

**ПОЧВЕННИЧЕСТВО Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО
КАК ЭЛЕМЕНТ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ РЕФОРМАЦИИ
В СБОРНИКЕ «ИЗ ГЛУБИНЫ»**

Константин Абрекович Баршт

Доктор филологических наук, СПб, Институт русской литературы РАН

E-mail: konstantin_barsht@pushdom.ru

**F. M. DOSTOEVSKY' POCHVENNICHESTVO
AS AN ELEMENT OF RUSSIAN RELIGIOUS REFORMATION
IN THE COLLECTIVE MONOGRAPH «FROM THE DEPTHS»**

Konstantin Barsht

Doctor of Philology, St. Petersburg, Institute of Russian Literature RAS

E-mail: konstantin_barsht@pushdom.ru

В статье предлагается аналитическое рассмотрение русской революции (февраль–октябрь 1917 г.) как незавершенной и перешедшей в патологическое состояние реформации Русской православной церкви. Констатируя назревшую необходимость в строительстве нового формата религиозно-общественного устройства России, Ф. М. Достоевский и В. С. Соловьев выдвинули концепции «почвенничества» и «философии религии», не услышанные и не оцененные в полной мере современниками. В статье содержится рассмотрение взглядов авторов сборника на причины, по которым возрастание религиозно-нравственного энтузиазма в стране привело к гибели государства и кровавому бунту, а также определяются возможности продолжения религиозной реформации в условиях отделения большевиками Церкви от государства, что было сочтено авторами сборника «Из глубины» как позитивный итог совершившейся революции.

The article offers an analytical consideration of the Russian revolution (February–October 1917) as incomplete and transformed into a pathological state the reformation of the Russian Orthodox Church. Stating the urgent need for the construction the new format of religious and social order of Russia, F. Dostoevsky and Vl. Soloviov put forward their systems of "pochvennichestvo" and "philosophy of religion", which were not fully heard and appreciated by contemporaries. The article considers points of view of the authors of the collective volume on the reasons why the increase in religious and moral enthusiasm in the country led to the death of the state and the bloody revolt, as well as the possibility of continuing religious reformation in the conditions of separation the Orthodox church and government what was done by Bolsheviks, which was appreciated by authors "From the depths" as the positive result of the Russian revolution.

Ключевые слова: русская религиозная реформация, Ф. М. Достоевский, В. С. Соловьев, почвенничество, философия религии, христианский социализм.

Keywords: russian religious reformation, F. Dostoevsky, V. Soloviev, pochvennichestvo, philosophy of religion, christian socialism.

В 1860-е гг. Ф. М. Достоевский лучше других видел опасность для страны скатиться к новому витку пугачевщины. Спустя полвека авторы сборника «Из глубины» писали об этом как о свершившемся факте. Н. А. Бердяев отмечал пророчества Достоевского не только относительно реальности революции, но и ее скрытых мотивов, имея в виду, «что революция совсем не то у нас означает, что на Западе», «она будет страшнее и предельнее западных революций» именно потому, что она «феномен религиозного порядка, она решает вопрос о Боге» (Из глубины: 65)¹. В своем мнении Бердяев не был одинок. П. И. Новгородцев указывал, что в основании жизни лежит «религия, т. е. связь человека с Богом, связь личного сознания с объективным и всеобщим законом добра, как с законом Божиим», следовательно, революционеры, потомки и продолжатели дела русских нигилистов, отрицая эту связь, выводят себя и все общество в состояние «отпадения или отщепенства» от корневых основ бытия: «разум человеческий, увлекаясь силою своего движения, приходит к самоуверенному сознанию, что он может перестроить жизнь по-своему <...> впадает в утопизм» (208). Об этом же трагическом разрушении связи между человеком и вселенной, к которому ведет логика революционеров, в разных аспектах говорили А. С. Изгоев, И. А. Покровский, П. Б. Струве. При этом С. Л. Франк и Н. А. Бердяев указывали на нигилизм, воспитавший кадры революционных «бесов», которому не нашлось должного отпора в русском обществе; констатировалось, что «русское гуманистическое движение было глубоко проникнуто примитивным материалистическим духом, не позволявшим ему даже и задуматься о религии, а следовательно, и о святом начале русской общественности» (43). Изгоев в статье «Социализм, культура и большевизм» указывал на трагическую роль, которую сыграли для народа ложные представления о конструкции мироздания; мифологема «исторический материализм» и подобные, реализованные в виде управленческих структур, привели к материальным потерям и человеческим жертвам. Мысля в том же русле, В. Н. Муравьев в статье «Рев племени» говорил о необходимости вернуть русскому народу ту мировоззренческую цельность, какая была у него в стародавние времена, отказаться от однобокой позитивистской умственности как варианта греха «высокоумия». Фактически все авторы «Из глубины» стояли по позициям религиозного модернизма, рассматривая

¹ Здесь и далее в случае цитирования из сб. «Из глубины» в круглых скобках приводится номер страницы. — Прим. ред.

церковный фундаментализм как помеху на пути духовного обновления страны (Головушкин, 2015).

Основную причину произошедшей революции С. А. Аскольдов находил в гибели религиозного идеала в душе русского народа, что привело к краху моральных норм (33–35). Похожая мысль содержится в статье И. А. Покровского «Перуново заклъятъе». Недостаточное религиозно-нравственное воспитание народа и необходимость его «оздоровления» констатировал С. А. Котляревский. Основной причиной того, что Русская православная церковь не нашла в себе сил противопоставить нигилизму нечто разумное и внятное, что могло бы вылечить народ от увлеченности пугачевщиной, П. И. Новгородцев счел излишне тесную связь между государством и Церковью (216): именно эта связь и способствовала отпадению народа от заповедей Христа. Следующий шаг в этом направлении сделал С. Н. Булгаков, который в своих «диалогах» «На пиру богов. Pro et Contra» прямо указал на недееспособность Русской православной церкви как на фактор, способствовавший сползанию страны в революционный хаос. Его Светский богослов называл православную церковь ответственной за произошедшую катастрофу: «Ключ к пониманию исторических событий надо искать в судьбах церкви, внутренних и внешних», — и потому «страшный исторический счет предъявлен церкви революцией. Я и не знаю, будет ли она в состоянии его оплатить» (129). Он же, устами персонажей «диалогов», выразил уверенность, что спасение страны возможно только при разгосударствлении церкви, религиозном, а значит, и моральном оздоровлении русского народа. Отвечая на насущный вопрос, что же теперь делать, Франк подтвердил мысль о духовной слабости всех слоев русского общества как основной причине революционного бунта; по его мнению, именно потеря «нравственного здоровья», выразившаяся в «морально недопустимом» безверии, и является корнем революции. Правда, он считал, что это «лишь функциональное расстройство, а не органическое омертвление», и оно может быть вылечено в будущем (266). Анализируя потерю христианского чувства в русском обществе, Франк отмечал недостаточную функциональность Церкви, оказавшейся вдали от общественных проблем: «В нашем национальном жизнечувствии давно уже назревал какой-то коренной надлом, какое-то раздвоение между верой и жизнью. Русское религиозное сознание постепенно уходило от жизни и из жизни, училось и учило терпеть и страдать, а не бороться и творить жизнь; все лучшие силы русского духа стали уходить на страдание и страдательность» (266).

Можно констатировать, что едва ли не в каждой статье сборника встречается мысль об отсутствии у русского человека мировоззренческой цельности и о том, что православная церковь оказалась не в состоянии удержать людей в рамках норм, лежащих в основании ее нравственной догматики. Разумеет-

ся, эти мысли авторы сборника выражали и в других своих сочинениях, до и после 1918 г. (Гаман, 2003). Эта мысль звучала также в «Вехах» и в «Проблемах идеализма»: во всех трех сборниках излечение России от коммунистической «трихины» соотносится с идеей духовного обновления русского общества, созданием религии нового типа, основанной на реальной и актуальной связи человека с жизнью Вселенной.

Отсутствие востребованной обществом формы религиозного единения, точнее — непризнание таковыми «философии религии» В. С. Соловьева и «христианского социализма» («розового христианства») Ф. М. Достоевского, было не единственным тяжелым упущением русского общества на рубеже XIX и XX вв. К ним присоединялась указанная Бердяевым идеологическая специфика православия, которое оставляет человека один на один с его страстями: «Русская душа более чутка к мистическим веяниям, она встречается с духами, которые закрыты для забронированной западной души. И русская душа легко поддается соблазнам, легко впадает в смешение и подмену. <...> И антихристов дух соблазнял русских так, как никогда не соблазнял он людей западных. В католичестве всегда было сильное чувство зла, дьявола, но почти не было чувства антихриста. Католическая душа представляла крепость, защищенную от антихристовых веяний и соблазнов. Православие не превратило душу в такого рода крепость, оно оставило ее более раскрытой» (86). В связи с этим возникает опасная коллизия: чем выше накал религиозной экзальтации в обществе, тем страшнее следующее за этим падение в бездну бунта; и потому мягкая, казалось бы, религиозная реформация, к которой подошло в конце XIX в. русское общество, легко перешла в кровавый беспредел. Франк подтвердил эту мысль Бердяева, указав на «болезненную раздвоенность русского национального духа»: «пассивная кротость, бездейственность и беззащитность доброго русского мужика и способность его же на темную исступленность погромов и пугачевщины» (276). Во многих статьях сборника звучит мысль, что именно обращение Церкви в государственный институт привело к тому, что «религиозный дух уже давно перестал нравственно укреплять народ в его будничной трудовой жизни, пропитывать нравственными силами земные экономические и правовые его отношения. И потому здоровый в основе реалистический инстинкт народа оторвался от духовного корня жизни и стал находить удовлетворение в неверии, в чисто отрицательной освобожденности, т. е. в разнузданности мысли и чувства» (267).

Вывод — русскому человеку недостает умения воспринимать действительность в религиозно-просветленной форме. Франк предполагал, что идеальный формат религиозного переживания «может быть понят как возрождение мечты славянофилов об органическом развитии духовной и общественной культу-

ры из глубоких исторических корней всенародного религиозно-общественного жизнепонимания», тут же прибавив, что эту модель «Достоевский позднее определил в понятии почвенности» (267–268), тем самым наделив концепцию Достоевского пророческим статусом. Она предопределила, с его точки зрения, русскую реформацию. Он указывал, что здесь «намечено единственно здоровое и оздоравливающее» направление «общественно-политической мысли и воли» (268). Согласно представлениям Франка, религиозное обновление русского общества должно осуществляться в полноте «исторических форм жизни», и только такого рода реформация-реставрация есть путь к установлению норм новой религиозной культуры, «конкретно-исторических, органически произрастающих из народной веры» (Там же). Так может быть достигнут идеал «духовного единства и органического духовного творчества народа, идеал религиозной осмысленности и национально-исторической обоснованности общественной и политической культуры», другими словами, состоится обновленная Церковь (268–269). Строительство новой модели религиозно-общественной культуры позволило бы, по мнению Франка, сдвинуть общество на путь положительного развития. О современной ему православной Церкви Франк не говорил, но ясно показывал, что накопленный веками груз фундаментализма требует кардинального обновления.

Таким образом, одной из главных тем сборника «Из глубины» был кризис православия, ставшего государственной религией в условиях отворачивания к государству большей части русского общества, а также связанная с этим потеря нравственных устоев в народе, недостаточная роль Церкви в соотношении онтологии частного человека с его повседневностью. Эту необходимую функцию Церковь не выполнила, отказавшись от участия в реальной жизни общества, и неслучайно данная проблема обратилась в основной предмет исканий Достоевского в последнее десятилетие его творчества. В 1870-е гг. во всех своих трех романах и в «Дневнике писателя» он пытался сформулировать символ веры и общие параметры новой Церкви, повернутой лицом к человеку со всеми его будничными заботами. Это настроение хорошо почувствовал Аскольдов, писавший о необходимости христианской революции как «коренного преобразования и новизны религиозного творчества в застывшей и омертвевшей религиозной среде» с вектором, направленным на «внутреннее органическое преобразование мира» (24). Анализируя корни Октябрьского переворота как всплеска религиозного энтузиазма, он уточнил: «...всякое революционное движение обыкновенно имеет перед собою в качестве подготовительной фазы тот или иной процесс увядания религии, иногда своего рода “век просвещения”. Он был в Афинах в V веке, в Риме во II и I до Р. Х. аналогично тому, как во Франции в XVIII» (23), — подчеркнув, что указанное им противоположение религии и

революции особенно ярко проявляется в отношении христианства. Согласно его мысли, любой социальный переворот начинается как религиозная революция, преодолевающая увядание того или иного образа религиозной жизни, и лишь затем совершается или не совершается подмена — переход к «социальной революции», нацеленной на то, чтобы все «отобрать и поделить», как сформулировал основную мысль социальной революции булгаковский Шариков (Кантор, 2017: 100–104).

Оглядываясь назад, авторы «Из глубины» усматривали перспективу отмены надвигающегося хаоса социалистической революции в утверждении альтернативной религии, ни в чем не противоречащей заповедям Христа, однако, в отличие от православной Церкви, способной стать реальным общественным противовесом идеологической отраве исторического материализма. Вот суть почвенничества Достоевского или, как его называл К. Н. Леонтьев, «розового христианства», которое философ ошибочно распространил также и на Л. Н. Толстого, чья идея была несколько иной. Почвенничество Достоевского — попытка нейтрализовать охватившую умы социалистическую идеологию обновленной христианской культурой, опирающейся на трех китов: староверские (допетровские) религиозные установки, богоискательский энтузиазм русского народа и культурные традиции Западной Европы. Такого рода новое христианство, соединяющее культурную основательность Запада и русский религиозный энтузиазм, может вытеснить из русского общества «одурь» коммунистической идеологии, став спасением для страны и общества в целом, надеялся писатель (Кантор, 2000). Имея это в виду, Бердяев назвал культурно-религиозную модель Достоевского «православным социализмом», указывая, что его дух «ничего общего не имеет с духом революционного социализма, он во всем ему противоположен» (70), и считая роман «Братья Карамазовы» полноценным воплощением идеологии «розового христианства», или «розового народничества» (78). Наглядной иллюстрацией этой идеологии является убранство кельи старца Зосимы, где мы видим три группы предметов: 1) «иконы в сияющих ризах», 2) «католический крест из слоновой кости с обнимающей его Mater dolorosa и несколько заграничных гравюр с великих итальянских художников прошлых столетий», 3) «несколько листов самых простонароднейших русских литографий святых, мучеников, святителей и проч., продающихся за копейки на всех ярмарках» (Достоевский, 1972–1990: XIV, 37). В почвенничестве Достоевского христианская идея не менее демонстративно сориентирована на повседневность жизни, чем в «религии социализма», и авторы сборника «Из глубины» увидели это со всей отчетливостью.

С другой стороны, авторы сборника «Из глубины», признавая Достоевского «пророком русской революции», искавшим ей здоровую альтернативу, одно-

временно упрекали его в тяжелых ошибках, в том, что в воспеваемом им «народе Божьем» не нашлось нравственных сил остановить разгул бандитизма. В частности, в «диалогах» С. Н. Булгакова содержится ирония по поводу писателя, который «богоносца сочинил», и в результате «приходится продира́ться чрез туман, напущенный Достоевским», ведь революция показала, что «для этого народа ничего нет святого, кроме брюха» (112). Это мнение выражает Дипломат, которому возражает Писатель: «...идеал у народа Христос, иного у него нет» (114), — фактически повторяя одну из главных тем публицистики писателя в 1860–1870-х гг. Разумеется, народнический идеал Достоевского располагался ближе к Власу из стихотворения Н. А. Некрасова, хотя одновременно учитывался и Федька Каторжный из «Бесов», на которого твердо рассчитывает Петр Верховенский, готовя свое «разрушение». Франк задался вопросом, как могло произойти, что народ, прозванный богоносцем за нравственную кротость и чистоту, «стал народом-убийцей, народом неприкрытой корысти и всяческого нравственного распутства?» (267). Устами Писателя на этот вопрос отвечает Булгаков, проводя прямую связь между страстным покаянием дворянской интеллигенции перед народом на протяжении всего XIX в. и кровавым октябрем 1917 г.: «Большевизм есть, конечно, самое последнее слово нигилизма и народобожия» (125), — фактически возлагая вину за октябрьскую катастрофу на народовольцев. Но Достоевский хорошо понимал, кто именно составляет потенциал революционного бунта. Помимо фанатиков разрушения типа Петра Верховенского («Нечаева»), действующая сила революции, по Достоевскому, — специальным образом «настроенная сволочь», состоящая «из слепых передовых дураков, которые и сами не знали, в чем дело, но которыми распоряжались хитрейшие. Это были разные отставные поручики “под шефе” еще с утра, помещики Ноздревы, всякая канцелярская наша сволочь, почтамтские, купчишки, какие-то заезжие в поддевках и смазных сапогах» (Достоевский, 1972–1990: XI, 348). Аналогичный характер имеет программа революции, сформулированная «нигилистами» в романе «Бесы»: «Усиление злодейств, преступлений и самоубийств для потрясения духа народного, для возбуждения неверия в прочность порядка и для возбуждения подвижности в стенке-разиновской части народонаселения. Усиление грехов и разврата, вино. Раздача денег» (Там же: 278). Пропорционально нарастает практика «все позволено», в русле которой — отмена категорий совести и чести. Что же касается органического устройства лучшего общества на руинах нынешнего по проекту «Нечаева», то в рукописях к роману «Бесы» пессимистически замечено: «Народ если и увлечется бунтом и грабежом, то тотчас же и усмирится, устроит что-нибудь другое, но по-своему и, пожалуй, еще гораздо худшее» (Там же: 108).

Бердяев не мог читать этот текст: в те годы он не был еще опубликован. Основываясь на романе «Бесы», он указал на предвидение Достоевского, «что революция в России будет безрадостной, жуткой и мрачной, что не будет в ней возрождения народного <...> немалую роль в ней будет играть Федька-каторжник <...> победит в ней шигалевщина. Петр Верховенский давно уже открыл ценность Федьки-каторжника для дела русской революции». Далее философ воспроизводит мысль героя романа «Бесы»: «В сущности наше учение есть отрицание чести, и откровенным правом на бесчестье всего легче русского человека за собой увлечь можно» (73). В романе «Бесы»: «Сколько я вижу и сколько судить могу, вся суть русской революционной идеи заключается в отрицании чести. Мне нравится, что это так смело и безбоязненно выражено. Нет, в Европе еще этого не поймут, а у нас именно на это-то и набросятся. Русскому человеку честь одно только лишнее бремя. <...> Открытым “правом на бесчестье” его скорей всего увлечь можно» (Достоевский, 1972–1990: X, 288). Заметим, что в основе идеи безоглядного разрушения старого общественного уклада лежала фанатическая и бессознательная вера «нигилистов» в «русский народ»; эта мифологема, обратившаяся в фетиш, привела революционно настроенную интеллигенцию к уверенности, что для достижения всеобщего счастья достаточно уничтожить существующий общественный строй, в то время как воссоздание его неизбежно произойдет в значительно лучшем варианте.

Работая над романом «Бесы», Достоевский с поразительной точностью проанализировал народническую мифологему. «Студент» (Петр Верховенский) говорит, что с разрушения, «естественно, всякое дело должно начаться; я это знаю, а потому и начинаю. До конца мне дела нет, а знаю, что начинать нужно с этого, а прочее всё болтовня, и только растлевают, и время берет. <...> Нужно всё разрушить, чтоб поставить новое здание, а подпирать подпорками старое здание — одно безобразия» (Достоевский, 1972–1990: XI, 78). Отвечая на вопрос, насколько реальна программа, он также выражает уверенность, что «нигде так нельзя разрушать, как в России» (Там же: 116). Развращающее действие исторического материализма проявляется здесь в формировании уверенности, что будущее заведомо лучше прошлого. Достоевский записывает эту мысль вторично: «Нечаев не социалист, но бунтовщик, в идеале его бунт и разрушение, а там “что бы ни было” <...> а всё лучше настоящего» (Там же: 279).

Работая над романом «Бесы», Достоевский записал ответ «Нечаева» на адресованный ему упрек в том, его революция будет совершаться силами уголовников: «Негодяев нет, есть угнетенные обстоятельствами, всё по естественным законам. <...> для нас догмат веры — что нет ни негодяев, ни преступников <...> нам нужно только разрушить; к разрушению же всё пригодится, всяк материал». Подчеркивая мысль, что речь фактически идет о религиозной революции,

довод в поддержку этой идеи тут же предлагает его сподвижник Успенский: «Совершенно как в древнем христианстве» (Там же: 147–149). Формируя представление революционеров о России как объекте преобразований, Достоевский создал образ «старой дырявой лодки на слом» (Там же: 289), и эта формула поразительно близка ленинской «телеге, залитой грязью и кровью» (Ленин, 1969: 13). Другой персонаж «Бесов», отказавшийся от участия в «кружке» Шатов, брезгливо замечает, что революция произойдет как итог «легкомысленного отклика общества <...> на всякую дрянь» (Достоевский, 1972–1990: XI, 111). Некритическое применение чужих идей Достоевский называл «лакейством мысли», он записывал: «NB) Западничество есть лакейство, лакейство мысли. <...> Судорожная ненависть к России. Если случится факт к хвале русскому народу, то их уже коробит <...> начинается старание унижить факт, измельчить его до ничтожности, напомнить о всех недостатках. Наш либерал прежде всего лакей и только и смотрит, как бы кому сапоги вычистить» (Там же: 149).

Достоевский считал, что революционеры — люди с болезненным искажением бытийной перспективы, одуревшие от бессмыслицы своей жизни и в результате уверенные, что кроме «московской жизни высшего круга <...> в России и нет ничего. <...> Чем больше барин и передовой, тем более и ненависти — не к порядкам русским, а к народу русскому. Об народе русском, об его вере, истории, обычае, значении и громадном его количестве — он думал только как об оброчной статье». Далее его персонаж предполагает, что если бы декабристы победили, то «освободили тотчас русский народ, но непременно без земли — за что им непременно сейчас же народ свернул <бы> головы и тем бы доказал им, что не одно их московское общество составляет Россию» (Там же: 88–89). Стоит заметить, что Достоевский воспринимал реформы Александра II как социальный переворот «сверху», прямо называя это «революцией» (Там же: 67), с другой стороны, считал, что недостаточность и «шатость» этих реформ могут привести к кровавому бунту (Там же: 147–149). Гораздо больший оптимизм ему внушали культурные традиции народа, исторический опыт сельской общины.

В строительстве почвенничества Достоевский ориентировался на традиции староверов как лучших людей страны, что было сформулировано им еще в «Записках из Мертвого дома». Достоевского привлекало в староверах то, что в их героическом сопротивлении властям не было никакого социального компонента, но исключительно борьба за возможность верить в Бога и устанавливать себя в жизни по-своему. Староверы восставали против формализма и официоза в религиозной жизни. Фактически это была борьба народного русского христианства против официальной, одобренной государством религиозной модели, насаждаемой чужими, враждебными народу силами; это была борьба русского народа за самоопределение. Достоевского всю жизнь волновала жизнь

и деятельность апологетов раскола, например, Ильи Алексеевича Ковылина (1731–1809), чью могилу он посещал каждый раз, когда оказывался в Москве. В его произведениях, начиная с «Хозяйки» и кончая «Братьями Карамазовыми», содержатся сотни аллюзий на жизнь и труды Аввакума, других деятелей старообрядчества. В таком понимании Достоевский был не одинок; например, на рубеже 1860–1870-х гг. В. И. Кельсиев в журнале «Заря» опубликовал несколько статей о старообрядцах и сектантах, трактуя их как русских протестантов и показывая, что их недовольство есть протест против церковных форм.

В сборнике «Из глубины» этому вопросу посвящена статья В. Н. Муравьева, который указывал на веру старообрядцев как на трагически нереализованный ресурс: «...вся древнерусская культура носила отпечаток этой цельности. Власть в области государственности, Церковь в области соборной духовной жизни, подвижники в области личного духовного достижения были произведениями этой целостности. Русский народ не знал вовсе отвлеченных понятий, плодов оторванной умственности. <...> Защита обряда ревнителями старой веры была защитой знаков и слов, выражавших таинственный строй Церкви, ее проявление в истории. Обряд — правило и значение его — связующее для людей бывших, настоящих и будущих» (189). О том же говорил Булгаков устами героев своих «диалогов»; в основе догматики новой Церкви должна находиться старая вера: «Я не осуждаю староверие, напротив, я нахожу, что в известном аспекте церковь и должна быть именно староверческой, связанной священным преданием, в котором при этом все одинаково важно и существенно, в этом принципиально правы старообрядцы» (135); старообрядчество актуально в нынешние времена как никогда раньше, утверждает Светский богослов: «вопросы старообрядчества, особенно же вами упомянутые, полны глубокого значения и смысла и теперь» (120). Заметно, что, в отличие от Франка, Бердяев не направлял критические стрелы против православной Церкви, видимо потому, что она стала одной из первых жертв революционных бесов. Однако и он не мог не осознать беспомощность государства и Церкви, все дальше уходящих от реальных религиозных запросов общества. Церковная жизнь русской реформации фактически отозвалась лишь в творчестве ряда представителей символизма в литературе и штудиях Московского и Петербургского религиозно-философских обществ.

Важнейшую роль сыграли труды В. С. Соловьева, нацеленные на религиозное возрождение России; заметим, что первоначальное название «Чтений о Богочеловечестве» — «Чтения по философии религии». Однако философией Соловьева увлекалась элита, в то время как низшие слои общества лучше понимали лозунги марксизма. Всем было очевидно, что в русском обществе на рубеже XIX и XX вв. назрела необходимость переосмысления основных ре-

лигиозных понятий и представлений и церковной практики. Речь шла о формировании новой религиозно-философской парадигмы, которая развивалась независимо от Церкви и со всей очевидностью в противовес ей. Беженец в «диалогах» Булгакова соглашался, что «единая, соборная, апостольская церковь» пребудет до скончания века, однако сомневался, «адекватно ли ей теперешнее греко-российское православие», подчеркивая, что «мы фактически уже перешли за грань исторического православия, и в истории церкви началась новая эпоха, ну, по меньшей мере, столь же отличная от предыдущей, как, напр., доконстантиновская эпоха отличается от ей предшествовавшей»; причем «изгладить» происшедшее «не может уже никакая реставрация по немецкому образцу» (135).

В основе стратегии Соловьева лежала мысль, что «религия, говоря вообще и отвлеченно, есть связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего» (Соловьев, 1989: 3). Исходя из этой посылки, философ выстраивал свою философию религии как «полный синтез религиозных истин» и «связную систему», способную снабдить общество «адекватным (соответствующим) знанием о Божественном начале как безусловном и всеобъемлющем» (Там же: 36). В проекте новой Церкви, как и в почвенничестве Достоевского, многое отсылает к мировидению первохристиан и старообрядцев: «...единение существ, определяемое безусловным или божественным началом в человеке, основанное психологически на чувстве любви и осуществляющее собою положительную часть общей нравственной формулы <...> общество мистическое или религиозное, т. е. Церковь» (Соловьев, 1966: 160). Эту мысль Соловьев проводил в «Духовных основах жизни» (1884), «Истории и будущности теократии» (1887), «России и вселенской церкви» (1889, пер. с фр. — 1911). Аскольдов обратил внимание на нереализованный ресурс духовного возрождения России, отвечая на вопрос, кто пророк нового христианства: «Соловьев был именно человеком, более всякого другого умевшим указать и разъяснить тот средний путь, по которому должна была бы пойти русская религиозная общественность. И, однако, все влиятельные общественные группы в России, в том числе и русское правительство, и русская православная Церковь, прошли мимо этого великого сына своей родины, удостоив лишь отметить его как талантливого литератора и философа» (42). Мощное религиозно-философское движение конца XIX — начала XX вв., обычно называемое «русским символизмом», основанное значительной своей частью на «философии религии» В. С. Соловьева, не слишком правильно сводить сугубо к «литературному направлению»: оно есть один из этапов русской религиозной реформации, практически вся парадигма которой обрела свое место на основном поле деятельности русской интеллигенции — в литературе.

И у Достоевского, и у Соловьева в основе идеи русского религиозно-философского ренессанса лежала мысль об универсалии «всеединства». Многие в их системах совпадало, что неудивительно, учитывая многолетнюю дружбу между ними; различия касались, пожалуй, только католицизма, который обладал привлекательностью для Соловьева и решительно отрицался Достоевским. В остальном их взгляды были близки: оба мечтали о новой вселенской Церкви, основанной на базовых ценностях христианства, строительстве своего рода теократии, в которой государство должно подчиниться Церкви, а общественный строй был бы оздоровлен за счет замены внешних ограничений в виде законов и силовых структур государства на внутренние моральные ограничения изнутри системы ценностей каждого человека. В основе строительства ими параметров этой новой Церкви первые строки занимала идеология, традиции и религиозная практика староверов как настоящих ревнителей христианской веры в ее «древлеправославном» изводе.

Принципы строительства новой Церкви поддерживались специфической трактовкой атеизма, созданной Достоевским и воспринятой Бердяевым, который взял на вооружение тезис о трех религиозных моделях: вере, атеизме и безверии (нигилизме). Последний решительно отделен от «русского атеизма», в основе которого, по Достоевскому, находится страстная надежда на религиозное спасение. В качестве доказательства принципиальной возможности церкви, состоящей из страстно верующих и столь же страстно неверующих, Бердяев приводил известный диалог Ставрогина и Тихона из десятой главы романа «Бесы»:

«А можно ль веровать в беса, не веруя совсем в Бога? — засмеялся Ставрогин.

— О, очень можно, сплошь и рядом, — поднял глаза Тихон и тоже улыбнулся. — И уверен, что такую веру вы находите все-таки почтеннее, чем полное безверие...

— О, поп! — захохотал Ставрогин. Тихон опять улыбнулся ему.

— Напротив, полный атеизм почтеннее светского равнодушия, — прибавил он весело и простодушно. — Совершенный атеист стоит на предпоследней верхней ступени до совершеннейшей веры (там перешагнет ли ее, нет ли), а равнодушный никакой веры не имеет, кроме дурного страха» (Достоевский, 1972–1990: XI, 10).

Далее эта мысль обосновывается любимой фразой Достоевского из Откровения Иоанна Богослова: «...знаю твои дела; ни холоден, ни горяч; о если б ты был холоден или горяч! Но поелику ты тепл, а не горяч и не холоден, то изблюю тебя из уст моих» (Откр. 3, 15, 16). «Горяч» обозначает страстную веру, «холоден» — атеизм, «тепл» — нигилистическое отрицание религии как таковой, состояние философско-религиозного ступора (Достоевский, 1972–1990: XI, 11).

Нельзя сказать, что тенденции религиозной революции, которая имела место в сердцевине общественной жизни России, никто не видел. Государство одинаково активно боролось и с «горячими», и с «холодными», всячески поддерживая «теплых» и тем самым загоняя себя в могилу. Вместо того чтобы принять сторону тех, кто ратовал за религиозное возрождение страны и спасение от «трихины» коммунизма, оно активно боролось со своими возможными спасителями. В 1886 г. Лев Толстой намеревался опубликовать переработанные главы романа «Братья Карамазовы» в издательстве «Посредник» под заглавием «Старец Зосима»; издание не было пропущено цензурой. Нет сомнений, что подобными соображениями руководствовались издатели журнала «Русский вестник», когда запретили к изданию главу «У Тихона»². В обоих случаях Достоевский формировал образ религиозного деятеля нового типа и той будущей Церкви, о которой мечтал и которую проповедовал в своих произведениях. Но этого оказалось мало, и религия «революционного социализма», как писал Франк, оказалась «ядом, который, будучи впитан народным организмом, неспособным выделить из себя соответствующих противоядий, привел к смертельному заболеванию, к гангренозному разложению мозга и сердца русского государства» (258). Единственным выходом из ситуации совершившегося бунта, говорил Светский богослов у Булгакова, является продолжение реформации и основанное на ней духовное возрождение — «это сейчас самая важная патриотическая, культурная, даже политическая задача в России» (131). Одновременно с этим горестно констатируя тотальное падение интереса к религиозной жизни в стране, Генерал в «диалогах» Булгакова говорит: «...трудно уже надеяться на всенародное движение к церкви. В лучшем случае она будет окружена кольцом неверия и равнодушия» и все сведется к «“демократизации”, т. е. к засилию улицы и к церковной демагогии» (133). Пессимистический вывод о выхолощенности религиозной жизни в стране поддержал Беженец: «...теперешний приход держится больше ради удобства, но не есть живая церковная единица. <...> движения религиозного здесь нет, по-видимому, даже мало вкуса к религиозным вопросам, догматического волнения» (Там же).

Убивая религиозный подъем, на волне которого они пришли к власти, адепты революции одновременно использовали в своих целях достижения реформации периода Серебряного века: философско-нравственный энтузиазм, гражданский протест против государства и «министерства религии» вместо Церкви, стремление к реализации свободы творчества. В основе формируемой религии социализма лежал специфический морализм, о «лжи и подмене» как основании которого написал в своей статье Бердяев (67–70, 87). Коммунисти-

² «Все запрещают <...> Старца Зосиму и того запретили» (Толстой Л. Н. ПСС. Т. 64. Письма 1887–1889. М., 1953. С. 4).

ческий интернационализм внешне похож на концепцию Достоевского о всемирной исторической миссии России, указывал Булгаков, «это тот же интернационализм, только иначе перелицованный», но после Пушкинской речи Достоевского к этой идее протягивают руки все кому не лень — «либералы, марксисты, вплоть до нынешних товарищей» (139); в итоге возник «негатив русского позитива: вместо вселенского соборного всечеловечества — пролетарский интернационал», а первым «интернационалистом» такого рода Бердяев считал лакея Смердякова из «Братьев Карамазовых» (76, 93). Несостоявшаяся реформация христианской Церкви обернулась воцарением апокалиптического зверя, опирающегося на сверстанную им на утилизированных обломках реформации лжерелигию тоталитарного коммунизма (Кара-Мурза, 1995). Подводя итог поражению русской религиозной реформации, Изгоев написал, что попытка революционеров построить новое общество в обход христианства провалилась: «...человеческого общества построить не смогли, а лишь показали несколько картин звериной свалки» (158). В этих условиях никакой альтернативы духовному возрождению нет; по мнению Булгакова, «в России имеет культурную будущность только то, что церковно, конечно, в самом обширном смысле этого понятия» (131).

Теперь об успехах и позитивных достижениях приобретшей катастрофический характер русской религиозной реформации. Первый из них заключается в самом факте существования сборника «Из глубины»: русская философия смогла адекватно понять и осмыслить суть происходящих в стране процессов (Щедрина, Пружинин, 2017). Кроме того, если Достоевского философы называли «пророком русской революции», то сами они стали пророками возрастания и гибели коммунистического государства, разрушившегося по причинам, ясно обозначенным в сборнике; и едва ли не половина вопросов, поставленных его авторами, актуальна и сейчас. Например, мысль о необходимости духовного возрождения страны, которое должно идти в условиях разгосударствления Церкви, что было одним из важнейших пунктов реформации как у Достоевского, так и у Вл. Соловьева. В «диалогах» Булгакова Писатель настаивал, что «охранять религию для народа <...> хуже, чем самая адская нигилистическая энергия» (124), и в строительстве новой Церкви необходимо избежать каждой из двух опасностей — физического уничтожения думающих людей и бюрократизации церковной иерархии: «одинаково опасны обе крайности: катастрофическое потрясение вследствие гонения и реставрация с восстановлением привилегии князей церкви» (132). Светский богослов у Булгакова называл освобождение православной Церкви от контроля со стороны государства крупнейшим позитивным сдвигом, принесенным революцией. Это, по его словам, «ценнейшее завоевание русской жизни, которое одно само по себе спо-

собно окупить, а в известном смысле даже и оправдать все наши испытания. Это — освобождение православной русской церкви от пленения государством, от казенщины этой убийственной», и оно дает перспективу к обновлению, что, собственно, и определяло симпатии к революции со стороны известной части интеллигенции (128–129). Другими словами, Булгаков устами своего персонажа призывал продолжить религиозное возрождение, преодолев тоталитарный коммунизм как тяжелую, но излечимую болезнь. Он считал, что сигналом к такой возможности являлся подъем нравственного чувства простых людей: проявив «инстинкт духовного самосохранения», они смогли найти в себе силы пойти «на призыв колокола своего родного храма. Мы еще не можем оценить всей силы этого несомненно начавшегося религиозного возрождения и не знаем, как глубоко пробудилась в душе русской интеллигенции воля к вере и к церкви» (185).

Мысль о необходимости продолжения реформации поддерживал Франк: «Осуществление этого идеала духовного единства и органического духовного творчества народа, идеала религиозной осмысленности и национально-исторической обоснованности общественной и политической культуры, конечно, предполагает какой-то нравственный сдвиг с мертвой точки, отказ от давнишних болезненных привычек и навязчивых идей расстроеной народной души в пользу здоровых и необходимых навыков нормальной жизни, открытие некой забытой правды — очевидной и простой, как всякая правда, и вместе богатой сложными и действительно-плодотворными выводами» (269). Уроки, вынесенные авторами сборника из происшедшего, свидетельствуют, что культурное и духовное процветание страны возможно лишь в условиях, когда в управлении страной участвуют ее лучшие интеллектуальные силы. Струве по этому поводу замечал, что «режим самодержавия опирался в течение веков на социальную власть и политическую покорность того класса, который творил русскую культуру и без творческой работы которого не существовало бы и самой нации», одновременно отказывая «этому классу, а потом развившейся на его стволе интеллигенции во властном участии в деле устройства и управления государством», тем самым создавая предпосылки для ситуации, которая естественным образом завершилась катастрофой Октябрьского переворота (237). Выводя интеллектуальные силы страны в маргинальную зону, лишая их возможности оказывать влияние на управление страной и подавляя политическую свободу, власть вступает на путь, чреватый катастрофой. И уж конечно, в этих условиях нельзя и мечтать об экономическом процветании страны: оно, согласно мнению авторов сборника и ранее Достоевского, прямо зависит от уровня развития духовных сил народа.

Литература

- Бессчетнова Е. В.* (2017). Владимир Соловьев и Константин Леонтьев о бытии России: в предчувствии катастрофы. М.; СПб.: ЦГИ Принт.
- Гаман Л. А.* (2013). Историософия Н. А. Бердяева. Томск: Изд-во Томского ун-та.
- Головушкин Д. А.* (2015). Религиозный фундаментализм / религиозный модернизм: концептуальные противники или амбивалентные феномены? // Вестник ПСТГУ. Богословие. Философия. Вып. 1 (57). С. 87–97.
- Достоевский Ф. М.* (1972–1990). Полное собрание сочинений: В 30 т. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние. АН СССР. Институт русской литературы. (Пушкинский дом).
- Из глубины* (1990). Сборник статей о русской революции. М.: Изд-во Московского университета.
- Кантор В. К.* (2000). Кризис христианства в XX столетии как угроза существованию европейской демократии (по мотивам русской философии в изгнании: Ф. Степун) // Verbum. Выпуск 3. Византийское богословие и традиции религиозно-философской мысли в России. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета. С. 340–348.
- Кантор В. К.* (2017). Революция, или Вступление в эпоху безумия // Вопросы философии. № 11. С. 100–104.
- Кара-Мурза А. А.* (1995). «Новое варварство» как проблема российской цивилизации. М.: ИФ РАН.
- Ленин В. И.* (1969). Письма из далека // *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений: В 54 т. Т. XXXI. М.: Издательство политической литературы.
- Соловьев В. С.* (1989). Чтения о Богочеловечестве // *Соловьев В. С.* Сочинения: В 2 т. / Составление и подготовка текста Н. В. Котрелева. Примечания Н. В. Котрелева и Е. Б. Рашковского. Т. 2. М.: Правда.
- Соловьев В. С.* (1966). Критика отвлеченных начал // *Соловьев В. С.* Собрание сочинений: В 12 т. Т. 2. Брюссель: Жизнь с Богом.
- Струве П. Б.* (1952). Социальная и экономическая история России с древнейших времен и до нашего, в связи с развитием русской культуры и ростом российской государственности. Париж: YMCA-PRESS.
- Толстой Л. Н.* (1953). Полное собрание сочинений: В 90 т. Серия 3: Письма / Под общ. ред. В. Г. Черткова. М.; Л.: Гос. изд-во, 1928–1964. Т. 64. Письма 1887–1889. М.: Госиздат.
- Щедрина Т. Г., Пружинин Б. И.* (2017). Философ в Революции: «утешение» философией // Вопросы философии. № 11. С. 120–127.

References

- Besschetnova E. V.* (2017). Vladimir Solov'ev i Konstantin Leont'ev o bytii Rossii: v predchuvstvii katastrofy. M.; SPb.: CGI Print.
- Gaman L. A.* (2013). Istoriosofiya N. A. Berdyaeva. Tomsk: Izd-vo Tomskogo un-ta.
- Golovushkin D. A.* (2015). Religioznyj fundamentalizm / religioznyj modernizm: konceptual'nye protivniki ili ambivalentnye fenomeny? // Vestnik PSTGU. Bogoslovie. Filosofiya. Vyp. 1 (57). S. 87–97.
- Dostoevskij F. M.* (1972–1990). Polnoe sobranie sochinenij: V 30 t. L.: Nauka. Leningr. otd-nie. AN SSSR. Institut russkoj literatury. (Pushkinskij dom).
- Iz glubiny* (1990). Sbornik statej o russkoj revolyucii. M.: Izd-vo Moskovskogo universitetata.
- Kantor V. K.* (2000). Krizis hristianstva v XX stoletii kak ugroza sushchestvovaniyu evropejskoj demokratii (po motivam russkoj filosofii v izgnanii: F. Stepun) // Verbum. Vypusk 3. Vizantijskoe bogoslovie i tradicii religiozno-filosofskoj mysli v Rossii. SPb.: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta. S. 340–348.
- Kantor V. K.* (2017). Revolyuciya, ili Vstuplenie v ehposu bezumiya // Voprosy filosofii. № 11. S. 100–104.
- Kara-Murza A. A.* (1995). Novoe varvarstvo» kak problema rossijskoj civilizacii. M.: IF RAN.
- Lenin V. I.* (1969). Pis'ma iz daleka // *Lenin V. I.* Polnoe sobranie sochinenij: V 54 t. T. XXXI. M.: Izdatel'stvo politicheskoy literatury.
- Solov'ev V. S.* (1989). Chteniya o Bogochelovechestve // *Solov'ev V. S.* Sochineniya: V 2 t. / Sostavlenie i podgotovka teksta N. V. Kotreleva. Primechaniya N. V. Kotreleva i E. B. Rashkovskogo. T. 2. M.: Pravda.
- Solov'ev V. S.* (1966). Kritika otvlechennyh nachal // *Solov'ev V. S.* Sobranie sochinenij: V 12 t. T. 2. Bryussel': Zhizn' s Bogom.
- Struve P. B.* (1952). Social'naya i ehkonomicheskaya istoriya Rossii s drevnejshih vremen i do nashego, v svyazi s razvitiem russkoj kul'tury i rostom rossijskoj gosudarstvennosti. Parizh: YMCA-PRESS.
- Tolstoj L. N.* (1953). Polnoe sobranie sochinenij: V 90 t. Seriya 3: Pis'ma / Pod obshch. red. V. G. Chertkova. M.; L.: Gos. izd-vo, 1928–1964. T. 64. Pis'ma 1887–1889. M.: Gosizdat.
- Schedrina T. G., Pruzhinin B. I.* (2017). Filosof v Revolyucii: «uteshenie» filosofiej // Voprosy filosofii. № 1. S. 120–127.