

В. Д. ЖУКОЦКИЙ

РУССКАЯ ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ И РЕЛИГИЯ: ОПЫТ ИСТОРИОСОФСКОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ СМЫСЛА

Начавшаяся в России эпоха либеральной реставрации (при всей парадоксальности этого сочетания слов) вновь заострила вопрос о судьбах русской интеллигенции. Прежде всего обнаружилось, что феномен советской интеллигенции сыграл, по существу, ту же роль в распаде советской системы и Советского Союза, какую сыграла в свое время русская интеллигенция в распаде царизма и Российской империи. И даже последствия ее деяния, обрушившиеся на ее голову, во многом идентичны. Как идентична и ее все возрастающая оппозиционность новой власти. Все это наводит на мысль об устойчивом, архетипическом характере феномена русской интеллигенции, который хотя и меняется от эпохи к эпохе, но сохраняет свое сущностное культурно-историческое ядро. Обязано ли оно (это ядро) своей устойчивостью к воспроизводству законам бытия или свойствам сознания? Или синтезирующей онтологии культурных форм? От понимания его природы во многом зависит и вопрос будущности этого феномена.

Кто только не ругает сегодня русскую интеллигенцию в ее исторической ретроспективе! Консерваторы — за ее либерализм и весьма воинствующий атеизм, беспочвенность и интернационализм, нелюбовь к государству и казенно-патриархальной традиции. Либералы — за ее социальные устремления и народолюбство, за устойчивый культ революции и непомерной (для них) социальной справедливости и нравственной аскезы. Социалисты — за ее приверженность идеальным схемам и романтическим идеалам (маниловщину), за ее утонченность в решении тех вопросов, которые не терпят сантиментов, наконец, за ее услужливость власть предержащим и отсутствие устойчивой социальной ориентации¹.

Столь разноречивые оценки из уст тех, кто сам имеет отношение к оцениваемому феномену, говорят о неоднородности и разнонаправленности русской интеллигенции. Это тот случай, когда одна часть целого критикует другую, не задумываясь о своем общем основании. Такой подход выводит нас на широкую интерпретацию, когда в поле зрения категориальной целостности *интеллигенции* оказывается весь культурный слой, то есть

¹ Дубин Б. Интеллигенция и профессионализация // Свободная мысль. 1995. № 10; Клеченов Г. Прощай, интеллигенция // Молодая гвардия. 1998. № 1; Лихачев Д. С. О русской интеллигенции // Новый мир. 1993. № 2; Люкс Л. Интеллигенция и революция. Летопись триумфального поражения // Вопросы философии, 1991. № 11; Ушаков С. Функциональная интеллигенция // Полис. 1998. № 1 и др.

Как и раньше основные дискуссии ведутся вокруг «Вех». Причем в отличие от дореволюционных и советских времен абсолютно преобладающим стал откровенно апологетический тон в восприятии идеологии «Вех»: см., например, книгу. Лазарева А. Н. Интеллигенция и религия. К историческому осмыслению проблематики «Вех». М., 1996. 85 с. Однако наряду с консервативно-охранительным направлением по-прежнему актуально и критическое. Из классики это: Милюков П. Н. Интеллигенция и историческая традиция (Предисловие В. К. Кантора) // Вопросы философии. 1991. № 1. Из современных выделяется фундаментальное исследование: Кондаков И. В. Введение в историю русской культуры: Учебное пособие. М.: Аспект Пресс, 1997. 687 с.

Широкую палитру мнений отражает сборник материалов Всероссийской научной конференции в Екатеринбурге 24-25 декабря 1998 г.: Интеллигенция России в истории XX века: неоконченные споры. К 90-летию сборника «Вехи» // Тезисы докл. и сообщ. Екатеринбург, 1998. 288 с. См. также: Интеллигенция и российское общество в начале XX века. СПб., 1996; Рабочие и интеллигенция России в эпоху реформ и революций. 1861 — февраль 1917. СПб. 1997.

вся наиболее образованная и мыслящая часть общества, включая наиболее активных и самостоятельных представителей или выходцев из самых различных социальных классов и групп. Именно в силу этой своей необъятности она обнаруживает многоликость и, как следствие, многокритикуемость.

Однако это было бы слишком простое объяснение отнюдь не простого явления. Парадокс русской интеллигенции состоит в том, что когда ее критикуют с разных сторон, то критикуют не разные ее отряды и даже не разные, заведомо противоречивые стороны этого сложного социально-культурного явления, а критикуют одну и ту же его сущность, по-разному высвечиваемую с того или иного угла обзора. Тогда задача состоит в том, чтобы открыть эту противоречивую сущность и при этом помнить, что речь идет об особой части большого культурного слоя общества, о которой известно, что она более разночинна в социальном отношении и менее утонченна в культурном отношении, что она образует большую нравственную цельность в себе, чем остальная, во многом атомизированная, часть. На эту черту русской интеллигенции обращает внимание один из первых ее исследователей И. Кольцов в своей статье 1882 года с характерным названием «В защиту интеллигенции».

«Своего, действительно общего, отличительного и объединяющего, у интеллигенции нет ничего, кроме известного нравственного настроения, идеи, а затем и соответствующей деятельности. <...> Как голод побуждает человека к работе, к эмиграции, разбою, так точно этот *нравственный голод* порождает современного интеллигентного подвижника. Он — логический и неизбежный результат современного состояния русского общества. <...> Жизнь с ее неправдою, поруганием идеалов фонтанизирует нравственное чувство отдельных личностей и неудержимо гонит их к отыскиванию способов восстановить нарушенное равновесие, осуществить правду совести в действительной жизни»².

Таким образом, именно отсутствие определенной социальной базы при яркой выраженности социальной идеи, нравственного умонастроения, нацеленность на некое общественное деяние, цель которого — утолить «нравственный голод», порожденный лицемерной позицией властей, — такова несущая конструкция первоначально весьма аморфного, но в дальнейшем все более консолидированного образования в среде образованного класса России, получившего особое наименование *русской интеллигенции*.

Решающая роль в становлении феномена русской интеллигенции принадлежит *революционным демократам*. А. И. Герцен, В. Г. Белинский, Н. А. Добролюбов, Н. Г. Чернышевский, ставшие кумирами не одного поколения образованных русских, вложили душу в этот нарождающийся социальный слой. Следующая волна, на этот раз *народнического* движения, оказалась еще более мощной и окончательно сформировала самосознание русской интеллигенции. Концепция «критической личности», выражающей «народный дух» и призванной вести за собой «народную плоть», стала чем-то большим, чем фактом сознания. Она обрела некий социокультурный статус, вошла в органику

² Кольцов И. В защиту интеллигенции // Дело. 1882. № 4. С. 16, 21. При этом следует помнить, что родословная самого термина восходит к латинскому первоисточнику «intellegentia» и означает «одухотворенное выражение». Например, у А. Ф. Лосева читаем «вещь, ставшая символом и интеллигенцией, есть уже миф» или «личность предполагает, прежде всего, самосознание, интеллигенцию». (Лосев А. Ф. Диалектика мифа. М., 1930. С. 84. 87.) Это значение одухотворенной формы самовыражения не утрачивается и в дальнейшем и без труда угадывается в характерных чертах и признаках интеллигенции как «собой социальной группы. Таким образом, категориальность сознания обнаруживает способность обрести социальность, не утрачивая своего изначального смысла.

интеллигентского естества. Ее теоретики П. Л. Лавров и Н. К. Михайловский — уже не могли контролировать, какую именно интерпретацию их концептуального построения предложит сама история. Так незаметно *критическая личность* превратилась в критический *класс*, а в дальнейшем — в критическую *партию* и вновь вернулась в исходную точку, но уже в облике *вождя*. Следующей, во многом решающей волной идейного вызревания русской интеллигенции становится марксизм. Ее пик приходится на конец 90-х годов XIX века. Это было последнее из идейных течений русской интеллигенции, которое *успело социализироваться* до того, как прогремели первые раскаты необратимости русской революции. Даже весьма влиятельная либерально-религиозная волна *богоискательства* осталась на уровне идей, так и не успев обрасти плотью и кровью выраженного социального действия.

Тот факт, что сам термин «интеллигенция», в отличие от западных «интеллектуалов», вполне русского происхождения, говорит о многом. Перед нами не просто некоторое множество индивидуально обособленных людей «умственного труда». Перед нами живое сообщество, общность людей, объединенных сознанием своего *общественного служения*. Причем изначально, по происхождению, этот статус общественного избранничества русской интеллигенции был аналогичен тому, который несло в себе *старообрядчество*. С той лишь разницей, что последнее олицетворяло собой фатальное последствие церковного раскола, а первая — раскола внутри светской власти.

Как известно, родословная русской интеллигенции восходит к реформам Петра и является одним из ярких свидетельств их результативности. Наиболее последовательно плоды решительного разворота России к Западу, оплодотворения русской культуры западным влиянием запечатлелись в формировании нового высшего класса России — *дворянства* и выросшей из него интеллигенции.

Однако на долю русской интеллигенции выпала не только миссия нести на себе благотворные влияния петровских реформ, но еще в большей степени и великое бремя их отрицательных последствий. Петровская нелюбовь к русской старине, затхлости и невежеству церковной иерархии, его изоцирковой «западнизм» (если воспользоваться термином А. Зиновьева), как бы подчеркнутый интернационализм, в полной мере вошли в ее родословную. И потребовалась целая эпоха ее собственно *русской* идентификации.

Впрочем, и здесь мы имеем дело с продуктом петрова дела.

Речь идет о феномене беспрецедентного в мировой истории *порабощения* Петром собственного народа. Мало было погибели трети населения в непосредственном строительстве нового государства Российского. Надо было создать особую систему крепостного рабства, чтобы сквозь века пронести эту каленую печать петровской *азиатчины*. И кто же как не русская интеллигенция, вобравшая в себя вкус западной свободы, должна была сказать свое веское слово протеста?! Выйдя из господствующего класса русского барства, она встала в решительную оппозицию к нему, всю душу свою отдавая страждущему. Нет смысла приводить здесь бесконечные цитаты из русской литературы XIX века, обличающие крепостничество, встающие на защиту обиженных и оскорбленных. Сегодня, кажется, все согласны с тем, что именно в великом деле *народно-освободительного движения* русская интеллигенция видела свое историческое призвание, весь смысл своего существования в русской культуре и истории. Но, чтобы реализовать его в условиях предельно деспотического государства с многовековой традицией самодержавия, нужно было «сжаться в комок», стать *общностью*, духовно организованной и морально дисциплинированной, по-своему жесткой и воинственной,

нужно было стать как бы религиозным орденом в миру. «Когда во вторую половину XIX в., — пишет И. А. Бердяев, — сформировалась левая интеллигенция, то она приобрела характер, схожий с монашеским орденом. Тут сказалась глубинная православная основа русской души: уход из мира, во зле лежащего, аскеза, способность к жертве и перенесение мученичества»³.

Уникальность этого социокультурного образования — религиозно-сектантской оформленности воинственно-атеистического содержания — не вызывает сомнения. А главное, она во многом объясняет ситуацию, по сути, *религиозной* адаптации марксистских идей в России, а равно и тех общественно-политических образований, которые возникли как ее следствия. Все это делает понятным центральный тезис Н. А. Бердяева, определяющий природу русской интеллигенции:

«Родоначальником русской интеллигенции был Радищев, он предвосхитил и определил ее основные черты. Когда Радищев в своем «Путешествии из Петербурга в Москву» написал слова: «Я взглянул окрест меня — душа моя страданиями человечества уязвлена стала», — *русская интеллигенция родилась*. Радищев — самое замечательное явление в России XVIII в. <...> Поистине необыкновенна была восприимчивость и чувствительность русской интеллигенции. *Русская мысль всегда будет занята преобразованием действительности. Познание будет связано с изменением*. <...> Пушкин, прочитав «Мертвые души», воскликнул: «Боже, как грустна наша Россия!» Это восклицала вся русская интеллигенция весь XIX в. И она пыталась уйти от непереносимой грусти русской действительности в идеальную действительность. Этой идеальной действительностью была *или допетровская Россия, или Запад, или грядущая революция*. Интеллигенция была поставлена в трагическое положение между *империей* и *народом*. Она восстала против империи во имя народа. Интеллигенция и была *раздавлена* между двумя силами — силой *царской власти* и силой *народной стихии*»⁴. (Курсив мой. — В. Ж.)

Таким образом, Н. А. Бердяев формулирует основные мотивы и параметры социально-культурного существования и развития русской интеллигенции. За ними без труда просматривается перспектива именно той, по степени радикальности \ глубине, социальной и культурной революции, которую совершили большевики, наиболее организованное и деятельное ядро левой интеллигенции. С той лишь поправкой, что со времен Сталина новая советская государственность вобрала в себя всю глубину самодержавно-деспотической традиции в сфере политики, восстановив тем самым против себя исконный статус (уже советской) интеллигенции, как радетеля народного против бюрократившейся власти религиозно-догматического *советизма* (впрочем, либеральная доминанта в новом облике интеллигенции оказалась еще более существенной). Но тогда, в эпоху XIX века, предметом ее всесокрушающей критики становится самодержавие и обслуживающая его церковь.

³ Бердяев Н. А. Русская идея // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 66.

⁴ Бердяев Н. А. Русская идея // О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 66—67. Обращает на себя внимание несоответствие некоторых ключевых оценок у авторов «Вех». Если Бердяев ведет родословную русской интеллигенции с Радищева, максимально расширяя ее социальную и культурную базу, то Струве ограничивает ее фигурой Бакунина, очевидно, для того, чтобы легче было справиться с общей задачей — всесокрушающей консервативно-охранительной критикой самого феномена русской интеллигенции: см. подробнее: Струве П. Интеллигенция и революция // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 156 и др.

Главным критерием принадлежности к «монашескому ордену» русской интеллигенции является боль за страдания народа, поставленного в заведомо рабские условия существования. Каждый мог проверить свой подлинно *интеллигентский* статус готовностью подписаться под радищевским «душа моя страданиями человечества уязвлена стала». Но если этот тест проходили практически все, то второй — готовность действовать конкретно и решительно в этом направлении — становился уделом особого отряда русской интеллигенции — ее левого крыла, находившего свою «идеальную действительность» в грядущей социальной революции.

Трагедия русской интеллигенции была задана за долго до русской революции самим статусом ее в культурно-историческом процессе России — *быть* между *молотом* власти и *наковальней* народной стихии, быть социально и культурно принадлежащей к господствующему классу, но душой и всей суммой моральных симпатий принадлежать поработанному народу, а в результате быть чужой и в том и в другом лагере. И все бы ничего, если бы не предельная поляризованность самих этих полюсов, заданная Петром. Русская интеллигенция была просто разорвана между двумя крайностями. Сама Революция выступила лишь формой реализации этой культурно-исторической заданности *со-бытия* русской интеллигенции. Это интуитивно чувствовали авторы «Вех», но они все еще — вполне идеалистически — надеялись, что простым фактом дознания трагичности ее исторической миссии можно измерить ситуацию.

Но можно ли изменить свою природу простым усилием даже сверхусилием, воли? Можно ли вытащить себя из воды по принципу Мюнхгаузена — за волосы? Есть ли прок в осознании грядущего столкновения, если оно (осознание) приходит за секунду до наступления этого печального события? Последовавшая всесокрушающая критика «Вех» со стороны российской общественности убедительно показала весь риторический характер подобных вопросов. И даже то исключение из критики, которое составили по-барски хвалебные отзывы на «Вехи» со стороны главного «вешателя» первой русской революции П. Столыпина и отдельных представителей официальной церкви, говорят сами за себя. (В. Розанов и особенно А. Белый дали положительные отзывы на «Вехи» как на важнейшее философское средство расширения актуального самосознания интеллигенции, но в них не было поддержки самой идеологии «Вех», с ее характерной установкой на отказ от социальной борьбы: см. Вехи. Интеллигенция в России: Сб. ст. 1909—1910. М.: Молодая гвардия, 1991. С. 455, 457.) Таким образом, именно левая, социально ориентированная часть русской интеллигенции задает общий тон событий и, заостряя, выражает ее общую сущность, ее смысловую направленность в рамках заданной самой историей культурной ситуации.

Бердяев безошибочно определяет и существование двух других отрядов русской интеллигенции: радетелей допетровской России, идеализировавших средневековую Русь Святую, и истых почитателей Запада и западного пути развития, а значит, на дух не принимавших русской старины. Будущее могло быть за властью, способной соединить все эти векторы идейных исканий, но с соблюдением неперемennого условия *цивилизационной* целостности России. А это последнее можно было соблюсти лишь с абсолютной опорой на один из отрядов русской интеллигенции. Почему им оказался отряд *революционной* интеллигенции — тема особого разговора. Простой ссылкой на его численное преобладание тут не отделаешься. У русской истории был лишь один шанс не пропустить к власти революционную доминанту событий — это прочный союз двух других отрядов. Но радетели русской старины и почитатели новизны Запада безнадежно разошлись в

своих устремлениях. И даже невероятные интеллектуальные и практические усилия П. Струве (бывшего марксиста) и его немногочисленных сподвижников не могли ничего изменить. *Черносотенство* одних и наивный политический *романтизм* других обнаружили принципиальную невозможность стыковки там, где лишь объединенные их усилия могли противостоять грядущему революционному всеокрушению.

Не менее существенно замечание Бердяева о родовом свойстве *русской мысли* быть занятой «преобразованием действительности». А тезис о том, что в ней всегда «познание будет связано с *изменением*», прямо указывает на момент тождества с тем, что составляет родовой признак марксистского мировоззрения, его устремленности к практическому преобразованию существующих общественных отношений. То же самое относится к тезису об *историософской* наклонности русской мысли, который почти калькой ложится на известную нелюбовь Маркса к абстрактному спекулятивному мышлению и его принципиальный выбор в пользу «конкретно-исторического подхода», выбор в пользу *истории* как единственной достойной человека предметной реальности гуманистического познания. Но даже *разность* между родовыми интенциями русской мысли и марксистского мировоззрения оказывалась в пользу приемлемости последнего, поскольку такие его качества, как ученость, ставка на деятельное начало, прагматическая заряженность на исторический результат, действовали на русскую мысль как естественный стимулятор развертывания ее внутреннего потенциала. Правда, и ответная *разность* русской мысли, проявленная в таких ее качествах, как романтизм, склонность к догматическим обобщениям и явная философская неотдифференцированность мышления при выраженной склонности к религиозной интегральности, должна была сказаться на феномене *русского марксизма* и его исторической эволюции в Советскую эпоху.

Известный петербургский специалист в области истории русской философии А. Ф. Замалеев отмечает это качество Русской мысли и на исходе XX века: «Преобладающий у нас пока религиозный подход значительно сковывает развитие Философии, переход ее от полифонической структуры к диалогической. Нам предстоит еще долгая рациональная выучка, чтобы возвыситься до понимания и постижения отечественной духовности, до осознания действительных национальных задач и идеалов». Даже современная русская философская мысль, пишет он, демонстрирует ту свою особенность, что она «слабо *отдифференцирована от религии*», ей явно «не достает теоретической *секуляризации*, она еще мыслит категориями чужеродной духовности, менее универсальной и общезначимой, нежели философия»⁵. Если эта задача стоит перед нами еще и сегодня, а это действительно так, то нетрудно себе представить ее остроту в начале XX века, когда существо марксистского учения просто не могло быть воспринято *нерелигиозно* и каждая из его вариаций несла на себе печать той или иной религиозной трансформации: у Ленина — одной, у Луначарского — другой, у Бердяева — третьей, у Струве — четвертой. И ни одна из них не могла быть рационально согласована. Все это предопределило эволюционную линию русского марксизма и в эпоху советизма, в постреволюционный период.

Многие сейчас определяют эту эволюцию как путь марксистского социализма от *науки к утопии*⁶. Но, чтобы не погрешить против истины, нужно различать тенденции государственной идеологизации марксизма, с ее следствиями роста утопического

⁵ Замалеев А. Ф. Лекции по истории русской философии. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1995. С. 315-316.

⁶ См., например: Скоробогаякий В. В. По ту сторону марксизма. Свердловск: Изд-во Урал, ун-та, 1991.

мышления, и тенденции собственно *развития и дифференциации* научно-философского знания в рамках марксистского мирозерцания. Эти последние имеют своим результатом важнейшие культурно-исторические достижения Советской эпохи. По существу, это уже иное качество марксизма, по сравнению с тем, каким оно представлялось в начале XX века, равно как и иное качество русской мысли. Соединение марксизма с внутренними интенциями русской мысли, о которых пишет Бердяев, в целом благотворно сказалось на них обоих. Хотя путь перехода русской мысли от доминанты религиозного мышления в общественных делах к доминанте философски отдифференцированного мышления по-прежнему остается незавершенным, важная роль марксизма в том, что этот переход получил в XX веке решающий толчок, не вызывает сомнения. Если бы этот толчок произошел на базе *воинствующего* либерализма, то к концу XX века русская мысль стала бы гораздо менее *русской*. Но главное, что такой толчок и не мог произойти в начале XX века, когда «западный» марксизм оказался несравненно ближе русскому сердцу, чем тот же «западный» либерализм.

Таким образом, Н. А. Бердяев на дальних подступах к эпохе эволюционирующего советизма отслеживает его важнейшие предпосылки в идейных течениях русской интеллигенции XIX века. У нас нет возможности детального разбора этой темы в рамках настоящего исследования, и мы отсылаем читателя непосредственно к первоисточнику — к «Русской идее» Н. А. Бердяева. При всех возможных шероховатостях в изложении этой, по сути, неисчерпаемой темы бердяевский текст содержит безупречно верно выбранную стратегию осмысления логики идейных течений русской мысли XIX — начала XX веков. Он высвечивает их внутренним оком той исторической реальности постреволюционной России, которая явилась их собственным интегральным результатом. Он использует единственно верный философский метод осмысления культурно-исторической реальности, не терпящий сослагательного наклонения. Он едва ли не первым в среде русской послереволюционной эмиграции взял на себя мужество признания новых культурообразующих реалий Советской России. На этом фоне особенно наивными выглядят новейшие попытки вычеркнуть феномен великой советской культуры, как якобы вовсе не существовавший, а если и существовавший, то в каком-то нечеловеческом измерении, вне и помимо внутренней логики движения культурных форм. Радикально либеральные попытки представить советский *интеграл* русской интеллигенции как якобы чистейший продукт политики, противостоящий культуре как таковой, относится к разряду идеологизирующего идиотизма, не имеющего ничего общего с культурно-исторической и идейно-философской реальностью. Опыт историсофской мысли Н. А. Бердяева в осмыслении феномена русской интеллигенции является очевидным тому подтверждением.

Подведем некоторые итоги. Русская интеллигенция — это та часть образованного класса России, которая обобщенный *народный* интерес ставит выше государственного, с одной стороны, и собственного эгоистического интереса, с другой стороны. Тем самым она отсекает себя и от безусловного приоритета либеральных ценностей и тем более от догматически понятых почвенных привязанностей. Ее образ свободы изначально окрашен в *социальные* тона. Ее враг — деспотическое государство и догматическая вера в том виде, в каком она обслуживает это государство. На этом основании даже славянофильство производило вполне революционизирующий эффект, как такая разновидность почвенничества, которая противопоставляла народную религиозную веру, некий идеализированный образ православия, прислужнической роли казенного православия.

По-своему взрывной характер несла в себе и западнически настроенная часть интеллигенции. Но если у первого (славянофильства) была почва, но не было перспективы, то у второго (западничества) — была перспектива, но не было почвы. Как содержательно, так и по форме, *интеграл* идейных устремлений сходилась в деятельности социально ориентированной *революционной* интеллигенции. И хотя ее представительство на уровне журнальной литературы не было преобладающим, достаточно было ее социального преобладания и ее молчаливого (по Хайдеггеру) попадания в «десятку», в точку-перекресток встречи возможного и действительного, чтобы исторические события развивались именно так, как они развивались в реальности.

Однако на этом религиозный аспект рассмотрения русской интеллигенции не исчерпывается. Мало сказать об общей антицерковной направленности ее мировоззрения, о том, что вплоть до конца XIX века ее сектантски-атеистический дух только возрастал. Важно отметить, что уже в самой этой диспозиции жесткого противостояния официальному православию заключалась печать *теневого* церковности, т. е. все той же невольной склонности к догматическим обобщениям, но уже иного, нетеистического, содержания. Эта секуляризованная религиозность *теневого* церковности становится родовой чертой всей русской интеллигенции и особенно жестко атеистически заряженной ее части. Достоевский без всякой идеологической натяжки с предельной художественной точностью выразил это в своих романах (особенно в «Бесах»). И хотя жизнь в дальнейшем предложила еще множество других форм атеистической фанатичности, их суть от этого не менялась.

Исторически навязанная русской интеллигенции диспозиция жесткой противопоставленности позитивной вере вынуждала ее с неизбежностью нести на себе эту символическую тень — *негативной* религиозности. Но такая дуальность не могла продолжаться вечно. Должны были возникнуть промежуточные, смягченные варианты. И если официальная церковь не спешила, да и не могла (при царизме), делать решительных шагов к золотой середине, то более мобильная интеллигентская среда очень скоро обнаружила устойчивую нишу *внецерковной* христианской религиозности, свободной как от догматических форм воинствующего атеизма, так и не менее воинствующего характера догматического православия. Первыми эту нишу определили великие — Гоголь, Достоевский, Толстой, Лесков. А за ними устремились и многие другие. В результате, как пишет В. П. Рябушинский, обобщающий староверческий опыт осмысления событий, «интеллигентные «никодимы» осмелели и стали открыто заявлять о своем интересе к духовным вещам. В. Соловьеву, В. В. Розанову, Д. Мережковскому и т. д. жить было уже легче: их «никодимы» читали и *обсуждали открыто, не боясь упрека в некультурности*. Начался религиозный подъем под разными формами: в виде символизма, какого-то гностицизма, неоправославия, затем у некоторых — и, правда, не всегда без отсебятины — стала просыпаться тяга и просто к православию»⁷. (Курсив мой. — В. Ж.)

В этом последнем случае без труда просматривается С. Булгаков, принявший священство в 1918 году, но так и не получивший признания своих богословских разработок со стороны церкви. В целом же в этом высказывании Рябушинского отчетливо проступает старообрядческая нелюбовь к русскому барину и его врагу и наследнику — интеллигенции, природа которой даже при самых сильных религиозных поветриях и

⁷ Рябушинский В. П. Старообрядчество и русское религиозное чувство. Москва — Иерусалим: Мосты, 1994. С. 75.

«подъемах» не могла быть изменена и для истого православно верующего оставалась природой «никодимов».

И все же состоявшийся религиозный подъем в среде русской интеллигенции был нешуточным. Целая плеяда талантливых литераторов встала на путь разработки религиозных вопросов. На этом основании само понятие культурного ренессанса «серебряного века» порой откровенно связывают в наше время с религиозным ренессансом, представляя его едва ли не смыслообразующим началом самой эпохи. В этой позиции заключается не просто заблуждение, но и откровенное стремление выдать желаемое за действительное, до предельной точки довести противопоставление альтернативного советизму пути развития русской культуры в XX веке. Однако и в этом вопросе Бердяев упреждает наших новейших радикалов:

«У нас был культурный ренессанс, но неверно было бы сказать, что был религиозный ренессанс. Для религиозного ренессанса не хватало сильной и сосредоточенной воли, была слишком большая культурная утонченность, были элементы упадочности в настроениях культурного слоя и этот высший культурный слой был слишком замкнут в себе»⁸.

Отсюда следует, что какой бы духовный потенциал ни находило новейшее постсоветское сознание в религиозных чаяниях эпохи «серебряного века», не в них заключалась действительная социально-религиозная сила того времени. Эта сила действительной социальной религиозности целиком и полностью принадлежала *революционной* интеллигенции, вполне атеистической по своему мировоззрению. Это один из парадоксов русской культурной ситуации начала века. Но он уже не представляется чем-то немыслимым, невозможным в свете проведенного анализа. Русская интеллигенция не могла эволюционировать в свою противоположность, как на это надеялся П. Струве и другие авторы «Вех», не пройдя всех кругов ада грядущей социальной революции. Ее религиозный потенциал, ее смыслообразующая культурная миссия должны были реализовать себя в том, что составляло ее действительный, а не воображаемый культ, — культ *победоносной* социальной революции. Она должна была пройти этот путь даже с полным сознанием своей жертвенной роли.

Состоявшийся в начале XX века «срединный» религиозный подъем русской интеллигенции не мог изменить ее природы и ее общей направленности развития в сторону социальной революции в рамках ее непримиримой оппозиции самодержавию и церкви, в один прекрасный момент солидаризировавшихся еще и с *черносотенством*. И все же, не изменив природы интеллигенции, он изменил ее сознание. Оно получило черты раздвоенности, порой растерянности, почти упадка. «Появились люди двоящихся мыслей». К их числу Н. Бердяев относит Д. Мережковского, ибо «у него все двойится, он играет сочетаниями слов, принимая их за реальности». Заметим, что «то же нужно сказать про Вячеслава Иванова и про всех почти». В результате всего этого «традиционное сознание левой интеллигенции пошатнулось. Вл. Соловьев победил Чернышевского».

В той мере, в которой это было действительно так, могло возникнуть лишь то следствие, что появилась растерянность и неуверенность русской интеллигенции перед лицом тех событий, маховик которых уже был раскручен на всю мощь. Это блестяще показал М. Горький в образе Клима Самгина. Но эта же ситуация должна была направить другую, более стойкую в своем историческом признании, часть интеллигенции в еще

⁸ Бердяев Н. А. Указ. соч. С. 237

более радикальное русло и укрепить ее в потенциальном большевизме, т. е. религиозности иного типа. А то, что нашелся лидер, сумевший придать ему вполне организованные и функционально отточенные формы, было уже делом техники. Разбуженная самой интеллигенцией народная стихия не могла быть брошенной на произвол судьбы. Должен был появиться некто, кто взял бы на себя важнейшую миссию перевода разбуженной языческой энергии разрушения старых оков в созидательное русло — даже ценой создания новых оков. И неважно, какую идеологию они могли при этом иметь в голове. Важно, какую социальную и культурную функцию они должны были выполнить, чтобы государство и культура не распались в одночасье. Важно и то, что нельзя было выполнить этих своих предназначений, не выйдя навстречу самым радикальным лозунгам эпохи.

Все это вместе сошлось в одной точке — *русского большевизма*, который уже не был только одним из радикальных проявлений русской интеллигенции, но был прежде всего средоточием социальной энергетики разрушения-созидания, почти магическим *интегралом* вызревавшего весь XIX век социально-религиозного движения. Народный фактор в нем оказался решающим, народническое наследие, существенно трансформированное, — ключевым. Ибо во всем остальном большевизм решительно уступал другим отрядам русской интеллигенции. Особенно по части общей и философской культуры. Но это был тот случай, когда фактор *стихийной* религиозности массового социального движения решал все. Верх должен был взять грубый *Лютер*, а не рафинированный *Пико*.

Параметры победоносности были заданы как бы помимо содержательных компонентов учения К. Маркса, во всяком случае — помимо его *гуманистических* тонкостей. Гораздо важнее в этот момент была лаконичная огранка созвучий: общественных умонастроений, с одной стороны, и огрублённых черт доминантного, пусть даже светского, вероучения — с другой.

Тема особой *психологии* восприятия марксизма, как его непосредственными русскими представителями, так и в широкой общественной среде России, требует специального рассмотрения. Но сейчас важно отметить общую тональность постигнутого Россией религиозного чувства: контраст между *содержательным* отвержением церковной религиозности и выраженной тоской по церковной *форме*, по стабильности и устойчивости в сфере мировоззрения и общественной практики, по их безусловному единству. Новейшая усталость от буржуазной неустойчивости и неустроенности жизни наложилась на вековую усталость от деспотизма традиционных властей, и обе, едва не в единстве, искали мучительный выход в *новое* качество религиозной устроенности и устойчивости — в некое третье измерение.

Мало кто догадывался, каким оно будет. Но это был тот случай, когда неважно *как*, важно *что*, важно само *событие* перехода. Религиозное чувство русских обнаружило в начале века гремучую смесь ренессансов и ретроградства, почти немислимое сочетание направлений и форм, из коего должна была родиться *одна* результирующая глобального культурно-исторического события — *русской революции*.

Говоря о культурном ренессансе «серебряного века», Бердяев отмечает, что он «стоял не только под знаком Духа, но и Диониса. И в нем смешался ренессанс христианский с ренессансом языческим»⁹. Очевидно, то же самое можно сказать и о

⁹ Бердяев Н. А. Указ. соч. С. 239

ренессансе социально-политическом. В нем все так же *смешался* ренессанс христианский с ренессансом языческим.

В опыте европейских стран такое смешение всегда находило умиротворение в возвышающемся над всем равнодушно нейтральном *атеизме*. В русском варианте он также возвысился над всеми, но не равнодушно нейтрально, а весьма агрессивно, как восседают на троне властвования, как новая форма позитивного вероисповедания. Это следствие было продиктовано радикальностью социально-политической перемены, произведенной русской революцией. Но еще раньше оно само подготавливало этот радикализм, ибо русский атеизм и нигилизм были изначально воинственны и радикальны, как и противостоящая им догматическая церковность. В отличие от этого, например, английской религиозной традиции всегда противостояли скромные формы *скептицизма*, почти нейтрального скепсиса, встречное отношение к которому также было весьма лояльным.

Все это вновь возвращает нас к проблеме русской православной церкви, но теперь уже непосредственно в канун революции. Начало XX века прошло под знаком возобновляющихся попыток исторического примирения церкви и интеллигенции, диалога двух духовных властей, формальной и неформальной, линии нисходящей и восходящей, на пересечении которых рождалась новая духовность — глас народный, продукт развития российского *гражданского* общества во всем его своеобразии.

Порой в полемическом задоре наших дней, со столь характерной для них ностальгической интонацией «ах, если бы не большевики», возникает охранительный вопрос: а был ли вообще кризис православия накануне революции? И что это за внутренние противоречия в духовной эволюции русского общества, что за парадоксальная формула русской *секуляризации*, потребовавшая для своего разрешения столь нетривиальной формы *советской* государственности?

Если бы удалось провести долгожданный Собор и не просто восстановить патриаршество, но и, наконец, освободить «сиамских близнецов» церковности и самодержавия. Если бы диалог с русской интеллигенцией не просто состоялся, выявив фактическую несближаемость позиций, но и продолжился, открывая новую перспективу. Если бы удалось провести реформу православного прихода и восстановить содержательный диалог с паствой, заняв активную позицию церкви в социальном вопросе. И еще множество других «если бы». Но увы, все это остается в области игры воображения теоретического сознания, благих надежд и пожеланий. В действительности не было ни одного шанса реализовать эти условия выживания господствующей церкви в российском обществе и государстве. Все, на что могла рассчитывать церковь в той исторической ситуации, — это, будь у нее на то конкретная интуиция, *подготовить «саму себя» к грядущим испытаниям и гонениям*. По определению С. Л. Фирсова, современного исследователя этой проблемы, вопрос стоит еще резче: был ли у церкви вообще шанс к такого рода подготовке¹⁰.

Ревностно следивший за судьбами православия С. Н. Булгаков с болью в сердце признавал современный ему церковный строй *абсолютизмом*: «Православная Церковь и по Основным Законам, и по сохраняющейся практике остается в русской жизни островом неограниченного самодержавия и лишена всех прав и возможностей церковно-

¹⁰ Фирсов С. Л. Православная церковь и государство в последнее десятилетие существования самодержавия в России. СПб.: Изд-во Рос. Христ. гуманитар. ин-та, 1996. С. 42.

общественного самоуправления». А в результате, «неразличимость светской и церковной власти, их смешение проникает все наше церковное управление»¹¹.

Тоталитарная, по существу, система стремилась, насколько это ей позволяли исторические обстоятельства, проникнуть и за церковную ограду и утвердить свой принцип властного абсолютизма, хотя бы психологически, как некий внеисторический архетип, знаковый признак национальной культуры. К. Леонтьев невольно выдал эту тайну византийской традиции, даже не подозревая, с какой стороны она отзовется в Советскую эпоху. Даже те общественные группы, которые стремились отличать себя от церкви и ее власти, как, например, русская интеллигенция, с неизбежностью несли на себе эту *печать* православности. Но, как ни странно, первыми это осознали не воинствующие атеисты, которым еще предстояло испить эту чашу до дна, а религиозно настроенная часть интеллигенции, волей судьбы оказавшаяся между двух враждебных лагерей.

Именно деятели религиозного ренессанса первыми почувствовали догматические крайности как русского социализма, так и официального православия, и попытались взять золотую середину, отдав должное и исторической традиции христианства, и насущной проблеме решения социального вопроса. Но чем ближе к истине они были в содержательном отношении, тем более отделялись они от нее в практическом отношении. Это была эпоха, когда все вопросы решал фактор наибольшей тотальности и радикализма. Можно быть тысячу раз правым по существу, но в ситуации, когда кипят предельные страсти и корыстные интересы, в эпохи войн и революций, истина из содержательной сферы перемещается в сферу формы и проформы, в сферу того, как выжить, а не того, как выжить. Именно поэтому церковь и власть так упорствовали в своем абсолютизме, порождая на другом полюсе исторической борьбы торжество наиболее радикальных образований и прежде всего — *большевизма*, столь православного по своей проформе и столь не православного по своему провозглашенному содержанию.

Церковь, преобразованная Петром, не хотела, да и не могла противостоять своему насильнику — государству. Но ее оскорбленная сущность, ее попраный теократический идеал нашли таки парадоксальный способ мести — через русскую интеллигенцию. И уже неважно было, что и она сама попадала под нож нового властителя. Важно было торжество *новой теократии*, пусть даже светского типа. Важна была победа самого православного принципа священного теократического царства. Это могло быть вполне сохраняющее традиции христианское царство по образу и подобию Святой Руси (именно к этому варианту склонялись веховцы). Но это могло быть и прошедшее преображение СОВЕТСКОЕ царство. Все зависело от степени исторически накопившегося социального и культурного отчуждения, от глубины и необратимости религиозно-психологической *инфляции*, как понимал это явление К. Юнг. Идея утверждения истинного духа православия, но без исторической церкви или через ее радикальное обновление и очищение пронизывает всю идеологическую линию культуры «серебряного века»: от Мережковского до Бонч-Бруевича, от Розанова до Бердяева, от Андреева до Горького.

Бунт оперившейся светской культуры против своего сакрального прародителя — церкви — общеевропейское явление. Это фрейдистски понятое *убиение Отца* и создание на этой основе новой веры реализуется на этот раз в культурологическом измерении «двойного действия». Правда, средневропейский стандарт секуляризации не потребовал

¹¹ Булгаков С. Н. Чему учит дело епископа Гермогена? // Русская мысль. 1912. Книга II. . С. 51. См. также: Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991.

абсолютного бунта и действительного убийства. Он вполне вписался в новый союз со старой церковью. Этот путь был заказан и России, но через эпоху «войн и революций», через почти абсолютный бунт и *почти* действительное убиение-разрушение исторической церкви.

В католической традиции мужское начало, к которому устремляются все жизненные соки церкви, как невесты Христовой, воплощается в деятельном политическом статусе обоготворенного *папы*. В православной традиции статус *патриарха* явно не дотягивает до знака-символа самого Христа, ибо принадлежит к церкви, к ее организации. Эта неудовлетворенность действительным представительством мужского — Христова — начала в православии приводит к тому, что его начинают искать вне церковных стен. Прежде всего его находят в образе царя — *самодержца*. Но самодержец — лицо светское и потому греховное, а в народной молве и вовсе уязвимое. Образ Петра-антихриста — лишь кульминация в эволюции народного религиозного чувства. Но если не царь-самодержец, то кто? Не находя адекватного ответа, народное чувство расплывается во множество сектантских направлений, смысл которых в одном — поиск *живого бога*. Тем самым происходит очередная встреча христианства и язычества в народной религии. Такова природа первого большого церковного раскола на никониан, захвативших церковный фасад, и староверов, ушедших в леса вслед за язычниками и проделавших функциональную эволюцию протестантского типа. Такова природа и всех остальных религиозных расколов, устремленных пусть к примитивному, но *живому* образу своего бога.

Не случайно в официальной статистике российской империи все прочие христианские общины, не принадлежащие к официальной церкви и противостоящие ей, назывались *раскольничьими*. Раскольники подразделялись на старообрядчество и секты. А среди последних были и весьма многочисленные. По некоторым данным, общая численность раскольников всех толков достигала до трети населения страны¹². Причем официальная статистика не была заинтересована в фактическом отражении дел. А в некоторых случаях — была просто беспомощна, поскольку русское сектантство научилось исключительной конспиративности, которой вполне могли позавидовать революционеры. Не случаен и тот интерес, который проявил к этим вопросам В. И. Ленин на III съезде РСДРП по итогам доклада В. Д. Бонч-Бруевича о русском сектантстве¹³. Можно предположить, что интерес Ленина к русскому сектантству не ограничивался опытом конспирации и духом противостояния официозу. Его важнейший содержательный аспект — поиск *живого бога* — также имел отношение к большевизму. Ибо что же такое этот вольно или невольно развившийся в левом движении культ вождей, как не воплощенная в практику массового социального движения религиозная идеологема?

Вспомним еще раз, что со времен раскола и петровских реформ Русь поделилась на *барина* и мужика, на «государство и его церковь» и «народ и его церкви». Та же часть народа, которая поддерживала «государство и его церковь», на первое место ставила не вопрос религиозной истины и глубины религиозного чувства, а вопрос *формальной* правильности и следования закону власти. Это была в большей степени *секуляризованная* часть общества. Истинное, хотя и с обратным знаком, религиозное рвение проявляли те,

¹² Эткинд А. Хлыст (Секты, литература и революция). М.: Новое литературное обозрение. 1998. С. 32—38 и др. Данное издание содержит богатейший материал по изучаемой теме и погружает читателя в неисчерпаемый мир социально-культурной и психологической фактологии эпохи.

кто противостоял этому государству и этой церкви. В том числе, как это ни парадоксально, и русская интеллигенция.

Таким образом, общая историческая неплодотворенность русского религиозного чувства и русской церкви, в том виде, как она организовалась в себе и для себя, должна была иметь множество следствий. Она принуждена была искать недостающее ей и оплодотворяющее ее мужское начало вне себя — в государстве, в природе, в живой коллективности, в чужой культуре, в родовой установке на утопию, наконец, в лице вождя-лидера, который синтезировал бы в себе образы и государства, и природы, и живой коллективности, и чужой, но расширяющей собственный горизонт культуры.

Страшно подумать, что эта великая историческая миссия *ловца* русского религиозного чувства, *собираателя* его разбегающихся потоков, ведь в конце концов и Русская Православная церковь признала Советскую власть и ее историческую адекватность, эта исключительная роль национального лидера в труднейшие годы испытаний и *отца* народов, воплотившего в себе качества мужского начала, включая предельную аскезу и лингвистический дар немногословия, выпала на долю Сталина. Воистину можно совершенно по-светски, академически, *преподавать* христианство и с холодной беспристрастностью вскрывать его герменевтические глубины, благопристойно поддерживая традицию, как это делает современный протестантизм, а можно «с пылу-с жару» объявить настоящую войну *историческому* христианству, но при этом всей душой болеть за реализацию тех его истин, которые до сих пор попирались, хотя и составляли его существо, как это делали большевики. Спрашивается, кто из них более религиозен? Тот, кто блюдет религиозную проформу, оставаясь по-светски нейтральным, или тот, кто с религиозной одержимостью, крушит старые религиозные формы во имя утверждения новых? В том, что идеология *советизма* утверждала именно такие формы и такую практику, сегодня мало кто сомневается.

Все это вновь и вновь ставит вопрос о религиозной природе русской интеллигенции, ведь именно ей выпала решающая роль в подготовке и проведении тотальной социальной революции, в том, что народные массы оказались все же разбуженными для радикального социального действия — всесокрушения одного социального мира и мучительных и не всегда бесплодных попыток созидания *иного* мира. Роль русского православия при этом отнюдь не тeneвая, а вполне актуальная. Воспользуемся для анализа проблемы наработками Н. И. Зернова, который хотя и отдал дань экуменическому движению, но все годы послереволюционной эмиграции посвятил делу возрождения православной церкви (и не только в качестве первого редактора «Вестника РСХД»). Для него совершенно очевидно, что феномен русской интеллигенции не подходит под разряд «образованного класса» или «интеллектуальных кругов» России, но его вполне можно определить как *орден*, причем, *имеющий глубокую родословную с русской церковью*.

Можно даже предположить, что русская интеллигенция находится в таком же отношении к русской православной церкви, в каком вероучение *Христа* находится в отношении к ветхозаветному *иудаизму*: в нем в полной мере представлены и момент абсолютного *отрицания*, и момент абсолютного *преемства*. Разумеется, эта историческая аналогия требует специального рассмотрения, но пока достаточно ее общего озвучания, памятуя о том, что в адрес Христа и русской интеллигенции раздавались абсолютно тождественные и вполне естественные обвинения в богохульстве, нарушении Закона и попрании прав традиционной церкви. И даже *распятие* русской интеллигенции в ее

революции рождает не одну собственно христианскую ассоциацию. Впрочем, сам Зернов не заходит так далеко в своем обобщении, но он дает необходимый материал для него.

«Даже в начале двадцатого столетия орден был сосредоточен в университетских городах: Петербурге, Москве, Киеве, Харькове, Одессе и Казани; и в очень малой степени охватывал остальную Россию. Успех ордена заключался не в дисциплине, не в логике или последовательности, не в его философии, ни даже в качестве его руководства. *Его истинный источник был скрыт в родственности интеллигентного поиска ПРАВДЫ (понятой не только рассудком, но и этически) с духом традиционного христианства русского народа. Интеллигенция высвободила религиозную энергию русской нации, собиравшуюся веками под золотыми куполами православных церквей.* Орден никогда не подвергал сомнению основополагающие принципы, вошедшие в душу и плоть русских христиан под преображающим влиянием Евхаристии. Интеллигенция исповедовала христианство... без Христа».

«Слепота по отношению к истинным источникам своего вдохновения, вражда к христианству — стихийная реакция против секуляризованного государства, неудачная попытка вернуть потерянный мир православной теократии, разрушенный Петром и его преемниками. *Интеллигенция презирала Церковь, потому что государство поработило ее и заставило замолчать. Орден взял на себя христианскую пророческую миссию, пытаясь пробудить страну, призывая русских людей самих строить свою жизнь в соответствии с общественной справедливостью, гармонией и миром. Интеллигенция считала себя способной справиться с этой задачей, она боролась против самодержавия под лозунгами западного радикализма — лозунгами атеизма и коммунизма, но за ними скрывались священные символы Русского Православия, с его благой вестью о преображении мира»¹⁴. (Курсив мой — В. Ж.)*

Логика повествования Зернова сводится к тому, чтобы показать то, чего не замечает сама интеллигенция, — ее собственно православные корни. Но интеллигенция не только не замечает своей действительной устремленности к теократическому идеалу (без Бога), но еще и искажает его. Все, что она делает, даже по форме, напоминает слабую карикатуру на библейские сюжеты. Так не лучше ли, восклицает Зернов, бросить этот самообман и вернуться к первоисточнику. Не искать новой церкви, а возродить старую; Для него не существует необратимой и самодостаточной логики *секуляризации*. Религиозную метаморфозу русской интеллигенции он относит к разряду *зablуждений* человеческого рассудка, а не объективных процессов культурно-исторической эволюции. Эта позиция в точности воспроизводит методологически позицию Л. Фейербаха в отношении религии, но как бы с обратным знаком. После Маркса эта позиция больше не выдерживает критики.

Дело в том, что те же слова Зернова имеют и совершенно иную версию прочтения. Они не опровергают, а доказывают основательность той религиозной миссии, которая выпала на долю интеллигенции. Если истинный источник успеха русской интеллигенции в родственности ее усилий по поиску ПРАВДЫ с духом традиционного христианства русского народа, то, значит, дело ее крепко. Если для реализации своих проектов она не замкнулась в собственное пространство элиты, а действительно *высвободила религиозную энергию русской нации, собиравшуюся веками под золотыми*

¹⁴ Зернов Н. М. Русское религиозное возрождение XX века / Пер. с англ 2-е изд., испр. Париж: УМГЛ-ПРЕСС. 1991. С. 42, 43.

куполами православных церквей, то, значит, дело тут не просто в интеллигенции, а в судьбе народа, в действительной и необратимой эволюции его религиозного чувства.

Для Зернова драматизм исторической ситуации начала века заключался в *слепоте* русской интеллигенции относительно «истинных источников своего вдохновения», которые лежат в христианстве. Он считает, что, вскрыв эти источники, ее можно вернуть в лоно церкви. Это примерно то же самое, что, указав христианству на его источник в иудаизме, на полном серьезе надеяться, что оно откажется от своей истории и от самого себя и вновь превратится в иудаизм. Подобные метаморфозы исследовательской мысли неизбежны, когда за ними стоит действительная история не просто драмы, но *трагедии* русской интеллигенции. В них выражается боль за потерянные возможности и жажда хотя бы мысленно вернуться в исходную точку — когда еще все впереди и, кажется, все можно поправить.

Но есть в этом и совершенно иной расчет: соотнести судьбы интеллигенции и церкви, как временности и вечности, как путь от вечного источника и как путь вечного возвращения к нему. Более того, Зернов пытается вскрыть тайный, но истинно православный, мотив враждебного отношения интеллигенции к *секуляризированному* государству. В нем, в этом отношении, он видит хоть и неудачную, но вполне реальную «попытку вернуть потерянный мир православной теократии, разрушенный Петром и его преемниками». Церковь, ее исконная мистическая сущность, мстит своему насильнику — государству — через своего преемника и их совместного наследника — русскую интеллигенцию. Исторические формы преходящи, но истинная сущность культурологического бытия торжествует или стремится хотя бы частично реализовать себя через новые превращения формы. При всей смелости такого прочтения мистической миссии русской интеллигенции ему не откажешь в проникновенности. Во всяком случае, за ним без труда проступает уже вполне логически естественный контур *советской* теократии, со своим вечно *живым* богом и своим образом грядущего вселенского *преображения* мира.

Совершенно очевидно, что очень многие перипетии русской истории связаны со слишком серьезным отношением русского человека к вопросам религии и веры, непрременной жаждой онтологизации своего религиозного идеала, со слишком буквальным пониманием догмата и его предписаний. Это создает уникальную возможность на узком историческом пространстве достигнутого *тождества* бытия и сознания, сакрализованной актуальности смысла, творить истинные чудеса и поражать мир невиданными достижениями. Но это же самое в каком-то ином измерении и почти *одновременно* творит эпохи безвременья и опустошения. В результате на другом полюсе социально-культурного целого нарождается устойчивый *религиозный нигилизм* (это нечто большее, чем религиозное равнодушие русского образованного человека, о котором писал П. Н. Милюков), ниша воинствующего противостояния позитивно отчужденной религиозности официоза. Эта ниша может быть теистической, как у староверов, или вполне атеистической, как в среде русской интеллигенции, но ее суть, ее смысловая культурообразующая нагруженность (быть знаком и символом истинной веры), константна. Религиозная позитивность *самодержавия* и *церкви* была вытеснена религиозной негативностью социальной идеи. Возникшая на этой основе религиозная позитивность *советизма* была вытеснена религиозной негативностью радикал-либерализма. Вопрос не из разряда риторических: чем будет теперь вытеснена религиозная позитивность *рынка*? Национальной идеей? Или долгожданным *синтезом*?

Русской интеллигенции выпала исключительная историческая роль быть точкой встречи (бифуркации), *фокусом* двух взаимно-перевернутых проекций русской культуры — патриархальности и современности. И в той мере, в которой их кульминация позади, роль интеллигенции, как особого ордена образованного класса, представляется исчерпанной. Но в той мере, в которой эта проблема воспроизводится вновь и вновь, обнаруживая все новую точку встречи, исключительная роль русской интеллигенции не ослабевает. Если «патриархальная» традиция российской государственности, неважно, в какой форме — консервативной (царизм), или социальной (большевизм), или либеральной (ельцинизм, как идеология «рыночного тоталитаризма»), — непрестанно воспроизводит деспотизм, то и обратная сторона отношения — русская культура — с неустанностью, вновь и вновь, порождает феномен русской интеллигенции, как *нигилистически морализующего революционаризма*. (Эта формула С. Франка вполне устойчива, хотя и несет здесь несколько иной смысл.)

В этой ситуации церковь могла бы выполнять роль посредника между властью и народом, между интеллигенцией и народом, наконец, между властью и интеллигенцией, смягчая крайности, завязывая диалог, консолидируя отношения между государством и гражданским обществом, между центрами деспотизма и анархии. Но, увы, для этого ей нужно изменить самой себе, своей догматической привязанности (прикованности, пристегнутости) к власти, своей отчужденности от живой общественности, от активной социальной политики. Для этого ей необходимо стать немного католичеством, дополнить *кафоличность* мистическую, замкнутую в кокон церковной организации, *кафоличностью* социальной, открытой живому диалогу с общественностью. Но нельзя забывать, что и в нынешней позиции церкви есть свой резон, восходящий к природе мистического: стоит ли изменяться вместе с миром? Не лучше ли противопоставить его *падению* свою неизменность, свое служение «неотмирной» вечности?

Таким образом, приоткрывается потаенная сущность русской интеллигенции, и ее парадоксальная, порой пугающая, форма уже не кажется такой обреченной на всеобщую критику. Если свободный человеческий дух, воплощенный в деятельности интеллигентского слоя, сталкивается с заведомой социальной несправедливостью и откровенным диктатом, будь то светской или духовной власти, он *вынужден* вставать в решительную оппозицию к официозу. А если он желает противостоять ему не только морально, но и вполне практически, то на смену духовной лояльности и универсальности приходит жесткость и категоричность тех форм, которые подлежат отрицанию. Его неременным качеством становится *максимализм*. Иначе говоря, чтобы бороться с заведомым злом власти практически, интеллигенции самой приходится *впустить в себя* это зло, но уже в форме подчеркнутого революционизма, вытесняя тем самым старое зло пустого морализаторства и бездействия.

Это значит, что позиция интеллигенции (и мера ее радикализма) всегда производна от позиции властей (и степени ее деспотизма). Следовательно, всякая критика интеллигенции вне этого контекста есть способ консервативной защиты власти. По принципу, если приходится выбирать между деспотией и хаосом, то уж лучше защищать власть, чем интеллигенцию. Но при этом следует помнить, что порой сама история на место *хаоса* ставит именно власть в ее исторической беспомощности, а на место *деспотии* — революционно организованную интеллигенцию, спасающую ситуацию путем переворачивания отношения, действия более болезненного, но и более эффективного.

Революция для интеллигенции — это не прихоть и не заблуждение ума. Это — ее судьба, которую, как известно, не выбирают. Но вот выбирает ли свою судьбу власть? В этом, быть может, главная загадка и неразрешимость.

Таким образом, все целое русской жизни начала XX века — от царского трона до самых низов, от самой высокой культуры до полного бескультурья, от мрачной реакции до радикального революционизма, от церкви до интеллигенции — оказывалось пронизанным одним знаком-символом, сочетавшим в себе абсолютную отрицательность разложения и распада старого с абсолютной надеждой на прорыв в новое качество человеческой свободы. Смысл этого символа — нетрадиционное прочтение христианской парадигмы в стиле *свободной религиозности*, когда почти невозможно отличить заведомо секуляризованные культурные формы от лишь функционально секуляризованных, сливающихся в едином порыве выхода к новой культуре, решительного прорыва из патриархальности в современность. Во все времена и во всех странах такое явление получало название — *духовной реформации*. Вне зависимости от того, брала ли на себя эту функцию действующая церковь или это совершалось помимо ее воли. Вот почему вместе с Бонч-Бруевичем мы говорим:

«Такова сама жизнь! Народ <...> ищет путей обновления, и он идет ко всеобщей реформации, и притом к реформации более существенной, чем та, которая была в Западной Европе»¹⁵.

Впрочем, не будем забывать, что меру социального радикализма всегда диктует противостоящий ему консерватизм и реакция.

¹⁵ Бонч-Бруевич В. Д. Новый Израиль // Современный мир. 1910. № 1 С. 29.