горы пастора Шлага из «Семнадцати мгновений весны» или переливающейся на солнце цепочки от крестика на шее просыпающегося мальчика в «Неоконченной пьесе для механического пианино» могут оказать несравнимо большее миссионерское воздействие на зрителя, чем прямая проповедь, свойственная многим проходным христианским фильмам постсоветского времени. Потому что реальное искусство — это когда при минимуме средств выражается максимум смыслов, а не наоборот, и советское кино периодически достигало этого высокого уровня. Что же касается фундаментального изучения именно христианских мотивов в советском кино и их реального влияния на восприятие христианства и атеизма у массового зрителя, то это вопрос будущих систематических исследований. Вместе с этой обзорной статьёй на сегодняшний день мы имеем ряд небольших, но достаточно предметных аналитических работ, проливающих свет на эту интересную и сложную тему³⁸. Ни в коем случае нельзя сказать, что советское кино в любой период своей истории «по духу» было «христианским» или что история советского кино развивалась навстречу какому-либо православному возрождению. Нет, советское кино было эффективным

³⁸ См.: (Аринин 2017); (Горбачёв, Мазур 2013).

оружием массовой идеологической пропаганды, воспитавшим множество поколений русских и нерусских людей в безбожии и безверии, от первых немых киноагиток до «Блондинки за углом» и «Руси изначальной», методически внушающей зрителю одну и ту же мысль: христианство — это зло и от него нужно отказаться. Но самодовлеющее историческое наследие христианской культуры, необходимость заигрывать с традиционным бессознательным «титульной нации» и неизбежное обращение к универсальным «морально-нравственным ценностям» вынудили советскую киноцензуру пропускать нейтрально-положительное упоминание всего, что было связано с крупнейшей мировой религией, чьё окончательное уничтожение регулярно откладывалось в то неопределённое «светлое будущее», которое так никогда и не наступило и не могло наступить.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

Агурский М. С. Идеология национал-большевизма. — М., 2003. — 320 с.

Аринин Е. И. Вторжение религии в советский кинематограф: между «Волшебным» и «Вечностью» // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. — 2017. — № 3. — С. 311–320.

Богоявления собор в Елохове // Православная энциклопедия. — М., 2002. — Т. 5. — С. 552–553.

Болтянский Г. М. Ленин и кино. — М. ; Л., 1925. — 88 с.

Бурляев Н. П. Андрей Первозванный мирового кинематографа // А. А. Тарковский в контексте мирового кинематографа : Материалы международной конференции : 22 ноября 2002 года, Москва / сост. А. Л. Нехорошев, М. А. Ростоцкая, В. А. Утилов. — М. : Б. и., 2003. — С. 158–164.

Власть и художественная интеллигенция. Документы ЦК РКП (б) — ВКП (б), ВЧК — ОГПУ — НКВД о культурной политике. 1917–1953 / под ред. А. Н. Яковлева ; сост. А. Н. Артизов, О. В. Наумов. — М., 1999. — С. 598–602.

Глазунов И. С. История народа — источник вдохновения // Советский экран. — 1984. — № 22. — С. 18–19.

Голомшток И. Н. Тоталитарное искусство. — М., 1994. — 296 с.

Горбачёв О. В., Мазур Л. Н. Визуальные репрезентации религиозной жизни советского общества в художественном кинематографе 1920–1980-х гг.: источниковедческий анализ // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. — 2013. — № 3 (1-). — С. 40–52.

Горин Г. И. Тот самый Мюнхгаузен. — М., 2004. — 80 с.

Гройс Б. Е. Утопия и обмен. — М., 1993. — 376 с.

Душенко К. В. Искусство требует жертв // Вестник культурологии. — 2018. — № 4 (87). — С. 151–154.

Залесский К. А. Семнадцать мгновений весны. Кривое зеркало Третьего рейха. — М., 2023. — 256 с.

История киноотрасли в России: Управление, кинопроизводство, прокат. — М. : НИИК ВГИК, 2012. — С. 2367–2368.

Ковалов О. Кончаловский Андрей // Новейшая история отечественного кино. Кино и контекст / сост. Л. Аркус. — М. : Сеанс, 2004. — Т. 4. — С. 76–78.

Кончаловский А. С. Низкие истины. Семь лет спустя. — М., 2006. — 544 с.

- Ленин В. И. Социализм и религия // Ленин В. И. Полн. собр. соч. — 5-е изд. — М. : Изд-во политической литературы, 1968. — Т. 12. — С. 142–147.
- Паперный В. З. Культура «Два». — М., 1996. — 384 с.
- Плахов А. С. Режиссёр одного шедевра // Коммерсантъ. — 2018. — № 86 (6324) (22 мая).
- Сартр Ж.-П. По поводу «Иванова детства» // Мир и фильмы Андрея Тарковского / сост. А. М. Сандлер. — М., 1991. — С. 11–21.
- Смена Вех. — М. : Модест Колеров, 2021. — Исследования по истории русской мысли. Т. 30. — 336 с.
- Солженицын А. И. Фильм о Рублёве / Публицистика : в 3 т. — Т. 3: Статьи, письма, интервью, предисловия. — Ярославль, 1997. — С. 157–167.
- Филиппов Б. А. Советское государство и Православная Церковь (1917–1991). — М., 2005. — 224 с.
- Флоренский П. А. Иконостас // Сочинения : в 4 т. — М., 1995. — Т. 2. — С. 419–526.
- Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи. — М., 2003. — 640 с.
- Флоренский П. А. Троице-Сергиева Лавра и Россия // Флоренский П. А. Сочинения : в 4 т. — М., 1995. — Т. 2. — С. 352–369.
- Хрущёв Н. С. Речь на встрече руководителей партии и правительства с деятелями литературы и искусства. 8 марта 1963 года // Новый мир. — 1963. — № 3. — С. 3–33.
- Хуциев М. М. Из любви в нелюбовь // Июльский дождь. Путеводитель / ред.-сост. С. Дединский, Н. Рябчикова. — СПб. ; М., 2021. — С. 12–13.
- Честертон Г. К. Ортодоксия / пер. с англ. Н. Л. Трауберг // Вечный Человек. — М., 1991. — 544 с.
- Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущёве. — М., 2005. — 424 с.
- Шкаровский М. В., Соловьёв И., свящ. Церковь против большевизма. — М., 2013. — 410 с.

Сведения об авторе:

Малер Аркадий Маркович — старший преподаватель философского факультета Государственного академического университета гуманитарных наук, глава Интеллектуального клуба «Катехон», член Синодальной библейско-богословской комиссии и Межсоборного присутствия Русской Православной Церкви, 119049, Россия, Москва, Мароновский переулок, 26, e-mail: arkady_maler@mail.ru

Конфликт интересов:

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Статья поступила в редакцию 25.01.2023; одобрена после рецензирования 02.02.2023; принята к публикации 30.02.2023.

A. M. Mahler

STATE ACADEMIC UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES,
MOSCOW, RUSSIA

Christian motives in Soviet cinema

Abstract. The paper highlights the history of emergence and development of Christian motives in Soviet cinema, from the times of persecution against the Church in 1920–1930 up to the era of Perestroika. There is a difference in the perception of Christianity as the basis of traditional ethno-cultural identity and as the basis of universal moral values, which in both cases contributed to the gradual legitimization of Christian subjects in Soviet culture in spite of the multilevel system of ideological censorship. This paper analyzes the deep ideological trends in the evolution of Soviet culture, which allowed, on the one hand, the atheistic authorities themselves and, on the other hand, the experimenting filmmakers to address the topic of religion in general, Christianity in particular and specifically the Russian Orthodox Church in different ways in different periods of Soviet history. The illustrative examples of using various Christian symbols, Biblical quotations, events of religious history, the representation of the image of a Christian priest and a believer as such in Soviet films, as well as the increasingly noticeable appeal of Soviet filmmakers to Christian associations and allusions are also shown here. The author pays special attention to contradictory ideological trends during the three basic periods of Soviet history in the second half of the twentieth century: The Khrushchev Thaw, the Era of Stagnation and Perestroika. All three contributed to the legitimization of religious themes in Soviet cinema and determined the specifics of the attitude to religion in the late Soviet period. The films by such directors as Mikhail Romm, Marlen Khutsiev, Andrei Tarkovsky, Michael Kalik, Andrei Konchalovsky, Nikita Mikhalkov, Gleb Panfilov and others are considered in the paper as the most significant precedents. Hypotheses are put forward about further

ideological strategies of the Soviet state regarding Orthodox Christianity, if the Communist Party had been able to retain its power.

Keywords: atheism, faith, humanism, ideology, intelligentsia, communism, Marxism, Orthodoxy, religion, Russian culture, Soviet cinema, socialist realism, Stalinism, church, aesthetics

For citation: Mahler, A. M. (2023). Christian motives in Soviet cinema. *Orthodoxia*, (1), 156–245. [In Russian]. DOI: 10.53822/2712-9276-2023-1-156-245

REFERENCES:

Agursky, M. S. (2003). *Ideologiya natsional-bol'shevizma* [Ideology of National Bolshevism]. Moscow. [In Russian].

Arinin, E. I. (2017). Vtorzhenie religii v sovetskii kinematograf: mezhdru "Volshebnyy" i "Vechnost'iu" [The Invasion of Religion in Soviet cinema: between "Magic" and "Eternity"]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A. S. Pushkina*, (3), 311–320. [In Russian].

Bogoiavleniia sobor v Elokhove [The Epiphany Cathedral at Yelokhovo]. (2002). In *Pravoslavnaia entsiklopediia* (Vol. 5, pp. 552–553). Moscow. [In Russian].

Boltiansky, G. M. (1925). *Lenin i kino* [Lenin and Cinema]. Moscow, Leningrad. [In Russian].

Burliaev, N. P. (2003). Andrei Pervozvannyi mirovogo kinematografa [Andrey Pervozvannyi of World Cinema]. In A. A. *Tarkovsky v kontekste mirovogo kinematografa : Materialy mezhdunarodnoi konferentsii : 22 noiabria 2002 goda, Moskva* (pp. 158–164). Moscow. [In Russian].

Vlast' i khudozhestvennaia intelligentsiia. Dokumenty TsK RKP(b) — VKP(b), VChK — OGPU — NKVD o kul'turnoi politike. 1917–1953 [Regime and Artistic Intelligentsia. Documents of the Central Committee of the RCP (b) — the CPSU (b), the Cheka — OGPU — NKVD on cultural policy. 1917–1953]. (1999). Moscow. [In Russian].

Glazunov, I. S. (1984). *Istoriia naroda — istochnik vdokhnoveniia* [The History of the People — a Source of Inspiration]. *Sovetsky ekran*, (22), 18–19. [In Russian].

Golomshtok, I. N. (1994). *Totalitarnoe iskusstvo* [Totalitarian Art]. Moscow. [In Russian].

Gorbachev, O. V., Mazur L. N. (2013). Vizual'nye reprezentatsii religioznoi zhizni sovetskogo obshchestva v khudozhestvennom kinematografe 1920–1980-kh gg.: istochnikovedcheskii analiz [Visual Representations of the Religious Life of Soviet Society in the Art Cinema of the 1920s–1980s: a Source Analysis]. *Vestnik Viatskogo gosudarstvennogo humanitarnogo universiteta*, (3), 40–52. [In Russian].

Gorin, G. I. (2004). *Tot samyi Miunkhauzen* [That Very Munchausen]. Moscow. [In Russian].

Grois, B. E. (1993). *Utopiia i obmen* [Utopia and Exchange]. Moscow. [In Russian].

Dushenko, K. V. (2018). Iskusstvo trebuet zhertv [Art Requires Sacrifice]. *Vestnik kul'turologii*, (4), 151–154. [In Russian].

Zalessky, K. A. (2023). *Semnadsat' mgnovenii vesny. Krivoe zerkalo Tret'ego reikha* [Seventeen Moments of Spring. A distorting mirror of the Third Reich]. Moscow. [In Russian].

Istoriia kinootrasli v Rossii: Upravlenie, kinoproizvodstvo, prokat [History of the Film Industry in Russia: Management, Film Production, Rental]. (2012). Moscow: NIIK VGIK. [In Russian].

Kovalov, O. (2004). Konchalovsky Andrei. In *Noveishaia istoriia otechestvennogo kino. Kino i kontekst* (Vol. 4, pp. 76–78). Moscow: Seans. [In Russian].

Konchalovsky, A. S. (2006). *Nizkie istiny. Sem' let spustia* [Low Truths. Seven years later]. Moscow. [In Russian].

Lenin, V. I. (1968). Sotsializm i religiiia [Socialism and Religion]. In *Lenin V. I. Poln. sobr. Soch. — 5-e izd.* (Vol. 12, pp. 142–147). Moscow: Izd-vo politicheskoi literatury. [In Russian].

Papernyi, V. Z. (1996). *Kul'tura “Dva”* [Culture “Two”]. Moscow. [In Russian].

Plakhov, A. S. (2018). Rezhisser odnogo shedevra [Director of a Masterpiece]. *Kommersant*, (86), 22 maia. [In Russian].

Sartr, Zh.-P. (1991). Po povodu “Ivanova detstva” [Regarding “Ivan’s Childhood”]. In *Mir i fil'my Andreia Tarkovskogo* (pp. 11–21). Moscow. [In Russian].

Smena Vekh [Change of Signposts]. (2021). Moscow: Modest Kolerov. [In Russian].

Solzhenitsyn, A. I. (1997). Fil'm o Rubleve [The Film about Rublev]. In *Publitsistika : v 3 t.* (Vol. 3: Stat'i, pis'ma, interv'iu, predisloviia, pp. 157–167). Yaroslavl. [In Russian].

Filippov, B. A. (2005). *Sovetskoe gosudarstvo i Pravoslavnaia Tserkov' (1917–1991)* [The Soviet State and the Orthodox Church (1917–1991)]. Moscow. [In Russian].

Florensky, P. A. (1995). Ikonostas [Iconostasis]. In Florensky P. A. *Sochineniia : v 4 t.* (Vol. 2, pp. 419–526). Moscow. [In Russian].

Florensky, P. A. (2003). *Stolp i utverzhdenie Istiny. Opyt pravoslavnoi teoditsei* [The Pillar and the Affirmation of Truth. The Experience of Orthodox Theodicy]. Moscow. [In Russian].

Florensky, P. A. (1995). Troitse-Sergieva Lavra i Rossiia [Trinity Lavra of St. Sergius and Russia]. In Florensky P. A. *Sochineniia : v 4 t.* (Vol. 2, pp. 352–369). Moscow. [In Russian].

Khrushchev, N. S. (1963). Rech' na vstreche rukovoditelei partii i pravitel'stva s deiateliami literatury i iskusstva. 8 marta 1963 goda [Speech at the Meeting of the Leaders of the Party and Government with Figures of Literature and Art. March 8, 1963]. *Novyi mir*, (3), 3–33. [In Russian].

Khutsiev, M. M. (2021). Iz liubvi v neliubov' [From Love to Dislike]. In *Iiul'sky dozhd'. Putevoditel'* (pp. 12–13). Saint Petersburg, Moscow. [In Russian].

Chesterton, G. K. (1991). Ortodoksiia [Orthodoxy]. In *Vechnyi Chelovek*. Moscow. [In Russian].

Shkarovsky, M. V. (2005). *Russkaia Pravoslavnaia Tserkov' pri Staline i Khrushcheve* [The Russian Orthodox Church under Stalin and Khrushchev]. Moscow. [In Russian].

Shkarovsky, M. V., Soloviev, I., sviashch. (2005). *Tserkov' protiv bol'shevima* [The Church is against Bolshevism]. Moscow. [In Russian].

About the author:

Arkady Markovich Mahler — Senior Lecturer of the Faculty of Philosophy of the State Academic University for the Humanities, the Head of the Katechon Intellectual Club, the member of the Synodal Biblical and Theological Commission and the Inter-Council Presence of the Russian Orthodox Church, 26, Maronovsky pereulok, Moscow, Russia, 119049, e-mail: arkady_maler@mail.ru

Conflict of interest:

The author declares no conflict of interests.

The article was submitted 25.01.2023; approved after reviewing 02.02.2023; accepted for publication 30.02.2023.

Сменовеховство как первая историческая попытка примирения красных и белых: достижения и провалы

Аннотация. Рассматривается история и итоги знаменитого движения сменовеховства, начало которому положил выход в 1921 году сборника «Смена Вех». Говорится, что в постсоветское время сменовеховство выпало из поля общественного внимания, но сейчас наступило время вернуться к этому феномену. Автор считает сменовеховство первой исторической попыткой примирения красных и белых после Гражданской войны. С этой точки зрения оцениваются положительные и отрицательные стороны этого движения, какие уроки из этой истории можно извлечь сегодня. Отмечается востребованность и неслучайная популярность сменовеховских идей в момент их возникновения. Однако довольно быстро это движение становится весьма коррумпированным (испорченным и фальшивым) в лице ведущих своих членов, многим становится очевидным его заказной характер, который оно приобрело в скором времени. Изначальный просчёт сменовеховцев состоял в том, что большевики не были готовы идти на какие-то серьёзные компромиссы, разве что из тактических соображений. Трагическую судьбу лидера этого движения Н. В. Устрялова и многих других его видных участников обусловило то, что их взгляд и анализ не проникал в философскую и метафизическую плоскость, ограничивался преимущественно

социально-политической и экономической реальностью. Поэтому их надежды на скорую эволюцию режима не оправдались. В случае с таким идеократическим государством, каким был СССР, необходимо было принимать во внимание и философию марксизма и его метафизику. Исторические результаты, позволяющие оценить сменовеховство, оказались двоякими. Нельзя не признать восстановление государства и армии, международный престиж СССР, который стал ведущей державой в XX веке. С другой стороны, советское великодержавие закончилось крахом государства. Сменовеховцы переоценили государственный потенциал большевизма. Через призму сменовеховства полезен взгляд на советский период истории, на его плюсы и минусы. Неслучайно сквозь красные контуры СССР частично вдруг проступили и черты исторической России. Именно это и было дорого сменовеховцам. А вот в какой мере они проступили — это остаётся предметом для дискуссий вплоть до сегодняшнего дня.

Ключевые слова: сборник «Смена Вех», сменовеховство, Н. В. Устрялов, Гражданская война

Для цитирования: Пущаев Ю. В. Сменовеховство как первая историческая попытка примирения красных и белых: достижения и провалы // Ортодоксия. — 2023. — № 1. — С. 246–265. DOI: 10.53822/2712-9276-2023-1-246-265

Сначала напомним, что «Смена Вех» — это политический сборник публицистических статей, который вышел в Праге в июле 1921 года. Авторами его были видные представители общественной мысли русской эмиграции. Его выход вызвал большой шум и множество самых разных откликов. Тогдашняя актуальность «Смены Вех» во многом объясняется тем, что это была первая попытка выдвинуть своего рода манифест национального примирения после Гражданской войны.

Правда, примирения не получилось. «Смену Вех» не приняло большинство русской эмиграции. Широкомасштабная Гражданская война только что закончилась, и большинство вождей и видных участников белого движения были настроены на продолжение бескомпромиссной борьбы с большевизмом. Большевики же более благожелательно приняли

сборник, но сделали это не совсем по тем причинам, на которые рассчитывали авторы сборника. Удивительно и достойно внимания, кстати, то, что, в отличие от многократно переиздававшихся в постсоветское время сборников «Вехи» и «Из глубины», «Смена Вех» за первые постсоветские 30 лет издавалась только один раз — в 1992 году, и то на обложке даже не было названия сборника. Только в 2021 году, к 100-летней годовщине выхода, состоялось два переиздания этого сборника.

С чем связано это обстоятельство? Почему «Смена Вех» в постсоветское время надолго выпала из фокуса общественного внимания? Первая, очевидная причина та, что авторы этого сборника, кроме Н. В. Устрялова, не были авторами, мыслителями и публицистами звёздного веховского уровня. Пожалуй, только специалисты по истории русской общественной мысли знают имена остальных участников этого сборника: Ключникова, Бобрищева-Пушкина, Чахотина и других. Вторая причина, на мой взгляд, связана с тем, что «Смена Вех» призывала к примирению с большевизмом, но конец 1980-х — первая половина 1990-х годов отличались в целом заметным, даже экзальтированным антисоветским трендом на волне движения прочь от коммунистической эпохи, особенно среди большинства российской постсоветской интеллигенции. Поэтому и «Смена Вех» выпала, так сказать, из поля интереса отечественной интеллигенции, была неактуальной. О сборнике чаще писали во второй половине 1980-х, когда актуальными считались идеи по синтезу капитализма и социализма, условно говоря, но в конце 1980-х произошёл резкий перелом в господствующих общественных настроениях.

К тому же исторический результат сменовеховского движения оказался во многом провальным. Правда, где те весы, на которых можно измерить точную степень и меру этой провальности? Впрочем, о неудаче сменовеховского движения говорит хотя бы трагическая судьба его лидеров. То, что из шести авторов пражского сборника (все они вернулись в СССР) пятеро были расстреляны во второй половине 1930-х годов на пике сталинских репрессий. Своей смертью умер только один участник сборника — С. Чахотин, и то только потому, что он вернулся в СССР только в конце 1950-х.

Однако, несмотря на трагичность опыта сменовеховства для личных судеб многих из тех, кто принял в нём участие, оно сегодня, на мой взгляд, представляет для нас большой интерес как первая значимая попытка гражданского примирения красных и белых. Да, идеологи сменовеховства недооценили убеждённость, догматичность и радикализм

коммунистов — во многом потому, на мой взгляд, что брали во внимание преимущественно социально-политические, идеологические и социально-экономические факторы. Вне их внимания осталась метафизическая или философская подоплёка коммунизма. А именно она в значительной степени предопределила то, что он не мог развиваться и эволюционировать так быстро и в том направлении, на которое вожди сменовеховства рассчитывали. Сменовеховцы надеялись, что уже очень скоро уйдут крайности революционного экстремизма, поскольку в начале 1920-х вроде началось определённое смягчение режима, НЭП и так далее. Однако за НЭПом вскоре последовал коренной перелом Сталина, и революционная ломка страны продолжилась. Надежды себя не оправдали.

Тем не менее почему для нас поучителен и важен опыт сменовеховства? Можно отметить, прежде всего, ряд достаточно трезвых идей авторов сборника. Например, А. В. Бобрищев-Пушкин пишет, что если война, Гражданская война безнадежно проиграна, то надо уметь заключить мир. И ведь во многом он был прав. Воевать с большевистской Россией тогда было уже бессмысленно. Советскую власть признало на тот момент большинство народа. Ей в конечном итоге удалось перетянуть на свою сторону крестьянина-середняка.

Также нельзя отказать в известной правоте и даже политической мудрости другому суждению того же автора: «Нечего говорить о давно указанных фактах воссоединения с советской властью отторгнутых частей России, начиная с Украины и кончая Грузией. В Кремле всякий интернационалист станет патриотом, станет государственным. Нельзя, управляя страной, не охранять её» (Смена Вех 2021: 193).

Сегодняшнее обращение и интерес к «Смене Вех», как мне кажется, может опираться на то, что мы уже можем смотреть на советский опыт более аналитически, отстранённо, без всплесков былых эмоций, которые правили страной в 1990-е годы. Тогда господствовал либеральный мейнстрим, ему пытался ожесточённо противостоять радикальный оппозиционный «советизм», и в условиях идеологической схватки нельзя было в том числе в достаточной мере оценить положительное содержание советского опыта. А для этого нужно иметь не предвзятые и не зашоренные, открытые глаза. Всё больше приходит понимание, что социалистический опыт и советский период невозможно вычеркнуть из русской истории. Это, хочешь не хочешь, как говорил Маяковский, «пресволочнейшая штука-ковина: существует — и ни в зуб ногой».

«Смена Вех» и движение сменовеховства были, наверно, первым значимым историческим опытом попытки такого понимания, когда советский опыт попытались оценить отстранённо: во многом положительно, но не с советских позиций. Эта попытка оказалась во многом неудачной, но поучительной. В ней важны, на мой взгляд, не только её достоинства или высказанные участниками сборника верные (или относительно верные) суждения, но и провалы. Авторы «Смены Вех», бывшие активные участники белого движения (напомню, что среди них были преимущественно крупные деятели кадетской партии), первыми провозгласили отказ от Гражданской войны как способа решения общественно-политических проблем и надежду на то, что русская большевистская революция сама изживёт и отменит себя. Кстати, любопытно, что знаменитая фраза «целились в коммунизм, а попали в Россию», авторство которой обычно приписывают философу и диссиденту Александру Александровичу Зиновьеву, принадлежит на самом деле Николаю Васильевичу Устрялову, идейному лидеру сменовеховства. Он ещё осенью 1920 года пишет княгине Голицыной, убеждая её признать неслучайность победы большевиков и прекратить Гражданскую войну с ними. Его слова в оригинале звучат так: «Метили в большевиков, попали по России, в себя самих... Не остановиться ли?» («Не остановиться ли?» 1991: 217).

В то же время активная проповедь возвращенчества и уверения в скором перерождении советской власти, в возможности безбоязненного сотрудничества с нею бывших её противников оказались роковыми для очень многих сменовеховцев. В том числе, как я уже сказал, и для авторов сборника. При этом нужно отдавать отчёт в том, что сменовеховство было сложным явлением, которое объединяло под своим названием разные фракции и разные имена, разные интенции и намерения. Правильное трагически сплелось с ошибочным, с фальшью и коррупцией. Поэтому это движение не стоит изображать какой-то одной краской. Даже двух-трёх красок тут, на мой взгляд, не хватит.

В исследовательской литературе нередко можно встретить мнение о рукотворности проекта сменовеховства, о том, что его создали на большевистские деньги. Правда, даже при таком, довольно пренебрежительном взгляде выделяют отдельно стоящую вершину — фигуру Николая Васильевича Устрялова. Признавая, что историками действительно сделано немало для вскрытия этого важного обстоятельства, что отношения между большинством идеологов сменовеховства и большевиками очень

быстро стали отношениями заказчик–исполнитель и были поставлены на чуть ли не коммерческую либо полукommerческую основу, хочется возразить следующее. Акцентирование только на этой стороне сменовеховского движения оставляет в тени органичность и логичность на тот момент его возникновения, то, что для этого были естественные предпосылки. Даже наличие солидного финансирования не дало бы возможности организовать широкое и массовое общественно-политическое движение и в Советской России, и в русском зарубежье, если бы для этого не было реальной почвы. Можно было бы лишь выпустить на выделенные суммы сборник, наладить издание газеты или журнала, но кто бы их стал читать и поступать в соответствии с написанным? И неслучайно, в частности, жёсткое противостояние большей части белой эмиграции сменовеховству с целью не допустить дальнейшего распространения его идей. Его действительно боялись.

Идеи примирения и признания большевиков как уже созидающей государственной силы на тот момент, к 1921 году, были достаточно распространены. Похожие мысли и настроения выражал, например, Василий Шульгин. Высказывались они и в некоторых других иммигрантских группах и кружках. Близкой по ряду моментов к сменовеховству также была, например, позиция бывшего посла России во Франции и видного деятеля кадетской партии Василия Маклакова. Он говорил, что «это течение представляет слишком много соблазна для продажных людей, которые к ним уже примазываются и пристраиваются (...) Но стоит им дальше пойти по этой дорожке, как всё это движение потеряет весь налёт идеализма, станет простой спекуляцией, собранием новых продажных людей, которые продаются новому хозяину» (Квакин 2006: 243). Тем не менее, говорил Маклаков, «пока это не совершилось и не отделено то, что в этом течении было здорового, вехизм представляется настолько оригинальным, что те, кто с ним знакомится, невольно поддаются его влиянию...» (Квакин 2006: 243).

О том, что идеи сменовеховства, несмотря на ожесточённую полемику, встретили большой отклик и понимание, говорит то, что в 1921 году на Родину из эмиграции вернулось 122 тысячи человек. И это были не только представители творческой и технической интеллигенции, но и офицеры, солдаты и казаки. Все они решили отказаться от участия в вооружённой борьбе против Советской России, против России, какой она тогда была. Они не разделяли большевизм как систему взглядов, но

решили участвовать в возрождении России. К ним относились и те, кто являлись внутренними эмигрантами. Они не были большевиками и коммунистами, но, живя и работая при большевистском режиме, при этом искренне служили новой власти, увидев в ней созидательную государственную силу.

Что в целом обусловило, на мой взгляд, первоначальный успех пражского сборника и сменовеховского движения? Какие факты и аргументы это подкрепляли? Первое — это понимание необратимости победы большевиков, того, что насильственным путём их не свергнуть. Второе — это осознание братоубийственного характера Гражданской войны и усталость от неё, отсюда призыв в сборнике к гражданскому миру. Также авторы «Смены Вех» подчёркивали, что большевики сегодня просто силой вещей и обстоятельств становятся государственниками. Интернационалисты всё более проникаются русскими национальными интересами. Поэтому красные создали мощную армию. В то же время так называемые русские националисты, белые, ведут себя антипатриотично, поддерживая иностранных интервентов.

Кстати, отчасти что-то похожее, на мой взгляд, мы видели в 90-е и в нулевые годы, когда убеждённые либералы, приходя в Кремль, тоже силой вещей становились в той или иной степени (а иногда и в очень большой) государственниками.

Потом, среди кругов эмиграции были сильные надежды на перерождение большевизма и мирную эволюцию режима, уверенность в том, что правые фракции в компартии объединятся с нарождавшейся буржуазией и отменят засилье партийных догматиков и доктринёров. Устрялов, и не только он, но и другие авторы сборника, считал, что русская революция имела национальный характер. Её делали не инородцы, последние были лишь захвачены общероссийским вихрем, утверждал Устрялов. И другой важный момент — это фиксирование жизненности Новой России, пробуждения в ней огромной энергии, что тоже было очевидно. Экономическое и культурное развитие в Советской России действительно шло ошеломляюще быстрыми темпами.

Кстати, почему сборник назывался «Смена Вех»? В чём, собственно, состоял призыв к интеллигенции сменить вехи? Звали не просто признать революцию как исторически неизбежную, но принять революцию как своих, интеллигентских рук дело, и более того, считать её результаты благом для России. Поэтому и следует возвращаться на родину из эмиграции,

помогать новой власти строить новую жизнь. В этом смысле и нужно сменить вехи, поменять установки. Кстати, сборник «Смена Вех» называется так, что «Вехи» там тоже с большой буквы. Очевидно, это отсылка к дореволюционным «Вехам», призыв изменить то веховское мировоззрение.

Неким парадоксальным образом сменовеховцы, хотя и отказывались от веховской критики революции, в чём-то продолжали антиреволюционную традицию. Ведь отступление от вех, к которому они призывали, должно было произойти во имя прекращения, или, как они говорили, отщепенства от государственной власти. Сменовеховцы призывали принять совершившуюся революцию как факт, чтобы больше не было революции, во имя гражданского мира и плавной эволюции, и взывали к компромиссам.

Конечно, кардинальная проблема была в том, что вторая сторона идти на принципиальные компромиссы со сменовеховцами совсем не собиралась. Большевики готовы были идти навстречу очень ограниченно и лишь тактически временно, в том числе так называемые правые коммунисты, фракция Бухарина, на которых поначалу особенно рассчитывали Устрялов и его единомышленники. Идеология сменовеховцев была выгодна советской власти, во-первых, потому что показывала правоту большевиков: бывшие враги признают себя побеждёнными. Они подтверждают их достижения по строительству и укреплению новой России. Во-вторых, сменовеховство способствовало возвращению в СССР столь нужных в условиях разрухи и запланированного хозяйственного подъёма разных специалистов. Поэтому в СССР с согласия, разумеется, руководства партии дважды издают «Смену Вех» 10-тысячным тиражом. Сборник свободно распространялся в СССР. В то же время возникновение сменовеховства стало для большевиков тревожным знаком. Понимая пользу этого движения, партийное руководство действительно не хотело давать ему большую свободу из опасений так называемого буржуазного перерождения, которое мог бы принести НЭП. Ведь об этом перерождении как практически неизбежном и писали Устрялов и его соавторы. Большевики оценили тонкость и проницательность Устрялова. Они признали в нём умного врага, то, как убедительно и откровенно он предсказывал эту опасность для них. В подтверждение — одна большая ленинская цитата, из его речи на XI съезде РКП (б) 27 марта 1922 года, которую хочется привести целиком, несмотря на её величину, — настолько она важна, ведь каждая фраза здесь выразительна и весома:

«Я хотел, в связи с этим, коснуться вопроса о том, что такое новая экономическая политика большевиков — эволюция или тактика? Так поставили вопрос сменовеховцы, которые, как вы знаете, представляют течение, привившееся в эмигрантской России, течение общественно-политическое, во главе которого стоят крупнейшие кадетские деятели, некоторые министры бывшего колчаковского правительства — люди, пришедшие к убеждению, что Советская власть строит русское государство и надо поэтому идти за ней. “Но эта Советская власть строит какое государство? Коммунисты говорят, что коммунистическое, уверяя, что это — тактика: большевики обойдут в трудный момент частных капиталистов, а потом, мол, возьмут своё. Большевики могут говорить, что им нравится, а на самом деле это не тактика, а эволюция, внутреннее перерождение, они придут к обычному буржуазному государству, и мы должны их поддерживать. История идёт разными путями”, — рассуждают сменовеховцы.

Некоторые из них прикидываются коммунистами, но есть люди более прямые, в том числе Устрялов. Кажется, он был министром при Колчаке. Он не соглашается со своими товарищами и говорит: “Вы там насчёт коммунизма как хотите, а я утверждаю, это у них не тактика, а эволюция”. Я думаю, что этот Устрялов этим своим прямым заявлением приносит нам большую пользу. Нам очень много приходится слышать, мне особенно по должности, сладенького коммунистического вранья, “комвранья”, кажинный день, и тошнёхонько от этого бывает иногда убийственно. И вот, вместо этого “комвранья” приходит номер “Смены Вех” и говорит напрямик: “У вас это вовсе не так, это вы только воображаете, а на самом деле вы скатываетесь в обычное буржуазное болото, и там будут коммунистические флажки болтаться со всякими словечками”. Это очень полезно, потому что в этом мы видим уже не простой перепев того, что мы постоянно кругом себя слышим, а просто классовую правду классового врага. Такую вещь очень полезно посмотреть, которая пишется не потому, что в коммунистическом государстве принято так писать или запрещено иначе писать, а потому, что это действительно есть классовая правда, грубо, открыто высказанная классовым врагом. “Я за поддержку Советской власти в России, — говорит Устрялов, хотя был кадет, буржуа, поддерживал интервенцию, — я за поддержку Советской власти, потому что она стала на дорогу, по которой катится к обычной буржуазной власти”.

Это очень полезная вещь, которую, мне кажется, необходимо иметь в виду; и гораздо лучше для нас, когда сменовеховцы так пишут, чем когда

некоторые из них почти что коммунистами прикидываются, так что издали, пожалуй, не отличишь, — может быть, он в бога верует, может — в коммунистическую революцию. Этакie откровенные враги полезны, надо сказать прямо. Такие вещи, о которых говорит Устрялов, возможны, надо сказать прямо. История знает превращения всяких сортов; полагаться на убеждённость, преданность и прочие превосходные душевные качества — это вещь в политике совсем не серьёзная. Превосходные душевные качества бывают у небольшого числа людей, решают же исторический исход гигантские массы, которые, если небольшое число людей не подходит к ним, иногда с этим небольшим числом людей обращаются не слишком вежливо.

Много тому бывало примеров, и поэтому надо сие откровенное заявление сменовеховцев приветствовать. Враг говорит классовую правду, указывая на ту опасность, которая перед нами стоит. Враг стремится к тому, чтобы это стало неизбежным. Сменовеховцы выражают настроение тысяч и десятков тысяч всяких буржуев или советских служащих, участников нашей новой экономической политики. Это — основная и действительная опасность. И поэтому на этот вопрос надо обратить главное внимание: действительно, чья возьмёт? Я говорил о соревновании. Прямого натиска на нас нет, нас не хватают за горло. Что будет завтра, это мы ещё посмотрим, но сегодня на нас не наступают с оружием в руках, и тем не менее борьба с капиталистическим обществом стала во сто раз более ожесточённой и опасной, потому что мы не всегда ясно видим, где против нас враг и кто наш друг» (Ленин 1970: 93–95).

Интересно, насколько смело смотрит в лицо опасности перерождения Ленин, что показывает, что для него никаких сомнений в приоритетах не было: ни на какой термидор он, как и всё руководство партии, никогда бы не пошёл. В то же время вождь большевиков, скажем так, благодарен Устрялову за его прямоту и убедительность, ценит его ум и искренность — ум и искренность врага.

Действительно, НЭП означал только тактику, временное отступление. После смерти Ленина сменовеховство и «устряловщина», как тогда говорили, становятся факторами внутрипартийной борьбы. Левые в лице Зиновьева в 1925 году публично и прозрачно намекают на близость идеологии сменовеховства правым и Бухарину. Зиновьев пишет статью, где под маской критики Устрялова критикует руководство партии, Бухарина и Сталина, которые тогда были союзниками.

Никаких стратегических уступок коммунистической властью не планировалось. Примиряться в основном хотели авторы сборника. Сменовеховцы рассчитывали на смягчение режима и его плавную эволюцию, на пусть постепенное, но неуклонное прекращение репрессий. Но вскоре победившее сталинское партийное большинство во главе со своим вождём сворачивает НЭП и переходит в наступление. Впрочем, сдача позиций и коррупция в сменовеховстве (коррупция не обязательно в смысле продажности и открытого подкупа, а в изначальном значении латинского слова *corruptio* — «порча», «повреждённость») начались гораздо раньше. Причём коррупция, на мой взгляд, внутренняя, духовная, возникла раньше, чем внешняя, материальная, то есть чем финансовая и организационная зависимость от большевиков.

В этом контексте примечателен своего рода, прошу прощения за такой оборот, антидостоевский настрой или стиль мышления идеологов сменовеховства — Устрялова, Ключникова и других. А именно, они говорили, что признать большевиков необходимо, чтобы оправдать не просто слезинку ребёнка, а реки и моря крови, пролитой в революции и в Гражданскую войну. Вот что говорил Ключников в передовой уже первого номера парижского журнала «Смена Вех» (он стал выходить с 1922 года, всего вышло 20 номеров): «Создалась новая Россия — Россия трудящихся, сбросивших с себя ярмо прежних угнетений и ищущих новостей своей свободы. Она ещё слаба, эта новая Россия, и при неблагоприятной обстановке мыслимы не только резкое понижение её достижений, но даже и срыв её. Отсюда — предостережение: если ценой великих испытаний и разрушений Россия достигнет лишь ничтожных результатов, это будет непоправимый моральный удар для неё: жертвы революции не должны остаться неискупленными»¹¹. То есть великий результат оправдывает жертвы революции. В этом можно усмотреть политическую логику, но этому сопротивляется элементарное нравственное чутьё.

Правда, можно ещё возразить, что жертвы революции — расплата за прежние жертвы и угнетения при царском режиме. Неслучайно поэтому авторы «Смены Вех» настаивали на сомнительном, на мой взгляд, тезисе, что большевизм был не только красный, но и белый. Они приравнивали друг к другу всех участников Гражданской войны, утверждая, что все были большевики, только одни красные, а другие белые. Дескать, обе стороны хороши, обе одинаково виновны в терроре. Да, возможно,

1 Б. а. Передовая // Смена Вех. — Париж. — 1921. — № 1. — С. 2.

можно согласиться с тем, что белый террор был если не равен красному, то сравним с ним, что во время Гражданской войны озверение наступает очень быстро у обеих сторон. Но ведь нужно помнить и то, что именно партия большевиков сразу, изначально выступала с лозунгом превращения войны империалистической в гражданскую и провозгласила своей целью мировую революцию, которая есть та же гражданская война, но уже во всемирном масштабе. Приравнивание сменовеховцами большевиков к другим русским политическим партиям по степени радикальности следует всё же отнести скорее к разряду идеологических передёргиваний.

Сменовеховцы, осознавшие факт необратимости победы революции, то, что нельзя зубную пасту обратно затолкать в тюбик, всё же попали, на мой взгляд, в своего рода историческую ловушку. С одной стороны, интересы страны требовали примирения враждующих партий, прекращения Гражданской войны. С другой стороны, ни большинство бывших белых, ни большинство красных к этому примирению не были готовы. Красные гораздо позже, уже после смерти Сталина, начнут постепенно эволюционировать, а к 1970–1980-м годам можно сказать, что просто побегут даже не в сторону примирения, а полной капитуляции и сдаче интересов страны. Но на тот момент, на мой взгляд, для участников сменовеховства образовалась своего рода вилка: либо уходить из истории и ждать, когда большевики станут готовы эволюционировать, либо решиться сдаться на милость тогдашнего победителя, теряя свою самостоятельность и субъектность. Подавляющее, пожалуй, большинство идеологов сменовеховства выбрали второе. Слишком быстро дали о себе знать отчётливые признаки чрезмерной лояльности к большевикам.

Лишь Устрялов долго выступал и боролся за идейную самостоятельность движения. Он долго спорил с другими участниками движения. Уже осенью 1922 года, то есть буквально чуть больше года прошло с момента выхода сборника «Смена Вех», он говорил о той мимикрии, которая характерна для его сподвижников, о том, что она весьма опасна для сменовеховского движения. Устрялов писал одному из авторов сборника Лукьянову: «Я убеждён, что та “мимикрия” (по выражению А. В. Бобрищева-Пушкина в его письме ко мне), которая характерна для “Накануне” [берлинской сменовеховской газеты. — *Ред.*], весьма опасна для сменовеховского движения. Другое дело, конечно, если на сменовехизм Вы смотрите искренно, как на прямой мост к большевизму и РКП — и только. Но если Вы расцениваете наше движение как нечто самостоятельное, имеющее своё собственное будущее, то необходимо

вырабатывать и собственную идеологию, отличную от экономического материализма и классовой точки большевиков ... Мне кажется, это невыгодно для самого “Накануне”, утрачивающего яркость и своеобразие позиции, ничего взамен не приобретая. Стремясь быть “большевиками второго дня революции” (мечта Ключникова и Бобрищева-Пушкина), следует опасаться стать просто большевиками второго сорта, — не правда ли?» (Квакин 2006: 83–84).

Устрялов вплоть до конца НЭПа выступал за идеологию умных и порядочных спецов, работающих не за страх, а за совесть, и не за совесть коммунистическую, а за свою собственную. Однако его попытки предотвратить процесс обольшевичивания сменовеховства оказались безуспешными, и он резюмировал в своём дневнике в августе 1925 года: «“Смена Вех” — парижский журнал — издавалась, оказывается, уже под непосредственным контролем большевиков, чувствовавших себя хозяевами журнала. Большевики давили слева. Усиливаясь, становились всё более надменными. Сменовеховский лимон выжимался довольно быстрыми темпами» (Гачева 2003: 212–213). Сначала к «движению» присматривались, считались с ним, — пишет он. Перспективы были благоприятны. И скоро всё пошло прахом... «Да, слабые люди», — констатирует Устрялов.

Увы, но позже подобная эволюция случилась и с самим Устряловым. Если даже он, самый самостоятельно мыслящий сменовеховец, в итоге скользнул туда же, значит, в саму логику сменовеховства всё же было встроено то, что предопределило такой его конец. Ещё в публикациях 1929 года Устрялов выступал за нэповский путь развития и предостерегал от военно-коммунистических методов управления как вредных для страны. Но уже в следующем году он активно поддерживает контрнэповский курс, решительно взятый руководством партии. В итоге Устрялов отказался от своих идей спуска революции на тормозах и перерождения советской власти. Когда ему стали указывать на то, что такое изменение позиции означает фактически крах сменовеховства, он возражал, что главное в течении — это выражение полной лояльности государственной власти и что сменовеховцами стали большевики, поэтому его программа победила.

Следует говорить, что Устрялов — автор самой формулы, словосочетания «национал-большевизм», которое пережило сменовеховство. Как сказал М. А. Колеров, «Устрялов стал автором почти гениальной формулы национал-большевизма, то есть формулы использования

интернационалистской и антинациональной большевистской власти — в национальных, суверенных и независимых общегосударственных целях, исторически постоянных и не зависящих от режима. Её центром и приоритетами были преемственная государственность, безопасность и военно-экономическая мощь» (Колеров 2017: 171). Но в 1930 году уже Устрялов говорит: «Сталин — типичный национал-большевик». Разница между Устряловым прежним и новым в том, что теперь он говорит не просто о лояльности государственной власти, но о полной верности гражданина своему государству и правительству. Гибкие диалектические формулы 20-х годов сменяются дихотомическими «или», требующими полной поддержки власти. Другое дело, что Устрялов был таким только в публичной печати, а в дневниках, в письмах личного характера он выражал совсем другие настроения. Втайне он, в частности, признавался в своей раздвоенности и растерянности: «Политически приходится жить какой-то двойной жизнью. С одной стороны, ежедневная живая информация об ужасах и жутких бессмыслицах советской действительности; с другой — вести по части достижений. Сегодня беседуешь с бежавшим из Владивостока спецом и буквально содрогаешься от его рассказов; завтра в беседе с коммунистом черпаешь надежду на конечную удачу страшного передела, преобразования страны. Так и живёшь между “ура” и “караул”». Тем не менее, ощущая про себя «несносный жизненный тупик» и выражая его лишь в частных письмах, Устрялов отказывается изменить свою позицию, подчёркивая, что «наше положение таково, что мы не можем себе позволить вторичной смены вех: такие вещи в жизни проходят лишь раз» («Политическая эмиграция — не наш путь» 1999: 118–119).

Устрялов в итоге принял решение вернуться в СССР из эмиграции, хотя прекрасно понимал, чем ему лично это может грозить. Он писал в дневнике: «Государство ныне строится, как в годы Петра, суровыми и жёсткими методами. Подчас на костях и слезах. В своей публицистике я осознавал этот процесс, уясняя его смысл, и неоднократно призывал понять и оправдать его. Тем настоятельнее необходимость сделать из этих ответственных призывов не только логический, но, когда нужно, и жизненный вывод. Ежели государству понадобятся и мои собственные “кости” — что же делать, нельзя ему в них отказывать» («Политическая эмиграция — не наш путь» 1999: 161). Эта решимость Устрялова идти до конца, соблюдать верность своим идеям, она не может не вызывать уважения. Это своего рода власть поступка, о которой сказал тот же М. А. Колеров, решимость на самопожертвование. Когда Устрялова

спрашивали, зачем он едет в СССР, то он иронично отвечал: «Для биографии». Но это полноценная трагедия. Когда Устрялов вернулся в СССР, ему дали второстепенную работу, публиковаться позволяли очень ограниченно. В итоге он был расстрелян в 1937 году в те же дни, что и участники заговора маршала Тухачевского.

Что обусловило трагическую судьбу и Устрялова, и других многих видных участников сменовеховского движения? Статьи и книги Устрялова, его сборники публицистики 1920-х годов поражают глубиной мысли и анализа, они написаны прекрасным слогом. Но в этом анализе всё же есть следующее слабое место. Устряловский взгляд не проникал в философскую и метафизическую плоскость, он ограничивался преимущественно социально-политической и экономической реальностью. А мощь государства была для него самоценностью. Но ведь у государства есть корни, а в случае с таким идеократическим государством, каким был СССР, необходимо было принимать во внимание и философию марксизма и его метафизику. Устрялов же до этих корней не доходил.

К тому же он был своего рода последователь Макиавелли. Макиавелли как-то сказал, что благо Родины для него дороже спасения собственной души. Вот и Устрялов, наверно, в этом смысле сознательно предпочёл спасение Родины как он его понимал, а не своей души.

Исторические результаты, позволяющие оценить сменовеховство как идейное движение, на мой взгляд, оказались двоякими. С одной стороны, нельзя не признать восстановление государства и армии, укрепление международного престижа СССР, который стал ведущей по могуществу державой в XX веке, и многое другое. С другой стороны, теперь мы можем видеть и то, чем советское великодержавное закончилось — крахом этого великого государства. И в этом смысле сменовеховцы, конечно, переоценили государственный потенциал большевизма. В этот идеал была изначально заложена утопичность, и даже антигосударственность в его философии, поскольку целью коммунизма было всё-таки упразднение государства, не будем это забывать. Советский интернационализм внёс свой вклад и в распад «Большой России». Всего этого Устрялов не видел или не учитывал, и в этом плане сменовеховство — это трагичный феномен.

Но я считаю, как уже было сказано, что сменовеховство невозможно оценить или описать одной краской или даже двумя-тремя. На волне этого движения в СССР вернулись сотни тысяч людей, и они, в частности, внесли свой важный вклад в победу в Великой Отечественной

войне. Впервые, наверное, красных и белых всерьёз примирила Великая Отечественная война. Сегодня мы должны стараться смотреть на сменовеховство с разных углов зрения, не прибегая к окончательным выводам. Это очень сложное, неоднозначное движение. Через его призму очень полезен взгляд на советский период истории, на его плюсы и минусы. Так мы видим, с одной стороны, тактическую гибкость и в то же время фанатическую идейность большевиков, а с другой стороны — их государственный потенциал, хотя созданное ими государство по историческим меркам быстро рухнуло. Но сквозь контуры СССР, России красной вдруг частично проступили черты исторической России. Думаю, именно это и было дорого сменовеховцам. А вот в какой мере эти контуры проступали, какова степень преемственности советского периода по отношению к России дореволюционной — это так и остаётся предметом для дискуссий и темой для очень непростых размышлений вплоть до сегодняшнего дня. Не будем торопиться, слишком многое тут стоит на кону.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

«Не остановиться ли?» Из переписки Н. В. Устрялова и княгини Л. В. Голицыной / предисл. О. А. Воробьёва // Грани. — 1999. — № 192. — С. 207–227.

«Политическая эмиграция — не наш путь»: Письма Н. В. Устрялова Г. Н. Дикому. 1930–1935 гг. / публ. О. А. Воробьёва // Исторический архив. — 1999. — № 3. — С. 200–211.

Гачева А. Г. Философская эмиграция. Сменовеховство // Философский контекст русской литературы 1920–1930-х годов / А. Гачева, О. Казнина, С. Семёнова. — М. : ИМЛИ РАН, 2003. — С. 181–213.

Квакин А. В. Между белыми и красными: русская интеллигенция 1920–1930 годов в поисках Третьего Пути. — М. : Центрполиграф, 2006. — 411 с.

Колеров М. А. «Аще не умрет, не даст плода»: власть и жертва Устрялова // Национал-большевизм. Избранные статьи 1920–1927 гг. / Н. В. Устрялов. — М. : Циолковский, 2017. — С. 5–56.

Ленин В. И. XI съезд РКП(б) // Полное собрание сочинений. — М. : Политиздат, 1970. — Т. 45. — С. 65–138.

Смена Вех [1921] / предисл. Ю. В. Пущаева, ред. М. А. Колерова. — М. : Модест Колеров, 2021. — 336 с.

Сведения об авторе:

Пущаев Юрий Владимирович — кандидат философских наук, старший научный сотрудник философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, старший научный сотрудник ИНИОН РАН, 119991, Россия, Москва, Ленинские горы, 1, e-mail: putschaev@mail.ru

Конфликт интересов:

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Статья поступила в редакцию 21.01.2023; одобрена после рецензирования 25.02.2023; принята к публикации 29.02.2023.

Yu. V. PushchaevLOMONOSOV MOSCOW STATE UNIVERSITY,
MOSCOW, RUSSIA

The Smenovekhovtsy Movement as the First Historical Attempt to Reconcile the Reds and the Whites: Achievements and Failures

Abstract. The history and results of the famous Smenovekhovtsy movement, which started with the Change of Signposts (Smena Vekh) publication in 1921, are observed. The paper states that the Smenovekhovtsy movement dropped off the field of public attention in the post-Soviet period, but now it is time to return to this phenomenon. The author considers the Smenovekhovtsy movement as the first historical attempt to reconcile the Reds and the Whites after the Civil War. From this point of view, the positive and negative sides of this movement are evaluated, as well as what lessons can be drawn from those events for today. The papers highlights the relevance and nonrandom popularity of the the Smenovekhovtsy movement's ideas at the time of their very emergence. However, quite quickly this movement became extremely corrupt (messed up and fake) due to its leading participants. That way, the custom-made nature, which it acquired quite soon, became obvious to many people. The Bolsheviks were not ready to make any serious compromises, except for tactical reasons — that was the initial mistake of the Smenovekhovtsy. The tragic fate of the leader of this movement Nikolay Ustryalov, and many other prominent participants was conditioned by the fact that their view and analysis did not involve the philosophical and metaphysical plane, being limited

mainly to sociopolitical and economic reality. Therefore, their hopes for an early evolution of the regime did not come true. In case of such an ideocratic state as the USSR, it was essential to take into account both the philosophy of Marxism and its metaphysics. The historical results, which would allow to evaluate the Smenovekhovtsy movement, turned out to be twisted and ambiguous. It is impossible not to recognize the restoration of the state and the army, the international prestige of the USSR, which became the world's leading power in the XX century. On the other hand, the Soviet great power ended with the collapse. The Smenovekhovtsy overestimated the state potential of Bolshevism. A take on the Soviet period of history, its pros and cons through the prism of the Smenovekhovtsy movement is quite useful. It is no coincidence that the features of historical Russia suddenly bled through the red contours of the USSR. This was exactly what the Smenovekhovtsy movement highly appreciated. But to what extent they bled through — this remains a subject for discussion until today.

Keywords: “Change of Signposts” publication, the Smenovekhovstvo movement, N. V. Ustryalov, the Civil War

For citation: Pushchaev, Yu. V. (2023). The Smenovekhovtsy Movement as the First Historical Attempt to Reconcile the Reds and the Whites: Achievements and Failures. *Orthodoxia*, (1), 246–265. [In Russian]. DOI: 10.53822/2712-9276-2023-1-246-265

REFERENCES:

“Ne ustanovit'sia li?” Iz perepiski N. V. Ustryalova i kniagini L. V. Golitsinoi [“Shouldn't We Stop?” From the Correspondence of N. V. Ustryalov and Princess L. V. Golitsina]. (1999). *Grani*, 192, 207–227. [In Russian].

“Politicheskaia emigratsiia — ne nash put’: Pis'ma N. V. Ustryalova G. N. Dikomu. 1930–1935 gg. [“Political Emigration is Not Our Way”: Letters from N. V. Ustryalov to G. N. Diky. 1930–1935]. (1999). *Istoricheskii arkhiv*, 3, 200–211. [In Russian].

Gacheva, A. G. (2003). *Filosofskaia emigratsiia. Smenovekhovstvo* [Philosophical Emigration. Smenovekhovstvo]. In A. Gacheva, O. Kaznina, S. Semenova *Filosofskii kontekst russkoi literatury 1920–1930-kh godov* [Philosophical Context of the Russian Literature of the 1920–1930s]. (pp. 181–213). Moscow: IMLI RAN. [In Russian].

Kolero, M. A. (2017). "Ashche ne umret, ne dast ploda": vlast' i zhertva Ustrialova ["If It Does Not Die, It Will Not Bear a Fruit": Power and Sacrifice of Ustryalov]. In N. V. Ustrialov *Natsional-bol'shevizm. Izbrannye stat'i 1920–1927 gg.* [National Bolshevism. Selected Articles 1920–1927] (pp. 5–56). Moscow: Tsiolkovsky. [In Russian].

Kvakin, A. V. (2006). *Mezhdu belymi i krasnymi: russkaia intelligentsiia 1920–1930 godov v poiskakh Tret'ego Puti* [Between the Whites and the Reds: The Russian Intelligentsia of 1920–1930th in Search of the Third Way]. Moscow: Tsentrpoligraf. [In Russian].

Lenin, V. I. (1970). XI s"ezd RKP(b) [XI Congress of the RCP(b)]. In *Complete Works* (Vol. 45, pp. 65–138). Moscow: Politizdat. [In Russian].

Smena Vekh [1921] [Change of Signposts. 1921]. (2021). Moscow: Modest Kolero. [In Russian].

About the author:

Yuri Vladimirovich Pushchaev — Candidate of Philosophical Sciences, Senior Researcher at the Faculty of Philosophy at Lomonosov Moscow State University, Senior Researcher at Institute of Scientific Information on Social Sciences of the Russian Academy of Sciences, 1, Leninskie gory, Moscow, Russia, 119991, e-mail: putschaev@mail.ru

Conflict of interest:

The author declares no conflict of interests.

The article was submitted 21.01.2023; approved after reviewing 25.02.2023; accepted for publication 29.02.2023.



**РОССИЙСКИЙ
ПРАВОСЛАВНЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ
СВЯТОГО ИОАННА
БОГОСЛОВА**

РОССИЙСКИЙ ПРАВОСЛАВНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
СВЯТОГО ИОАННА БОГОСЛОВА УЧРЕЖДЁН
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКОВЬЮ
МОСКОВСКОГО ПАТРИАРХАТА В 1992 ГОДУ.

В образовательном процессе РПУ св. Иоанна Богослова органично сочетаются традиции русских духовных школ и опыт академического преподавания российских университетов – обучение включает как базовые духовные, так и социально-гуманитарные дисциплины.

Обучение в РПУ св. Иоанна Богослова направлено на подготовку специалистов:
для синодальных учреждений и епархий Русской Православной Церкви (профиль в сфере церковно-государственных отношений или информационных процессов);

для государственной службы

(профиль в сфере государственно-конфессиональных отношений).

РПУ св. Иоанна Богослова проводит набор абитуриентов на дневную (очную) форму обучения за счёт средств федерального бюджета по направлениям подготовки:

БАКАЛАВРИАТ

48.03.01 **ТЕОЛОГИЯ**

срок обучения 4 года

МАГИСТРАТУРА

48.04.01 **ТЕОЛОГИЯ**

срок обучения 2 года

- **Лица, получившие полное среднее образование**, принимаются на обучение по программе бакалавриата по результатам ЕГЭ; лица, получившие среднее профессиональное образование, принимаются на обучение по результатам вступительных испытаний, проводимых в университете.
- **Лица, имеющие высшее образование**, принимаются на обучение по программе магистратуры по результатам вступительных испытаний, проводимых в университете.

ПО ОКОНЧАНИИ ОБУЧЕНИЯ ВЫДАЁТСЯ
ДИПЛОМ ГОСУДАРСТВЕННОГО ОБРАЗЦА

АДРЕС:

127473, МОСКВА,
ПЕР. ЧЕРНЫШЕВСКОГО, Д. 11А, СТР. 1
ТЕЛЕФОН: +7 495 431 03 03 САЙТ: RPUSIB.RU





