
О. В. АНАНЬЕВ, А. А. ЕРМИЧЕВ

**«НОВЫЙ ГРАД»:
ПРОЕКТ ДУХОВНОГО И СОЦИАЛЬНОГО
ПЕРЕУСТРОЙСТВА МИРА**

Среди направлений общественной мысли русского зарубежья особый, почти практический интерес представляет направление, которое было образовано социально-религиозной публицистикой журнала «Новый град» – «новоградство», как иногда именуют его в нашей литературе.

Журнал выходил в Париже в 1931–1939 гг. Его редакторами были известные общественно-культурные деятели – Илья Исидорович Бунаков-Фондаминский (1880– 1942), Федор Августович Степун (1884–1965) и Георгий Петрович Федотов (1886–1951). Инициатор журнала И. И. Бунаков в недавнем прошлом был одним из видных руководителей эсеровского движения в России, а в эмиграции редактировал (вместе со своими коллегами, тоже эсерами) популярные «Современные записки» и публиковал там свои бесконечные исторические эссе «Пути России». «В натуре Ильи, – писал о нем В. Зензинов, – была, несомненно, какая-то проповедническая, апостольская устремленность»¹. Она-то и вынудила его к попыткам навязать «Современным запискам» «некое мирозерцательное единство с религиозным уклоном» (Г. П. Струве).

М. В. Вишняк пересказал свой разговор с И. И. Бунаковым, когда последний пытался уяснить, отчего читаемые «Современные записки» все же, на его взгляд, имеют недостаточный общественный резонанс: нас признают и ценят, «а все-таки что-то не

¹ Зензинов В. Памяти И. И. Бунакова-Фондаминского//Новый журнал. 1948. № 18. С. 314.

то». «Дело в том, – пояснял И. И. Бунаков, – что все русские журналы были связаны с определенным мирозерцанием. Мирозерцание лежало в основании всякого политического направления и каждого русского журнала. Такова уж русская традиция. Русский интеллигент не способен ни жить, ни действовать без мирозерцания. Тут ничего не поделаешь»². В желании связать «Современные записки» с определенным мирозерцанием часть редакции увидела опасность нетерпимости, покушения на личную мирозерцательную свободу, возможного сектантства и самоизоляции от развития русской культуры зарубежья. В редакционном коллективе появилась трещина, разделившая его на противников (М. В. Вишняк, Н. Д. Авксентьев) и сторонников (В. В. Руднев, Ф. А. Степун) идеи И. И. Бунакова. Долгая и упорная борьба наметившихся групп в редакции «Современных записок» все же увенчалась победой сторонников увеличения «мирозерцательных» материалов в журнале. Однако этой победой они не были удовлетворены и решились на большее – издание собственного журнала. Им и стал «Новый град».

Замысел журнала был грандиозен. «К строительству «Нового града» он (И. И. Бунаков. – *Авт.*) подходил как социалист, демократ и либерал. Но великие идеологии XIX в. должны быть очищены в горниле христианской правды и опыте истории. Социализм должен освободиться от узости классово-борьбы и от материализма, убивающего дух рабочего класса; либерализм – от буржуазного индивидуализма, разъедающего основы общества; демократия – от устарелых форм парламентской механики»³. Замысел И. И. Бунакова лежал не только в плоскости мирозерцательной, теоретической, но и в области практической. По его мысли, «вокруг «Нового града» и на основе его идей должны быть созданы группы интеллигенции на профес-

² Вишняк М. В. «Современные записки». Воспоминания редактора СПб. – Дюссельдорф, 1993. С. 212.

³ Федотов Г. П. И. И. Фондаминский в эмиграции//Новый журнал 1948. № 18. С. 323.

сиональной основе – педагогов, инженеров, врачей, писателей, которые готовили бы себя для общественной работы в России»⁴. Речь шла о том, чтобы с помощью нового издания возродить орден русской интеллигенции. Именно орден – не класс, не партию... «Орден, – в одной из статей пояснял Ф. А. Степун, – сообщество людей, подчинивших себя определенному образу жизни, основанному на определенном мировоззрении»⁵. Под новыми, религиозно-социальными девизами должна была воскреснуть старая, освободительная интеллигенция, теперь избавленная от духа утопизма, дилетантизма и материализма.

За время существования журнала появилось 14 номеров, в которых были предложены статьи, заметки и рецензии более сорока авторов, а среди них – Н. А. Бердяев (10 статей и одна рецензия), П. М. Бицилли (8 статей и 9 рецензий), С. Н. Булгаков (3 статьи), С. И. Гессен (5 статей), Б. П. Вышеславцев (1 статья), Н. О. Лосский (3 статьи и 4 рецензии), М. Ю. Скобцова, известная как мать Мария (8 статей) и другие: экономисты (Б. С. Ижболдин), правоведа (Н. Н. Алексеев), писатели и поэты (В. С. Яновский, М. И. Цветаева), литературные критики (Ю. П. Иваск, В. В. Вейдле). Будет правильно упомянуть, что в 10-м и 11-м номерах печатались протоколы литературного объединения «Круг», которое И. И. Бунаков хотел видеть в качестве одного из отрядов новой русской интеллигенции.

Журнал возник на волне так называемого «пореволюционного сознания», ставшего заметным явлением психологии и идеологии русского зарубежья 20–30-х гг. Его носителем стала, во-первых, эмигрантская молодежь, покинувшая Россию, не успев «укорениться» во враждовавших друг с другом «дореволюционных» идеологиях, и искавшая свое отношение к происшедшему, а во-вторых, некоторая часть русских интеллигентов более старшего поколения, из тех, кого большевики выслали в 1922 г. Пять лет жили они при Советской власти и, вполне осознав, что со-

⁴ Новый журнал. 1948. № 18. С. 325.

⁵ Цит. по: Зернов Н. М. Русское религиозное возрождение XX века. Париж, 1974. С. 19.

вершившееся в России является народно-большевистской революцией, могли по-иному оценивать крупные социальные и культурные изменения, произошедшие в стране, чем те, кто был побежден на полях гражданской войны. Потому, хотя они (за исключением только сменовеховцев) всегда были принципиальными противниками социализма, у них не было чувства озлобленного экстремизма, характерного для многих кругов и «левой», и «правой» эмиграции.

В содержании пореволюционного сознания можно выделить два главных слоя. Слой первый – сознательный патриотизм. Пореволюционеры утверждали, что русская революция состоялась не в силу случайного и несчастного стечения обстоятельств, а закономерно. Ее нужно понять и даже принять как момент истории России, продолженной в будущее, и определиться к нему. Не нужно специально выискивать «позитивы» в новой русской истории, нужно принимать всю Россию, но и учиться различать в ней то, что поможет строить Россию постбольшевистскую. Хотя они и говорили – «там», но мыслили Россию единой, без разделения с «зарубежной» и полагали, что настоящая Россия «мыслима только как единство своего прошлого и своего будущего» (Ф. А. Степун). Более того. Он писал даже, что «большевизм не только злостный поджог и страшный пожар России, он еще и вечерняя заря старого мира и утренняя заря какого-то нового дня истории, быть может, очень жестокого и безумного – но это, между прочим, зависит от нас»⁶.

Другой слой пореволюционного сознания образуется признанием религиозной, православной идеи возрождения России. Религиозное сознание пореволюционеров принимает на себя бремя общественности не фактически только, как это было ранее, но и принципиально. Г. П. Федотов фиксирует этот факт таким образом: «большинство русских... пореволюционных течений возникает на почве социального православия»⁷.

⁶ Степун Ф. А. Задачи эмиграции//Новый град. 1931. № 1. С. 17.

⁷ Федотов Г. П. Основы христианской демократии//Новый град. 1933. № 8. С. 10.

Специфика «новоградства» как идейного течения формировалась в горьком осознании неисполненности заветов русской освободительной интеллигенции в революции 1917–1922 гг., более того – предательством в ней революционной идеи. Теперь «новоградцы», переосмысливая революционный опыт, восстанавливают эти заветы, предложив их в форме некоего единства социалистических, либерально-демократических и христианских идей. Для этого образования Ф. А. Степун находит красивый и скорее всего удачный термин – духоверческий свободолобивый социализм. «Новый град» и бердяевский «Путь» стали в русском зарубежье единственными журналами, которые в течение многих лет с достоинством постоянства и последовательности выражали идеи христианского социализма. Но если «Путь» скорее разрабатывал линию религиозно-метафизического обоснования этого идейного комплекса, считая эту задачу главной для себя, то «Новый град», не отказываясь от метафизических изысканий, большее внимание уделяет выяснению практической значимости и применимости принципов социального христианства в конкретных социально-политических и культурных процессах, происходящих в Советской России и Европе, и в этом видит свое назначение.

Аргументацию новоградцев в защиту христианского социализма едва ли следует именовать новой (в отношении того, что было сделано в русском духовном ренессансе), но ее характер, безусловно, изменился – она стала более конкретной, обращенной к современным социально-политическим и экономическим реалиям. В журнале уже не чувствуется «тепличная атмосфера», в которой взращивались социальные проекты русского духовного ренессанса. Все содержание журнала образовано осознанием центрального события современности – всеобщего мировоззренческого, социального, культурного и политического кризиса.

Истоки и причины кризиса «Новый град» видит в «метафизической инфляции», антихристианизации жизни, потере ее духовного смысла. Кризис является прямым следствием «отчужденно-общественного прогресса», духовной пустоты западной

цивилизации, в которой «побеждает механизация, технизация, обезличивающая цивилизация...» Доминирование техники, рационализация всех сфер общественной жизни изгоняют «качественную» культуру; она уже «неспособна противиться нахлынувшему количеству, диктатуре общества, процессам вульгаризации и варваризации»⁸. Иногда пессимизм выплескивался на страницы журнала: «Мы должны понять, что в духовном, да и в физическом смысле – мы полумертвецы...», и наше единственно достойное дело — «воздвигнуть Европе – великий монумент, который переживет нас и будет ждать после нас, за нас: будет ждать»⁹.

Но не эта нота определяет тональность журнала. «Новый град» предлагает вариант новой глобальной стабилизации мира под знаком высшего религиозно-духовного синтеза противоречий эпохи, утвердить необходимость смены мировоззрений, решительного поворота от рациональной картины мира к первенству аксиологического и сравнительно-исторического анализа. Журнал был попыткой дать версию третьего пути для России и Европы, а в пределе для всего человечества – минуя капитализм и социализм, казармы тоталитаризма и бездуховного либерально-индивидуалистического капиталистического строя. Позиция журнала – не апокалипсис, а стабилизация общества, не революция (контрреволюция), а реформа, не фанатизм, а умеренный оптимизм.

Нерешенность социальной проблемы равно присуща Европе и России: «в Европе – экономический кризис, в России – безвыходная нищета и голод. В Европе – борьба классов, в России – уничтожение их. В Европе – насилие, в России – кровавый террор. В Европе – покушение на свободу, в России – каторжная тюрьма для всех. В Европе – помрачение культуры, в России – систематическое ее истребление»¹⁰. На страницах «Нового града» постоянно звучит двойное отрицание – капитализма и ком-

⁸ Бердяев Н. А. Социальный кризис культуры//Новый град. 1935. № 3. С. 50.

⁹ Иваск Ю. Апология пессимизма//Новый град. 1939. № 14. С. 100.

¹⁰ Федотов Г. П. Основы христианской демократии//Новый град. 1933. № 8. С. 4.

мунизма, войны и революции. В этом отрицании и должно было выразиться их, новгородцев, собственное видение социальной проблемы, а именно невозможности (или трудности) осуществления в современной им социальной действительности правды личности и ее свободы – прежде всего свободы духа.

Авторы журнала, считая, что исторически сложившиеся демократические формы государственного устройства являются лучшим способом защиты личности в современных условиях, все же не удовлетворены буржуазным пониманием свободы и ищут для нее «новых обоснований». «Новые обоснования» раскрываются новгородцами в предлагаемых ими проектах социального (социалистического) устройства общества, которые выбрали бы в себя только положительные начала современной цивилизации и избегали бы ее недостатков. Последнее возможно в случае христианского отношения к миру: «лишь христианство не эклектично, а целостно утверждает равенство целого и части, личности и мира, Церкви и человеческой души»¹¹.

Ф. А. Степун христианство определяет, как «силовую станцию по оборудованию здешней жизни», желая подчеркнуть, что оно – не внеположено обществу, не есть некая автономная область жизни, а составляет ее сердцевину. Социальная ориентация новгородцев принуждает их принимать христианство скорее как мировоззрение, в котором православие отведено почетное место одной из форм вселенского христианства. Они не пренебрегают историческим опытом церкви, но, желая учесть его, разделяют евангельскую истину от ее проявлений в социальном организме. Они не мистичны в восприятии христианства, а скорее моралистичны. Главным фактом христианства выступает для них христианская этика, хотя, конечно, как верующие они принимают все содержание вероучения. Будучи вечной истиной, исторически христианство является главным способом перехода от человека несвободного, ориентированного извне, к человеку свободному, руководимому высшими ценностями, принятыми как собственные внутренние ценности. Только это и придает че-

¹¹ Федотов Г. П. Новый град//Новый фая. 1931. № 1. С. 6.

ловеку и его правам субстанциальный, неотчужденный характер. Если вернуть обществу нравственное измерение, укорененное в религии, а индивидууму – статус последнего критерия социальных изменений, то можно надеяться на разрешение мировых проблем.

Постановка задачи и предлагаемые новгородцами контуры христианского мировоззрения свидетельствуют об их глубокой преемственной связи с традициями христианства в России, особенно начиная со времени В. С. Соловьева. Такая преемственность объективна. Она идет не только от сознательного обращения к русской традиции и ее нарочитого использования, а от самой жизни, которая требовала упорядочивающих универсальных и абсолютных нормативов должного, без которых не стоит мир. Русским европейцам, а новгородцы и были русскими европейцами, естественно было искать эти нормативы в «вечном содержании» христианства, такие в нем грани, которые давали ответы на современные запросы. Сам поиск подобного рода означал, конечно же, осовременивание «вечного» и потому ставил новгородцев по разряду «нового религиозного сознания». Верно, что они далеки от мысли о каком-то «христианстве III Завета» (по Мережковскому) или «религии Святого Духа» (по Бердяеву), но то первое, что они нашли в «вечном содержании» христианства – оправдание социальной активности человека, делает их неохристианами. В отличие от неохристиан Петербурга и Москвы начала века, которых волновал вопрос о том, есть ли христианство религия личного или общего спасения, авторы «Нового града» этим интересуются мало. Для них евангельская этика и совершенно лична и – тогда же – глубоко социальна. Идеал Евангельского братства несовместим с чисто духовным «спиритуалистическим» пониманием социальной этики, он требует сострадающей любви «не только к душе человека, ... но и к его телу, прежде всего к его телу», и отрицает существование социальных противоречий богатства и бедности.

Новгородцы знают, что возможность исполнения христианством социальной роли основана на том, что оно социально

по самому своему существу, хотя исторические условия затуманивали, а подчас и совсем скрывали такую сущность. Свое социальное предназначение христианство выполняет в качестве ценностного бытийственного основания общественной жизни и в качестве ее регулятивного принципа. Царство Божие является «метафизической реальностью» истории, данной человеку, в духе и истине – как вечность, а в пространстве и времени – как бесконечность. Тем и социально христианство, что «открывает людям бесконечную ценность личности – той «души», которой не стоит весь мир»¹².

Признавая идею Богочеловечества центральной для христианства, нужно было отказываться от социальной пассивности, от морализирования, уметь противостоять злу силою и верить, что исполнение социальной функции христианства происходит не автоматически, помимо людей, а в их деятельности, сознательно устремленной к Царству Божию как идеалу для земного града.

Оправдание человеческой активности пониманием истории как Богочеловеческого процесса получает дополнительные основания в статьях С. Н. Булгакова и Г. П. Федотова, которые предлагают активистское толкование христианского эсхатологизма, ссылаясь, как на предшественника, на Н. Ф. Федорова. С. Н. Булгаков подчеркивает внимание Н. Ф. Федорова к религиозному оправданию хозяйства (и противопоставляет его К. Марксу), а Г. П. Федотов подчеркивает в философии «общего дела» очень важный для оправдания социальной активности мотив предупреждающего, условного характера пророчеств, исполнение которых зависит от тех или иных усилий человека. Новоградцы не принимают «ложный эсхатологизм», эсхатологизм от паники, духовной лености или усталости, который фактически, то есть по-язычески, присутствует в сознании людей и участвует в истории, но избавляет от ответственности за историю. Напротив, пишет С. Н. Булгаков, «нужно уразуметь откровение Бога в истории как совершающийся апокалипсис, который ведет к полноте исторических свершений и в этом смысле к кон-

¹² Федотов Г. П. Поли. собр. ст. Т. 3. Париж, 1982. С. 18–S9.

пу истории...»¹³. В стоической и героической вариации этот тезис развернул Н. П. Федотов: «работай так, как будто история никогда не кончится, и в то же время так, как если бы она кончилась сегодня. Противоречие? Нет. Трудность? Еще бы»¹⁴.

Широкое, т. е. мировоззренческое толкование христианства не мешало новгородцам осознавать себя православными и ценить православие как подлинно католическую, вселенскую церковь. Для современности православие значимо тем главным, что было осознано в нем А. С. Хомяковым, – наличием в нем органического сочетания свободы и единства, так необходимого для реформирования отношений между людьми. В соборном устройении общества они видят возможность сопряжения либерализма и социализма, свободы и равенства, личного и общественного начала. Соборность – альфа и омега социально-культурного идеала новгородцев, и они охотно признавали это славянофильское начало в собственных построениях.

Религиозная санкция посюсторонних усилий человека, полученная новгородцами, дает им возможность отдаваться решению социальных проблем вполне земными методами, что и объясняет их свободное внимание к конкретике советской и европейской жизни 30-х гг. Именно потому, что соборное устройство общества «Новый град» считает заданием, он нацелен на исполнение земного града и просит не путать последний с Небесным Иерусалимом.

Активизм новгородцев не революционный, а реформаторский. При чтении журнала трудно удержаться от удивления перед деловитостью его анализа социально-экономической и политической ситуации в предвоенной Европе. По мнению авторов «Нового града», капитализм, лишившись своей либеральной основы – рынка свободной конкуренции, эволюционирует в сторону «организованного», «планового» общественного строя.

Однако движение Европы от капитализма заключается не в его разрушении, а в глубокой его реконструкции посредством

¹³ Булгаков С. Н. Душа социализма//Новый град. 1932. № 3. С. 44.

¹⁴ Федотов Г. П. Эсхатология и культура//Новый град. 1939. № 13. С. 51.

развития тех начал, которые в нем имеются: «...мы полагаем, что эволюция капитализма в сторону связанного (в данном случае – обобществленного. – *Авт.*) хозяйства заключается в постепенном отказе от экономической эксплуатации и в диалектическом слиянии экономического либерализма с универсализмом»¹⁵. Будущего у капитализма нет, но альтернатива ему, требующая для своего исполнения огромных человеческих усилий, имеется.

Такой альтернативой выступает «трудовой строй» (И. И. Бунаков), «персоналистический социализм» (Н. А. Бердяев), «христианский социализм» (С. Н. Булгаков), «хозяйственная демократия» (Б. П. Вышеславцев), «правовой социализм» (С. И. Гессен), «трудовое государство», «конструктивный социализм» (Г. П. Федотов), наконец, «духоверческий свободолобивый социализм» у Ф. А. Степуна. В традиционно русском духе представления новгородцев о желаемом общественном строе методологически основаны не на сущем, не на социологизме и экономизме, а на примате должного и следующего оценочного, религиозно-этического подхода к обществу.

По-видимому, формула Ф. А. Степуна – «духоверческий свободолобивый социализм» – в отношении иных формул наиболее исполняет функцию интегративного их выражения. В ней снова воссоединены три главные европейские идеи, пути которых разошлись в новое время, – христианская идея истины, гуманистически-просвещенческая идея политической свободы и социалистическая идея социально-экономической справедливости. Каждая из них и восполняет, и ограничивает действие двух других, погашая в некоем равновесии возможные их крайние выражения – индивидуализм либерализма, господство большинства при демократии, умаление, а то и ликвидацию свободы при социализме...

Но главная идея всех предлагаемых моделей альтернативного общества – свободное, органическое единство личности и социума во всех сферах его функционирования, и в экономической тоже. На страницах «Нового града» христианские корни социализма декларируются и исследуются самыми различными

¹⁵ Ижболдин Б. С. Новая фаза капитализма//Новый град. 1932. 5. С. 79.

способами – от упоминания о Божественном плотнике и коммунизме перво-христианских общин до утверждений о собственности как минимуме щедрот, «от которых можно и должно уделять ближнему» (Ф. А. Степун). Социализм новгородцев – социализм совести и справедливости, возможный при устремленности всех людей к соборности. Вот идеал, который постепенно осуществляется в неких посредующих социально-экономических и социально-политических состояниях. Суммируя суждения новгородцев о достижимом обществе, мы получим следующую картину. Это трудовое общество на основе социальной и хозяйственной демократии, в котором трудящиеся классы – работники в широком смысле слова – приобретают господствующее положение. «Государство будет демократическим, т. е. выступать как носитель права, а не господства и огосударствления... Нормальной формой собственности на крупных предприятиях будет предприятие, никому не принадлежащее, принадлежащее самому себе, приобретшее институциональный характер, чему не препятствует соучастие в собственности на него рабочих и служащих, государства и других общественных организаций (земства, общин и т. д.)»¹⁶. Всем этим не исключается традиционная форма частной собственности, за которой – будь она результат личных усилий – сохраняется сакральное значение. Постепенно возникает «всеядная хозяйственно-правовая организация, сохраняющая духовную свободу и субъективные права личности... Плановость и самоорганизация исходят снизу... Принцип кооперации будет центральным принципом универсально организованного хозяйственного самоуправления»¹⁷. В этом описании легко обнаружить картину возможного реформирования «административного социализма» в «демократический социализм» краткого мига советской перестройки.

Г. П. Федотов констатировал, что доктринальное марксистское определение социализма – уничтожение капиталистиче-

¹⁶ Гессен С. И. Современный кризис и перерождение капитализма//Новый град. 1932. № 4. С. 37.

¹⁷ Вышеславцев Б. П. Социальный вопрос и ценности демократии//Новый град. 1932. № 2. С. 44.

ской эксплуатации во имя социального равенства и обобществления производства – «никуда не годится» в современных условиях. Тем не менее для собственных программ общества нового типа новгородцы сохранили слово «социализм», освященное традицией от первых веков христианства. В журнале оно используется в качестве эвфемизма различных способов рационализации производства и рынка, которые снимают социальные противоречия капиталистического общества. Их «социализм» христианский потому, что сама рационализация руководится евангельскими ценностями, и потому еще, что она осуществляется только эволюционным, ненасильственным путем.

В трагические для Европы годы, когда демократии балансировали над пропастью, определить отношение к ним было нелегко, и еще более нелегко защищать их в русской эмигрантской среде, молодежь которой или «левела», или «правела». Переход власти в Германии в руки фашистов и – демократическим путем – поразил всех. Имя Ф. А. Степуна (он жил в Дрездене) было снято с титульного листа журнала, а его статья в седьмом номере «Германия «проснулась» была опубликована анонимно.

Новгородцы сознают слабость «заржавевшего механизма демократии», мало кто остается в стороне от ее критики, и нередко звучат выступления, подобные бердяевскому: «...формальная свобода, связанная с либеральной идеологией, есть свобода отвлеченная, безучастная к ближнему, в конце концов, декламационно-риторическая»¹⁸.

Воздадим должное «Новому граду» – он, в целом, занимал позицию последовательной защиты демократии, но позицию своеобразную. Журнал отделял принципы демократии от «рутины парламентской работы», настаивал на их христианском обосновании и «согласовывал» их бытовыми и культурными традициями народов.

Новгородцы мыслили христианскую демократию с той же несомненностью, как и единство социализма и христианства. Но

¹⁸ Бердяев Н. А. Парадоксы свободы в социальном мире//Новый град. 1931. № 1. С. 63.

их исходная посылка – если не идеократическая, то при определенных обстоятельствах могла приблизиться к таковой, ибо политика и право почитались ими областью применения сверхполитических ценностей, и, видимо, кто-то или что-то в обществе должно было их блюсти... Это убеждение много повредило журналу в глазах его критиков.

В понимании новгородцами демократии обнаружилось некоторые новые моменты, встревожившие оппонентов «Нового града». Безусловно, что авторы журнала принимали демократию как лучшую форму организации государственной жизни. В то же время они видели, что общество, организованное демократически, весьма несовершенно, и что отпечаток этого несовершенства несет на себе демократия. Новгородцы видят наличие формального, «количественного» момента в механизме действия демократии, они хотели бы избежать его, усилить в демократии действие нравственного, «качественного» начала. В демократии они хотели бы видеть не господство большинства, которым можно манипулировать, а господство ума и таланта, выражающих истину национальной жизни.

Такой подход отчетливее всего выражен в статье Г. П. Федотова «Основы христианской демократии». Если выше говорилось о главном, основоположном начале демократии – признании абсолютной ценности личности, то в этой его статье прибавляется второе – власть народа. По Г. П. Федотову, носителем харизмы власти выступает не монарх, а народ – «народ-царь, обладающий, рядом с пророчеством и священством, особой харизмой власти»¹⁹. Она же, «разлитая по всему социальному телу, собирается в сгущениях силовых точек», и ими являются народные вожди, личности – носители дара власти. Более того, демократия жива, когда она дает вождей. Их положение – не привилегия, а служба, служба водительства народа, а не приказчика – исполнителя народного хотения, сотканного из противоречий частных интересов и волей. Разумеется, вопрос о личных качествах вождей ставится со всей серьезностью: сумеет ли вождь

¹⁹ Федотов Г. П. Основы христианской демократии//Новый град. 1934. № 8. С. 9.

всего себя подчинить «служению высшей цели преобразования жизни»? Вот где новгородцы близки идеократизму.

Новгородцы были сторонниками органической иерархической демократии труда, ума и таланта. Она – еще только возможность и осуществится вполне в результате духовной революции.

Убеждение в неразрывной связи духовной революции и социального переустройства питало и другое убеждение новгородцев – в том, что главной причиной народной трагедии России и общей дестабилизации Запада является разрыв между миром духовных ценностей и практикой социальной жизни. Остро переживая собственную вину за такой разрыв (не случайно на страницах журнала звучит тема покаяния), «Новый град» ставит задачу выработки конкретной религиозно-позитивной программы для России и Европы – «живой альтернативы» их нынешнему состоянию. Она же мыслится авторами в рамках теории конвергенции, и на страницах журнала мы встречаем первые ее наброски. Они так естественно следовали из «всемирности», «бесчеловечности» русского сознания; знаменательно, что тогда же в США идею конвергенции разрабатывает и дает ей современный язык и имя русский социолог П. А. Сорокин.

В представлениях «Нового града» конвергенция предстает процессом постоянного социокультурного обмена-диалога цивилизаций, итогом которого будет мировое политическое и хозяйственное единство. Новый мир формируется не только обращением к западному опыту, но и пониманием опыта России как особого культурного региона между Востоком и Западом. Это такой вариант вхождения постбольшевистской России в мировую цивилизацию, когда, с одной стороны, она вносит в мировое сообщество свой хозяйственный и политический вклад и, с другой, – сохраняет свои национальные ценности и духовное своеобразие. Его можно назвать современным прочтением «русской идеи», с которой авторы журнала снимают мифологизм «Третьего Рима» и еврофобию евразийства. Со стороны субстанциально-должного он покоится на христианстве и абсо-

лютной ценности личности, а со стороны функционально-сущего – на политической демократии и смешанной экономике.

Как представляли себе новгородцы постсоветскую Россию? Все авторы журнала исходили из того, что Октябрьская революция была некоторой непреложной исторической данностью, которую невозможно отрицать и глупо представлять делом рук каких-то проходимцев. Ответственность за революцию должны разделить в равной степени власть и интеллигенция, которая, чем ближе предстояла Октябрю по времени, тем более демократизировалась и упрощала свое видение России. Значительную вину новгородцы возлагали на синодальную церковь, которая не смогла сделать христианство индивидуально осмысленной нормой социального поведения. Это привело, по их мнению, к обманной подмене религиозных основ народной жизни ложным Богом, «к глубокому и страшному искажению народной души». Ф. А. Степун особенно часто говорил об исконном, стихийном большевизме народа (стремлению к социальной справедливости, имевшему религиозные корни), трансформированном в большевизм ленинско-нечаевско-бакунинского толка. «В ужасной варварской форме большевистского коммунизма» он хотел услышать звучание «центральной темы эпохи: социальное устройство всего человечества на земле»²⁰. Этим определялась одна из задач «Нового града» – разбольшевичить нравственное сознание народа и интеллигенции в Советской России, «советскому идеалу противопоставить свой идеал, советской вере – свою веру, советскому энтузиазму – свой энтузиазм»²¹.

Новгородцы были уверены, что большевизм должен был пасть по причине своего полного несоответствия божественному и естественному порядку свободы. Но они не могли не видеть, что он подчинил себе жизнь в Советской России, пустил в ней глубокие корни. Советская власть, признавали они, держится не только силой карательных институтов и идеологической обработкой населения, но и поддержкой части советского обще-

²⁰ Степун Ф. А. Германия «проснулась»//Новый град. 1933. № 7. С. 21.

²¹ Бунаков И. И. Два кризиса//Новый град. 1932. № 2. С. 38.

ства, особенно молодежи, с энтузиазмом принявшей лозунги переустройства мира. За годы после Октября в стране произошли огромные экономические, социальные и культурные изменения, и они делают невозможным простое восстановление старой России.

Возникла совершенно другая экономика. Преступными методами индустриализации и коллективизации Россия создала современную индустриально-аграрную базу. Устоялись новые формы собственности. Другой стала социальная структура: прежде господствовавшие классы разбиты, изменился социальный статус и самооценка рабочих и крестьян. Изменилось их политическое сознание, произошла, так сказать, его демонархизация. Иными стали социальный статус и мировосприятие молодежи. Качество культуры понизилось, зато повысилась общая просвещенность народа в целом. Особенно привлекательным новгородцам казалось превращение России в однородное в социальном отношении трудовое общество.

Журнал исходил из факта полного утверждения советского строя, а из этого следовал непреложный революционный вывод: прежние хозяйственные и политические институты непригодны и невозможны на «социологически перепаханном поле России». Новая постсоветская Россия должна была возникнуть как единство русского прошлого (православие и культура) и советского настоящего (новая социальная структура, высокая оценка трудовой деятельности).

В отношении будущего политического строя России новгородцы заняли скорее непредрежденческую позицию (Н. П. Федотов полагал, что народ примет любую антибольшевистскую власть), но отчетливо обозначают свои демократические симпатии, уповая на церковную общественность, на тех советских людей, кто сознательно обратится к православию. Ф. А. Степун даже рисует умилительную картину того, как на другой день после падения большевизма церковные общины начнут воссоздание демократии... Г. П. Федотов (рассудительный Федотов!) тоже видит спасение страны на путях, в первую очередь, церков-

ных: церковь выходит из своего «подпольного» существования, чтобы отвоевать массы у антихриста, вновь крестить страну.

При описании экономического строя будущей России новгородцы чувствуют себя более уверенно. Говоря о первоочередных мероприятиях по раскрепощению народного хозяйства и труда, И. И. Бунаков выделяет восстановление рынка, собственности, частного предпринимательства. Это достигается «малой приватизацией» в розничной торговле, ремеслах и малой промышленностью при сохранении в руках государства основных отраслей крупной индустрии и оптовой торговли. «...Как общий принцип: государство должно отдать лишь то, с чем оно само не в силах справиться... Судьба каждого предприятия должна быть тщательно изучена и определена особо»²². В сельском хозяйстве государство должно закрепить право крестьян на землю и обеспечить им свободный выбор форм землевладения – общественных или индивидуальных, но при сохранении за государством жизнеспособных совхозов и колхозов.

Таким образом, «постбольшевистское хозяйство не будет советско-крепостным, но и не станет свободно-капиталистическим. Это будет плановое хозяйство с преобладанием государственного и общественного секторов... Европа будет идти к нему путем связывания и включения в общий хозяйственный план частно-капиталистического сектора и путем усиления сектора государственного и общественного. Россия будет идти к нему путем развязывания крепостного хозяйствования, усиления и индивидуализации общехозяйственного плана и сокращения государственного сектора в пользу общественного и частного. На какой-то точке этого пути они должны встретиться»²³. Статью И. И. Бунакова, видимо, можно считать эталонной для новгородских представлений о «хозяйственном строе будущей России», что, разумеется, не исключало различий в частности.

²² Бунаков И. И. Хозяйственный строй будущей России//Новый град. 1932. № 5. С. 21.

²³ Бунаков И. И. Хозяйственный строй будущей России//Новый град. 1932. № 5. С. 51.

Итак, возрождающаяся Россия первая подает пример конвергенции – «идеал хозяйственной демократии не есть социализм... и не анархический капитализм, а синтез ценных положительных сторон того и другого строя»²⁴.

* * *

Оценка новгородства вполне удастся, если его встроить в контекст истории русской мысли. Журнал стремился абсорбировать всю полноту опыта социального освобождения России – от патриархальной демократии славянофилов до демократической республики 1917 г., не игнорируя и опыт радикальной интеллигенции. У новгородства несколько источников. Но в качестве его определяющих нужно назвать православно-славянофильскую традицию, а из более близких по времени явлений нашей мысли – социальную философию В. С. Соловьева и далее – труднодифференцируемый (за исключением христианского социализма С. Н. Булгакова) комплекс национально-государственных идей русского духовного ренессанса.

При допущении, что ведущим направлением русской мысли является религиозное, можно утверждать, что ее главным фактором будет социальное христианство. Русские постоянно «сопрягают» христианство и социум, модернизируя первое и этизируя (христианизируя) общественную жизнь. В долгом, более чем двухсотлетнем, развитии социального христианства от масонов до журналов «Путь» и «Новый град» в нем происходили значительные изменения, существенные для понимания «конечной цели» развития русского сознания.

В этом развитии русской мысли ее протагонистом постепенно становился не просто русский человек в его национально-государственной, церковно-православной и бытовой определенности, а русский, который сознательно принимает христианство как единственное и радикальное средство социального устройства, носитель и инициатор вселенской правды, т. е. просто хри-

²⁴ Лосский Н. О. Свобода и хозяйственная демократия//Новый град. 1932. № 3. С. 59.

стианин. С утверждением такого героя русская мысль освободилась от присущего ей партикуляризма, безразлично, западнического или славянофильского толка. «Бесчеловечность» русской души приобретала более адекватную форму и наполнялась современным содержанием. Через социально-христианские искания в нашу мысль входили идеи либерализма и социализма, трансформируясь в них в учение о соборной демократии как религиозно-нравственном принципе организации социальной жизни.

Понятно, что другой стороной движения к христианскому универсализму как искомому содержанию русской мысли было освобождение собственно христианского начала от не свойственных ему временных социально-организационных форм, в которые облекали его наши светские богословы. В этом легко убедиться, если сравнить, допустим, отождествление общинности и соборности у К. С. Аксакова или теократию В. С. Соловьева с тем, как представляют себе социальное функционирование христианства новгородцы. У последних нет нужды в какой-либо христианской организации. Оно реализует свою социальную функцию в поступке конкретного человека, у которого христианство стало нормой личного поведения.

Именно в этих процессах происходило (жаль, что только еще на бумаге!) превращение России – территории между Западом и Востоком – в социально-культурный великий Востоко-Запад, носитель вселенской Истины.