



О. В. КИРИЧЕНКО

**Общие
вопросы
этнографии
русского
народа**

Традиция.
Этнос.
Религия

Санкт-Петербург
АЛЕТЕЙЯ
2020

УДК 39(=161.1)
ББК 63.5(2)
К 431

*Публикуется в соответствии
с планом научно-исследовательских работ
Института этнологии и антропологии РАН*

Рецензенты:

доктор исторических наук *А. И. Вдовин*
доктор исторических наук *М. М. Громыко*

Кириченко О. В.

К 431 Общие вопросы этнографии русского народа. Традиция. Этнос. Религия / О. В. Кириченко. – СПб.: Алетейя, 2020. – 958 с.

ISBN 978-5-907189-73-7

Монография посвящена комплексному теоретическому исследованию этнической природы русских, русского народа – вопросам традиции, этнической культуры и религиозной природы этничности. Автор отказывается от либеральной западной парадигмы, на которой во многом строится и современная российская этнологическая школа, опирающейся на условно субъективный характер этничности, делающей ее пассивным материалом для произвольного конструирования этноса. В представленной теоретической модели этничность связана с коллективной природой народа (этноса), его единичностью и уникальностью, позволяющей ему в целостности и единстве двигаться в историческом пространстве и времени как самостоятельной личности, целиком отвечающей за все происходящее с ней. Общая этническая история русского народа еще мало исследована, в том числе в ее соотношении с историей политической (государственной) и культурной историей русских.

Книга предназначена как для специалистов гуманитариев, так и для широкого круга читателей.

УДК 39(=161.1)
ББК 63.5(2)

ISBN 978-5-907189-73-7



9 785907 189737

© О. В. Кириченко, 2019
© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2019

В в е д е н и е

«БОЛЬШОЙ ФОРМАТ»
В ПОСТСОВЕТСКОЙ
ЭТНОГРАФИИ

« Надо учитывать, что исследование общих вопросов этнического бытия, культуры и истории этноса, государства, им созданного, можно вести лишь с опорой на духовный стержень, учитывая “фактор Бога”, причем, в русской православной традиции — “фактор православно-христианского Бога” »





Слишком высока сегодня ответственность разговора об общих проблемах науки, в том числе этнографии; давно уже поставлена задача пореже говорить об «общем», словно его и нет вообще. Нам словно говорят: «общее как единичное, частное, а единичное как общее, затерянное во тьме многоликого единичного». За «общее» идет нешуточная борьба, особенно обострившаяся после закономерного краха марксизма в стране и в науке, наиболее осязаемо пытавшегося дать общему свое монопольное направление. Это был искус, желание увлечь общее в дела глобального политического переустройства, заставить науку служить не «золотой рыбке», а «старикку со старухой», со всеми вытекающими отсюда земными последствиями.

Конечно, глобализм науке противопоказан, поскольку наука все же апеллирует (по античному) к гармонии, космосу, Логосу, природе, системе, а не к хаосу и сопряженным ему явлениям, на что ее толкает глобальный мир. «Управляемый хаос» — это такой же абсурд из области политологии, каким является, например, понятие «недоантичный грек»: броско, но бессмысленно.

Этнография (этнология) как отдельная научная дисциплина сильно пострадала в XX в., в эпоху развернувшегося постмодерна, когда прогресс открыл перед ней двери своего рода театра абсурда. Войдя в эти двери, она поначалу стала советской этнографией (потом — российской этнологией), где задачи науки сразу тесно переплелись с идеологическими задачами партии и советского строя. Советский гигантизм пришел и сюда, руша все перегородки дореволюционных школ и направлений, устраивая один большой дом для этнографической науки. Темпы и масштабы преобразований поражали воображение. Быстро нарастал вал масштабных исследований (особенно в послевоенные годы); целое море новых артефактов, фундаментальные многолюдные полевые экспедиции во все уголки страны и т. д. И на это огромное, собранное отовсюду множество первичных материалов — одна единственная теоретическая схема, обусловленная идеологическими приоритетами. Но кто бросит сегодня камень в советскую науку, сгибающуюся под непосильной тяжестью поставленных перед ней научно-идеологических задач и так много сделавшую? И камень, действительно, стыдно бросать; и мы жили в это

время и трудились во славу науки, и мы соблазнялись ее соблазнами. Мы сегодня так не работаем, как работали тогда!

Но не об этом сегодня речь. Светлая память тем, кто тогда по-стахановски потрудились на научном фронте и вместе со страной сумел выполнить задачу ее защиты и сохранения. Речь сегодня идет не о желании перечеркнуть или очернить этот опыт, а лишь о необходимости дать ему адекватную оценку; без залихватского оптимизма (но и очернения) и привязки к насущным задачам того времени. Что же дала нам в теоретическом плане советская этнографическая школа, чем мы сегодня можем воспользоваться, чтобы двигаться дальше? По большому счету, в гуманитарной области это был негативный опыт, необходимый лишь для того, чтобы понять: так не надо делать, и двигаться в этом направлении является ошибкой. Именно тогда общие вопросы этнографии были доведены до состояния абсурда, до полной исчерпаемости теоретических возможностей этой научной отрасли. Сам показатель исчерпаемости указывает на искусственно выстроенный теоретический фундамент советской этнографии. В этом и состоит главная беда и ограниченность теоретической базы советской этнографии, что ресурсы ее были исчерпаемы, хотя наука всегда должна иметь *неисчерпаемые возможности* для своего теоретического развития. Заидеологизированность науки тогда повлияла и на то, что в постсоветский период стали отказываться от приоритета одной теоретической парадигмы, считая, что это всегда связано с влиянием идеологии, а вместе с этим отказом мы лишились фундаментальных разработок общих вопросов. В начале 1990-х Институт этнографии (а потом — этнологии и антропологии) РАН сконцентрировался на социологических, прикладных исследованиях, обслуживающих (через мониторинг) сферу этнополитологии — конфликтологию. И только группе отдельных лиц было доверено продвигать теоретические послышки западной, конструктивистской школы этнологов, словно эти теоретические приоритеты никак не были привязаны к идеологии. Но это, конечно, не так. Одно здесь было тогда положительным: у тех, кто проявлял настойчивость не поддаваться эйфории заимствованного конструктивизма, *была своя возможность* развивать автономную теоретическую базу. Все-таки это была либеральная эпоха в развитии русской этнографии! В этот сегмент научной свободы и попало тогда православное теоретическое направление русской этнографии, разрабатывая свои теоретические методы в рамках большого стиля. В то же время это была форма скрытого критического оппонирования конструктивистской школе в постсоветской русской этнографии.

Именно оппоненты конструктивистов, как мне кажется, обнаружили, что и западная этнология в лице «передового» направления — конструктивизма — находилась в том же состоянии кризиса, в каком пребывала советская этнография, особенно в последние десятилетия перед распадом СССР. Там тоже был свой «кризис идентичности», вызванный, в общем-то, выполненной к началу 1990-х годов узкой задачей, ради которой послевоенный конструктивизм и создавался — потеснить и дезавуировать то научное направление, которое развивалось в предвоенной Германии и которое поначалу, в послевоенный период, не хотело уступать первенство и господство смыслов, завоеванных за истекший период. Но при этом конструктивизм не являлся *базисной теорией*, какой она была, скажем, в СССР или в фашистской Германии, это была своего рода «реплика» на некий фундаментальный труд. Реплика серьезная, основательная и высококритичная, поставившая преграду (в Германии и Европе) на пути дальнейшего развития направления, связанного с именами Хайдеггера и близких ему по мировоззрению лиц. Советская постсталинская школа, тоже по-своему, вела борьбу со сталинским наследием, но другими средствами и в других масштабах. Хотя результат — и западный, и советский — оказался один, они исчерпали себя. Дальнейший путь развития этнологической науки, в ее теоретическом плане, должен был, по логике, в начале 1990-х годов опять начать определять фактор «фундаментальной теории». Но под предлогом того, что «фундаменталисты» себя *опорочили* в фашистской Германии, а также показали свою *несостоятельность* (утопичность) в СССР, было решено не возвращаться к фундаментальной теории *вообще*. Хотя фундаментальная теория существовала в Европе и в России и до XX в., но тогда об этом словно забыли.

Так в постсоветской этнографии (скоро ставшей этнологией) по-хозяйски поселился конструктивизм, с его ограниченными прикладными возможностями и непомерными амбициями. Вся теория постсоветской этнографии, по сути, концентрировалась вокруг одного вопроса, вопроса об этнической идентичности. И рассматривался этот вопрос не столько в этнологическом ключе, сколько в психологическом и философском аспектах, но под видом социального антропологического (т. е. всесторонне личностного) знания. Теоретический кризис русской этнографии, развивающийся в постсоветский период, сегодня налицо. Этот кризис длится уже третье десятилетие, в связи с чем, нарастает понимание того, что общие проблемы — это вообще нечто ненужное и даже опасное, поэтому надо уходить в прикладную (социологическую) сферу этнографии. Подчеркну, не в сферу частных, единичностей, а в практическую область — реконструк-

ции, моделирования, музееведения, обслуживания некой огромной рыночной индустрии, завязанной на этнографический туризм.

Как показали события последних двух лет, в мире быстро начал меняться порядок расстановки сил. Либерализм, который долгие десятилетия был стенобитной машиной, разбивающей окопы традиционности и традиционализма в самых разных его видах и религиозных одеждах, сегодня повсеместно отодвигается от рычагов управления миром. К власти везде приходят силы, которые долгие десятилетия двигали мировые процессы, находясь в тени, отдавая временную славу либеральному обществу. Сегодня вся слава нужна им самим! Однако думающие люди никогда, даже в золотую эпоху расцвета либерализма, не считали его реальной силой, потому что либерализм сам по себе — это пустота, и если за ним не стоит серьезной консервативной силы, он ни на что не способен. Сейчас, когда либерализм принуждается к сдаче позиций, он лишь создает видимость, что будет отстаивать до конца свое право вершить судьбы мира.

Наука в ее мировом тренде тоже (хотя и не так скоро и энергично) начинает дрейфовать в ту же сторону господства консервативных сил. Это мы видим и в современной российской этнологии. Однако надо помнить, что современный консерватизм чаще всего опирается не на традиционализм, а на постмодернистские воззрения. Поэтому основной задачей постмодернистского консерватизма оказывается не поиск истины, а создание видимости решения крупных научных задач. При этом будем помнить, что смысл деятельности постмодерна состоит в развоплощении человека — замене человека традиции, человека живых связей с обществом и природой роботом. Даже не в смысле замены живого человека машиной, а в принуждении человека к выполнению узкой запрограммированной функции, выйти за рамки которой он не может.

То, что конструктивистская методология не работает на Большой формат, в рамках Большой теории, теперь уже совершенно очевидно. Как инструмент, созданный для разрушения человеконенавистнической теории — фашистской методологии, он пригодился и для разрушения изнутри другой большой (ложной, утопичной, но не человеконенавистнической, хотя и по-своему сегрегационной) теории XX столетия — марксизма-ленинизма. Но конструктивизм при этом не способен решать крупные исследовательские задачи теоретического плана. Однако он не хочет уступать место ничему «большому», делая вид, что сам может справиться с «большими задачами», ставить и решать их. И на этом его поприще, начинают уже обнаруживаться показательные вещи. Продолжая разрушительную работу, но теперь уже в отношении всего традиционного (выступая аполо-

гетом постмодернизма), конструктивизм именно в этой области и развил бурную деятельность, претендующую на теоретическое целое, на большой стиль. Антитрадиционализм как теория Большого формата — это уже обращение не только ко времени XX в., но ко всему историческому периоду существования человечества, а в рамках одной этнической традиции, скажем, русской, это возможность обращения к длительному историческому периоду. Историческая длительность и богатое содержание традиции дают конструктивизму возможность развернуть *видимость* большого стиля. Но надо понимать, что ничего своего конструктивисты в этом случае не предлагают; никакого позитива, никакой перспективы развития народа или человеческого сообщества; они рисуют только красивую на вид картинку умных суждений и трактовок, разоблачающих традиционный уклад жизни. Более того, чем ближе автор-конструктивист приближается к фактуре, к этнографическим подробностям жизни народа, тем более искусственным для него самого выглядит возможность поквитаться с традицией (особенно внутренне им нелюбимой), разоблачить ее несовершенство, показать ее темные стороны и объявить именно их «нациообразующими». И здесь конструктивист становится так близок своему оппоненту — ученому из Германии 1930-х годов, что просто диву даешься, куда может завести «святая идея» разрушать, если ее раздуть до немислимых размеров. Так, к примеру, поступает в своем почти семисот-страничном труде современная московская исследовательница-славист М. В. Лескинен, которая в пух и прах, как она считает, разбивает мифы о русском «народе-богоносце». Между тем, заявляя, что «современная наука отвергает в качестве объективных антропологических критериев расы, а именно: черты этнического темперамента, характера, умственные и нравственные свойства, тип духовной и политической эволюции и уровень сложности языка»¹, автор именно нравы и нравственность русских делает главным предметом своего исследования. Под предлогом изложения мнения современников XIX в. автор избирательно рассматривает негативный материал и делает общий вывод о низком нравственном уровне развития русских крестьян: «из социальных качеств можно отметить прежде всего предприимчивость, деловую активность, энергичность и быстрое освоение новых экономических вызовов пореформенного периода. Однако нравственный облик его вырисовывается как далекий от идеала: он ленив, вороват; некоторые свойства его нрава способствуют нарушению им моральных норм: «неспособность держать себя в руках», контролировать проявление чувств и эмоций ведет к резким перепадам трудового ритма,

¹ Лескинен М. В. Великоросс/великорус. Из истории конструирования этничности. Век XIX. М.: Индрик, 2016. С. 273.

к пьянству, однако он не зол, не жесток и гостеприимен»¹. Большой стиль заставляет автора взяться обстоятельно доказывать, почему русские именно такие, какими их видели отдельные современники; и она обращается к церковной теме, показывая, сколь далеки были русские крестьяне от идеала, вера их была тщетна, малорелигиозна, суеверна². Плохими русских делали также их колонизаторские амбиции, и от этого страдали (портились) те народы (инородцы), с которыми русские соприкасались. Финны мало контактировали с русскими и поэтому сохранили нравственность, прежде всего свою честность как национальную идентичность. В другом месте (где описывается еще одна конструкция) автор говорит по-иному; русские Русского Севера были честны, скорее всего, по причине заимствования честности от финнов³. То, что автор не просто передает мнение отдельных современников, высказывавшихся негативно о русском народе, но и сама не раз солидаризируется с этими мнениями, бесспорно⁴. Книга требует отдельной рецензии и не стоит о ней здесь говорить особенно долго, важно лишь подчеркнуть, что большая теория в русской этнографии сегодня, к сожалению, или отсутствует, или заменяется русофобскими суррогатами.

Почему же русская этнография не пытается встать на ноги; почему отказывается продолжать поиски искомого «общего», своей, русской теоретической этнологической школы? Ответ прост: чтобы это сделать, надо вернуться к пониманию традиции как первичной ценности, в основе которой лежит религиозный фактор; надо учитывать, что исследование общих вопросов этнического бытия, его культуры и истории, государства, им созданного, можно вести лишь с опорой на духовный стержень (учитывая «фактор Бога», причем, в русской православной традиции — «фактор православно-христианского Бога»). И тогда следует отказаться от многих, ставших уже привычными штампов о конструировании этноса и этничности, или же о природных путях их зарождения. Начало всем этим ложным идеям было положено еще в советское время, но до сих пор нас пугают, что не надо задавать лишних вопросов, что это несет угрозу стабильности, порядку и самое главное — спокойствию в области межнациональных отношений. Между тем опасность придет, откуда ее не ждут, поскольку быстро нарастает асимметрия между активно этнизирующимися общностями («малых народов») в стране и большой этнической общностью русских, деэтнизирующейся (и самостоятельно, и с помощью русофобских сил). Через этот конфликт между идентичностью и ее отсутствием проходит се-

¹ Там же. 431.

² Там же. 420–421.

³ Там же. С. 422.

⁴ Там же. С. 412.

годня Европа (и это ее радикализует), это грозит в будущем и России. По сути дела, причина сегодняшней эскалации терроризма в мире вызвана, в значительной степени, теми же причинами. Но, если выбирать (или продолжать) советский вариант погашения этнической активности — через ее постепенное растворение в идеологии, — то, во-первых, придется актуализировать идеологический фактор как моноидеологию (против чего сегодня Российская конституция); во-вторых, придется вести наступление на этничность, и не только русскую, но и на те образцы этничности в России, которые сегодня на подъеме (чеченская, татарская и т. д.). И первое, и второе — опасный путь для роста эскалации, но именно этот путь нам активно навязывается «мировым сообществом».

Рассмотрение общетеоретических проблем в современной русской этнографии требует учета трех факторов: традиции, модерна и постмодерна, что связано с особой методологией исследования, аутентичной каждой из этих мировоззренческих эпох. В этом ключе автор данной монографии и видит свою задачу — обратиться к целому ряду общих проблем, ставящих понимание традиции русского народа в общий контекст российской истории, и в каких-то отдельных темах — в контекст мировой истории и традиционности. Книга готовилась постепенно, в течение десяти лет, и движение это шло от исследования русской религиозности — православия, к вопросам традиции и далее к наиболее сложной области — этнической культуре, этничности — коренным вопросам этнологии. Общим посылом автора в вопросе об этничности была мысль об особой природе этого сложного явления; этноса как особого организма и этничности как особой духовной субстанции. Этнос — коллективный, народный организм, как и человек, имеет духовную (умственную), душевную (чувственную) и материальную (телесную) природу. Это коллективное тело, коллективная душа и коллективный дух, коллективно-религиозное «я». В последнем случае таким его делает Церковь, но мы бы не стали вслед за А. С. Хомяковым говорить, что народ церковный и есть сама Церковь, поскольку он входит в Тело Христово, тело Церкви. Все-таки Церковь и народ церковный различаются.

Автор предлагает по-новому посмотреть на этнос и этничность, на их сложную природу, но самое главное — внимательно исследовать тот процесс (как сознательно-организуемый, так и бессознательно-развивающийся, по причине отступления народа от Бога, веры, нравственности, традиции), который можно обозначить как *деэтнизацию народа*, распад его этнических скреп и связей, деградацию этнической культуры и т. д. В этом основной посыл данной книги. Автор, конечно, не считает, что возвращение к «фундаментальной теории» возможно только на базе

православия и православной духовности, возможны и другие формы базисной теории. Важно лишь, чтобы возвращение это проходило на основе ценностей модерна, когда национальная традиция становится основой для светской культуры. А не по постмодернистским лекалам, когда и традиция используется чуждая, и само использование традиции направлено не на утверждение добра и блага, а на разрушение мира искомой национальной традиции через признание равенства добра и зла, через развоплощение прежних высоких смыслов, фактов и контекстов родной истории.

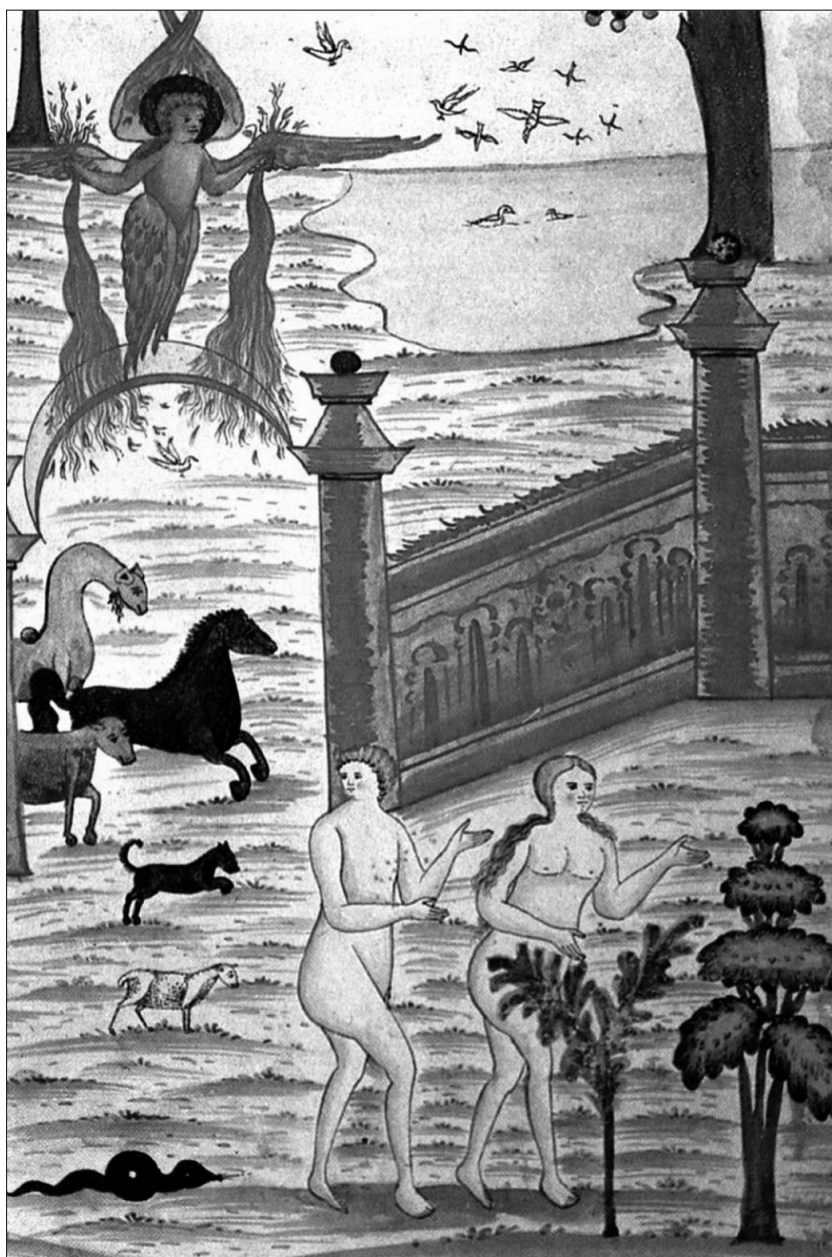
Автор с сердечной благодарностью вспоминает всех кто помог ему на пути написания книги. Главным образом, это коллеги по журналу «Традиции и современность. Научный православный журнал» — Григорий Александрович Романов, Наталья Тимуровна Энеева, Любовь Тимофеевна Соловьева, Наталья Валерьевна Шляхтина. Благодарю за участие и поддержку академика Российской Академии Художеств Марию Александровну Некрасову, директора Школы Народного искусства Императрицы Александры Федоровны Наталью Ивановну Пономареву, директора Ивановской сельской школы Владимира Сергеевича Мартышина (теперь уже священника Владимира). Доброе и профессиональное, попечительное участие Марины Михайловны Громько во многом помогло книге состояться; бесценны, конечно, эти часы совместной работы с человеком старой академической школы, где в основе всего лежат глубокие научные знания, высокая культура общения и терпимое и уважительное отношение к собеседнику. Важной площадкой для дискуссий были и семинары «Православие и русская народная культура», проходившие в ИЭА РАН под руководством М. М. Громько, где собирались друзья и единомышленники. Бесконечно благодарен и родному Отделу русского народа и Институту этнологии и антропологии Российской Академии наук, в рамках которого писалась эта работа несколько лет. Мой низкий поклон и духовному отцу — протоиерею Александру Шаргунову, благословившему написание и издание этого труда.



Ч а с т ь п е р в а я

ТРАДИЦИЯ: ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ

« Традиция — это особый, фиксированный в символах, опыт социальности, которая получает свою жизненную силу от установления особой — символической связи человека с Богом, благодаря чему вырабатывается механизм воспроизводства социальности, своего рода вечный двигатель для социальных форм бытия »



Традиция с позиции православного мировоззрения

Понятия: «традиция», «символ», «этническая традиция»

В современной этнографической науке, занимающейся вопросами этнической истории и традиции, до сих пор преобладает отношение к традиции как к языческой архаике, периоду, когда закладывались важнейшие культурные и этнические архетипы каждого народа, в том числе русского. Все самое исконно народное, с этой точки зрения, идет из эпохи существования многобожия, а с христианской точки зрения (да и не только с христианской) — времени существования языческой религиозности. Считается, что отсюда у славян весь народный аграрный, праздничный и обрядовый календарь, просуществовавший в трансформированном виде вплоть до конца XX столетия, а период христианства — это эпоха деградации традиционности, сознательно «организованной» адептами этой религии.

Об условности научного знания писал А. Ф. Лосев в своей знаменитой книге «Диалектика мифа»¹. По его мысли «чистое научное знание» —

¹ «Существующая реально наука так или иначе мифологична. Чистая отвлеченная наука — немифологична. Немифологична механика Ньютона, взятая в чистом виде. Но реальное оперирование с механикой Ньютона привело к тому, что идея однородного пространства, лежащая в ее основе, оказалась *единственно значимой идеей*. А это есть вероучение и мифология. Геометрия Евклида сама по себе не мифологична. Но убеждение в том, что реально не существует равно никаких других пространств, кроме пространства евклидовой геометрии, есть уже мифология, ибо положения этой геометрии ничего не говорят о реальном пространстве и о формах других возможных пространств, но только об одном определенном пространстве; и неизвестно, одно ли оно, соответствует ли оно или не соответствует всякому опыту и т. д. Наука сама по себе не мифологична. Но, повторяю, это — отвлеченная, никуда не применяемая наука. Как только мы заговорили о реальной науке, т. е. такой, которая характерна для той или другой конкретной исторической эпохи, то мы имеем дело уже с *применением* чистой, отвлеченной науки; и вот тут-то мы можем действовать и так и иначе. Управляет нами здесь исключительно мифология. — Итак, всякая реальная наука мифологична, но наука сама по себе не имеет никакого отношения к мифологии», — пишет А. Ф. Лосев (*Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 407*).

закон, формула, числовая или математическая закономерность не освобождают ученого от мифологизации этого знания, поэтому научное знание обязательно будет вписано в некий условный мировоззренческий проект, исключаящий другие картины мира, т. е. мифологизировано. Ньютоновская картина мира мифологична и в этом смысле лишь деталями отличается от конкретной религиозной картины мира.

Здесь мы обращаемся к основополагающему для этнографии понятию «традиция» и ставим задачу максимально возможно выделить в нем те признаки, которые отражают результат некоего *сотрудничества* Бога и человека. Это самое первое и важное для традиции. При сугубо *рациональном* исследовании (в картезианском смысле как рационального метода познания) понятия «традиция» выделяют некоторые внешние признаки «традиции» общего характера: архаичность, фиксируемую в культуре в орнаментальных мотивах, анимистических верованиях, космогонических сказаниях, календарных и семейно-бытовых обрядах и песнях, волшебных сказках, старинных преданиях¹; народность традиционной культуры, бесписьменный характер литературы (фольклор) и т. д. Но при этом число признаков, как бы оно ни увеличивалось, на деле не будет приближать исследователя к пониманию того, чем же, по сути, является традиция, поскольку сумма их даст лишь одномерное описание понятия.

«Традиция» сродни понятию «канон» в Церкви и поэтому важно в первую очередь понять первооснову каноничности традиции. Кто и когда заложил этот канон? Атеистическая этнография² не берется определенно отвечать на вопрос, «кто» это сделал. Более того, при современном господствующем либерально-атеистическом варианте вопрос о положительности традиции, ее жизненной необходимости для человеческого сообщества вообще не стоит. Этнографы-традиционалисты, но атеисты в ответ на это игнорирование традиции ведут себя пассивно, и их противникам — либералам — остается лишь торжественно заявлять, что «историческая (т. е. традиционная) этнография» исчерпала свой потенциал, что страна и народ завершили свой путь традиционности и сейчас мы живем в другом, посттрадиционном обществе, которое и следует изучать по-новому.

Действительно, сегодня есть основания говорить о кризисе традиционализма и в вопросах его изучения, и в сферах его бытования. Но

¹ Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии. М., 1981. С. 234.

² Мы употребляем термин «атеистический» в значении «материалистический»; это мировоззрение, сводящее все к естественным процессам, при полном отсутствии Божественного домостроительства.

традиционализм не умер. Живо и традиционное общество, хотя и вынуждено пребывать в несколько трансформированном виде. Православная Церковь в России продолжает питать традиционные основы в самых разных областях жизни, и это главная гарантия существования традиционности. После многих десятилетий открытых атеистических гонений Церковь внешне ослабела; к тому же до сих пор продолжается незаконный процесс отделения Церкви от общества под предлогом отделения от государства, что не может не сказываться на потенциале традиционности.

Кризис традиционализма в его познавательном аспекте связан с господством атеистического подхода в изучении традиционности. Многие ученые продолжают ограничиваться изучением материальной культуры, а к духовной культуре относить ту сферу, которая ей не принадлежит или принадлежит только в малой степени. Духовная сфера, состоящая из религиозного и нравственного компонента, требует аутентичного подхода, языкового и смыслового соответствия ее уровню. Нельзя изучать памятник, созданный религиозно мотивированными творцами, с атеистических позиций. Это — ненаучно. Но это делается. Для гуманитарной науки в России, как нам кажется, наступил «момент истины». Повернется ли она к традиции лицом, сделав поиски истины делом не зависимым от идеологической конъюнктуры, или окончательно перейдет на новую либеральную мировоззренческую методологию? — Вот сегодня самый важный для науки вопрос.

Мы не считаем атеистическую науку неистинной. Но она страдает одной неисцелимой болезнью — она смертна. А наука теистическая (мы не имеем в виду богословие) — бессмертна. Смертность атеистической науки не в неумолимом законе жизни — «мы все когда-нибудь умрем», диктуемом «диалектикой жизни». Смертность ее в невозможности победить смерть — хаос, энтропию, невежество, незнание. Хотя в период расцвета советского атеизма в науке и совершались великие дела: происходил научный подъем, делались открытия, велись исследования, которые до сих пор имеют ценность. В советское время наука жила пафосом построения «светлого будущего» — идеального гармоничного общества, освященного чуть ли не религиозной идеей, когда «Бог Церкви» был отвержен и заменен «богом людей». Живя в ритме и энергии такого скрытого идеализма, советская наука была на подъеме. Эта эпоха закончилась, и сегодня ученые-атеисты (а их до сих пор — большинство в науке) помнят о годах, когда люди по-настоящему горели научной работой и время рождало настоящих титанов в науке. Казалось бы, вполне очевидна роль идеального фактора в развитии на-

уки, но адепты материализма не хотят этого видеть, так как боятся проникновения религиозных идей в науку, считая, что религия и наука несовместимы. В начале 2000-х годов было даже письмо академиков-атеистов об опасности клерикализации школы и науки как свидетельство того, что спор дошел до своего логического конца¹. Не только государство, но науку и общество предлагается законным образом отделить от Церкви. Что ж, дети выросли и не хотят больше знать своего родителя. Это в духе времени.

Наш исходный тезис таков: *традиция*² — это особый, фиксированный в символах опыт социальности, которая получает свою жизненную силу от установления особой — символической связи человека с Богом, благодаря чему устанавливается *механизм воспроизводства социальности*, своего рода вечный двигатель для социальных форм бытия. «Передача» символического потенциала знаний от поколения к поколению имеет высшую степень социальной мотивации — традиционность, так как здесь фиксируются важнейшие социальные ориентиры, опыт общения Бога и человека (сверхсоциальный опыт). Между Богом и человеком существуют разные типы связей, и в первую очередь личностные, точнее, сверхличностные, реализуемые в религиозной жизни. Но символическая жизнь так же реальна, как и религиозная. Она является результатом сверхсоциальных связей Бога с человеком.

Чтобы раскрыть специфику функционирования символической связи в ее онтологическом аспекте и на уровне метафизической глубины, воспользуемся теорией символа, разработанной Алексеем Федоровичем Лосевым. Человек рассматривается Лосевым не только как потенциально социальное существо (имеющее с рождения задатки для социальной деятельности), но в первую очередь как потенциально духовная личность, обладающая способностью видеть и творить мир во всей его рациональной и иррациональной глубине. Общая особенность лосевского подхода, объясняющего путь человеческой познавательной деятельности, состоит в разработке уникального и вполне оригинального подхода к изучению того, как дух человека становится «плотью», а мир идеально превращается в социальное явление. Необычность этого подхода, на наш взгляд, заключается в оригинальной исследовательской методике: телесный мир человека Лосев изучает как психолог; душевно-эмоциональный мир он исследует с помощью категориального аппарата фило-

¹ Справедливости ради следует отметить, что в ноябре 2007 г. появилось и письмо верующих академиков и член-корреспондентов РАН, в котором заявлена позиция, противоположная атеистам.

² Traditio (лат.) — передача, повествование.

софии, а для духа человека он обращается к православной богословской мысли и ее понятийному аппарату. Причем анализ ведется не раздельно, а совокупно, т. е. одновременно с трех точек зрения. Вот почему каждый рождающийся понятийный феномен, например, символ, проработан как реальный продукт личностного бытия, а не как абстрактная (только философская, или только богословская) категория.

Философ занимался теорией символа всю свою долгую и плодотворную жизнь, начиная с 1930-х годов — «Философия имени» (М., 1927), «Античный космос и современная наука» (М., 1927), «Диалектика художественной формы» (М., 1927), «Диалектика мифа» (М., 1930), «Очерки античного символизма и мифологии» (М., 1930) — и заканчивая временем 1980-х — «Проблема символа и реалистическое искусство» (М., 1976). Понятию «символ» А. Ф. Лосев уделяет внимание и в много-томном труде «История античной эстетики» в числе «структурно-дифференциальной терминологии» античной эстетики. Важнейшее в содержательной стороне символа, по А. Ф. Лосеву, это *являемость* истинного бытия (т. е. божественного) в инобытии, т. е. в тварном бытии. Являемость сущности в вещи (явление) и есть символичность¹.

Из опыта православного богословия известно, что общение человека с Богом в Духе Святом происходит посредством божественных энергий. Христос — Богочеловек во плоти, покидая телесно своих учеников, сказал им, что пошлет им Духа-Утешителя. Лосев отмечал: «В символе как раз струятся те самые энергии, которые не покидая сущности, тем не менее, частично являют ее всему окружающему». Философ делает вывод, исходя из логики исихастского богословия: «всякая энергема, как и энергия целиком, в самом существе своем всегда символична, поскольку она есть уже не сущность просто, но сущность, соотнесенная с тем или другим видом инобытия и являющаяся так или иначе тем и другим видом инобытия»².

В специальной работе, посвященной символу, А. Ф. Лосев проводит границу между этим понятием и другими, близкими ему в обыденном сознании. В глубинности своего значения символ отражает не только философскую связь сущности и явления, но, в переводе на язык реальной жизни — символическую связь Бога (сущности) с человеком (явлением). Человек не только религиозно (как видит личность другую Личность) осознает присутствие Бога, но и *символично* видит и чувствует Своего Творца, это главное в символе.

¹ Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 589.

² Он же. Философия имени // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 80.

Важно и другое. Как человеку справиться с самим собой: ввести норму для *эмоционально-чувственной сферы*, дать *рациональным* способностям нужные границы бытия, а *сферу духа* подчинить религиозному началу? Нельзя было получать эти знания из опыта. Это был бы лишь животный опыт. В животном мире инстинкт самосохранения диктует меру отношений между животными. Ничего другого нет. Благодаря символической способности являть сущность человек был способен создавать необходимые *социальные границы* всем своим потенциальным возможностям, во всех сферах: эмоционально-чувственной, рациональной, духовной.

Человек имеет от Бога не только способность к *рациональному мышлению*, но и возможность распоряжаться этой способностью по-человечески. Для этого и существует *символическая среда*, состоящая из знаний о мире, речи, а также особых возможностей человека — субъектно (по имени) именовать всё окружающее. Рациональные способности человека реализуются благодаря создаваемым символической средой особым социальным границам. Понимание методологической ценности этих символических реалий можно назвать сверхсоциальным опытом человека.

Эмоционально-чувственная сфера также, в свою очередь, подчинена особой символической среде — *социальной иерархии*. Именно иерархия организует и социализирует эти способности человека. Здесь устанавливаются законы соотношения полов, возрастов, достоинств и нейтрализуется животная практика господства слепой силы.

Идеальная сфера человеческого бытия, то, что мы связываем с духом, символически адаптируется благодаря такому символическому инструменту, как знаки-символы. Это огромная и важнейшая сверхсоциальная сфера, необходимая для того, чтобы религиозная потребность могла быть реализована по-человечески: посредством обряда, ритуала, через Церковь.

Таким образом, символическая среда покрывает все социальное пространство человеческого бытия, создавая для человека сверхсоциальные условия для всех видов его деятельности. *Традиция* складывается и существует как способность человека поддерживать символическую среду, символическое бытие. И в этом смысле это сотрудничество Бога и человека. Лишь осознавая Божественный замысел, человек во всей полноте реализует свою жизнь в социуме.

Есть свои особенности существования символической среды и традиции во времени. Можно выделить три крупных периода, значительно различающихся и характером передачи традиции, и особенностями организации и содержания символической среды.

Первый период: время райской символической среды. У человека была речь, он дал имена всему животному миру. Также был получен пер-

вый опыт иерархии и опыт религиозного общения. Традиция хранения символов строилась на личном и непосредственном общении с Богом. Иными словами, духовная чистота человека позволяла ему жить в благодати живого общения с Богом и со всем животным миром. Не само по себе называние животных по имени подчиняло их власти человека, а благодать, лежащая на нем, делала животный мир покорным. Это было время живой символической среды: человек начал созидать необходимые пределы для социального бытия, и он руководствовался Божьим благословением, духовной способностью понимать смысл вещей и возможностью непосредственно общаться с Творцом. «Живой» характер символической среды следует понимать в том смысле, что вся символическая среда находилась в непосредственной близости от человека: знания (не в шкафах и библиотеках); речь, которую понимал и принимал животный мир; иерархия, опирающаяся на общение с Творцом, и т. д. И Адам мог без внешних средств определять границы социальности — мира, адаптированного к жизни человека. Способность создавать символическую среду одним своим присутствием и можно назвать «живым символизмом». Мир понимался, чувствовался и оценивался человеком адекватно замыслу Творца об этом мире. Особая благодать, почивающая на человеке и дающая ему возможность не только правильно «видеть» окружающий мир, но и находиться с ним в особо доверительных отношениях, и была тем главным, что открывало человеку путь к «живому символизму».

Второй период: со времени изгнания людей из Рая и до Рождества Христова. Человек лишился благодати «духовного зрения», в результате чего он не мог далее продолжать особым образом познавать созданный Богом мир, а значит, и живо символически творить социальный окоём. В этот период символическая среда перестала быть живой, а образцы прежней символической среды постепенно деградировали по мере отступления разных (этнических и религиозных) групп людей от Бога. Ниже мы подробнее рассмотрим картину перемен, здесь же отметим нечто общее для всего этого времени. Из-за утраты «духовного зрения» исчез и цельный взгляд на мир: рациональное, чувственное, духовное познание разделилось на самостоятельные области. Это привело, в первую очередь, к появлению дополнительного элемента (между человеком и миром), имеющего функции стимулятора символичности. В архаичном (мифопоэтическом) обществе такими элементами стимуляции были религиозные ритуалы. Чтобы создать уровень хотя бы искаженной символичности (а это давало прогнозируемый характер ситуации), человек совершал некие ритуальные действия и лишь потом делал то дело, которое хотел: охотился, сеял, собирал, лечил и т. д. В целом в этот период

картина распределения символической активности в трех областях познавательной активности выглядела следующим образом.

В области *рациональной* наблюдались две позитивные тенденции: с одной стороны, это стремление накапливать знания рациональным путем (что привело к выделению рациональности в особый тип (метод) познания в античном обществе, в процессе чего родилась наука); с другой стороны — путь *иррационального* познания, который был обусловлен получением знаний посредством Божьего откровения пророкам, пророкам и в целом святым людям дохристианской эпохи.

В *эмоционально-чувственной* сфере (в перспективах ее социализации) позитивные тенденции были связаны с опытом народа, родившегося от Авраама. Здесь мы можем говорить об этничности в ее исконном значении и в понимании иерархии в соответствии с такой вертикалью, которой не знал древний мир: Бог — духовный предводитель народа (пророк) — духовные отцы народа (священники) — отцы семейств — сыновья. У других народов мы наблюдаем искаженную картину понимания иерархии, хотя рациональное стремление к гармонии существовало (например, в ведической (веды), а затем и в индоевропейской, античной традиции).

В *духовной* сфере особенно глубоко был явлен разлад между человеком и Богом, отчего в большей степени страдала символическая (знак-символ) среда. Даже в избранном народе не было ясного духовного горения и постоянства в вере. Языческий символический мир проникал сюда и подтачивал, искажал то религиозное символическое поле, что создавалось пророками и священниками.

В свете сказанного о символической среде в дохристианский период следует рассматривать и вопрос о традиции. Там, где не было естественного воспроизводства традиции (а оно отсутствовало, когда прерывалась связь почитания Истинного Бога), она искажалась, символическая среда превращалась в замкнутые области, доступные только избранным людям.

Третий период: христианский (связан с коренными переменами с области восстановления единства символической среды и абсолютных возможностей для существования традиции). Следует сделать оговорку: христианство дает только *возможность* для человечества, и хотя это *абсолютная* возможность (если человек или народ ее использует), но все же возможность, а не созданная Богом идеальная действительность. Создание истинной символической среды — дело рук самих людей и народов. Только движение к святости, или, как говорил преподобный Серафим Саровский, «к стяжанию Святого Духа», открывает каждому отдельному человеку и целому народу (в идеале целеполагания святости) иметь цельность символического мировидения — знать меру рацио-

нального, чувственного, духовного видения и понимания одновременно. И хотя святых в христианстве гораздо меньше, чем обычных людей, но первые не только сами имеют благодать быть в мире и единстве с Богом (а значит, творить живой символический мир), но и всему церковному народу дают возможность приобщаться к символической среде, которая создана совместно ими. Святые и святость есть там, где существует христиански православно молящийся и стремящийся к Богу народ. Тогда традиция воспроизводится во всей цельности и глубине.

Итак, мы ставим себе цель по-новому взглянуть на теорию символа в свете существования традиции. Вкратце отметим, что работа по адаптации идей А. Ф. Лосева (по-новому взглянувшего на символ, миф, имя) к конкретным темам и отраслям знания сейчас только начинается. Существуют уже труды, где символ представляется не просто как произвольный культурный знак конкретной культуры и эпохи, а как своего рода мистический образ, истоки которого следует искать именно в Божественных откровениях, а не в рациональном только опыте людей¹. Но в целом это новое направление, которое требует своего обстоятельного теоретического обоснования, к рассмотрению некоторых аспектов которого мы и приступаем здесь.

Важным для этнографии является вопрос о появлении *этнической традиции*. Как и откуда появляется этничность? На основе какого символического поля она возникает? Ответ на эти вопросы дает библейская книга Бытия.

Бога и человека в раю связывали не только отношения Творца и творения. В непосредственности общения мы видим намеки на отцовское отношение Бога к человеку, ведь Адам был сотворен по образу и подобию Божию. Святые отцы говорят даже о внешнем сходстве Адама со Христом². Не случайно Христос — Сын Божий — потом будет назван

¹ Багдасаров Р. В. Свастика: священный символ М., 2001.

² Святитель Димитрий Ростовский в «Келейном летописце» пишет: «...Христос Господь наш, Новый Адам, желая облещись в ветхого, принял на Себя плоть, во всем подобную первому Адаму — возрастом, лицом, красотою, беседою, хождением, но кроме одного только греха» (Келейный летописец святителя Димитрия Ростовского с прибавлением его жития, чудес, избранных творений и Киевского синопсиса архимандрита Иннокентия Гизеля. Подготовка текста: О. В. Кириченко, Е. А. Лукьянов. М.: Паломник, 2000. С. 64). О сыновстве Адама святитель Амвросий Медиоланский рассуждает так: «Как Адам от земли-девы был создан, так и Христос от Марии-девы рожден. Как Адамова мать-земля никем не была еще ни вспахана и ни засеяна, так и Христова Матерь Дева не познала мужа. Адам руками Божиими из земли создан, — и Христос во утробе девической вообразен Духом Святым. То и другое — дело единого Отца Бога, и у обоих девствующие матери; и каждый является Сыном Божиим, но Адам есть созданное, Христос же соприносящий Отцу, по естеству Бог и Создатель» (Келейный летописец ... С. 58).

«вторым Адамом». Именно *сыновство* становится выражением особого рода традиционности — этничности. На символизме «отца и сына» вырастает этногенез человечества. Отец передает сыну из рук в руки, из сердца в сердце заповедь о Боге, о Божественном мире, о смысле человеческого бытия. Передается живой свой опыт общения с Богом. Сфера «иерархии», куда входит комплекс символических отношений «отца и сына», как было отмечено выше, укрепляет и организует область эмоционально-чувственного бытия людей. Этничность тесно связана с телесной (душевной, психической) сферой человека и человечества.

Как видно из книги Бытия, а также из святоотеческих толкований библейских страниц, изначально предполагался не путь этнического многообразия, а этногенез одного народа, на что указывает нам и Евангелие, говоря, что во Христе «нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола ни женского; ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3, 27—28). Искажение отцовско-сыновних отношений (Бог как Отец, Адам как сын) после грехопадения и нераскаяние в раю первых людей изменили и перспективу развития человечества. В книге Бытия о событиях после изгнания человека из рая сообщается следующее. Послерайское общение Адама с Богом было как с грозным, *но справедливым* Судьей, прогневавшимся, но смягчившим Свой гнев Отцом, в результате чего Адам, Сиф и их потомки получили благословение называться до поры особым племенем (этносом) — «сынами Божьими». Таким образом, идеальный вариант этногенеза еще сохранялся и в первые времена после райского изгнания. Но уже развивалась и росла другая ветвь этногенеза. Каин, знавший о Боге из первых уст — от Адама, но не молившийся Ему и не каявшийся за убийство Авеля, скрывался от Него (как и от своего телесного отца Адама) в построенном им городе (как поначалу, до раскаяния, Адам скрывался за деревом, стыдясь наготы) и считал Его грозным и несправедливым, карающим, страшным Богом. В этой ветви человечества наблюдаются произвол и подчинение стихии чувств, а не наоборот. Телесное здесь сразу взяло верх над человеком, за что Господь благословил каинитов именоваться «сынами человеческими» — племенем, в котором осталась только плоть, а дух Божий все больше и больше пренебрегался. Здесь сыновство получило сугубо телесный смысл, и стала складываться своя символическая традиция. Библия указывает, что в конечном счете «сыны человеческие» поглотили (ассимилировали) «сынов Божьих». В первые века люди жили по несколько сот лет, так как благодать отцовства сынов Божьих была столь велика, что распространялось на много поколений вперед и *духовное сыновство*, подкрепленное этой могучей силой, еще долго

боролось с *телесным сыновством*, а человеческая история долго не была «разбита» на пестроту языков и народов. Из Библии известно, что многоязычие среди людей началось во время строительства Вавилонской башни (Быт. 11, 6-7), вскоре после Потопа. О предыстории многоэтничности говорится в том месте Библии, где описываются события первых поколений после Потопа, там, где пророк Ной благословляет сыновей Сима, Хама и Иафета тремя разными благословениями. Следующее знаменательное благословение отцом сына связано с именами пророка Авраама и его сына Исаака. С Авраама, которого Бог благословил быть «отцом народов», Библия начинает вести подробный отчет об отцах и сыновьях первого поколения великих пророков и отцов еврейского народа.

В другой ветви — среди потомков Хама и Иафета — сыновство духовное со временем теряет смысл и на основе господствующей телесности рождается новая модель этногенеза, строящаяся на культе материнства, а не отцовства. Так называемый матриархат, как свидетельствуют сохранившиеся образцы художественной культуры той эпохи, стал эпохой языческого поклонения женщине. В природной способности женщины к рождению детей виделся тот идеальный фактор, который был необъясним, таинственен и могуществен. Но матриархат, как показывает конкретный исторический и этнографический материал, не означал тотального господства женщины над мужчиной, он скорее указывал на искаженную символику положения женщины. В отдельных исторических культурах на первый план выступала родильная, материнская способность женщины, и в обществе закреплялось наследование по женской линии. При этом женщины могли покупаться, добываться кражей, военной силой и быть у мужа на правах полурабыни. По этнографическим данным ученых XIX в., у абсолютного большинства живущих вне цивилизации народов мира зафиксировано бесправное, низкое социальное положение женщины¹.

Классический матриархат, как принято считать, существовал во времена палеолита, мезолита, неолита, и позднее в виде пережитков (материнский род). Эти суждения построены на многочисленных археологических находках каменных фигурок и наскальных изображений так называемых «венер». В культурных слоях последующих эпох такой материал исчезает. Однако и дальше сохраняется господство материнского рода, а потом — в религии и мифах — женщина сохраняет роль «первопредка», или культурного первопредка, как, например, Афина в античном полисе.

¹ Плосс Г. Женщина / Пер. с нем. В 3-х т. Т. 3. Сыктывкар; Киров, 1995. С. 277–315.

Чтобы завершить краткий экскурс в эту тему, отметим, что этничность — чрезвычайно важная земная социальная ценность, но этногенез человечества находит свое определенное завершение с появлением на земле вочеловечившегося Бога — Иисуса Христа и тем обетованием, что христиане во Христе уже не будут иметь земной национальности, но будут одним народом. В идеале это возможно только в Царстве Небесном, тем более, что этносы будут существовать до кончины, ведь на Страшном суде Божьем будут народы (этносы), а не только люди сами по себе. «Когда же придет Сын человеческий во славе Своей и святые Ангелы с Ним, тогда сядет на престоле славы Своей и соберутся пред ним все народы» (Мф 25, 31–32). На это же указывают слова Спасителя, обращенные к городам (как местопребыванию там определенного рода): «Горе тебе Хоразин, горе тебе Вифсаида», «Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков» (Лк 13, 34). Апостолы отправляли свои послания не просто к отдельным людям, отдельным общинам, а к народам — галатам, евреям, ефесянам и т. д.

Христос дал каждому члену Церкви образец (и перспективы духовного достижения) Сыновнего отношения к Отцу, покорности Его всеблагодать и промыслительной воле, пример (и пути достижения) истинной любви Сыновней. На этой основе и создается один народ — христиане, новое человечество для Царства Небесного.

Основные модели хранения традиции в дохристианский период

Пока Адам был в раю, существовала одна традиция воспроизводства символического мира. Тогда сам человек мог, подобно Богу (благодаря непосредственному общению с Ним), творить живой символический мир и адекватно понимать его. Адам давал животным имена в соответствии с их характером и сущностью. Человеческая мысль не «проваливалась» в пустоту неизвестности, когда он сталкивался взглядом с каким-то природным существом, благодаря адекватному имени человек обращался к этому существу, и между ними устанавливалось понимание. Такое положение вещей позволяло первым людям пребывать в континууме особого символического мира. Человек был духовно спокоен, так как обо всем знал, все ему через это в животном мире было подчинено. Его власть и познания были ограничены только деревом добра и зла. Оно единственное не было символически маркировано человеком. Путь его подчине-

ния лежал, по воле Божьей, не через наименование, а через нравственный момент подчинения человека воле Бога, состоящей в заповеди не вкушать плодов от этого древа. Сфера знания символически организует рациональное начало в человеке. Судя по всему именно она одна была неизвестна первому человеку.

После духовного поражения и изгнания из рая человек оказался в совершенно иной ситуации. Символический мир, указывающий на существование или присутствие Бога, сузился до ограниченного пространства, в то время как всё вокруг занял не маркированный символикой мир, страшный своей неизвестностью. Тот символический мир, который человек уже имел в раю, с ним остался, но изменился взгляд самого человека на мир. Маленький сегмент непознанного в раю символического мира — мира знаний — оказался огромным, страшным миром неизвестности. Как стена вырос он перед человеком и закрыл собой (из-за страха) известный символический мир, в результате чего человек почти потерял контроль над ним.

Итак, с одной стороны — море страшной пустоты незнания, неподконтрольного символического мира, а с другой — крохотный островок (жертвенник Богу и молитва покаяния) живой символической связи с Богом. Это была перспектива не только для Адама, но и для всего человечества. Человечество оказалось перед дилеммой: или в смирении и покаянии идти путем познания и возвращения к известному символическому миру, или создавать ложный символический мир — иллюзию укрытия от страшной и таинственной неизвестности окружающего мира. Как известно из Библии, путь познания оказался тернистым, люди сначала прошли дорогой созидания иллюзорного символического мира и лишь потом, постепенно, началось движение к системному рациональному познанию. С вочеловечиванием на земле Бога Иисуса Христа к человечеству вернулась возможность существования в живой символической реальности.

Создание символических суррогатов, которыми человек начал духовно защищаться от природы или другого человека, и стало, в религиозном смысле, созданием языческой системы природо- и человекообожения. Природо- и человекообожение появились как две ветви на одном древе язычества в тот момент, когда человечество (потомки сыновей Ноя) разделилось на тех, кто следовал логике ложного расширения символического мира, и тех, кто устремился концентрировать, собирать ложный символический мир, чтобы подчинить его себе. Живой символический мир в раю действительно в тенденции *расширялся* по мере того, как человек давал животным имена. Но здесь же, в раю, человек познакомил-

ся и с другим взглядом на символический мир. Аскетизм по отношению к непознанному древу добра и зла предполагал достижение цели путем *сужения* символического поля, через познания человеком самого себя как особого символа.

Эти два пути и были реализованы в язычестве, однако с искажением самой сути процесса сужения и расширения. В одном случае при выборе пути расширяющегося символического мира человек в своем рациональном, чувственном и духовном внимании приближался к природе, символами маркировал ее и тем самым якобы подчинял себе *зооморфизм*; в другом варианте, когда язычник собирал символы себе на тело и одежду, видя в этом залог могущества и защиты, происходил процесс слияния символов с самим человеком, в результате чего возникал феномен *антропоморфной* религиозной символики. Слияние символического мира с природой приводило к обожествлению природы, и в этом случае символический мир превращался в мир религиозной *зооморфной* символики.

Чтобы проиллюстрировать мысль о существовании зооморфической и антропоморфической традиций во времени следует обратиться к ритуалу (специфики религиозного действия знаков-символов), и в этом свете рассмотреть, как в духовной области реализовывалась каждая из обозначенных тенденций символического бытия.

В отечественной школе структуралистов наиболее плодотворно и масштабно теорию ритуала разрабатывал В. Н. Топоров. Следует отметить такой важный коллективный труд, подготовленный В. Н. Топоровым, как «Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках» (М., 1988), а также ряд статей этого автора в энциклопедии «Мифы народов мира». В. Н. Топоров исходит из посылки существования в древности единой «космологической эпохи», для которой характерны ряд обязательных признаков: наличие текстов, где отражается борьба с хаосом и утверждается гармония космоса как вновь сотворенного мира. В созидании гармоничного космоса, через возвращение ко времени первотворения, первостепенное значение имел ритуал. Также важнейшее значение ритуала состояло в его функции социализации общества, благодаря чему в общество смогли прийти искусство, наука, современный язык и т. д. Словом, ритуал являлся в архаичный период, по мысли В. Н. Топорова, главным структурообразующим элементом общества¹.

¹ Топоров В. Н. Геометрические символы // Мифы народов мира. В 2-х т. Т. 1. М., 1980. С. 272–273.

Что нам кажется спорным в такой трактовке ритуала? Думается, нельзя время так называемой архаики сводить к «космологической эпохе»¹. Космологизм был характерен для одной группы обществ (второй модели по нашей, приведенной ниже, классификации)², в то время как для другой группы (третья модель) было характерно преимущественное внимание не к космосу, а к *подземному миру*. Здесь религиозный центр находился внутри социума и поэтому существовала своя религиозная дилемма: условно говоря — «ад и рай», а не «космос и хаос», как во второй модели. Специально мы остановимся на отличиях двух архаических моделей при характеристике каждой модели.

В целом в дохристианский период можно выделить четыре модели традиционности.

Первая модель, хранителей предания истинной традиции — ограничивалась одним народом — ветхозаветными евреями и одной верой — в истинного Бога. Символические богооткровенные *знания* стали собираться человеком с тех пор, как люди были изгнаны из рая. Святитель Димитрий Ростовский в «Келейном летописце» обращает внимание на то, что самое первое откровение о тайнах природоустройства было получено Сифом — третьим сыном Адама и Евы, который был восхищен ангелом на небо, где ему было показано мироустройство. Церковное христианское предание так передает эти события: «После своего восхищения на высоту и научения от ангела, Сиф, рассказывая отцу и матери о виденном там, начал чертить на земле расположение небес и подобия планет — солнца, луны и звезд, а также их течения. Совершая же сие, он начал и письма изобретать, которые окончательно были завершены после него его сыном Еносом и названы впоследствии еврейскими. И таким образом началось звездосчетное и книжное учение от Сифа, который вместе со своим отцом Адамом потрудился, изображая сие на камне, дабы вразумить последующие поколения... Адам и Сиф по данной им от Бога премудрости и разуму расположили год на дни, седмицы и месяцы и научили людей ведению годового круга, исчислению дней, седмиц, месяцев и лет»³. Сиф как свой Богу человек был посвящен в горнее устройство мира и передал эти знания людям,

¹ Космологическая эпоха, как считает В. Н. Топоров, это — условное название «мифопоэтического» времени до возникновения цивилизаций Ближнего Востока, Средиземноморья, Индии и Китая, когда жизнь человека была целиком подчинена «мифологическому мышлению».

² Во второй модели (антропоморфной) религиозный центр находился вне социума, в природе, что объясняет логику появления космологических систем в обществах этой традиции.

³ Келейный летописец... С. 116–119.

чтобы *календарный закон* вошел в жизнь людей, т. е. стал не только достоянием ума отдельного человека, но всего человечества на все века его существования.

Жизнь традиции зависит как от суммы истинных знаний, так и от возможности хранить эти знания и от умения воспроизводить традицию. История растворения «сынов Божьих» в среде «сынов человеческих» весьма показательна. Увлечшись красотой дочерей «сынов человеческих», «сыны Божьи» стали брать их в жены, два общества смешались, из-за чего этническая традиция «сынобожества» (как народа) оказалась пресеченной. Ее хранителями, вплоть до появления избранного народа Божия, выступали лишь отдельные лица. Неспособность воспроизводить традицию, нравственная нестойкость прежних ее хранителей привели к тому, что Сам Бог сделался гарантом воспроизводства традиции у народа, которого Он избрал для возрождения традиции. Но дело возрождения и хранения традиции велось в тайне от иных народов. Только евреи имели теперь пророков и через них получали новые откровения от Бога.

В этой модели хранения священного предания традиции существовали объективные условия (Богооткровения), не зависящие от воли людей механизмы воспроизводства традиции. Единственное, что продолжало тут быть таким же, как и во всем остальном мире, — это отсутствие возможностей для существования непрерывного символического бытия, такого, которое Адам имел в раю. Ветхозаветные евреи хранили райскую традицию как капитал в банке, не имея возможности воспользоваться им самим и передать другим. Их миссия была — хранить. В то же время они также не обладали рациональными знаниями о мире, из-за чего так же, как и другие народы, искушались язычеством. Искушение к евреям подступало как изнутри (по человеческой немощи), так и извне — от язычников. Сохранять тайну традиции от других было легче, чем быть независимыми от отсутствия рациональных знаний о мире. Во всяком случае, Библия не указывает на то, что из-за несохранения тайны с кем-то из евреев приходилось серьезно бороться. Но сохранить символический мир внутри общества от самих себя, от своих нравственных немощей и пороков, было куда труднее. Люди не выдерживали, отступали, и Бог силой возвращал их на исконный путь, они опять какое-то время шли, спотыкались, падали, и людей опять нужно было силой поднимать на ноги.

Другие три модели, которые мы рассмотрим далее, связаны с языческой религиозностью и, соответственно, с языческой традиционностью и языческим символизмом. Язычество различалось, но имело некоторые

общие черты. Главная из них — отступление от Бога Живого, от истинного Богопочитания, замена его почитанием твари¹. При отступлении от Бога язычники нравственно деградировали (индивидуально и коллективно), и эта деградация распространялась не только на социальную жизнь, но и на религиозную, в том числе касаясь традиции. Традиция по-разному, в зависимости от характера коллективной нравственной деградации, искажалась, приобретая языческий вид и служа не единению с Богом, а единению с падшими ангелами — миром демонов.

Ветхозаветное общество в этом смысле имело свою, отличную от своих современников — языческих обществ — ритуальную модель. Религиозный и ритуальный центр здесь был внутри социума, но источник веры — Бог — пребывал вне социума, явно показывая, что Он — не часть природы. Иными словами, у древних евреев имелось два религиозных центра, которые должны были ограждать человека от него самого (как источника греховности, в том числе языческой) и от мертвой, бездуховной природы. Символическое знание в ветхозаветном обществе находилось у священства, т. е., по сути дела, было спрятано «в сундуки», как одежда до времени праздника². Но в праздники и в дни особых исторических событий обычные люди имели возможность ознакомиться с комплексом символических знаний и в какой-то мере приобщиться к ним. Поэтому в целом все общество выступало хранителем и защитником древней традиции. Символизм, хотя и имел внешний характер (хранился как знание), как и в языческих обществах, но люди постоянно ощущали благо-

¹ Об этом пишет апостол Павел: «Ибо, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им. Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны. Но как они, познав Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих и омрачилось несмысленное их сердце; называя себя мудрыми, обезумели, и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам и четвероногим, и пресмыкающимся, — то и предал их Бог в похотех сердец их нечистоте, так, что они сквернили сами свои тела. Они заменили истину Божью ложью и поклонялись, служили и служили твари вместо Творца, Который благословен во веки, аминь. Потому предал их Бог постыдным страстям: женщины их заменили естественное употребление противоестественным; подобно и мужчины, оставив естественное употребление женского пола, разжигались похотью друг на друга, мужчины на мужчинах, делая срам и получая в самих себе должное возмездие за свое заблуждение. И как они не заботились иметь Бога в разуме, то предал их Бог превратному уму — делать непотребства, так, что они исполнены всякой неправды, блуда, лукавства, корыстолюбия, злобы, исполнены зависти, убийства, распри, обмана, злонравия, злоречия, клеветники, богоненавистники, обидчики, самохвалы, горды, изобретательны на зло, непослушны родителям, безрассудны, вероломны, нелюбовны, непримиримы, немилостивы» (Рим. 1, 10–32).

² В обществах, которые мы обозначили как вторая и третья модели, также существовали тайные знания жрецов (остатки календарных знаний от времени древних откровений). Но это были кастовые тайные знания, к которым другие члены общества не допускались.

даря пророкам и явлениям Божественных знамений, что символизм есть нечто живое, связывающее Бога и человека.

Вторая модель. Это традиция появилась среди людей как следствие выбора внимания к тенденции сужения символического мира. Поэтому здесь символическим центром является так называемое мировое древо (райское древо жизни в библейском понимании), и все внимание сосредоточено на человеке как носителе символичности. Символы, «прилепившиеся» к человеку, превращали его в живого идола. В этом случае человек в значительной степени терял свою сверхсоциальную свободу и действовал в мире почти как «социальное животное». Природа, оставшаяся без символов, стала мистически таинственна своей неизвестностью, и человек, чтобы действовать в ее пределах, выносил сюда часть самого себя и ориентировался на эти символические маяки. В связи с этим человек потерял цельность своей личности. Ядро человеческой личности размывалось, и получалось, что человек был только частью себя самого. Остальные части были спрятаны повсюду, где находились священные символы (например, у австралийцев в чурингах и других священных предметах, связанных с тотемами), т. е. в священных местах, где совершались религиозные ритуалы. Даже поедание человека человеком в таких обществах расценивалось не как удовольствие и насыщение голода, а как необходимый символический акт, призванный восполнить недостающее.

Ни о каких государствах в этих сообществах и речи не могло быть. Для создания государств просто не хватало социальной, человеческой свободы. Человек был, как сеть, опутан нитями слившегося с ним символического мира.

Но и в этом обществе в какой-то мере сохранялись те знания, которые мы относим к откровениям — достояние библейского прошлого (Сифово откровение). Благодаря им в какой-то мере поддерживался больший или меньший социальный (цивилизационный) порядок (календарный, иерархический, возрастной, культурный, политический). Итак, здесь царил самое примитивное язычество. Люди поклонялись природным духам, чтили колдунов, из-за чего повсеместно было распространено ведовство, вредоносная и защитная магия, процветал шаманизм. Это — Тропическая Америка, Африка, острова Юго-Восточной Азии, Австралия и т. д.

В рамках этой традиции и символической модели можно говорить о существовании ритуальных (религиозных) центров за пределами человеческого общества, в природе. Этим объясняется пребывание в стороне от проживания людей священных тотемных хранилищ, мужских и сою-

зов и т. д. Также люди «антропоморфной» языческой традиции использовали религиозный ритуал для воздействия на «космос» (в архаичном понимании), привлекая для этого космологические мифы. Цели ритуала были разные: обеспечить удачную охоту, выполнить необходимые для поддержания социальной иерархии действия (инициации, выбор вождя и т. п.), излечить человека от болезни посредством камлания шамана. Космосом являлся сам человек, ведь вся религиозная активность была направлена в ритуальном действе на него. В ритуале человек словно собирался в одно целое, в свое единство, и в результате получался гармонично функционирующий космос, состоящий из ритуального центра (древа, идола и т. п.), жертвы, самого человека и священных действий, оживляющих весь окоём. По сути, во время ритуала воссоздавалась космическая гармония¹. Особое значение здесь имели знатоки и исполнители мифологических произведений (жрецы, вожди), профессионалы — организаторы мистерий (певцы-сказители) и особых мистериальных действий (шаманы, колдуны). Каждый из них по-своему возвращал миру в ритуале гармонию и порядок. В театрализованных мифах о первопредках не просто вспоминалось великое время героев или богов-демиургов; но на некоторое время оно восстанавливалось, возвращалось, чтобы оживить, оживотворить этот мир.

В ритуале мир, разделенный на подземный, надземный и небесный, живет как одно целое. Участники священного действия проникали во все уголки единого космоса, и это самое главное. В этом состоит важнейшее отличие данной языческой символической модели: человек здесь соединяет космос в нечто целое, путешествуя по нему. Путешествие, соединение миров — главное. Вот почему для космологической модели характерен акцент на тщательную проработку *направлений* (векторы север — юг — восток — запад; верх — низ и т. д.), *внимание к стихиям* (воздух, вода, огонь и т. д.) и первенство небесного мира в иерархии внимания.

Знакам-символам нашлось в этой традиции специфическое применение. Поскольку космичность мира сводилась к самому человеку, к его телу, оно подвергалось специальной знаковой маркировке — татуировке. Татуировка существовала уже в палеолите. Ею были покрыты фигурки «венер» (ромбово-меандровый орнамент). Татуировка тесно увязывалась с символикой и существовала на всем протяжении каменного века².

Этнографические материалы XIX столетия позволяют более четко увидеть символические границы существования татуировки в родопле-

¹ *Топоров В. Н.* О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 16.

² *Багдасаров Р.* Указ соч. С. 57.

менном обществе. Н. Н. Миклухо-Маклай застаёт на островах Новой Гвинеи, Полинезии именно такой мир. Тут повсеместно была распространена татуировка, хотя «миссионеры ведут (с ней) ожесточенную войну», — как записал в дневнике Миклухо-Маклай. Мотивация нанесения татуировки на тело у женщин и мужчин была разной: у мужчин — социальное, иерархическое положение (фиксация возраста, военных и иных подвигов)¹, у женщин — это элемент престижа и красоты (также связанный с возрастными стадиями).

В подобных обществах татуировка имела чисто ритуальное значение, так как всегда была связана с социальной иерархией. Татуировка входила в жизнь молодых людей в период инициации — обряда, сопровождающего подростков при переходе от детского возраста к взрослому, когда юноша или девушка утверждались в новом социальном статусе. Потом, по мере социального роста — подвигов, отличий, новая татуировка символически подчеркивала эти новые достижения мужчины или женщины. Таким образом, татуировка в обществе «без одежды» имела значение «трудовой книжки» с наглядным послужным списком человека, накрепко слитой с самим владельцем.

Не от того, что у дикарей отсутствовала письменность, сведения о личности попадали на его кожу, а наоборот: письменность им была не нужна по причине ее неактуальности. Дикарю важно было всего себя показать самому — здесь и сейчас. Лишь это было важно. Не было нужды в дополнительном — культурном времени знакомства с другим человеком; общение требовало мгновенной считки всей информации о человеке. Весь человек до дна открывался перед тобой, не оставляя за спиной никакой тайны, не давая даже намека собеседнику на какое-либо подсознание, культурный и духовный опыт. Дикарь весь был расписан во всей своей символической расчерченности тела. Эту же мысль проводит и сообщество уголовников в тюрьмах в цивилизованном обществе, когда символически маркируют друг друга обильной татуировкой. Несомненно, здесь присутствует то же самое тяготение к примитивной простоте в общении друг с другом, что и у дикарей. Современная мода на татуировку несомненно является результатом деградации культурного, символического сознания у большой группы людей современного общества, что указывает на то, что цивилизация сама по себе не защищает человека от впадения в дикарство. Эти люди покинули традиционное поле христианства, а выйдя за границы родной традиции, нашли самую простейшую модель символического общения.

¹ Миклухо-Маклай Н. Н. Путешествия 1874–1887 гг. Дневники. Путевые заметки. Отчеты // Миклухо-Маклай Н. Н. Собр. соч. в 6 т. Т. 2. М., 1993. С. 311.

За татуировкой в примитивном обществе, кроме символического указания на социальный статус, стояло и другое: языческая вера в одушевленность природы, вера в ее самостоятельный ум, интеллект, душу и вообще вера в превосходство природы над человеком. Человек одушевлял природу в любом языческом обществе — и в «зооморфном», и в «антропоморфном», но делал это по-разному. В «антропоморфном» язычестве природа в ее отдельных, символически выделенных деталях (например, через тотемы), являлась частью самого человека. В «зооморфном» языческом обществе она одушевлялась через сплошную символическую маркировку. Символом становился отраженный природный мир (звери, растения, камни, стихии).

Цивилизованное человеческое общество держится на нравственных социальных связях, «дикарское» же заменяет социальные связи природными. В нем главную роль играют связи с духами животных, гор, растений, земли и т. д., которых человек вызывает посредством обрядов, ритуалов. Люди в примитивном обществе общаются друг с другом не напрямую, как человек с человеком, а опосредованно — через представителей природы, которых они избирают себе в духовные покровители. Отсюда в таких обществах и появляются на теле звериные и символические образы, звериные имена у людей, религиозный культ животных, иногда копируются звериные обычаи, повадки, поведение.

Ритуальные маски, как и татуировка, были нужны, чтобы виртуально связать воедино разорванную личность человека. Маски, в отличие от татуировки, употреблялись во время ритуальных церемоний, главным образом плясок. Но функция их была та же — достижение единства личности. Маски указывают еще на то, что это единство достигалось за счет обращения к потустороннему миру злых духов, в том числе, как считали сами дикари, — духов усопших сродников. Изображая в танце злых духов, дикари реально запугивали тех, для кого он предназначался. Танцы со страшными масками предков также имели цели устрашения¹.

У людей, живущих вне цивилизации, разрыв с миром Логоса-Слова произошел вследствие нравственной деградации. Поэтому эти народы отличались и каннибализмом, и ритуалами с человеческими жертвоприношениями, спецификой брака, жестоким отношением к детям, старикам, больным и умершим. Австралийцы-аборигены, например, могли изуродовать покойника, чтобы он не навредил, могли закоптить его, могли съесть².

¹ Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1986. С. 80–81.

² Там же. С. 57.

Живя в такой символической реальности, которая готова от тебя ускользнуть, «дикарь» родового общества духовно переживал и ощущал это ускользящее бытие как мир с крайне нестабильной реальностью, мир, за который нельзя зацепиться, от чего сам он становился эмоционально уязвимым. Слияние символического мира с телом делало последнее органом духовности, и чувственно-эмоциональная сфера становилась главной, психика приобретала доминирующее значение. Упрощенные формы социального общения — на уровне социальных рефлексов — определяли повседневность, хотя социальное общение не сводилось только к этому. Общества с родовым и так называемым первобытным строем исповедовали и некоторые религиозные верования. Человек не видел себя цельным человеком, чтит тотемы — покровителей-животных, благоговел перед «животной духовностью» (отсюда анимизм, аниматизм, фетишизм)¹. Не смея лично приблизиться к природе как цельный человек, «царь природы» чтит природу как часть самого себя.

Третья модель ложной традиционности — зооморфная — была связана с удаленностью мира символов от природы, в результате чего природа приобрела священный статус за счет ее знаковой маркировки. Эта модель базировалась на сосредоточении внимания на процессе расширения символического мира. Природа еще в райское время имела ясную символическую маркировку; Адам знал ее, наделив ее обитателей именами. После изгнания человека из рая эти знания уже носили внешний характер. Данную символическую традицию знаний о природе и сделала главной для себя часть людского сообщества в послерайское время. Но, потеряв благодать живого символизма, человек потерял и благодатную связь с символическими знаниями о природном мире. Природа стала для человека частью социального мира (человек начал переносить в природу социальные формы, а социальные формы наполнять природными), однако это был мир таинственный и мало объяснимый, таинственный, хотя не так, как во второй традиции. Стихии, звери и растения начали восприниматься людьми зооморфной традиции как символы потустороннего мира.

Поклонение природе было общим явлением для всего языческого мира, но в третьей модели имелись свои особенности. Природа здесь была священна тем, что оказывалась символической границей, отде-

¹ Современные защитники духовности природы (а движение «зеленых» имеет на Западе внушительную политическую силу) с позиции нового христианского (протестантского) богословия — экотеологии — в лице одного из крупных идеологов движения Л. Уайт говорят о живом, теплом, человеческом отношении к природе при анимизме и аниматизме и черством, бездушно-потребительском отношении к ней в христианстве и иудаизме.

ляющей человека от страшного и таинственного потустороннего мира. Символические врата в небесный и подземный мир совсем не были похожи на цельный мир космоса, связанный в одно целое мировым древом и самим человеком (в ритуале). В чем-то, однако, можно заметить сходство в отношении к природе во второй и третьей модели. Оно заключается, пожалуй, в том, что маркирующий природу символический мир являлся своего рода прозрачным зеркалом, через которое открывалось зазеркалье потустороннего мира.

В зооморфной традиции человек не считал себя частью природы, не маркировал себя татуировкой, чтобы провести символическую границу по очертанию своего тела¹. Но он по-прежнему трепетно и внимательно относился к символике. Тут символический мир также следовало завоевать, однако военный размах был уже шире. Наличие государства, а значит, и возможность ведения масштабных межгосударственных войн в третьей модели расширяли и границы символического мира, делали его более сложным и многоликим. С символами и за символы боролись, но в третьей традиции более масштабно и кровопролитно. Это касается и знаний, и понимания иерархии, и знаков-символов. Известна была практика при захвате другой страны перенимать ее религиозный опыт. Например, так поступали многие персидские цари при создании империи: Кир II, завоевав Вавилонию, принес жертвы верховному богу вавилонян Мардуку; Камбиз после захвата Египта принял трон по египетскому ритуалу; в Иерусалиме персидские цари почитали Яхве².

Возникает вопрос: почему в третьей модели было возможно существование государств? Египет, государства Междуречья, Индия, Китай из их числа. Поскольку здесь между человеком и символами существовало пространство, эта свобода позволяла людям зооморфной традиции действовать в природном мире более мобильно, духовно не регламентировать каждый свой шаг. Это давало силы и энергию на создание крупных политических объединений, какими являлись государства.

Классически эта традиция может быть проиллюстрирована на примере Древнего Египта (периода Древнего царства). Египет четко укладыва-

¹ В пределах зооморфной традиции встречается обычай татуировки. Например, на египетских мумиях остались ее следы, но в целом для данной традиции это не характерно, подобное явление можно отнести скорее к рецидиву, чем к правилу. Эти факты, как и ряд других (например, тщательная проработка в китайской традиционной мифологии знаков сторон света, а также привязка их к стихиям и т. д.) указывают на то, что культуры с подобными рецидивами, возможно, поначалу развивались в рамках второй (антропоморфной) традиции, и лишь потом здесь случился переход к третьему варианту традиции. Почему и как это происходило, мы не беремся обсуждать в рамках данной работы.

² Древние цивилизации. М., 1989. С. 154.

ется в эту модель. Здесь боги отождествлялись с явлениями природы¹ и при разделении потустороннего мира на миры небесный и подземный (загробный) именно на последний перенесли всю символическую полноту своих языческих представлений. Тут мы видим и символику имени, и символику статуи, и символику настенного изображения. И все это связано с вопросом личного бессмертия человека², а не с проблемой упорядочения космоса. Основной цикл египетских мифов был связан с культом Осириса, бога растительности, царем загробного мира и владыки умерших. Почитание Осириса носило наиболее ритуально сложный характер, хотя в Древнем Египте существовали еще и циклы мифов о сотворении мира, и мифы о солнечных богах (календарные). К тому же этот миф затрагивал интересы всех египтян, а не только отдельные группы. «Начиная с эпохи Среднего царства с Осирисом отождествляется не только фараон, но и каждый умерший египтянин, а в заупокойных текстах перед именем умершего обязательно ставится имя “Осирис”»³.

В данной традиционной модели религиозный центр приходился на область человеческого социума. Здесь находились храмы и совершались жертвоприношения. В отличие от космологичной символической второй модели эту модель, с точки зрения организации ритуалом сакрального бытия, можно обозначить как «нравственную». Здесь внимание человека было сосредоточено на правилах функционирования подземного мира (ада и рая в архаичном понимании).

Четвертая модель ложной языческой традиционности появилась почти за тысячу лет до христианства, в рамках античной цивилизации. Античный символизм, с точки зрения механизма его существования, обозначим как *рациональный символизм*. По своей форме он существенно отличался от второй и третьей модели. Античную традиционность нельзя отнести ни к зооморфному, ни к антропоморфному символизму. В то же время это не живой (духовный) символизм первой модели. Такой компетентный знаток античного символизма, как А. Ф. Лосев, определял его 1) в теории античной мысли как «осмысленно-телесное изваяние», присутствующее, в том числе, в платоновских идеях-символах; 2) в понимании красоты как телесный и материальный мир, скульптура; 3) в духовном контексте — это «ум», место идей; 4) в понимании эстетики античность осуществляет принцип «бескорыстного наслаждения»⁴. «Телесность», «скульптурность», «пластич-

¹ История Древнего Востока. Зарождение древних классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Ч. 2. М., 1988. С. 380.

² Там же. С. 381–390.

³ Рубинштейн Н. И. Египетская мифология // Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1. С. 426.

⁴ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 96–99.

ность», «самодостаточность» — все это указывает на крайний антропоморфизм данной символической модели традиционности. Но не живой антропоморфизм, а эстетический, художественно оформленный (в виде скульптуры из мрамора) и потому не требующий знаковой маркировки тела. Хотя следует учитывать то, что в древности эти скульптуры раскрашивались.

В данной традиции одинаково присутствуют элементы и второй, и третьей модели — так, словно соединились в одно целое «человек природный» из третьей модели и «человек знаковый» из второй модели. Происходит освобождение от «плена» старого символического мира, разрушение его и рациональное создание нового символического мира на основе рефлексии над природным миром (вторая модель) и над миром человека (третья модель). Каждый человек этого общества дерзновенно выступал как пророк, претендуя на способность постоянно творить живой символический мир. Но этого не происходило, так как творение происходило не в контакте с Богом или языческими богами, а в создании символической умственной дистанции от природы и другого человека. Итогом мировоззренческого компромисса стало, условно говоря, превращение человека «в скульптуру»¹, из-за чего он и стал неподвижным, и старый символический мир потерял над ним власть. Этот мир уже не мог зазывать человека в природу для ее обожествления и не мог «прилепиться» к самому человеку, так как тот перестал быть живым в силу своей скульптурности.

Что можно сказать о специфике понимания символа, его развития в этой традиции? Совершенно очевидно, что античные греки и римляне и в целом весь мир рационального традиционализма перестали интересоваться символом как особой сакральной связью (человека с природой и человека с человеком), когда знаки представлялись как священные символы. А. Ф. Лосев, проанализировав бытование понятия «символ» в античности, пришел к выводу, что «вся греческая традиция до III века н. э. буквально не нуждается в символе и не представляет себе его ценности для искусства, языка или философии. То исконное, простейшее, прозрачное значение символа как результата соединения и слияния двух начал понимается в течение целых столетий совершенно буквально. Одна «половинка» так близка к другой (т. е. сущность к явлению. — О. К.), что может на нее указывать и ее заменять»². Может

¹ О скульптурности античного мышления пишет А. Ф. Лосев, считая, что в этом была суть античной эстетики.

² Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. II. М., 1994. С. 490.

показаться, что символ совсем исчез, растворился в чем-то ином, но не исчезла культура, культуротворчество. Наоборот, начался невиданный ранее расцвет художественной культуры, рациональной мысли, что привело к созданию научного знания. Значит, все-таки символический мир не ушел, но он так скрылся от глаз людей, что перестал быть видимым.

Рациональная традиционность опиралась, в отличие от иррациональной, не на богооткровенные знания, а на рационально опытные, в строгом смысле научно и художественно добытые сведения о природе и человеческом обществе. В античном обществе шел процесс строгого научного и художественного описания мира. Природа изучалась рационально, с нее снималась калька законов, человеческое общество гармонизировалось идеями философов, риторической деятельностью прагматичных политиков, к которым относились все граждане страны, эстетикой литераторов, спортсменов. Целью рациональной традиционности было достижение телесной гармонии человека в мире¹. В античности не происходило цикличного воспроизведения священных текстов и преданий как основы традиционности из-за отсутствия механизма воспроизводства символической культуры — ритуала (он был только частью традиции), в то время как рациональность развивалась как цепь все новых и новых открытий. Цель находилась все время впереди, так как важна была не столько цель, сколько азарт открывать и описывать все новое и новое. Причина этого была в том, что механизм традиционности в античности находился не в Боге как источнике откровения, а в самом человеке как продуцирующем начале традиционности. Для античного человека только будущее было потенциальной гарантией открытий, нововведений, творческих свершений и тем самым настоящей лабораторией жизни и творчества.

Но, как показало время, новая парадигма бытия не имела глубоких потенциальных возможностей в рамках социальных и особенно духовных ресурсов Древнего мира. Античное *будущее* не обладало неисчерпаемыми ресурсами, оно отвоевывалось не коллективно — единым духом, а индивидуально, людьми с разными духовными, политическими, научными, художественными вкусами и целями. Античность буквально раздиралась этой пестротой идей, мнений, пристрастий. Ее классический период — как в Греции, так и в Риме — был более или менее спокойным и цельным за счет некоей уравновешенности ритуала и рациональности,

¹ А. Ф. Лосев пишет об этом: «античная интуиция есть узрение тела с резкими и точечными формами, вырастающего на темном фоне и отчетливо вырисовывающегося на нем. На темном фоне, в результате игры и борьбы света и тени, вырастает бесцветное, безглазое, холодное, мраморное и божественно-прекрасное, гордое и величавое тело — статуя» (Лосев А. Ф. Очерки античного символизма... С. 68).

когда первый еще сохранял свой авторитет. Идейное разрушение античности происходило на почве неудержимой анархии рациональности, в попытках или вернуться к архаике ритуала (когда в религиозный ритуал включалось и символическое бытие), или соединить ритуал с рациональностью (что делалось неоплатониками). Но все самые гениальные человеческие философские и политические усилия (у греков — Платон, Аристотель, создание империи Александра Македонского, у римлян — империя Октавиана Августа) не могли остановить разрушения цивилизации, построенной на основе рациональной традиционности. Остановить летящий в пропасть мир смог только Творец его, Который вочеловечился в Иудее и после Своей трагической кончины и славного Воскресения дал то всецелое обетование будущего, которого недоставало античности.

Возникает вопрос: как античность смогла выйти на этот рубеж рациональной традиции? Представители третьей модели (зооморфный символизм), имея возможность создавать государство, имели возможность обеспечить себя на земле всем (по тем понятиям), кроме бессмертия. Механизм традиционности, который при этом существовал (ритуальный), и та застывшая масса символических знаний не давали гарантий бессмертия ни в физическом, ни в умозрительном плане. Первая модель традиционности, где все эти гарантии имелись, была закрыта, поскольку являлась тайной. Поэтому шел напряженный поиск живой традиционности, менялись культы и алтари, разрушались государства под ударами новых завоевателей, но до поры все усилия были напрасны.

Особый по своему значению текст античной культуры — эпос Гомера «Илиада» и «Одиссея», как мы считаем, приоткрывает завесу этой исторической тайны — тайну создания четвертой модели традиционности, тайну появления античной рациональности. Природо- и антропопоклонников соединил вместе *поединок*. Тот «эликсир» политического бессмертия, который искали правители кратковременных восточных царств-деспотий, не мог быть найден ни через магию, ни через лекарства древних лекарей, ни через религиозный языческий обряд поклонения и жертвоприношения кому-то из выбранных природных идолов. Но он обнаружился, когда в военном поединке *равных* сошлись представители двух языческих ветвей, сошлись ради красоты и искусства владения телом и оружием. Принципиально важный момент — признание *равенства соперника*, когда за критерий истины было взято не родовое и религиозное, а нечто абстрактное — красота, мужество, честь¹. И это было

¹ Стоит отметить, что с поединка человека с Богом — праотца Иакова с ангелом начинается история Израиля. Израиль — новое имя Иакова — означал «борющийся с Богом».

зафиксировано греками (постепенно) как традиционная ценность. Память о личном мужестве, память о герое — идеальна, она не умирает. Это не обычный герой, за которым стоит только сила (какими были титаны перед Потопом), а герой, нравственно побеждающий своим искусством, словом, красотой и умением. На этой выделившейся сверхценности построены оба произведения Гомера. Так была обозначена точка отсчета античной традиционности. Поединок потом перешел здесь в искусство, политику, спорт, хозяйство. На этом стержне росло и развивалось новое античное общество. Все, кто разделял эту ценностную установку, начали создавать это общество сообща.

Античная традиция собрала воедино две разбежавшиеся ветви языческой традиции и придала новому явлению именно характер традиции, чего, по сути, были лишены вторая и третья модели. Там не завязывалась традиция, не оформлялась в идеальные формы. Античность нашла эту идеальную форму *для язычества* и зафиксировала *языческую традицию* как явление культуры. В античной традиции язычество достигло пика своего развития, человек сам для себя стал живым символом. На рациональном языке это означало, что греки приблизились к мысли, что символический мир рождается и существует только когда есть пара «человек-человек». Заметим, что до этого языческий мир «знакового» символизма (модели вторая и третья) считал, что мир состоит или из символической связки «знак-человек», или «человек-знак». Таким образом, античные греки почти вернули (рационально) то исконное понимание символа, точнее, жизнь в символе, которым человек обладал к райское время. Но с одним существенным отличием: человек здесь мог творить не живой символический мир, как это делал Адам в Раю, а застывающий в мраморе. Человек тут, хотя и был творцом, однако, не имея прямой символической связи с Богом, сам выступал от лица Бога и творил новый мир, но мир не живой, а застывший.

И еще важное дополнение. Священные знания здесь перестают быть привязанными к ритуалу. Ритуал остается, но его сфера сужается до чисто религиозных границ (жертвоприношения, гадания, вопрошения), в то время как особые (научные, священные) знания оказываются вне компетенции жрецов (как это было в Египте, Вавилоне), а становятся элементом соревнования, поединка, особой символической формой социального единения, социальной связи. Тот символический мир, который мы описывали во второй и третьей моделях, здесь предстает в новом виде. Античный человек, соединивший воедино модели вторую и третью, сам обретает место посередине их, рефлексируя по поводу того и другого символического знания и создавая новое символическое знание и

новую символическую модель. Уникальность этой ситуации была столь значительна, что, по сути, она напоминала ситуацию, когда Адам находился в раю. Но Адам не имел этих символических «фланговых ограничений», если употреблять современную военно-политическую терминологию; он *создавал (творил)* символический окоём духовным прозрением в суть животного мира. Греки же и римляне *объясняли* языческий символический мир, но не для того, чтобы получить новые знания, а для поиска истины — той суммы священных знаний, которую люди получили от Бога и которая постепенно потонула в море языческих наслоений. Античность искала утерянную гармонию, и этой гармонией для нее стал человек, освобожденный от пут формального ритуализма, человек свободного гармоничного тела и свободных отношений с природой. Форма — это сам человек (и его идея), камень — материал, символизирующий природное начало. Так в статуе слились и природа и человек. Новая модель оказалась настолько грандиозной и главное — работающей на созидание живой традиционности (так, во всяком случае, казалось), что она захватила весь Древний мир — все население земли.

Она разбивала в большей или меньшей степени оковы псевдотрадиционности, т. е. господство как второй, так и третьей моделей. С появлением античности разразился настоящий кризис языческой псевдотрадиционности, и особенно он коснулся третьей модели. От ненужных ритуальных оков были освобождены такие сферы бытия человека, как хозяйство, праздник, политика, культура, и в результате религия (за счет рационализма) обрела чисто религиозный характер.

Рациональность пронеслась по Древнему миру сразу как вихрь моды, но в то же время не сиюминутной моды, а долговременной, сильно изменившей облик традиции в мире. Можно проследить ее действия по многим направлениям. Принято считать, что только с эллинизма, как системного античного влияния на всю жизнь Востока, начались эти перемены. Но рациональная революция разразилась гораздо раньше — со времени греко-персидских войн, а может, даже и раньше. Илиада и Одиссея уже говорят о новой ситуации в мире. Само появление гомеровского текста указывает на свободу от прежней религиозно-ритуальной традиции. А ведь это события X века до Рождества Христова. Это уже не сакрально-религиозный текст, выполняющий сугубо ритуальные цели, а чисто эстетический (внеритуальный) текст, где идет размышление о совершенстве и несовершенстве героев. Потом, это *огромный по размерам* текст, что также говорит в пользу его эстетичности; он описывал мир человека и природы в свободной манере, отстраненно; это настоящий трактат-манифест нового — античного — мировоззрения. Таким обра-

зом, мы можем говорить об античной рациональности, по крайней мере, с X–VIII вв. до Р. Х., а может быть и ранее.

В этой связи очень важные события происходили во второй половине II тысячелетия до Рождества Христова. в Северной Индии, когда здесь появились арии. Плодом символической деятельности пришельцев стало распространение огромного числа ведических текстов, где оказалась зафиксирована новая идеальная ценность — поединок. В эпосе присутствует уже отстраненность от чисто ритуальных целей, за счет духовно-эстетической драматургии. Это был первый шаг в сторону рационализма будущей античной рациональной традиции.

Во многих восточных цивилизациях происходят своего рода рациональные революции, но не везде они завершаются успешно. Только античная Греция дает образец превращения «цветка» в «плод». В большинстве же стран Востока следом идет процесс сворачивания рационалистических программ. В самой Индии в VI в. до Рождества Христова появляются рационалистические учения Будды и Джятрипутры, со временем ставшие религиями буддизмом и джайнизмом. В Китае в VI столетии до Рождества Христова появляется конфуцианство — сначала как философия, а потом как религиозная доктрина. Здесь же по той же схеме в IV в. до Рождества Христова рождается даосизм. В Иране в середине I тысячелетия до Рождества Христова возникает зороастризм. И все же рационализм не совсем исчез из этих стран; память о нем сохранилась, о чем свидетельствуют успешность походов Александра Македонского и, прежде всего, сам феномен эллинизма. Античные ценности потому и оказались не чужды Востоку, что они были в какой-то степени своими, близкими по духу. Рационализм второй раз пришел на Восток уже как образ жизни.

Открытым остается вопрос: почему у индоариев появился рационализм? Мы не сторонники точки зрения, что люди опытным путем дошли до этого изобретения. Скорее всего, это произошло как *отклик* на ветхозаветные события у древних евреев, когда общение Бога с этим народом повлияло косвенно и на других. Возможно, толчок к появлению рационализма на рубеже II тысячелетия до Рождества Христова был дан особо важными событиями — исходом евреев из египетского плена и синайским законодательством (1250 г. до Р. Х.). Мы имеем в виду не рациональное влияние, а влияние по благодати (по евангельски «благодать на благодать»). Но как бы то ни было, именно греки кардинальным образом отреагировали на рациональность, отказавшись от соединения символического мира с религиозным ритуалом. Античность с самого начала создала не просто *античную рациональность* для себя самой и не просто соединила в одно целое вторую и третью модели, но сделала ра-

циональность (с самого начала античности) всеобщим (общечеловеческим) достоянием всего Древнего мира.

Учитывая всё сказанное о моделях традиционности, обозначим специфику связи религиозного ритуала с миром символов. Сам по себе символический мир не мог бы существовать благодаря только социальной деятельности человека в природной сфере. Символизм как основа традиционности (неважно, ложной или истинной) всегда нуждается в механизме воспроизводства. В обществе с ложной традиционностью таким механизмом являлся религиозный ритуал. Рассмотрим возможные варианты взаимоотношений ритуала (и религии) и комплекса символических знаний. Таких вариантов три.

А). Ритуал и символы связаны друг с другом взаимовыгодной духовной связью (продуктивной для обеих сторон). Это лучший вариант, но имеющий внутри себя несколько разновидностей.

Б). Символы так приблизились к ритуалу, что почти слились с ним, в результате чего потеряли свое символическое лицо, их сверх-социальная функция заменилась религиозной. Выше описанные нами модели традиционности № 2 и № 3 подходят под этот вариант взаимоотношений ритуала и символа. Тесная, слитная связь религиозного и символического в языческом обществе приводила к замене содержательной стороны символического. Символические знаки, образы, имена, призванные создавать структуру сверх-социальности в обществе (т. е. конструкцию для социальных моделей и отношений), здесь полностью «работали» в сфере религиозной (в ритуале). Там они были в активной форме, в обычной же жизни были пассивны. Символика, убранная из актива социальной жизни и помещенная в актив религиозной, решала только религиозные задачи, она наделялась религиозными полномочиями, и это и было идейным основанием для существования язычества.

В). Ритуал и символ так отдалились друг от друга, что потеряли духовную связь (а подчас и все иные), в результате чего из символа исчезла сакральность, а из ритуала — структурность и жизненность, из-за чего он становился формальным. Такой вариант мы наблюдаем в античном мире.

Славянство в русле рационального традиционализма

Эра христианства подвела итог как иррациональной (дохристианской), так и рациональной традиционности. В одно мгновение были сняты оба противоречия: тайные знания об истинном Боге, которые имели

ветхозаветные евреи, оставались по сути недоступными для других, несмотря на появление Септуагинты. В то же время открытые всему миру и объединившие его рациональные знания античности не давали увидеть истины, а только звали к ней. В христианстве традиционность соединилась в одном Имени, в одном Человеке, в одном Откровении, и родилась новая данность — *христианская традиционность*.

Судьбы восточного славянства в этой связи следует рассматривать в контексте указанных процессов. В период дохристианский (в мире) славянство входило в ойкумену распространения античных идей рациональной традиционности, но, судя по всему, реализовало их не столь бурно и производительно, воспринимая некоторые античные образцы как «конечный продукт», как внешнюю форму ценностей, а не как саму методологию античности. Славянство жило облегченной формой рациональной традиционности, хотя и было заинтересовано в обновлении социальной и духовной парадигмы жизнедеятельности. На принадлежность славян к рациональной традиционности могут указывать как общие соображения, так и вполне конкретные. Славяне после завоеваний Александра Македонского и после создания Римской империи и Византии вошли в культурную ойкумену с античным миром. Об этом говорят археологические факты¹ и данные лингвистики².

В период античной Греции Северное Причерноморье, скифский иранский мир стал посредником между греками и славянами. С этих времен Геракл вошел в круг почитания не только скифов, но и славян. Александр Македонский особенно почитался славянами как античный царь, который ввел славянский мир в пределы новой духовной и культурной традиции. На традиционный характер почитания Александра Македонского указывают многие факты и, прежде всего, включение этого образа в объект культурного внимания в христианское время. В литературе, в художественном творчестве подчеркивалась принципиальная важность этого исторического персонажа для славянской (а потом уже русской) традиционной культуры³. Неслучайным был и факт возникновения

¹ Седов В. В. Славяне в древности. М., 1994. С. 101, 146, 180, 210, 233, 235, 274.

² Трубачев О. Н. Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. М., 2002. С. 50. Автор пишет о контакте славян с иранскими племенами с середины I тысячелетия до Рождества Христова, но при этом считает, что в славянстве не было античной струи. «Здесь (у славян) еще нет острого осознанного интереса человека к самому себе (античные и общечеловеческие достижения «человек — мера всех вещей» и «познай самого себя» лишь дремлют в этой ранней идеологии), но здесь нет еще и развитой религии» (С. 218).

³ Панкова Т. М. Один из средневековых сюжетов декоративного искусства и его трансформация в русской народной вышивке XVII–XIX вв. // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2003. № 2 (2) С. 83–93.

легенды (позднего времени)¹ об участии славян в воинстве великого полководца.

Накануне принятия христианства восточные славяне находились в непростом политическом положении, на что влиял, прежде всего, сложный конгломерат религиозных сил вокруг их территорий, как об этом повествует «Повесть временных лет». Сначала восточное славянство было привлечено к политическому (и духовному) противостоянию нескольким традициям: христианской (греческой), иудейской (со стороны Хазарии), западнохристианской, архаично-языческой (западной) в лице язычников-викингов, архаично-языческой (восточной) в лице кочевников Степи. Можно сказать, на острие клинка происходил религиозный выбор восточных славян: жизнь или смерть, слава свободы или бесславие рабства — эти политические вопросы были поставлены вместе с религиозным выбором. Античная рациональная традиционность не давала сил для объединения народа, и тогда вопрос был решен по-другому. Чтобы создать крепкую военную машину для защиты и нападений, славянская элита (родовая и жреческая) поначалу выбрала для себя архаично-языческий (западный) вариант идентичности. Это был откат в сторону уже почти ушедшей архаики. По аналогии с позднеантичным миром выбор архаики происходил для сиюминутной защиты собственных быстро разрушающихся политических границ. Прагматичный выбор был сделан частью восточнославянского общества — волхвами, среди которых находились и князья.

Восточное славянство накануне принятия христианства искусственно реанимирует архаичные культы, укрепляя позиции ритуальной традиционности. Это была именно *реформа*, как правильно замечает Б. А. Рыбаков, и коснулась она только Киева и только дружины князя². По сути дела, в этот период славянской истории речь может идти о мистической секте жрецов, которые занимались обслуживанием политической деятельности князей. Элитный ее характер, особый род мистики (волхование, ворожба) указывают на ее оккультный характер. Из ритуала выжимались последние соки, и этих «соков» хватало не на все общество, а только на узкую его прослойку. Остальное общество уже потеряло религиозную связь с ритуалом еще до принятия христианства. Несколько веков существования в условиях рациональной традиционности привели к тому, что религиозный ритуал постепенно перестал играть свою общесо-

¹ Мыльников А. С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI — начала XVIII века. СПб., 1996. С. 45.

² Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1988. С. 412–454.

циальную мобилизующую роль, им обслуживались лишь политические интересы элиты. Что касается аграрной народной религиозной традиции, на которую неустанно указывают современные ученые, занимающиеся реконструкцией древнеславянского общества, то она отделилась от *религиозного ритуала* еще до принятия Русью христианства, т. е. стала религиозно немотивированной — прагматично аграрной, народной праздничной культурой, которая воспроизводилась населением как формальный обычай, но без той закваски, которую называют «производящей магией».

К этому выводу нас приводят следующие размышления. Христианство было принято на Руси быстро и распространилось по славянским землям не насильственно, а мирно. «Огонь и меч» были употреблены против той части жреческой и политической элиты (новгородской), которая не желала менять элитную религиозность на общенародную веру. Но если бы народная вера имела к этому времени действительно крепкие языческие корни, то их нельзя было бы искоренить за столь короткий период, и народ не дал бы новой вере места под страхом смерти. Вера — это высшая ценность в древнем, традиционном обществе и, если она есть, ее защищают даже ценой жизни. Но у простого народа в то время уже не было *живой языческой веры* — вот почему новая вера была принята как данность, как выражение доверия слову крестившегося князя Владимира, а до того княгини Ольги.

У славян, несомненно, сохранялся в аграрной сфере комплекс сакральных знаний, передаваемых с самых древнейших времен, а именно со времени библейского праотца Сифа. Календарь был передан людям в Божьем откровении праотцу Сифу, эти знания были ритуализированы и носили, безусловно, священный характер для всех народов земли, независимо от времени и религии. Об этом свидетельствует множество фактов. Во-первых, аграрный календарь — народный месяцеслов — сохранился до нашего времени (хотя и фрагментарно). Во-вторых, в христианское время у русских крестьян существовало ничем не объяснимое с точки зрения рациональной (это объясняли языческими рецидивами) отношение к календарному циклу, как к некоему священному процессу. Были поклонения «неделе»¹, «матушке Параскеве-Пятнице»², почитались те или иные циклические даты (пусть даже они и не вписывались в православный календарь). В исследовании Р. В. Багдасарова о символике свастики на разных источниках прослеживается, как сакральные ка-

¹ Рыбаков. Указ. соч. С. 595.

² Тульцева Л. А. Рязанский месяцеслов. Круглый год праздников, обрядов и обычаев рязанских крестьян. Рязань, 2001. С. 14–15.

лендарные знания со времен праотца Сифа передавались от поколения к поколению и дошли до славян. Автор пользуется письменными (хронографы, Палеи), археологическими и этнографическими источниками¹. В третьих, у многих народов (например, индейцев Центральной Америки), вне зависимости от уровня развития математики, существовали астрономические и календарные знания «неизвестного» происхождения. В данном случае ученым, занимающимся этим вопросом, легче верить в инопланетян, занесших сюда знания, чем оказать доверие библейскому тексту. Таким образом, календарные знания относились к числу наиболее защищенных символических знаний у всех народов земли независимо от уровня развития.

Тот комплекс архаики, который застают российские ученые-этнографы в XVIII–XX вв. в народной (крестьянской) культуре, был связан с календарной обрядностью и никак не может в целом указывать на сохранение языческих комплексов в христианский период. В частности же мы можем говорить об имеющих место и в христианской Руси (России) разного рода суевериях, магически рациональных действиях, которые были привязаны к календарной обрядности. Сохранялась не религия язычества, а лишь то, что ассоциировалось с древним, священным знанием, приросло к нему (к календарю) и освящалось его именем.

Религиозный аскетический опыт у русского народа в рамках новой православной традиции складывался постепенно. Более быстро шло христианское воспитание княжеской и околокняжеской верхушки, имеющей возможность сразу же приобщиться к христианской книжности, иметь рядом опыт монастырской жизни. Но для простого народа премудрости веры открывались постепенно, с ростом монастырей и храмов, с распространением проповеди, после долгих трудов миссионерства. Церковь не случайно долгое время относилась снисходительно к народным аграрным праздникам; для простых людей эти праздничные обряды уже не имели религиозного значения, не были инструментом «производящей магии», ведь сутью праздника была сама стихия праздника, сам факт праздничного веселья, а не принесение жертвы, ворожба или колдовство. Праздничное веселье было открытым, не ритуальным, живым и внерелигиозным. Причина, по которой Церковь все же стала запрещать некоторые аграрные народные празднества (Купало, Ярило, Кострома), заключалась в *формальном*, но сохранении языческого прошлого. Например, наличие образов идолов-кумиров, которым народ хоть и не

¹ Багдасаров Р. В. Указ. соч. С. 55–57.

поклонялся, но устраивал с ними игрища и веселье. В целом же на Руси так называемая карнавальная народная праздничная культура являлась локальной (на селе, а не в городе) и не была так рационализирована, дополнена, расцвечена и усилена интеллектуальными возможностями города, как это случилось на Западе.

Вопрос о двоеверии, или «народном православии», в христианстве был поставлен в этнографии теми учеными, которые отказываются видеть в «народной» вере церковную веру. Одни из них делают это потому, что считают народ исконным носителем языческой архаики¹. Другие говорят о неспособности народа дорасти до «церковной веры» и рассматривают его как «серую массу», всегда склонную к суевию. Известный церковный автор пишет на эту тему: «Да, можно говорить о народном «двоеверии», о пережитках язычества и магии в народном понимании церковной обрядности»².

Такое огульное обвинение народа в маловерии не является новым. И в XIX в. отдельным дореволюционным исследователям приходилось защищать церковную честь русского народа, которой его лишали сторонники двоеверия. За этой проблемой стоит и другая: вопрос о сознательном и массовом (или единичном) участии народа в церковной жизни. Исследовавший эту сторону вопроса Г. Троицкий писал о самих широких полномочиях церковного народа: «Роль мирян в жизни Церкви касается области вероучения, богослужения, церковного законодательства и административно-церковной деятельности». В статье приводится послание восточных патриархов от 6 мая 1846 г. папе Пию IX, где вполне определенно о народе говорится: «Хранитель благочестия у нас само Тело Церкви, т. е. сам народ, который всегда желает сохранить веру свою неизменной и согласной с верой отцов его»³. Важным в этом смысле является свидетельство М. А. Новоселова о народе в пору революционного лихолетья: «Святину истинной Церкви против живоцерковного нечестия отстаивал, главным образом, народ»⁴.

Ни Церковь, ни христианское государство в России до 1917 г. не исповедовали двоеверие, не были лояльны к исповедованию христианами двух вер, поэтому легально двух вер не существовало, как это было в античной Греции. Но и нелегально языческая вера в христианском

¹ Критика этого направления осуществлена в статье *М. М. Громько* «О единстве православия в Церкви и в народной жизни русских». См: Традиции и современность. Научный православный журнал. 2002. № 1. С. 25–28.

² *Кураев Андрей, дьякон* Оккультизм в православии. М., 1998. С. 5.

³ *Троицкий Г.* Роль мирян в жизни и миссии Церкви // Журнал Московской патриархии. 1969. № 9. С. 70–71.

⁴ *Новоселов М. А.* Письма к друзьям. М., 1994. С. 159, 174.

обществе параллельно христианству не могла существовать. Если вторая вера — языческая — у народа была, то у нее должны были быть все атрибуты, присущие любой вере: жрецы, места религиозного поклонения, религиозные ритуалы, обряды, жертвоприношения. Ничего этого у простого русского народа после принятия христианства не было. Все то, что можно отнести к непониманию каких-то элементов веры, незнанию церковных текстов, маловерие, суеверие — все это указывает только на степень овладения верой. Кто-то был более верующим, кто-то — менее. Были святые, подвижники, были просто благочестивые христиане. Но существовали и маловеры, теплохладные, неверующие. Но даже у последних не было условий жить в язычестве, одновременно являясь формально христианами. Между тем исследователи «народного православия» и «официального православия» безапелляционно говорят, что народ в целом исповедовал народное — полуязыческое православие, а церковные деятели представляли «официальное православие». Святые и подвижники были выходцами из самых разных социальных слоев. Мог ли народ-двоевер породить целый сонм святых и подвижников, а потом — новомучеников, если таковые не являлись именно из гущи народной?

Опыт православной традиции в Древней Руси

Чтобы проиллюстрировать нашу мысль о существовании на заре христианства на Руси вместе с рациональной традиционностью ограниченного комплекса архаичного язычества, с которым и велась наиболее серьезная война, обратимся к «Слову о полку Игореве».

Уникальный памятник Древней Руси «Слово о полку Игореве», обладавая высочайшими художественными достоинствами, удивителен еще тем, что рисует Русь на переломе ее традиции, всего ее символического мира. Мы исходим из того, что это произведение написал человек не только чрезвычайно литературно одаренный, но и православный богослов уровня не ниже митрополита Илариона.

На христианское мировоззрение автора «Слова» указывали многие авторитетные исследователи этого произведения и прежде всего самый известный из них — Д. С. Лихачев¹. Убедительность доводов сторонников этой точки зрения заставила не сомневаться в христианских убеждениях автора «Слова» даже человека, который в принципе не считал это произведение памятником древнерусской литературы. Мы име-

¹ Лихачев Д. С. Возникновение русской литературы. М.; Л., 1952. С. 191.

ем в виду А. А. Зимина. Его особенно поразили доводы, приведенные А. И. Клибановым и В. Н. Перетцем, — о наличии в репертуаре автора «Слова» огромного числа скрытых цитат из Библии. Лексика «Слова» изобилует свидетельствами прекрасного знания Ветхого и Нового Завета и указывает на высокую церковную культуру автора. Зимин делает вывод: «Язычником или двоевером такой образованнейший книжник быть не мог»¹. Но этим признанием вопрос о конфессиональных корнях «Слова» до конца не решается, потому что остается нерешенной проблема объяснения специфического языка этого загадочного произведения, наличия множества мифологических или языческих реминисценций. Объяснить их существование особенностью поэтики автора означает допускать наличие у него модернистски свободного мировоззрения, позволяющего по личному произволению избирать язык поэтики. Но это исключено.

В книге Л. А. Гурченко довольно убедительно обосновывается авторство «Слова» личностью игумена Киево-Печерского монастыря Василия. Начальные буквы конца текста «Слова» позволили выявить тайнопись: «Василия игумена христьяне написане»². Автор книги делает важное разыскание о судьбе митрополита Илариона, автора «Слова о законе и благодати», который после смещения с кафедры принял схиму с именем Никон в Киево-Печерском монастыре и был поставлен потом игуменом этой обители. Летописец Нестор называет его Великим Никоном. Имя последнего ставится рядом с отцами-основателями монастыря — преподобными Антонием и Феодосием. Никон был не только искусным в книжном деле, в том числе летописном, но и известен как активный миссионер, дипломат, основатель монастыря в Тмутаракани, откуда был родом. Однако связывать имя митрополита Илариона — игумена Никона с личностью «гудца» Бояна не беремся, как это делает Л. А. Гурченко, по одной простой причине: как будет показано ниже, Боян — чрезвычайно талантливый и известный сказитель, но мастер языческой манеры исполнения. Присутствие в разные годы в Киево-Печерском монастыре игумена Никона и игумена Василия (митрополит Иларион принимает схиму и уходит к преподобному Антонию в 1058 г., а белого священника Василия из Щековиц делают игуменом Печерским в 1183 г.) может оцениваться с точки зрения их особой книжной близости. Как мы покажем ниже, «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона и «Слово о полку Игореве» отличает глубокая внутренняя — концептуальная — близость.

¹ Зимин А. А. Слово о полку Игореве. СПб., 2006. С. 314.

² Гурченко Л. А. Русские древности «Слова о полку Игореве». М., 2004. С. 123.

История любого народа подчиняется выбранному этим народом образу. Образ — не только символ поэтического мира, это еще и икона слова. Как только на православной Руси прозвучало вдохновенное «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона, конечно, как богословское сочинение, а не как церковная проповедь, полный впечатлений от этого этносоздающего (как покажет время) богодухновенного труда, новый творческий гений напишет свой литературно-богословский труд о державности на Руси, страдающей от усобиц — «Слово о полку Игореве». Разрушение этнических соборных начал межбратскими распрями — внутренняя мысль «Слова». Автор будет опираться на то же оппозиционное ядро, которое так ярко обозначил митрополит Иларион, — на «закон и благодать», но только с другими векторами. Автора «Слова о законе и благодати» волновала смысловая протяженность «Ветхий Завет — Новый Завет» и отсюда — «закон и благодать», а автора «Слова о полку Игореве» интересует вектор «языческое — христианское». У митрополита Илариона перспектива Закона и Благодати разворачивается на фоне библейской истории. Она служит богослову языком повествования, и с ее помощью конструируется историзм христианской истории, т. е. обозначается человеческий, а точнее социальный характер истории.

Автор «Слова о полку Игореве» ставит в центр повествования не историю людей, а природный мир. Путь Богом сотворенной природы требует такого же христианского осмысления, как и исторический путь людей. «Слово о полку Игореве» несет такой же емкий и этносоздающий для русского народа образ, как и «Слово о законе и благодати».

Итак, природа лежит в плоскости смысловой оппозиции «языческое — христианское» и объясняет драматургию политической истории Руси. Сложный вопрос: почему природа связана с политикой? На этот вопрос может ответить заявленная автором «Слова о полку Игореве» позиция излагать свое повествование не так, как это делал знаменитый песнетворец Боян. Тот создавал свои песнопения во славу князей и делал это как языческий жрец-волхв, за что автор называет его «вещим»¹: «Боян вещий если кому хотел сложить хвалебную песнь, то растекался мыслью по древу, серым волком по земле, сизым орлом под облаками. Ведь помнил он рассказы о битвах давних времен»². Легендарный викинг Один был известен, кроме чисто военных подвигов, умением перевоплощаться, владением магией слова и образа. Сага об инглингах повествует о нем:

¹ Быть вещим означало умение показывать в мистическом действии (мистерии) то, что рассказывается. Причем показывать так, как это мог делать только шаман, впадая в состояние транса, уносясь духом вверх, скользя по древу, общаясь с духами.

² Слово о полку Игореве / Пер. Н. А. Мещерского. Л., 1985.

«Но в бою он казался своим недругам ужасным. И все потому, что владел искусством менять свое обличие как хотел. Он также владел искусством говорить так красиво и гладко, что всем, кто его слушал, его слова казались правдой. В его речи все было так складно, как в том, что теперь называется поэзией. Он и его жрецы зовутся мастерами песен, потому что от них пошло это искусство в Северных Странах. Один мог сделать так, что в бою его недруги становились слепыми и глухими или наполнялись ужасом, а их оружие ранило не больше, чем хворостинки, и его воины бросались в бой без кольчуги, ярились, как бешеные собаки или волки, кусали свои щиты и были сильными, как медведи или быки. Они убивали людей, и ни огонь, ни железо не причиняли им вреда. Такие воины назывались берсерками»¹.

Русские великие князья, ведущие свой корень от викинга Рюрика, пока были язычниками, не забывали этой культуры, судя по некоторым свидетельствам. Так, у князя Олега Вещего его прозвище было, скорее всего, связано с такими же способностями. «В позднейшей практике древнерусского исповедника слово «вещий» имело почти столь же широкое распространение, как и «волхв» или «кудесник»; это были синонимы, лишь с незначительными, неуловимыми теперь оттенками значений... Прозвище Олега, данное ему невегласами, говорило о сверхъестественной силе и знаниях этого князя-кудесника»². На нередкое сочетание у славянских князей жреческих и властных функций обращал внимание Б. А. Рыбаков³. Свое прозвище Вещий князь Олег получил за предвидение действий византийцев, пытавшихся его отравить⁴. А ведь до этого был еще хорошо сыгранный князем Олегом спектакль с киевскими князьями Аскольдом и Диром (тогда уже христианами), позволивший устранить этих правителей. Продолжали существовать в языческий период викингской Руси и особые певцы-сказители, причем именно в функции волхвов, каким представляется Боян — певец, живший во времена Ярослава Мудрого. Конечно, Боян уже не был волхвом в религиозном смысле (не имел жреческих функций), но был волхвом-песнотворцем — *литературным*, сохранившим лишь культурную форму прежней мистической драматургии. Наверняка он был даже не язычником, а христианином, именно потому, что князья-христиане слушали его песни и восхищались ими. И все же за ним стояла уходящая в прошлое культура мистиче-

¹ Стурлусон Снорри. Круг земной. М., 1980. С. 13.

² Комарович В. Л. Культ рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв. // Труды отдела древнерусской литературы. Т.16. М., 1960. С. 93.

³ Рыбаков Б. А. Древности Чернигова. М., 1949. С. 34.

⁴ Повесть временных лет / Подготовка текста, пер., статьи и коммент. Д. С. Лихачева СПб., 1996. С. 153.

ски-литературного прославления подвигов князей, мистерия военного подвига, воспевание *славы князя*, а не Бога за подвиги на войне.

Автор «Слова о полку Игореве» противопоставляет себя именно Вещему Бояну, а не какому-то известному певцу-сказителю. Ему важно подчеркнуть эту противоположность: он отталкивается от Слова Божия, и он — служитель Слова Божия, а Боян отталкивался от противоположного (хотя и по вдохновению) слова и служил ему как волхв в близкие языческие времена, хотя по статусу и (наверняка) крещению уже таковым не являлся. Наблюдается у автора и противопоставление форме исполнения Бояна: тот «рокотал князьям славу», а автор «Слова» рисует картины *позора поражения* на поле брани, но победы нравственной в сердце, где гнездились страсти, и этим он поет Богу славу и этим величает князей-христиан-победителей.

В «Слове о полку Игореве» описываются две модели язычества. Одна из них существовала у славян в прошлом; для ее обозначения используется как рефрен слово «внук»: «Боян — внук Велеса», «ветры — Стрибожьи внуки», «гибло достояние Дажьбожьих внуков». Отметим пока эти примеры как факт. Писателю важно зафиксировать дистанционную близость современных ему — описываемых событий — к ушедшему, но недавнему языческому прошлому. Для этого и вспоминаются вещей волхв Боян, и воспроизводится семантический ряд языческих богов и языческий природный мир, отличный от христианского по динамике и характеру активности его. Зачем это нужно православному автору, разберем позже.

Есть в «Слове» и вторая модель языческого мира, и относится она к обществу кочевников-половцев. В отношении к этому — живому — язычеству употребляются слова «поганые»; есть указания на существование языческих идолов (тмутараканский болван), но в целом это иноэтническое язычество не описывается в конкретных персонажах, оно скорее абстрактно. Мы видим, что данный чуждый этноязыческий мир подается посредством образов, персонажей и динамики славянского язычества. Вот откуда здесь — в христианском произведении — столько языческой мифологии. Но думаем, что автор все же этим не ограничился, и у произведения есть второй план, где язычество представлено как драматургически необходимый по идеологии замысла материал.

Получается, что славяне-христиане противостоят тут не просто реальным половецким полкам, но, по замыслу автора «Слова», и собственному языческому миру, который находит отражение в язычески оформленной природной стихии. На сознательность драматургии автора указывает вектор направления событий в тексте. Если говорить об общей концепции,

то, как нам кажется, автору важно показать и гибельность политических раздоров, междоусобиц русских князей, и их религиозные (духовные) последствия, внеличный, космически вселенский характер этой трагедии на православной Руси. Мир упокоенной христианской природы, возрожденной земли обетования становится в результате вражды правителей миром языческого хаоса и звериного противостояния друг другу.

Движение в языческий мир, в мир Дива и всего остального — брешущих лисиц, скрипящих, как лебеди, телег, разнообразных вещей птичьих криков, мутно текущих рек и т. д. — начинается с момента, когда «страсть князя ум охватила». Страсть, охватившая ум князя Игоря, была столь сильной, что он не останавливается и после Божьего предзнаменования — затмения солнца. Затмение — христианский зов природы (на что часто указывали русские летописцы, рассматривая затмение как знак, посылаемый от Бога) — князь не захотел принять, так как его сердце уже было охвачено затмением страсти. Автор посредством этого образа подчеркивает всю глубину страсти, овладевшей князем. Тогда из «тьмы египетской» и начинает выплывать навстречу князю мир языческой природной стихии. Князь вступает, таким образом, в мир иной духовности, и в какой-то степени можно сказать, что этот мир уже имеет черты загробного чертога. Присутствие в начале текста певца языческого мира — Бояна-соловья — также подчеркивает потусторонний его характер. Птица соловей в мифологии, как и Орфей у греков, тесно связана с двумя мирами: она может залетать в иной мир и может возвращаться в мир людей. Образ Соловья-Разбойника — анти-Орфея, птицы, убивающей свистом, также возник на мотивационной языческой ноте. Важно отметить, что «соловьиность» присуща шаманам как общая типологическая черта. Например, у шаманов некоторых северных народов России «звук-слово воспринимается... как некое самостоятельное живое существо и вместе с тем как энергия, дающая возможность передвижения»¹ шаману в период его транс-путешествия по иному миру. Звуковая часть шаманского действия носит вполне самостоятельный характер. Так, при анализе селькупской шаманской лексики удалось выяснить, что она делится на две группы: одну «семантическую доминанту можно определить как музыкальные звуки, издаваемые голосом; высокий звук, производимый движением воздуха через сжатые губы, т. е. пение или свист; в другой — действия, производимые служителем культа (шаманить, ворочить, бить в бубен, сопровождая пением и т. п.)»².

¹ Харитонова В. И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М., 2006. С. 37.

² Там же. С. 78.

Дальше имеются еще важные разъяснения автора общего характера о причинах происшедшего: «княжеская непокорность вспять времена повернула», Игорь и Всеволод непокорством зло пробудили, которое усыпил было отец их Святослав Грозный, великий князь киевский. Интересно описание автором «усыпления зла» Святославом Грозным. Приставка «Грозный» к имени употребляется не случайно, а как указание на над-социальность и над-политичность князя. Он грозен, как может быть грозна высшая организованная стихия возмездия и покорения хаоса, как Бог. «Грозюю своею усмирил своими сильными полками и булатными мечами, вступил на землю Половецкую, протоптал холмы и яруги, взмутил реки и озера, иссушил потоки и болота (процесс покорения языческой природы. — О. К.). А поганого Кобяка (словно тот — дерево или идол деревянный. — О. К.) из Лукоморья, из железных великих полков половецких, словно вихрем вырвал». Здесь присутствует тоже «взмутнение рек», «иссушение потоков», но характер активности в этом случае иной. И сама природа ведет себя как субъект, как лицо, возмущающееся приходом в ее мир христианского князя, оттого здесь «мутно текут реки» и все дышит ненавистью к нему и непокорством. В случае со Святославом — он возмущает своей волей природные стихии, выступая как Творец и повелитель стихий. Усмирение Святославом языческих стихий, находящихся на половецкой территории, было (кроме политического акта) религиозным действием обновления земли и актом культурным, так как сразу после «повержения Кобяка» в Киев «Святославу пришли воздать хвалу немцы и венецианцы, греки и моравы» — почти вся Европа, которая обрела покой и возможность продолжать жить в поле культуры. Д. С. Лихачев заметил, что реальный политический деятель Святослав — великий князь киевский — не соответствовал книжному Святославу из «Слова о полку Игореве»¹. В действительности Святослав был политически слабым правителем, но автор «Слова», усиливая его значение до самых высших степеней, делает это для выполнения своей драматургической задачи. Точнее сказать, автор создает поле, где действуют не политические механизмы, а нравственные коллизии. Он поступает как поэт и драматург.

Покорение языческой природы — вот главное, что совершает, по мысли автора «Слова», Святослав, и это величайшее завоевание разрушает своими ребячливо неосторожными действиями его племянник Игорь Новгород-Северский. Автор не раз обращает свое внимание на следующую закономерность: как только по грехам княжеским природа осво-

¹ Лихачев Д. С. Великое наследие. Классические произведения литературы Древней Руси // Лихачев Д. С. Избр. работы. В 3-х т. Т. 2. Л., 1987. С. 188.

бождалась от благодатного христианского плена, сразу вырывались на свободу и начинали бесчинствовать разбойники-половцы.

Подведем некоторый итог. Если «закон и благодать» позиционируются на протяженности «Ветхий — Новый завет», то какому вектору соответствует оппозиционная пара «языческое — христианское», на чем построено «Слово о полку Игореве?»¹. Как свидетельствует замысел автора «Слова о полку Игореве», для этой оппозиции существует перспектива «мир языческих князей-волхвов — мир единодержавных христианских правителей». С первыми в «Слове» ассоциируется Всеслав, со вторыми — великий киевский князь Святослав, с признаками Грозного Бога Вседержителя. Чрезвычайно важно, что персонаж князя Всеслава берется не из истории прошлых веков (не Вещий Олег), а из современности. Это сделано намеренно, чтобы подчеркнуть, что зло имеет актуальный, злободневно-современный характер. Зло язычества описывается вполне определенными характеристиками: как религиозное *оборотничество*, которое является причиной политической непредсказуемости. Всеслав — христианин-язычник — не двоеверец, а тайный язычник, он верит по-язычески в судьбу, в удачу, для этого сам помогает судьбе — «рыщет» и занимается волхвованием. Этот князь сегодня здесь, а завтра он может появиться далеко-далеко отсюда. А христианство для него не вера, а что-то внешнее, как дневная одежда.

Обращает на себя внимание и евангельская *страстная тема*, зримо присутствующая в драматургии «Слова», которая придает всему тексту исключительно промыслительный характер. «Спозаранку, в пятницу, потоптали они (русские) поганые полки половецкие». Вступление на путь Голгофы начинается с победы над половцами. Потом проходят два дня непрерывной сечи и к полудню третьего дня — «пали Игоревы стяги». Совершенно очевиден, по логике заявленного «возвращения времени вспять», что происходит обратное тому, о чем написано в Евангелии про события Великой Пятницы. В «Слове» в пятницу происходит мнимая победа и в последующие три дня идет движение в сторону полного поражения русского войска и пленения князя. В Евангельском тексте все наоборот: Пятница — мнимое поражение и временная смерть. А дальнейшие три дня — движение к Вечной Победе — в сторону воскресения.

¹ Митрополит Иларион рассматривает эпохи Закона и Благодати как противоположные по духу эпохи, как могут быть противоположны свет и тьма. Его интересует не «избранность», не выделение людей закона из языческого мира, а принципиальное различие двух времен: времени до Христа и времени после Него. По сути дела время Закона для митрополита Илариона — это не только ветхозаветный Израиль, а все человечество. Автор «Слова о полку Игореве» дифференцирует эпоху до воплощения Христа и выделяет в качестве начала, противоположного христианству, язычество.

Автор не случайно, как нам кажется, несколько раз вспоминает «внуков» Стрибожых, Велесовых и др. Ему важно показать, как еще близко язычество, как опасно поддаваться страстям, как велики могут быть последствия для всей Земли Русской. Отсюда и начинается разговор о Всеславе-оборотне, могущем хитростью и удачливостью победить любого врага. Двойная жизнь князя была неизвестна людям, но была ведома Богу: «Всеслав-князь людям суд правил, князьям города рядил, а сам ночью волком рыскал: из Киева до рассвета дорыскивал до Тмутаракани, великому Хорсу волком путь перебежал». «Рыскающие» таким образом князья оказываются при передвижении в ином — неправославном, нехристианском пространстве-времени. Их не может догнать колокольный звон, зовущий «к заутрене» (намек на Пасхальную заутреню), но им открываются ушедшие в прошлое идолы, как реальные географические точки: Хорс в Тмутаракани (он же, возможно, обозначен как Тмутараканский болван), открывается «тропа Троянова», т. е. дорога к известному идолу; «ветры — Стрибожьи внуки веют с моря» — оттуда, где находятся половцы и где потом затонули два солнца и два месяца — четыре русских князя.

Географические привязки идолов к определенной территории лишь объясняет однополярность происходящего, что в духовной реальности указывает на сходжение во ад, но не «Христа-Победителя», а побежденного грехами князя, без надежды на воскресение. На отсутствие воскресения в этом случае автор «Слова» обращает внимание несколько раз. Эта мысль звучит и в общем тексте (в словах от автора), и от лица князя Святослава: «А Игорева храброго полка не воскресить!» «Не-воскресение» коснулось тех, кто воевал под княжескими стягами Игоря. Двойственное положение и у оставшегося в живых самого князя Игоря. Его плен обозначен в символическом ключе, как пленение морем солнца — образ, определенно читаемый в христианской символике. Море — символ страстей или же лежащего во грехах мира, а по Псалтири — место, где пребывает змей-искуситель. Как вернуться князю к жизни из этого *анти-страстного* (страстная Пятница в Евангелии) движения в сторону вечной смерти? Автор выбирает в качестве поручителей князя (пред Богом и людьми) двух людей: великого князя Святослава, имеющего, как мы отметили выше, черты Грозного Бога Судьи. Это он призывает русских князей отомстить за раны Игоревы, т. е. совершить *акт возмездия* (не языческой мести), восстановить справедливость и закон¹. Еще одним поручителем Игоря выступает его

¹ Несомненно, что оппозиция «закон — благодать» присутствует и в «Слове о полку Игореве», но она не является здесь главным, ключевым механизмом развития действия. Закон — князь Святослав, Благодать — князь Игорь находятся рядом друг с другом, но не в системе координат «Ветхий — Новый завет», а внутри новозаветного пространства.

жена Ярославна, с символической доминантой Божьей Матери. Об этом говорит тот факт, что князь из плена возвращается не домой, а в Киев, направляясь «по Боричеву к Святой Богородице Пирогощей». Именно после плача Ярославны, за которой символически и стоит Небесное заступничество Богородицы, происходит соединение разорванной грехом реальности: «Вспенилось море в полуночи». Полночь — особое время, когда, по некоторым преданиям, Господь благословляет землю¹. Тогда отверзаются и рай, и ад. Князь Игорь получает от Бога духовное освобождение, точнее благословение на освобождение из плена. И автор с этого момента *перестает говорить притчами*: «Игорю-князю Бог путь указывает из земли Половецкой на землю Русскую, к отчему золотому престолу». Но пока князь не пришел в Киев, в храм Божьей Матери, пока не принес священнику покаяние, он продолжает бежать домой в язычески обнаженном природном мире: прыгает горностаем в тростники, белым гоголем падает на воду, соскакивает с коня босым волком, разговаривает с Донцом-рекой, пререкаясь.

Итак, автор «Слова» вполне сознательно, как он говорит в самом начале своего повествования, «старыми словами ратных повестей», но о «былях нашего времени». Здесь звучит противопоставление вещему Бояну «внуку Велесову» — «слагать песни не по обычаю Боянову», который реально изображал в театрализованном волхвовании — шаманском действии — происходившие события. Задачи той поэзии были в психологическом воздействии на слушателей. Волхв-поэт Боян «скользил по мысленному древу» и все смотрящие на него видели прошедшие события через шаманский мимезис, причем столь реальный, что перевоплощение оказывало гипнотическое воздействие на слушателей.

Для автора «Слова» старинный язык языческих образов — своего рода притчевая форма, необходимая для того, чтобы сильнее обнажить злободневные реалии своего времени. Произведение поэтому имеет не только красивую поэтическую основу, но и тщательно продуманный богословский подтекст. Художественная форма понадобилась автору, чтобы напрямую обратиться к русским князьям с критическим словом и образно показать всю духовную (не политическую!) гибельность междоусобиц, коварства и взаимной вражды православных христиан.

¹ Мы записали это предание от духовных детей воронежского старца схиигумена Митрофана (Мякинина). Существует много свидетельств из жизнеописаний подвижников благочестия, указывающих на полуночный час, как на время подъема на молитву. Среди православных верующих в сельской местности широко бытовало мнение, что в 12 часов ночи на Крещение можно увидеть свидетельство благословения Божия: вода в колодце или иорданской проруби три раза зримо колыхается.

Выскажем еще одно соображение по поводу авторства «Слова». Князь Игорь показан как человек, который немотивированно, с точки зрения христианской, освобождается из плена. Нигде не звучат его предваряющие освобождение *покаянные слова*, скорее даже наоборот, его преклонения с рекой Донцом после освобождения показывают, что Игорь воспринимает происходящее как должное. И тогда его путь в Богородичный храм может расцениваться как знак его благодарности Божией Матери, но не как акт покаяния. И это тем более странно, что летописец, освещающий эти же события, останавливается специально на покаянии князя Игоря. На «летописное покаяние» обращает внимание Д. С. Лихачев: «Летописец (в Ипатьевской летописи под 1185 г. — О. К.) дважды вкладывает в уста Игоря Святославича покаянный счет своих княжеских преступлений, знаменующий необычно смелый по тому времени отказ от своей предшествующей политики: “Помянух аз грехы своя пред Господем Богом моим, яко много убийство, кровопролитие створих в земле крестьянстей, яко же бо аз не пощадох хрестьян, но взях на щит (т. е. приступом) город Глебов у Переяславля: тогда бо не мало зло подъяша безвиннии хрестьяни, отлучаеми отец от рождений (т. е. детей) своих, брат от брата, друг от друга своего, и жены от подружий своих, и дщери от материй своих, и подруга от подругы своя, и все сметено пленом и скорбью тогда бывшую, живии мертвым завидять, а мертвии радовахуся, аки мученицы святеи огнемь от жизни сея искушение приемши... и та вся сотворив аз, рече Игорь”»¹.

В связи с этим стоит вспомнить, что в XII в. появляется на Руси апокриф «Хождение Богородицы по мукам»² — произведение чрезвычайно популярное до XX столетия у простого народа. В этом произведении звучит тема немотивированного прощения Божией Матерью грешников в аду. Богородица молится Сыну Божию три дня. Здесь же в произведении упоминаются языческие персонажи Троян, Хорс, Велес, Перун. Заметим также, что в апокрифе присутствует географическая локализация. Ангелы с юга открывают ад, где мучаются те, кто «не веровал во Отца и Сына и Святаго Духа, забыли Бога и веровали в то, что сотворил нам Бог для трудов наших. Прозвав это богами... и были одержимы злым бесом» («бежал, словно лютый зверь в полночь из Белгорода, бесом одержим в ночной мгле», — говорится в «Слове»). Несомненно, автору «Слова» «Хождение» оказалось весьма близким по духу произведением. «Слово» написано с та-

¹ Лихачев Д. С. «Слово о полку Игореве» // Лихачев Д. С. Избр. работы в 3 т. Т. 2. С. 166.

² Рожественская М. В. Хождение богородицы по мукам // Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI — первая половина XIV в. Л., 1987. С. 463–465.

кой страстью обличения княжеских пороков, что автор даже использует особый литературный прием — возвращения язычества в христианский мир. Возвращению язычества посвящен и апокриф «Хождение», с той лишь разницей, что в апокрифе показан финал для тех, кто совратился в разные формы язычества и теперь мучается в аду. В апокрифе Богородица и все святые молятся только за падших христиан, другие из поля зрения выпадают. Также в апокрифе есть разделение Святой Троицы на Лица. Божия Мать обращается не к Сыну, а к Богу-Отцу. В «Слове» образ Святослава также близок Богу, знающему сроки, Богу возмездия — Богу Отцу. В «Слове», как и в апокрифе, есть непрощенные люди — не получающие обетов воскресения, есть плач Ярославны, находящий соответствие тому, что в апокрифе Богородица тоже больше плачет о грешниках, в этом ее молитва. Множество таких типологически близких позиций «Слова» и апокрифа заставляет предположить, что произведения создавал или один автор, или люди близкого круга.

Исследователями «Слова» отмечалась его связь с идейными установками «Слова о законе и благодати». Мы отметим в этой связи два новых момента: произведение митрополита Илариона, особенно в заключительной части, напоминает акафист, когда в заключении звучит хвала князю Владимиру, а в основной части излагается борьба нового со старым — христианского с языческим.

У митрополита Илариона славянское язычество сравнивается с жизнью по-звериному: «Прежде были мы как звери и скоты». Тему близости звериного мира к людям при совершении человеком греха образно развивает и автор «Слова о полку Игореве». «Звериность» проявлялась в языческое время, к примеру, в том, что некоторые князья-викинги обращались к слепой психической энергии (как берсерки) для объединения своей дружины в бою. Использование «звериной силы» для политических целей — вот что волнует автора «Слова». Но звериным духом можно было объединить *малую дружину* для *кратковременной* победы (что и показано на примере первой победы Игоря над половцами, где сам факт грабежа после победы подчеркивает звериность этого действия), но для длительных политических целей, для объединения огромной массы людей необходим был нравственный принцип единения, чего язычество не имело, однако имело христианство. Эту мысль ясно проводит автор «Слова о полку Игореве».

Тему «звериности» можно увидеть во многих произведениях древнерусской литературы. Например, в «Повести об убиении Андрея Боголюбского» его убийцы характеризуются как «дикие звери», которых мучают чисто психические переживания: «пронзил их и страх, и трепет». И укре-

пляет этих диких зверей, которыми овладел страх, сам сатана, «служа им незримо». Превратившись в «свирепых зверей», убийцы устремляются на князя. Малая земная победа малой горстки людей ради ничтожной цели отомстить и ограбить.

Звериность — это не только слепой дух ярости, которая у викингов достигалась путем употребления мухоморов перед битвой или через психический транс посредством специальным шаманских действий. Вхождение в роль для самих воинов-шаманов было перевоплощением в тот или иной образ животного. Современные исследователи сибирского шаманизма указывают на *оборотничество* шамана в ходе камлания, на состояние «контролируемой одержимости», на «восприятие виртуальности как бы в облике другого существа: какого-либо животного или даже растения»¹.

Автор «Слова о законе и благодати» активно пользуется образом «холма», который «сравнивается и будут кривизны прямыми». Вступивший в языческий мир князь Игорь с дружиной (и в буквальном, и в символическом смысле) становится отрезанным от православной Руси «холмами»: «О Русь, ты уже за холмами». И этот рефрен очень важный в мистической топографии «Слова». За холмом у автора лежит пустыня, на краю которой — море². Холм здесь — мистическая граница, отделяющая мир крещеный, православный от мира пустынного — языческого. Судя по контексту «Слова о законе и благодати», границу (стену) из холмов воздвигли не христиане, а язычники, а в символике «Слова о полку Игореве» — это сделала страсть князя Игоря. Князь не уничтожил холмы, идя на врага, и потому Русь — духовная и военная опора — осталась за холмами³.

¹ Харитонова В. И. Указ. соч. С. 36.

² В 113 псалме «холм» используется в том же значении — границы, укрывающей или разделяющей свой мир от чужого: «Море виде и побеже, Иордан возвратися вспять: Горы възиграшася яко овни, и холми яко агнцы овчии». В смысловом контексте стихии укрывают совершающий исход из Египта народ Израильский от «людей варвар».

³ Эту тему озвучивает А. С. Пушкин устами своего героя «скупого рыцаря»:

Читал я где-то,
Что царь однажды воинам своим
Велел снести земли по горсти в кучу,
И гордый холм возвысился — и царь
Мог с вышины с весельем озирать
И дол, покрытый белыми шатрами,
И море, где бежали корабли.
Так я, по горсти бедной принося
Привычну дань мою сюда в подвал,
Вознес мой холм — и с высоты его
Могу взирать на все, что мне подвластно.
Что не подвластно мне? как некий демон
Отселе править миром я могу.

Несомненно, что автор «Слова о полку Игореве», воспользовался еще одним образом, взятым у митрополита Илариона. У последнего читаем: «И пустой пресухой земле нашей, идольским зноем иссушенной». В «Слове о полку Игореве» есть образ *пустыни*, где русских воинов окончательно разбили идолопоклонники-половцы. Тема «хулы, побеждающей хвалу», у митрополита Илариона звучит как контаминация: «И не по иудейски хулим, но христиански благословим». Есть в произведении митрополита Илариона указание «на четыре концы земли», что также воспринимается как свидетельство образного мышления автора «Слова о полку Игореве».

На драматургическую развязку в «Слове о полку Игореве» повлияли дерзновенно-пророческие обращения митрополита Илариона к умершему князю Владимиру: «Восстань, отряхни сон и увидь перемены в твоей стране»¹. «Восстание» князя Игоря из плена духовной смерти происходит не как акт воскресения, а как момент отрешения ото сна. Князь Святослав до похода Игоря видит сон, предвещающий несчастье. В «Слове о законе и благодати» звучит призыв к умершему князю Владимиру временно пробудиться ото сна, и этот призыв идет от авторского лица. Автор «Слова о полку Игореве» передает полномочия пробудителя ото сна двум людям — князю Святославу киевскому и жене князя Игоря — Ярославне. Последняя в символическом ряду автора обозначает Богородицу. Ярославна со стены Путивля (город, по слову митр. Иллариона, живой и он во власти Божией Матери) обращается к природным стихиям (со властью, но женской), чтобы спасти и уберечь ее суженого. У митрополита Илариона христианское покорение природного мира достигается посредством «завета с птицами небесными и зверями земными», и эту миссию в «Слове о полку Игореве» выполняет плач Ярославны, символически связанной с образом Божией Матери. Пророческое авторское одноголосье «Слова о законе и благодати» заменяется полифонией голосов, находящихся за пределами авторского голоса.

Подведем итоги. Можно подумать, читая «Слово о полку Игореве», что перед нами произведение, лежащее на стыке православной и языческой культур. Образный мир языческого песнетворца-скальда, каким вспоминается в начале текста певец Боян, еще так близок, что автор-христианин словно не может не пользоваться тем образным поэтическим строем, который оставила предшествующая эпоха. Но в действительности автор «Слова о полку Игореве» вполне свободен и вполне христианин в

¹ Как ярко этот прием будет потом использован в проповеднической риторике многих великих святителей Русской Православной Церкви — архиепископа Платона (Левшина), святителя Филарета Московского и других.

своим творческим решением. Не скудость поэтических возможностей христианина-поэта заставляет его обратиться в выборе образных средств к языческой мифологии, а сознательная богословская цель — описать мир политического хаоса как соприкосновение с язычески звучной природой, где политик перевоплощается в зверя: «ныряет», «рыщет», «летит» и не видит для себя никаких нравственных ориентиров. Христианский образный мир автора позволяет ему сознательно отказаться от Боянова наследия — языческой драматургии, в пользу нового языка, новых образов, которые мы видим в нравственной доминанте образов героев, а не в их природно-родовых качествах.

Яркостью образного строя «Слово о полку Игореве» обязано в первую очередь глубокой богословской идее, положенной в канву текста. Язычество, полемизирующее с христианством на поле политической борьбы, заставляет автора сделать говорящими своим языком и природу, и «природных» людей — язычников. Язычники есть и среди христиан. Даже сам князь Игорь, которого, в отличие от Всеслава, к тайным язычникам не отнесешь, становится на некоторое время язычником в силу страсти, им овладевшей. Идея автора настолько неискusstвенна, а напротив, богодухновенна, что ее в полной мере обеспечивают и цельность содержания, и естественность происходящего в повествовании.

Не рациональная, а духовная логика творца «Слова» позволила избежать ему и дидактического морализма, и отстраненного художественного эстетизма. Он особенно старался не быть певцов-эстетом — таким, каким был Боян. Он даже отстранился от авторства, лишь зашифровав свое имя в тексте. Для него драма поражения князя Игоря от половцев — не предмет эстетически-психического наслаждения, а повод для всех русских людей нравственно воспрянуть, отрешиться ото сна, духовно взбодриться, найти в себе духовные силы выдержать позор поражения, чтобы вернуться домой и устремиться опять в сражение с реальным врагом. А самым главным врагом для князя Игоря оказался его собственный греховный мир: гордость, самонадеянность, маловерие. Вместе с тем автор «Слова» не поучает только, он выказывает свои человеческие симпатии князю за его беззаветный патриотизм, храброе сердце, душу, видящую добро и умеющую благодарить. И за эту живость читатель ценит самого автора, верит ему, идет за ним.

Поучителен пример деяний князя Игоря еще и тем, что здесь раскрывается весьма важная мысль о специфике враждебности *звериного языческого мира* миру очеловеченному — христианскому. Автор «Слова» показывает, что христианин князь Игорь, согрешивший гордыней, оказывается *несвободным* в зверином языческом мире. В то же время тайный

язычник, но внешний христианин князь Всеслав совершенно свободно передвигается по всей территории Руси и Степи. И эти две духовные ипостаси, погруженные в одну и ту же стихию, нарочито сравниваются автором. И выигрывает «несвободный» Игорь, а «свободный» Всеслав явно проигрывает в этом незримом поединке. Князь Игорь возвращается домой, идет в церковь к Богородице, Всеслав же не имеет этого завершающего этапа, духовно спасительного для каждого христианина. Всеслав только на короткое время может объединять свою небольшую дружину силой звериного перевоплощения и достичь победы. Его жизнь состоит из маленьких побед малыми силами. Но не к этому призывает нас автор «Слова». Он зовет читателей к Большой Победе и едиными силами Руси, а эта Победа может быть достигнута не на «звериной», а на христианской основе.

Нельзя сказать, что «Слово», выношенное и написанное в XII в., осталось безвестным литературным памятником для последующих поколений. Оно, несомненно, влияло на формирование христианской политической культуры в великокняжеской среде. Не случаен факт литературного обращения к «Слову» в XV в. в связи с событиями на Куликовом поле. При этом наблюдается не очень понятная на первый взгляд вещь: автор «Задонщины», пользуясь поэтикой «Слова» как хрестоматийной матрицей жанра, не справляется со своей задачей: он создает произведение, несравнимо более слабое по художественным достоинствам. И как нам кажется, по одной простой причине: он уже не может правильно читать поэтику «Слова», хотя и чувствует весь его пафос. Для него мифологический язык природы уже не является собранием живых символов (отражающим существование колеблющейся реальности: или христианской, или языческой), а лишь красивыми и старинными поэтизмами, и поэтому эти рыхлые места в структуре Задонщины делают текст не динамичным, а художественно вялым.

Как можно при сравнительном прочтении «Слова о полку Игореве» и «Задонщины» считать, как это делал А. А. Зимин, «Задонщину» первичным произведением для «Слова»? В «Задонщине» при минимуме реминисценций из «Слова», при неправильно прочитанных Софронием Рязанцем отдельных местах, нет этого главного, что отличает глубоко оригинальное и цельно созданное великое произведение, — в нем нет подлинного размаха драматургии, которым отличается «Слово». Оригинальности драматургии и цельности текста не отнять у великого

¹ Зимин А. А. Слово о полку Игореве. СПб., 2006. В фундаментальном исследовании А. А. Зализняка «Слово о полку Игореве: взгляд лингвиста» (М., 2004) блестяще доказывается древность создания «Слова».

произведения. Можно пытаться написать нечто подражательное «Ревизору» или «Горю от ума», но это будет не богодухновенный замысел, а лишь использование пафоса имеющегося произведения для написания какого-то другого, вторичного текста. Повтор будет налицо. Совершенно очевидно, что Софрония Рязанца текст «Слова» вдохновил особым образом, именно христианской логикой и метафорической яркостью воспетой моральной победы князя Игоря над половцами. Иначе зачем было автору, желавшему воспеть победу на Куликовом поле, брать за основу произведение, где описывается, по сути, поражение русского войска. При этом совершенно очевидно, что Софроний даже не мог грамотно распорядиться всем символическим строем «Слова», он просто использовал некоторые его места для украшения своего текста древними словесами, близкими временам «Бориса и Глеба». И текст невольно испортил в ряде мест «Задонщины», как нам кажется, не переписчик Софрония, а сам Софроний, не сумевший разобраться во всех тонкостях содержания.

Более удачно, с художественной точки зрения, события Куликовской битвы были обобщены в летописном тексте, на основе которого позднее было создано «Сказание о Мамаевом побоище», а потом и различные исторические «кроники», в том числе популярнейший в свое время «Синописис» архимандрита Киево-Печерской лавры Иннокентия Гизеля, созданный в конце XVII столетия¹.

Вдохновение, которое испытал Софроний Рязанец и автор «Сказания о Мамаевом побоище» и через которое, несомненно, прошли многие русские князья, — особым образом влияло на этносозидательные процессы на Руси, и, конечно, на складывание единства русских как православных. О религиозно-политическом контексте «Слова» приходится говорить как о его центральной составляющей. Оно входит в число немногих первостепенных произведений, формировавших политическую культуру русской государственной элиты Средневековья, и в первую очередь княжескую и великокняжескую. «Слово» воспитывало в князьях православных патриотов, совестливых политиков, *русскость* которых была тесно связана с христианской, православной нравственностью, так что русскость и православность постепенно слились. И не случайно один из важнейших выводов, которые сделала русская аскетическая мысль из опыта монголо-татарского нашествия, состоял в необходимости *воцерковления земли (природы) русской*, в обилии лежащей за пределами обитания человека, за пределами городов и селений. И преподобный

¹ «Келейный летописец» святителя Дмитрия Ростовского и «Киевский синописис» архимандрита Иннокентия Гизеля. М., 2000.

Сергий Радонежский, яснее других выразивший эту мысль, стал главным проводником новых процессов этносозидания русского народа на многие столетия.

Внутри мира христианского традиционализма

Главная особенность современной традиционной эпохи, имеющей возраст более 2000 лет, состоит в том, что она христианская по своему характеру, по своей духовной сути. Весь мир сегодня живет внутри христианской традиционности, хочет он того или нет. Это не означает иллюзорности всех других религий, они реальны. Но ведь и в дохристианскую эпоху была одна истинная традиция, а все остальные — ложные. Так и сейчас, с той лишь существенной разницей, что христианство не скрывает лица своей традиции, как это делала ветхозаветная традиция, оно открыто всему человечеству. И в этой открытости, а также в свободе есть внешний залог всеохватности христианства. Христианская (Православная) Церковь не требует от человека никаких специфических предварительных условий: знания другого языка, подстраивания под определенные этнические, расовые, культурные, родовые, экономико-политические особенности и ограничения. Она принимает человека в том качестве, в котором он пребывает. Лишь бы в нем была готовность верить во Христа и в Его дело. Вера «любви к врагам», а именно таково в общечеловеческой сути христианство, обезоруживает любую религию, любое сообщество. Но если бы это была просто человеческая открытость — это было бы безумием, непотворением злу насилеи, как того хотел Лев Толстой. Верующие во Христа-Бога опираются в своей открытости на Его открытость (и человек, и Церковь), следуют Его жертвенным, крестным путем, и потому христиане и Церковь подвержены в своем земном пути самым жестоким и тяжелым испытаниям. Православная Церковь поддерживает живую традицию, основанную на Богообщении, и сохраняет самое главное в христианской традиции — святую и жертвенную открытость всему миру, всему человечеству.

Нам возразят, что к традиционным обществам сейчас относят не христианские общества, где традиционные связи сильно нарушены, а скорее мусульманские и родо-племенные, поскольку там еще наблюдается столь сильное влияние религии на общество и даже государство, что и те и другие защищают религиозно освященные быт, хозяйство, соци-

альные отношения. На это можно ответить так: они заботятся о своем, родовом, этническом, внутрирелигиозном, но не всечеловеческом. Их традиционность направлена на чисто земные заботы, поэтому лишь условно ее можно назвать традиционностью. Даже если обратиться к такому распространенному сегодня понятию, как «толерантность», то мы увидим, что оно возникло из арсенала христианства, из христианского «терпения», «терпимости» и является христианским по сути. Ни в одной религии ни до, ни после христианства терпимость не провозглашалась основополагающей ценностью. Человечество сегодня живет внутри ценностного мира, созданного христианством, и потому — мира, состоящего из христианских основополагающих понятий, христианского символического знания: терпения, любви, свободы, равенства, братства. Пусть эти базовые основы современного мира живут как правовые понятия (из-за их религиозной и отчасти нравственной выхолощенности после безудержной гонки западной христианской цивилизации, стремящейся к земным успехам), но они еще есть и они создают всечеловеческое христианское правовое поле, без которого не могло бы сегодня существовать человечество.

Живы и нравственно-религиозные константы веры, любви, терпения, свободы, равенства, братства в Православной Церкви и православном церковном мире. Они менее внешне заметны, но их значение еще более велико, чем значение правовых понятий. Они хранят христианскую традицию изнутри, распространяя терпение, любовь, свободу как образ жизни, как молитву о мире во всем мире, как надежду для всего человечества на победу добра над злом.

В христианстве традиция возвращается к своим истокам, человек обретает возможность реального воссоединения с Богом. Для созидания символического мира это принципиальный момент. Быть таким носителем благодати, какую имел Адам в раю, значило уметь ежечасно, ежеминутно творить духовно осознанный символический мир. На это человек опять стал способен с приходом Нового Адама — Богочеловека Иисуса Христа. С одной лишь разницей: Адам имел эту благодать от Бога в раю, новое же человечество получило ее от Бога на грешной и терзаемой человеческими страстями земле. Благодать воссоединения с Богом во Христе — это дар Божий людям, однако такой дар, который способен раскрыться лишь при духовном старании человека.

В христианской традиции путь воссоединения с Богом, хотя и обеспечивается участием в церковных таинствах и облегчается многими дарами христианину, но это путь Христов, узкий, тернистый, жертвенный. Путь к святости лежит через самоотвержение и самопожертвования ради

Бога и ради ближнего (человека, нуждающегося в твоей помощи). Самоотвержение может проявляться в аскетике подвижничества ради Бога, а самопожертвование — в добровольном принятии мученичества. «Святость» и «святой» в христианстве — понятия, однозначно связанные с высокой нравственностью и глубочайшей духовностью.

Внутри христианского традиционного мира сегодня живет много нехристианских традиций, однако их взаимоотношения с христианством прогнозируемы. Это общение религиозных субъектов друг с другом по самым разным вопросам имеет чисто правовой характер. Все, что описывалось выше как духовное влияние христианства, имеет место не на поле дипломатических межконфессиональных отношений, а на уровне «общечеловеческого климата», «общечеловеческой среды», созданных христианством. Благодаря этому у разных религий и религиозно организованных сообществ появилась возможность вести диалог и жить в мире друг с другом.

Иное дело — контакт христианства с противниками традиции. Его осуществляют борцы с христианской традицией. Ни о каких «дипломатических отношениях» здесь нет и речи. Правовых отношений на этом уровне просто не существует. Христианство рассматривается нетрадиционалистами как объект для достижения каких-то своих целей. Это постмодернистский подход к бытию. Традиция, цельность мира тут ценны тем, что их можно публично убить, расчленивать, высмеять и получить из этого геростратова действия свою трагедию или комедию. Борьба с традицией сегодня — это борьба с христианством, но внутри мировой христианской ойкумены. Мы вкратце коснемся одного аспекта современного антитрадиционализма: разрушение традиционного для христианства отношения к образу святого и понятию святости.

Мы уже обращали внимание при анализе «Слова о полку Игореве» на образ князя-оборотня Всеслава, достигавшего своих жизненных целей путем, противоположным христианскому. Этот князь шел путем так называемой *харизматической личности*, для которой символическое поле — средство достижения своих корыстных эгоистических целей. Сегодня круг харизматических личностей так разросся и стал таким разнообразным, что впору говорить об альтернативном христианскому проекте традиционности. Мы остановимся на двух современных типах харизматиков: психологах и неошаманах.

Психологи включаются нами в круг харизматических личностей по одной простой причине: сегодня они начинают все более активно и повсеместно заменять в обществе (в сфере образования, медицины, семейных отношений) место священника, как духовника и законоучителя.

Психолог в современной школе — такая же обязательная фигура, как педагог. И это безальтернативно, без предварительного обсуждения с общественностью, родителями, без ориентации на тысячелетнюю традицию в стране. В то время как священник так же безальтернативно рассматривается как фигура, нарушающая права учащихся, среди которых есть люди неверующие и иноверцы. А ведь разница в подходе к человеку у священника и психолога принципиальная. Священник, получивший апостольскую благодать совершать таинства, адресует не к подсознанию человека, не к сложной запутанной картине его психических эмоций, немотивированных страхов, он взывает к совести, к сознанию, к вере человека, к самому человеку. Для психолога человек — это только ступок подсознания, комок нервов, не имеющий внутренней связи ни с какой духовностью и религиозностью.

Не священник, а психолог, как представитель государства, присутствует в государственных медицинских учреждениях, в реабилитационных центрах для оказания психологической помощи людям, получившим шок в результате какого-то чрезвычайного несчастья. Психолог работает в женских консультациях, и лишь современная государственная ориентация на исправление демографической ситуации должна была понизить их столь значительную роль в «планировании» деторождаемости в России. Хотя возможно, что теперь они начнут действовать более скрытно.

В разделе настоящей книги, посвященном истории толерантности, мы приводили данные масштабного участия современных психологов в реализации в России программы ЮНЕСКО по «толерантизации» московских школьников. Задача психологов, работающих в учебных заведениях, — внедрить в сознание и подсознание детей некие «положительные» установки терпимости «к другому». Благая цель — научение терпимости — достигается (достигается ли?) через сомнительные и неапробированные методики. О многом говорит уже одно то, что прежде чем запустить в подсознание сумму положительной информации, сознание ребенка подвергают десоциализации с помощью специальных игр и техники, близкой к гипнозу¹.

Вопрос, конечно, не в отрицании психологии как науки и психологической помощи как одного из медицинских средств — проблема в узурпации психологией не своих прав. Психика — не область для воспитания, а область медицинского и околomedicalного воздействия на человека.

¹ Кириченко О. В. Толерантность как нравственная и религиозная проблема современности // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2006. № 5. С. 33–40.

Психика не воспитывается, а лечится. А если и воспитывается, то не сама по себе, а благодаря воспитанию личности. Сегодня личность хотят свети к «психическому субъекту». Такого не было даже в годы большевистского идеологического эксперимента над людьми.

Психически обнаженным, беззащитным, нуждающимся в психологической помощи человек остается, если с него сняли и духовные, и душевные одежды. Духовные одежды дает человеку религия, душевные — традиционное общественное воспитание. Отсутствие того и другого приводит к ситуации, когда человек сам себе становится воспитателем. Он воспитывается в соответствии с телесными рефлексами, ориентируясь на окружающую среду как на источник телесных интересов.

В мире, где люди освобождены от духовности и душевности, но живут только психическим уровнем, они являются друг для друга источниками боли, как будто они обнажены до нервов и уже не имеют кожи, им трудно переносить любое нравственное прикосновение. С другой стороны, «психический человек» *бесчувственен* к бесконтактному общению, на этом уровне он *равнодушен* к другому (потому что не видит его), и отсутствие вокруг него некоего духовно осязаемого социального поля ставит его в пределы страшного одиночества.

На рынке психологических услуг ныне самая перспективно развивающаяся отрасль — неошаманизм, представляющий «специфический нерелигиозный опыт живого погружения человека в глубины подсознания». Шаманизм возрождается в больших масштабах, чем он существовал в XIX в., при этом он возрождается на новой основе и при несоизмеримом прошлому расширении сферы участников шаманского камлания. Шаманизм сегодня — это и инновации в туристический бизнес, привлекающий внимание и средства иностранных туристов, и некая реабилитация всего комплекса «знахарства», поскольку шаманизм представляют как культуuroобразующую традицию и, соответственно, как уникальный психотренинговый традиционный опыт. Опыт этот можно использовать где угодно: в медицине, в социальных и интимных отношениях. Каким видит современного шамана нынешний исследователь? Для руководителя центра медицинской антропологии ИЭА РАН В. И. Харитоновой путь шамана во время транса — это чисто психологический акт: «путешествие через подсознание в глубины бессознательного и сверхсознание». Она считает, что все связанное с мистическим опытом не только шамана, но и верующего христианина, скажем, совершается внутри мозга, это иллюзия мозга. «Шаман путешествует внутри тела, воспринимая его как огромную вселенную, или

несколько таковых». «Естественно предположение, что погружение в ИСС (измененное состояние сознания) отключает поздно развившиеся зоны коры головного мозга и таким образом актуализирует более ранние состояния и способности организма, «превращая» человека в предков, животных, растения и даже давая полный покой. Не это ли позволяет ему получить то, что теперь воспринимаем как необычные способности, имевшиеся у предков человека и его предшественников? Например, включиться в коллективное сознание — теперь это принято именовать ноосферой, вслед за В. И. Вернадским..., либо (в зависимости от убеждений и мировоззрения говорящего) общаться с Абсолютом, Богом, Христом, святыми и т. п. Или обрести небывалое «собачье» восприятие запахов, резкость слуха, необычные варианты зрения и зрительных эффектов, как у насекомых, например?»¹. Далее исследовательница отмечает, что у современных шаманов, пользующихся современной техникой погружения в ИСС, виртуальное путешествие может быть или в нижний мир — здесь встреча «с животным силы», или в верхний мир — «контакт с Учителем, зарядка амулетов и необходимые действия в сфере любовной магии и т. п.»². Вопрос о специфике духовных «контактов» шамана в процессе его работы немаловажен. Автора не пугают ни возможности «оборотничества и превращения» шамана, ни его одержимость — для нее это лишь рабочее состояние шамана. Исследователь так интерпретирует язык шамана в тот момент, когда он контактирует с духами: погружение на «глубинный психофизиологический «энергоинформационный» уровень». Также В. И. Харитоновна не скрывает, что «шаману, действительно, порой бывает трудно понять, кто формирует его волевые послылы...»³. Глубинные основы становления шамана и колдуна очень близки⁴. Сейчас происходит их все более тесное сближение. Отмечается и то, что современный шаманизм очень близок оккультизму. К шаманизму тяготеют ньюэйджевцы и контактеры⁵.

Очень важно отметить в позиции автора переоценку понимания шаманизма. В. И. Харитоновна настаивает на том, что шаманизм — это не религия: «мировоззрение типа шаманского или колдовского, как и практика соответствующих объектов, успешно уживаются с различными религиозными системами, приспособляясь к ним и используя их

¹ Харитоновна В. И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М., 2006. С. 37–38.

² Там же. С. 301.

³ Там же. С. 55.

⁴ Там же. С. 58.

⁵ Там же. С. 98.

элементы»¹. «Шаманизм не является собственно религией». Далее идут еще более откровенные признания о братании современной науки, как ее понимает автор, с магическим опытом шаманов: «Магия, основанная на уверенности человека в том, что он обретет прямое господство над природой, если только будет знать управляющие ею магические законы, в этом аспекте сродни науке... С позиции современного знания следует указать, что именно магия дает сейчас основательную подпитку естественно-научным концепциям, пытающимся объяснить многое (и уже кое-что объяснившим) на уровне современной науки». Дар шамана «предельно рационален и рационалистичен». «Магико-мистическое восприятие мира и постоянная практика «контактов с запредельным» направляет шамана на «научное» осмысление (ир)реальности и попытки практического освоения того, что для непосвященных является табу, ведь то, что для профанной среды есть сфера поклонения, для шамана — сфера его реального общения»².

И, конечно, без панегирика шаману было не обойтись. В. И. Харитонов подчеркивает вслед за Малиновским, что магия — удел совершенных, а религия «в примитивных условиях — дело всех». Так и шаман. Он сам — «являет собой сакральный центр, сакральное начало»³. Таким образом, автор утверждает, что до сих пор шаман — продуцирующий центр традиционности. «Путь шамана — это путь развития личности именно в направлении становления и совершенствования таких качеств, как суперсенситивное восприятие и экстрасенсорное воздействие»⁴.

Задумаемся над тем, насколько нравственен тот мир, который не столько реанимируется, сколько заново и в новом виде воссоздается в различных научных столичных лабораториях России и за рубежом. Мы уверены, что даже ушедшее традиционное шаманство у некоторых северных народов опиралось на определенные нравственные нормы, поскольку оно не могло идти вразрез с интересами и проблемами всего общества. Это был единый с обществом организм, конечно, несовершенный и не просвещенный светом подлинной религиозной Истины, но он был цельным и религиозно традиционным. И цельность его опиралась на общий (у шамана и народа) уровень природных знаний, на единство судьбы, на совместную зависимость от сил природы и успехов хозяйственной деятельности. А что представляет собой нынешний шаман? Рационалиста-атеиста, иногда ловкого политика, обучившегося в

¹ Там же. С. 93.

² Там же. 94–95.

³ Там же. С. 95–96.

⁴ Там же. С. 196.

высшей школе рациональным знаниям и считающего себя на голову выше своего народа. Свою шаманскую специальность эти люди осваивают в психотренинговых лабораториях, но даже не это важно. Важно, что они вырастают не из своего народа, а на стороне, и зовут свой народ туда, откуда он, слава Богу, давно ушел. Не стоит забывать при этом, что народы, вырванные из плена шаманских практик величайшей самоотверженностью сотен миссионеров, — опять толкают на путь *вне цивилизации*. Современный шаман своими оккультными действиями зачеркивает опыт христианской духовности, как нечто чуждое, он словно оголяет личность до телесности, чтобы легче манипулировать ее психическим состоянием. И это с христианской точки зрения следует расценивать как род духовного убийства личности, ведь человек состоит из духа, души и тела. Уничтожение духа и души уничтожает большую и главнейшую часть человека.

Ученые, которые пропагандируют шаманизм, остаются жить в городских квартирах, народам же, которые продолжают жить среди тягот вечной мерзлоты, тундры, среди долгих зим с коротким световым летом, они уголавливают ограниченный мир «психической» духовности, опять возвращающей человека в сферу архаичной языческой традиционности.

Локальный когда-то шаманизм усилиями и средствами многих людей сегодня превращается в серьезное и широко распространенное явление; происходит его глобализация как комплекса магико-мистических практик¹. Исследователь шаманизма иронизирует: «Призрак шаманизма бродит по Европе», хотя и отмечает, что идеологический центр шаманизма сегодня находится в США. Там был создан и функционирует Фонд шаманских исследований, возглавляемый М. Харнером, — главным шаманом мира, прошедшим школу шаманского посвящения у индейцев. Современные неошаманы «в большинстве своем — это люди с довольно высоким образовательным статусом», некоторые стипендиаты Фонда шаманских исследований США². «В последнее десятилетие шаманизм вернулся в общественную жизнь и даже захватил такие урбанистические крепости западной цивилизации, как Нью-Йорк и Вена. Ряды сторонников шаманизма быстро растут во всем мире». В. И. Харитоновна отмечает, что интерес к шаманизму на Западе появился после выхода книги Мирчи Элиаде «Шаманизм: архаичные техники экстаза» в 1951 г. на французском, в 1964 на английском языке. Потом начались исследования в

¹ Там же. С. 65.

² Там же. С. 215–216.

области трансперсональной психологии, были напечатаны романы Карлоса Кастанеды. В США кроме фонда Харнера есть еще Центр адаптированных шаманских практик в Сан-Франциско (руководитель Энджелес Эрриен). В России, в Москве, открыт центр А. Л. Слободовой (психолог из МГУ, кандидат наук) — ученицы Харнера.

Серьезной является проблема «возвращения долга» народам, у которых когда-то существовал шаманизм. И надо отдавать себе отчет в том, что если мы собираемся возвращать отдельным малым народам шаманизм, значит мы собираемся вычеркивать эти малые группы из числа наших современников, для которых нынешний высокотехнологичный мир уже будет закрыт, и они превратятся со временем в живые музейные этнографические экспонаты под открытым небом на потеху иностранным туристам. Они, может быть, и будут на этом хорошо зарабатывать, как некоторые современные североамериканские индейцы, но это будет безнравственно по отношению к ним, потому что такое шоу будет напоминать человеческий зоопарк. На туристическую индустрию (а не на высокотехнологичную) сегодня уже ориентируются, например, некоторые народы и даже государства Азии. Например, в Монголии государственная и финансовая элита специально воссоздает среди населенных пунктов архаичный быт, где народ играет театральную роль «древнего кочевого племени». Сами же местные руководители этого шоу-бизнеса разъезжают по пустыне на джипах и контролируют ситуацию. К этому же нас зовут авторы проектов восстановления шаманизма в тех местах, где он когда-то существовал, и к этому же зовут московские организаторы славянских народных праздников «Ивана Купалы», «Костромы» и т. п. Славянскую архаику сегодня также активно включают в мегапроекты этнографического шоу-бизнеса. Государственные власти, исходя из неутешительных выводов по мониторингу современной праздничной культуры русских РФ, уже формируют ответ на социальный заказ возрождения народной праздничной культуры. Но что это будет за фейерверк праздников, пока неизвестно, хотя, судя по наметившейся в Санкт-Петербурге тенденции, это будет, скорее всего, разработка специалистами-этнографами и культурологами карнавалов шоу в виде специфических народных гуляний.

Какое общество оставил шаманизм в прошлом у северных народов, чего они достигли на этой вершине духа? Вот что должно быть отправной точкой в этом вопросе, а не какие-то суетные и своекорыстные современные интересы. Это общегосударственная проблема, а не прерогатива некоторых групп ученых, которые пишут новый *манифест бродящему по Европе призраку шаманизма и стараются внедрить его в жизнь.*

Если говорить в целом, то сегодня активно реанимируются языческие модели традиционности, существовавшие в дохристианское время, которые мы отмечали как вторую и третью модели. Идет рациональное воссоздание давно ушедшей в прошлое языческой архаики в самых разных вариантах. Искусственно возрождается и религиозный языческий ритуал, как о том свидетельствуют многочисленные материалы из Интернета¹; при этом религиозный пафос неоязычников носит антихристианский характер. Например, массовое обращение внешне цивилизованных молодых жителей современной Москвы к татуировке, пирсингу следует рассматривать уже не в контексте религиозной традиции общества с родовым строем (в рамках традиции дохристианской второй модели), а как антихристианский специальный рациональный символический жест, смысл которого совершенно иной. Это уже не статусный знак и символ социального общения, а символический жест *виртуального самоубийства тела* как сосуда, где, по учению христианской Церкви, жительствоует Дух Святой, и поэтому тело в христианстве особо оберегается и хранится в целомудрии. Причем татуировки демонстрируются всем, что указывает на рекламный характер этого символического акта, т. е. его обращенность к обществу, к его сознанию максимально высокая (рекламная).

Для современной эпохи христианского традиционализма существенным оказывается вопрос о взаимодействии христианства (и в первую очередь его ортодоксальной части — Православия) с ложными вариантами традиционализма, в первую очередь с современными мировыми религиями. Для России еще важно общение с «традиционными» религиями России — исламом, иудаизмом, буддизмом, ламаизмом. Характер этого общения менялся в течение всего исторического российского периода. Сегодня он зависит от господства постмодерна, в соответствии с чем все традиционные религии (в том числе Православие) считаются равными в своих правах, но неофициально, в соответствии с добрым жестом президента, признается первенство «среди равных» Православия. В соответствии с господством правового принципа над религиозным в деле взаимодействия разных конфессий для Русской Православной Церкви возникает сложный вопрос о миссионерстве, о возможности свидетельствовать об истине перед лицом ложных религиозных традиций. Сегодня Русская Церковь ограничена в своих возможностях миссионерствовать на уровне священноначалия, которое связано пра-

¹ Существует множество языческих порталов. Из этих материалов ясно, что современное интеллектуально развитое язычество собирается дать бой христианству и вытеснить его.

вовыми нормами взаимоотношения с другими конфессиями. Это означает, что Русская Церковь может вести спор об истине с мусульманами и иудеями, буддистами и ламаистами лишь на низовом, церковно-приходском или монастырском уровне. Но и здесь есть свои ограничения, касающиеся зависимости от епархиальной и благочиннической власти. Поэтому в массе своей такая деятельность сегодня практически свернута, и Церковь по большому счету ничего не говорит даже своей православной пастве о ложности неправославных религиозных традиций, поступая так, как это делала ветхозаветная Церковь. Но последняя делала это по естественной своей природе, для христианской же Церкви это противоестественно. Существует лишь ограниченный контингент церковных авторов, которые полемизируют с иноверцами «по сути» и выпускают в свет свои работы. Как пример, можно назвать сборник статей «Русь Святая, храни веру православную». М.: ООО «Духовное преображение», 2015. Среди авторов этого сборника выделяется диакон Георгий Максимов, активно работающий и в социальных сетях. Он ученик выдающегося миссионера священника Даниила Сысоева, погибшего от пули террориста. Есть еще православный журнал «Благодатный огонь» (гл. редактор С. И. Носенко), много сделавший на этом поприще. Журнал сегодня издается только в электронном виде, сайт его указан на портале «Русская народная линия», который также немало делает в этом миссионерском направлении (гл. редактор А. Д. Степанов).

Важность проблемы ложного традиционализма имеет несколько аспектов: 1) эта тема важна для внутреннего самочувствия Русской Православной Церкви, всех ее членов, от рядовых прихожан и монашествующих до приходского духовенства и священноначалия; 2) она важна для той части русского общества, которая относится к численному большинству, при этом редко посещающему храм или вообще не посещающему его. Подлинное знание здесь заменяется ложными мифами в отношении той или иной религии (в том числе по отношению к Православию), а значит, беззащитностью перед манипуляционными практиками (политическими и духовными); 3) незнание подлинной природы ложного традиционализма (что не перечеркивает правовой защищенности традиционных религий) делает беззащитными перед ложными мифами государственных чиновников (разного уровня, вплоть до высшего), которые могли бы быть более самостоятельными и независимыми в конкретных вопросах и решениях, которые на деле не сдерживают возрастающие аппетиты представителей традиционных религий России, но постоянно расширяют их компетен-

ции, хотя и в отдельных, частных вопросах и сферах, но в постоянном режиме.

В целом, если суммировать общую проблему (для Русской Православной Церкви и Православия) в отношении ложного традиционализма, то она заключается в постоянном расширении его поля влияния в обществе и государстве, а значит расширения его компетенций и возможностей.

Далее подведем общий итог, позволяющий оценить место христианского традиционализма в современном обществе постмодерна. Чего хочет последний? Мы констатируем, что ныне сознательно создается мир без духовной традиции. Такого варианта еще не было в истории, не было в древности, сюда не подходит ни одна из четырех перечисленных выше дохристианских моделей традиционности. И одновременно это не христианская модель. Она скорее антихристианская модель нового — антисимволического мироустройства. Отказ от живого символизма свидетельствует о *демонстративном отказе* от социального (нерелигиозного) общения с Богом. «Нам не нужна символическая действительность как таковая, она не является социальной ценностью, она не будет поддерживаться медиаресурсами», — словно декларируют создатели нового мира. Каковы последствия этого?

Когда символический мир в период существования архаичного язычества был слит с религиозным ритуалом, человек находился в плену символа. Сейчас, когда символический мир выхолащивается и используется для манипуляции сознанием, человек попадает в еще более страшный и опасный плен, из которого уже нельзя будет выбраться, так как в результате этих действий будет разрушаться сам человек, его дух и душа.

Остается надеяться на то, что христианскую традицию, пока существует Вселенская Православная Церковь, нельзя отменить, ее можно замолчать, локализовать и скрыть за шумом шоупредставлений. Ведь это не просто ценность — народная одежда, фольклор и т. д. — это сверхценность, организующая в целом социальное бытие всей земли. И она сегодня единственная не только хранит традицию, но и поддерживает ее, постоянно создает живое символическое поле социального бытия, в котором живут все — и добрые, и злые, и христиане, и нехристиане, и антихристиане.



Г л а в а в т о р а я

Традиция и память о времени***Традиция — время доброй памяти¹***

Историческая память в традиционном обществе опирается на способность традиции к постоянному воспроизводству и в то же время — к обновлению в рамках сохранения целого прошлого. Подобное явление существует в церковном богослужении: здесь есть канонический круговой цикл воспроизводства единого, установившегося круга праздников, который время от времени дополняется новыми текстами (новые святые, чудотворные иконы, церковные даты). Церковь живет традиционностью. Наш первый тезис состоит в оценке традиции как наиболее благоприятной среды (из-за ориентации на воспроизводство) для существования исторической памяти народа. Традиция дает возможность существованию в народе *доброй памяти*, поскольку эта память адекватно отражает прошлое. Традиция полностью определяла жизнь русского народа в период с X по XVII век. Историческая память включала в себя: а) общецерковное историческое сознание, куда входили библейская история и история восточных славян (что отразилось в «Повести временных лет»); б) региональное историческое сознание (Киевское, Новгородское, Тверское, Рязанское и т. д.). Непременным атрибутом исторической памяти традиционного времени является историко-мифологический пласт народных сведений об истории. Сюда входило то, что связывается с понятием «фольклор». Речь идет большей частью о былинах, устных рассказах, быличках, исторических песнях и т. д. Часть этого материала была записана в позднее время (начиная с XVIII в.), но немалая доля растворилась в памяти народной и ушла от нас безвозвратно вместе с ее носителями. Тем не менее исторический фольклор в пору своего естественного бытования (большой частью во время до XVIII в.) оказывал, не будучи текстом, свое огромное влияние на характер народной исторической памяти.

В традиционном обществе вопрос об исторических знаниях простого крестьянина, жившего в XV в., об исторических деятелях XIII в. или собы-

¹ Автор благодарен за идею о «доброй и злой памяти» игумену Иоанну (Титову), настоятелю Борисоглебского мужского монастыря.

тиях далекого прошлого разрешался следующим образом. Для простого человека хранителем информации было «место». В каждом месте, отмеченном яркими историческими, политическими и церковными событиями люди из уст в уста, от поколения к поколению передавали информацию о том, что здесь случилось. Особой насыщенностью отличалась информация монастырей, где богомолец мог узнать не только самые яркие свидетельства из прошлого, но, с опорой на монастырские летописи, услышать более подробный рассказ о той или иной достопримечательности. Конечно, исторические знания простого человека средневековой Руси, в сточки зрения современного человека, отличались эклектичностью, но историческое мировоззрение его было цельным и по-своему фундаментальным. Ему не было альтернативы. Люди знали некие важные постулаты, необходимые для того, что осознать себя русскими: откуда наш род пошел, кто нас крестил, кто на нас нападал и как мы защищались, кто заслужил своими подвигами на войне и в духовной жизни особого почтения. Но историческое сознание не сразу, с начала государственности на Руси, стало у нас общерусским. Вплоть до середины XIV в. оно хотя и было традиционным, но не было еще общенациональным (как и общезнаменным). И лишь со времени появления общежительных монастырей, связанных с деятельностью прп. Сергия Радонежского, населенных большим числом иноков из крестьянского общества, стали складываться условия для собирания региональной исторической памяти в общерусскую. Весь XV в. шло интенсивное образование русского народа, как единого народа, с одним этническим ядром, с одним политическим центром, с одним церковным архипастырем, с одной общезнаменной политической границей. Дальнее пограничье земель «отчич и дедич», которое распространялось у предприимчивых новгородцев к середине XV в. до Уральских гор, стало после отобрания этих земель в государеву казну Иоанном III (и потом окончательно при Иоанне IV Грозном) считаться общерусским (а не только новгородским)¹. Так внешние границы Русской земли из региональных «отчич и дедич» стали общенациональными «отеческими», а Земля русская в ее внешнем окоёме — Отечеством².

У исторического сознания были ясно выраженные русские этнические приоритеты и опоры на два центра: первый центр мы обозначи-

¹ Вальденберг В. Е. Древнерусские учения о пределах царской власти. Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII века. М., 2006. С. 227.

² В XVI в. русская общественно-публицистическая литература (в том числе и из церковных кругов) полна этим новым целым пониманием Руси, связанным со словом «отечество». Идеальный смысл возник, когда появилась корреляция: «небесное отечество — земное отечество», что в свою очередь выросло из идеологемы «Небесный Иерусалим — Третий Рим».

ли как Отечество, и он был сопряжен с историей русской активности на внешних границах. Второй центр был связан с центром политической — царской — власти и связывался с Москвой. Это была *держава* в высоком смысле слова (позже, начиная с XVIII в. на это место стало претендовать понятие «Родина»). Иоанн Грозный был первым русским царем, и поэтому именно при нем появился огромный пласт исторических песен, по которым мы можем судить о том, что русские впервые ощутили себя при этом государе одним целым, признавая в державности, московском троне главную *национальную* святыню для себя¹.

Эпоха модерна — время свободного выбора. Память добрая и злая

В XVII в. в высших церковных кругах и для политической элиты стало ясно, что одного механизма традиции недостаточно для современного мобильного управления обществом, к чему подталкивала Россию Западная Европа. Там уже несколько столетий действовал механизм модерна, во многом заменивший прежний механизм традиции. Правда, на Западе во многих странах сохранялись еще монархические формы правления, но фактически они являлись последним оплотом старого порядка. Буржуазные революции 1566–1609 гг. в Нидерландах, потом, в Англии 1639–1649 гг., и, наконец, в 1789 г. во Франции радикальным образом решили и эту проблему.

Модерн в области культуры подразумевал *стилевое разнообразие* вместо возобновления (воспроизводства) прежнего культурного уровня; в области духовной (религиозной) приветствовалась *трансформация*, что подразумевало приведение религии в соответствие современному уровню развития общества и государства. Отсюда вырос и легализовался протестантизм, протестантские деноминации и секты. В политической сфере — *выборность, парламентаризм, демократизм*. И, наконец, там, где находился мир этничности, модерн предполагал замену этноса, бывшего главной социальной опорой, церкви, общества и государства, — гражданским сообществом — *нацией*. «Народ» как этническое понятие должен был читаться теперь в общеправовом, гражданском контексте понимания. Допустим, французский народ — это граждане Франции, независимо от конкретной национальности.

¹ Народные исторические песни / Под ред. Б. Н. Путилова. М.; Л., 1962.

Появление модерна в средневековой Европе стало следствием тех процессов отступления от православия, которые вытолкнули наверх светскость (отделив ее от теснейшего единства с церковностью) в ее самостоятельной, отделенной от церковности форме. Античное наследие Европы, сослужившее столь большую службу христианству в период его огосударствления и образования поместных Церквей, долгое время жило в подчинении церковности. Светскость, опираясь на античный культурный багаж, в то же время была подчинена церковным задачам. В период Ренессанса светскость на Западе вырывается из объятий христианской церковности, и тогда вместе со светскостью неким самодостаточным началом становится и античное наследие, античная эпоха. Таким образом, религиозная революция на Западе, спровоцированная отступлением католичества от православия, привела к культурной революции, разрушившей монополию традиционности. Альтернативой традиционности становится модерн как светская форма общественного воспроизводства.

Этот ценностный мир модерна и приблизился вплотную к границам России уже в начале XVII столетия. Поскольку модерн был ориентирован на национальное (гражданское) начало вместо этнического, то в связи с этим в этой ценностной системе существовал и свой механизм поддержания исторической памяти. Традиционное историческое сознание было фольклорно-мифологическим в массе своей. И лишь в той части грамотного населения, которая была связана с монастырями, князьями, дружинниками, боярством, оно опиралось на нарративные источники — летописи, повести (описания конкретных исторических событий в художественной форме), жизнеописания князей, героев, подвижников, т. е. было рационалистическим. Таким образом, русское традиционное историческое сознание в своем классическом виде было *фольклорно-мифологически нарративным*. Разделение светскости и церковности в эпоху модерна делает возможным и существование двух разных типов исторического сознания: светского, с античными приоритетами существования исторических знаний и церковного. Гражданская история стала освещаться по-светски, в рамках методологии модерна (история — это смена стилей, эпох, правлений, религий, движение от авторитарности к демократии). Церковная история должна была опираться на методологию традиции и давать картину церковного развития, где не прогресс и постоянная смена форм определяет движение церковного организма, а Промысел Божий о Своей Церкви.

Вправе ли мы говорить, что отныне, с появлением отделенного светского начала, *добрая историческая память* могла сохраняться только в церковной сфере? Если говорить о русском православии и о русской исто-

рии, то, конечно, нет. Мы так считать не вправе. Отъединение светскости от церковности в России, начатое при Алексее Михайловиче и масштабно завершённое при Петре I, все же не подразумевало, что светскость будет внерелигиозной и тем более — атеистической. Таковой ее сделали лишь после 1917 г. большевики, и таковой она является до сих пор. Но тогда, в эпоху разворачивающегося русского модерна, светскость виделась автономной гражданской сферой, в которой церковность становится делом личного благочестия и личной христианской нравственности. Для поддержки светской сферы церковным началом был оставлен некий обязательный минимум церковности (православное вероисповедание, причащение как минимум 1 раз в год, регулярное посещение церкви по праздничным дням). Этим подчеркивалось, что светскость не должна быть сопряжена с атеизмом или деизмом.

Формирование этнической (русской) исторической памяти стало делом частным, как это ни покажется странным. Более важным было для Петра, чтобы подданные занялись усвоением понятий о государственных законах, гражданских обязанностях и правах, знали содержание регламента, разного рода уставов, правовых документов. Но то, что человек был предоставлен сам себе в изучении прошлого своего народа, было несомненным благом модерна, потому что это открывало возможность к написанию в рамках светского знания книг о родной истории и народе. Эту проблему в светском и научном ключе впервые начинает решать М. В. Ломоносов, а уже через несколько десятилетий появляется первый русский светский историк — Н. М. Карамзин, автор политической истории России. Но лишь во второй половине XIX в. в лице С. М. Соловьева российская историческая наука получит в полном смысле научный исторический труд. Однако с самого начала невольное и естественное давление светскости ориентировало историков (от Карамзина до Ключевского) на гражданскую, политическую историю России, а не на этническую историю русского народа. Таким образом, эта историческая литература, хотя и формировала историческое сознание, но не этническое, а гражданское.

Неслучайным было появление в России славянофильства, поскольку очевидным образом официальные исторические сочинения не выполняли до конца своей миссии — быть воспитателем русского исторического сознания. Обращение к фольклору, к реалиям народной крестьянской жизни стало для образованной русско-ориентированной части дворянства той недостающей школой воспитания, которую она не имела в лицеях, пансионах и университетах. Для образованной части русских воспитание русских начал шло через публицистику, журналы, где публико-

вался фольклор, через художественные произведения, через семейные предания, передаваемые традиционно от отца к сыну. Проще до поры приходилось малограмотному (по сравнению с образованными сословиями) крестьянству, поскольку традиционность здесь продолжала и в XVIII и в первой половине XIX в. служить механизмом воспроизводства исторических знаний. К слову сказать, церковная сфера в имперский период не являлась в полной мере прерогативой традиционализма, поскольку и сюда проникала рука государства и не только в лице обер-прокурора Св. Синода. Церковь подтягивалась до уровня нового — современного — языка общения с государством и в целом со светской сферой. Здесь появляется рационалистическое богословие, изменяются области проповедования, миссионерства и школьного просвещения. Но благодаря трудам святых подвижников — прежде всего святителей Тихона Задонского, Иоанна Тобольского, Феофана Затворника, Игнатия Брянчанинова, Филарета Московского, Филарета Черниговского и др., а также деятельности (в том числе письменной) старцев Оптиной, Глинской пустынь, Иоанна Кронштадтского, — рациональное богословие обрело свой святоотеческий уровень, традиционный для Православной Церкви.

Таким образом «злой памятью» в эпоху господства модерна в России (XVIII — начало XX в.) можно считать: а) в светской сфере: сосредоточение внимания только на политической истории России, без учета и внимания к истории русского народа. Такое невнимание порождало «западничество» в культурной сфере, космополитический либерализм в области политических воззрений, утопизм в социальной области; б) в церковной сфере: богословский рационализм и схоластику, реформаторские и, в конце концов, обновленческие настроения. Отступившие от русских начал либеральные, космополитические модернисты и вывели страну на путь революции, думая, что она будет социальной, восстанавливающей в обществе социальную справедливость. Но вслед за Февральской «социальной» революцией грянула «национальная» Октябрьская, обрушившая ценности и приоритеты исторической России и вознесшая на пьедестал современные — революционные — ценности.

Время постмодерна. «Злая память» о прошлом

Сознательное, масштабное, внедряемое на государственном уровне искажение прошлого начинается в России с советского периода, хотя подготовка к этому в интеллигентских слоях началась еще до рево-

люции 1917 г. Светскость в советское время стала не просто главной, но единственной сферой, имеющей абсолютное монопольное право на воспитание народа. Светскость становится воинствующе атеистической. Вместе с тем меняется и сфера этнического воспитания. Она перестает быть делом личным, но, как и гражданская сфера, становится прерогативой государства. Однако укреплять этническое сознание государство взялось не у всех народов. Воспитание русского исторического сознания игнорировалось партией вплоть до середины 1930-х годов, поскольку все идейные силы были направлены на поддержание и укрепление этнического самосознания «малых» народов России¹. В 1920-е и в начале 1930-х годов русским постоянно внушали, что они — нация, которая поддерживала имперскую самодержавную власть, не давая другим народам развиваться и чувствовать себя свободными. Внушаемый комплекс вины должен был служить оправданием и поддержкой безропотного служения русского народа другим народам СССР. Отчасти такое положение стало меняться с середины 1930-х, когда стало очевидным, что у страны (а значит, и у советской власти) появился страшный и могучий враг в лице германского фашизма, и без мобилизации русского народа на подлинно патриотических началах было не обойтись. Но и с этого времени, несмотря на многие перемены в отношении к русским, у большевиков не изменилось главное — народ продолжали лишать возможности жить религиозной жизнью, он продолжал быть бесправным в гражданском смысле (хотя власть называли «народной»); признавали же за русскими только одну — этнографическую — сторону их этнического самосознания. «Русские без православия и русского гражданского самосознания» должны были быть исторически описаны в новых учебниках как народ, исторически «борющийся за светлое будущее», в бунтах и революциях ищущий лучшей доли, пришедший к революции 1917 г. через многовековые испытания на прочность и классовое вызревание. В учебниках истории, в истории партии — везде звучала мысль о народе, который через классовую борьбу прошел весь свой исторический путь. В этом суть советской школы воспитания русского исторического сознания. В отличие от имперского периода, советская государственная школа и государственная идеологическая машина в целом занимались воспитанием этнического самосознания, но в основу его положили ложную модель, не соответствующую исторической реальности. И всё же не смотря на это мы не

¹ Кириченко О. В. Опыт формирования национальной идеи в современной русской общественно-патриотической мысли: критические замечания и предложения // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2013. № 14. С. 3–71.

можем назвать советскую школу в полном смысле постмодернистской, поскольку она «не играла» с прошлым, не иронизировала по поводу традиционных смыслов, не стремилась к созданию текучего, аморфного самосознания. Эта школа была псевдомодернистской, поскольку сталинская власть выказывала желание вернуться к имперским началам, хотя и на основе советской, атеистической идеологии.

В силу всего сказанного нельзя считать, что у народа в советский период созидалась добрая память о прошлом, поскольку ему все же навязывалось мертвое, несуществующее прошлое. Скажем, стало можно говорить о героизме «гражданина» Кузьмы Минина и князя Пожарского, но их могилы продолжали находиться в небрежении, не прозвучало полной правды о их деятельности, где многое значили их вера, церковность и даже чудесные события, которыми было наполнено время Смуты. Однако нельзя не признать, что в условиях жесткого идеологического диктата продолжалась научная гуманитарная деятельность (ученых, писателей, художников), направленная на сохранение традиционных представлений о прошлом. Поэтому тот, кто хотел, кто «алкал и жаждал», мог утолить свою жажду познания истины и получить необходимый, исторический и литературный материал для этого, мог взрастить русское историческое сознание вопреки официальной идеологии. Д. С. Лихачев и его литературоведческая школа, М. Н. Тихомиров и его многочисленная историческая школа, сотни и тысячи честных и духовно чутких гуманитариев, трудившихся в самых разных областях гуманитарного знания — всё это свидетельства позитивной деятельности традиционалистов¹. Таким образом, можно констатировать, что и в советский период существовали *легальные каналы* воспитания, поддержания русского исторического самосознания в его традиционной форме, что, несомненно, указывает на то, что постмодернизм еще не мог открыто господствовать в российском историческом дискурсе, но действовал под личиной «советского модерна». Открытости его не допускали (хотя на Западе постмодерн после войны уже появился) ни официальные идеологические механизмы, ни те, кто проводил в своих трудах линию на традиционализм.

Постмодерн появляется в России после распада СССР как альтернатива советской исторической школе в целом, независимо от того, какого она была духа. Мы можем однозначно говорить о каналах появления этой разрушительной рецепции в отношении русского самосознания и русской культуры, потому что появление российского постмодерна це-

¹ Этой теме посвящена отдельная книга: *Громыко М. М. О духовном возрасте ученых и изучаемых. Очерки по материалам России XIX–XXI веков. М.: Индрик, 2018.*

ликом укладывается в понятие «русophobia»¹. Это началось в самом начале 1990-х годов. Русophobia за двадцать с лишним лет постоянно меняла свое лицо. Но неизменно в качестве главного раздражителя для постмодернистов выступало все эти годы Православие. Православие как вера, как верующие, как Церковь, как русское православие. В первую половину 1990-х масштабные массовые протесты православных не могли заставить отдельных владельцев телеканалов (в частности В. Гусинского) отказаться от показа кощунственных, антихристианских фильмов. Кощунственные, антихристианские, антирусские выставки в Манеже, в сахаровском центре являются показательным явлением для этой эпохи. Ни олигархи, ни власть не хотели слышать тогда протестов с русской православной стороны. Смеялись открыто не только над Православием и Церковью (в том числе над духовенством, патриархом, верующими), но и над простым русским народом: крестьянством, обычным обывателем, называя его «совком», который никак не мог отрешиться от воспоминаний о лучших сторонах советской действительности, сохранившейся не только в памяти, но и в многочисленных кинофильмах, праздниках, исторических достижениях той эпохи.

К сожалению, современная политическая власть не нашла в себе силы четко определиться по отношению к советскости. Исходили, очевидно, из следующего соображения: что не разрушили в 1991 г., то можно и сохранить, и использовать. Памятники Дзержинскому и Свердлову разрушили, — будем без них; памятник Марксу, Энгельсу, Ленину люди сохранили, значит они продолжают свою историческую миссию. И советский период вошел в новую эпоху в том виде, в каком его не сумела разрушить революционная волна начала 1990-х. В неразрушенный фонд вошло очень многое из идейного наследия недавнего прошлого, в том числе и советские установки на атеистическую светскость, вошел мертво-утопический взгляд на будущее и произвольно-идеологический взгляд на прошлое. Русское историческое сознание опять стало прерогативой личного самовоспитания. Государственная же школа почти на два десятилетия стала жить по историческим учебникам, которые создавали либеральные авторы, нередко открытые русophobia, в прямом значении этого слова².

¹ Заметим, что термин «русophobia» стали часто употреблять в средствах массовой информации; он зазвучал в устах политиков, но все время в узком смысле, как фобии против страны и ее народа «россиян», но не в привычном, изначальном смысле, как фобии против русских и русского народа.

² Кириченко О. В. Рецензия на учебное пособие по истории и обществознанию для средней школы «Мозаика культур». Авторы В. Шаповал, И. Уколова, О. Стрелова, С. Яловицына, М. Ерохина, И. Хромова, А. Цуциев, Ю. Кушнерева, Л. Гагагова / Под ред. А. П. Шевырева, Т. Н. Эйдельман. М., 2005. // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2007. № 6. С. 146–158.

Если же учесть, что современный учитель весьма далек в массе своей от почвеннических и традиционалистских установок, то выбор во многом был предрешен в пользу тех учебников, которые имели рейтинг модных, продвинутых и наиболее современных.

Мне пришлось рецензировать учебное пособие «Мозаика культур», подготовленное большим числом авторов текста, кураторов не только из России, но и из Нидерландов, Великобритании. При всей формально качественной стороне пособия (прекрасная методика, карты, схемы, диаграммы, репродукции), все в нем заострено на мысли о дикой нецивилизованности простого русского народа, его агрессивности по отношению к иноверцам и «другим», его несостоятельности. Но данное пособие все же редкий пример столь безудержной увлеченности авторов своими этническими чувствами, в большинстве же учебников истории авторы более осторожно и прикровенно заявляют о своей русофобской позиции.

Как нам кажется, наибольшую опасность постмодернизм представляет сегодня из-за тотальной монополизации шоу-бизнесом средств массовой информации. Зрелищем становятся любые душевные тайны, семейные секреты: горе и радость, измены, предательства, интимная сфера; зрелищем становится спорт, политика, искусство. Всё ближе и ближе зрелищная сфера подбирается к Церкви. В этой ситуации отвечать за историческое сознание русского призваны профессионалы, которые как эксперты могут быть приглашены на ту или иную историческую юбилейную передачу. Да и сам юбилейный характер исторического процесса предполагает определенный «музейный» характер существования прошлого. Это тоже признак постмодерна, потому что постмодерн не видит в прошлом живой традиции, ее мощи, способной напрямую воздействовать на настоящее. На примеры прошлого еще уповал классический русский модерн, к этому прошлому (хотя и искаженному) апеллировал советский модерн. Постмодерн произвольно, по своей прихоти выбирает из прошлого нужное ему платье, чтобы сыграть драму, или комедию, или то и другое вместе.

Постмодерн собирает злую память и злые силы воедино, работая на разъединение здоровых и добрых сил народа и на погашение доброй памяти о прошлом. В этом контексте стоит сказать о том, как непросто сегодня обычному русскому человеку, патриоту своей земли и культуры, определиться с теми эпохами, где добро и зло тесно сплелись, так что отделить одно от другого очень сложно. Безусловно, советская эпоха — самая непростая из всех периодов российской истории. Внутри советского псевдомодерна мы не наблюдаем еще фундаментального разъединения русских патриотических сил, но, как только начи-

нается постсоветская эпоха, так сразу разгорается спор, доходящий до глубинного разъединения. В. П. Астафьев, А. И. Солженицын выступают за самый решительный разрыв с советской эпохой и с советскими ценностями. Их не поддерживает большинство русских литераторов. Яблоком раздора становится Великая Отечественная война и революция 1917 г. Солженицын оценивает революцию как зло, опрокинувшее традиционную Россию и пресекавшее путь ее прогрессивного развития. Астафьев с такой же радикальной критичностью дает оценку советскому периоду, жестко критикует методы ведения властью Великой Отечественной войны. Писатель говорит, что войну вел народ, которого власти нисколько не жалели. Оппоненты Астафьева настаивали на том, что мы не должны бросать на эту войну никакой тени, потому что и так на Западе достаточно написано лживых и пасквильных текстов о ней. Трудности народа в годы войны — это обычные трудности военного времени. Сталин, Жуков и другие полководцы — герои войны. Кто здесь прав? Нам кажется, что прав В. П. Астафьев в *той части*, где он говорит, что советскость была той негативной составляющей, в значительной степени повлиявшей на численность потерь. Вместе с тем и Астафьев, особенно в публицистике, не раз переходил черту допустимого критического настроения. Давление постмодерна оказывало влияние на всех: и на Астафьева, и на его оппонентов. И той и другой стороне этот механизм отбора прошлого не дает альтернативы, возможности пользоваться полутонами, оценивать без спешки, деликатно. Постмодерн давит на человека, заставляет его быть резким, одноплановым (или ты — романтик войны, или ты ее судья и проклинатель). Русские писатели, не сталкивавшиеся до того с постмодерном, были, конечно, в те годы не готовы повременить с ответом, и это сказалось на полемике внутри русского патриотического лагеря.

Давление постмодерна как главного языка современной эпохи на русские патриотические силы было бы безуспешным, если бы «в стане русских воинов» существовало единство, и имелась бы одна добрая историческая память о прошлом. Но советская школа этновоспитания не прошла даром для многих русских патриотов. Сталинское воспитание русскости (начиная с середины 1930-х годов) исключало православие из реестра ценностей русского человека, идеологов интересовала только сумма этнографических признаков, без духовного стержня. Духовным стержнем должна была быть советскость. Таких русских официально и воспитывала советская власть, другие ей были не нужны. В этом и заключается суть проблемы. Злая память, ложная историческая память многих русаков-патриотов при всей *внешней* симпатии их к Церкви и

православию (как отечественному культурному достоянию и не более) не позволяла им в должной мере критически относиться к языку постмодерна, не давала возможности глубоко разобраться в хитросплетениях эпохи. Они декларировали и декларируют свою приверженность к доброй исторической памяти, но поступают порой хуже западников имперской России, оправдывая свой нигилизм народностью, а революционность — справедливостью.

Возвращение русского народа и русской интеллигенции к подлинной русскости возможно только на основе православного, а не советского традиционализма. Никаких подлинных духовных приобретений, кроме *личного церковного опыта* невиданных испытаний, русский народ от советской власти не получил. Какая может быть человеческая благодарность распинателям его на кресте, кроме евангельской благодарности? В соответствии с логикой отдельных русских патриотов, благодарящих советскую власть за ее способность мобилизовать русский народ на великие свершения, и христиане постоянно должны благодарить евангельских распинателей Христа за свершившееся на Голгофе. Как будто это законники нашли Христа, мобилизовали народ и провели удачное «мероприятие» по спасению человечества от адских мучений. Как будто и не было промысла Божия и не было *добровольной* жертвы Богочеловека Христа. Вместе с тем возвращение к православному традиционализму предполагает, что воспитателями подлинной — православной русскости — могут быть три разных субъекта: а) Церковь, как это было в допетровскую эпоху. И тогда будет возможно коллективное централизованное воспитание народа; б) православное государство, как это было в имперский период. При этом воспитание русскости станет личным делом человека; в) светское государство, каким оно является сегодня. Это советская модель воспитания этничности, и она предполагает растворение этнических начал в гражданско-правовом статусе личности.

Следует учитывать, что законы постмодерна подразумевают вариативную смену позиций, корректировку моделей, что придает самой трансформационной деятельности законное право. Современное светское государство, ставшее воспитателем народа, в общем-то временно занимает это место, поскольку других претендентов (ни «Церкви», ни «православного государства») не оказалось, хотя гипотетически это может произойти и вполне на законных основах. Вот почему, на наш взгляд, у нас есть все шансы сегодня стремиться к возвращению к более удобной для русского народа модели. Самый лучший вариант — первый, когда Церковь является воспитателем русскости, — и его, как нам кажется, будет проще добиться. Но нельзя исключать и того, что произойдет воз-

врат ко второй модели. Наиболее невыгодным для русских людей будет сохранение нынешнего варианта, поскольку здесь платой за русскость является светская духовность.



Г л а в а т р е т ь я

Традиция и народная культура

Основные термины и методологические посылки

В главе, посвященной общим вопросам истории русской народной культуры, нами будет использован ряд терминов, которые пришли в современную гуманитарную науку из культурологии и политологии: *модерн* и *постмодерн*¹, из этнологии — *традиция*². Эти термины не являются обозначением художественной характеристики эпохи, не отражают особенности ее стиля, но указывают на мировоззренческую основу культуры. Скажем, эпоха Возрождения, сменившая Средневековье в Западной Европе, в этом контексте видится как начало длительного периода *европейского модерна*, на смену которому только в XX столетии (со второй его половины) приходит *постмодерн*, мировоззрение, отрицающее какую-либо незыблемость в культуре, определенность и безусловную ценность. В последнем случае все строится на умении отрицать предыдущее, иронизировать над ним, умело играть смыслами, не ориентироваться на добро и зло, на красоту в классическом ее понимании. Эпохе модерна, в культурно-мировоззренческом смысле, предшествует длительное время традиции. Важно подчеркнуть, что содержание и нерв всех этих исторических периодов: традиции, модерна и постмо-

¹ Модерн есть перманентная способность к переменам, к критическому самоизменению на основе беспокойной, обращенной на себя рефлексии. См.: Панарин А. С. Русская культура перед вызовом постмодернизма. М., 2005. С. 23.

² Кириченко О. В. Традиция с позиции православного мировоззрения // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2007. № 7. С. 3–40.

дерна — формирует религия, которая или *господствует* в этот период (традиция), или *подчинена светскости* и служит ей как опорой, так и необходимым материалом (модерн), или же — *превращена в мишень* для критики, иронии, а также — целенаправленного разрушения традиционных и модернистских смыслов. Таким образом, в период господства традиции культура является религиозной, она подчинена религии и главной задачей ее является раскрытие религиозных истин. Модерн на первый план ставит просвещенную религиозными мотивациями светскость, отсюда и такие основополагающие для этой эпохи понятия, как гуманизм, просвещение, личность, право. Постмодерн превращает светскость в атеистическую норму или же в воинственную атеистичность, за которой стоят господство материализма, а также нередко — наличие материалистических квазидуховных практик, тяготеющих к теософии, неоязычеству и рационалистическому мистицизму.

Стоит еще заметить, что господство того или иного мировоззренческого образца (традиции, модерна, постмодерна) не исключает существование предыдущего образца. Так, в период господства модерна традиция продолжала существовать в отдельных сферах культуры, связанных с верой и религиозностью. В этом смысле путь русской народной культуры за весь период существования российской государственности также может быть рассмотрен как существование нескольких периодов: 1) господства традиции (до конца XVII в.); 2) господства модерна в профессиональной культуре и отчасти в крестьянской при отдельном существовании традиционной народной культуры; 3) господства постмодерна в профессиональной культуре, при сосуществовании здесь и модернистских начал. В этот период народная культура вытесняется в узко локальные сферы или церковной культуры, или же в область кустарной, промысловой культуры, а также в область вторичного фольклора. Налицо в этом случае глубокое оскудение народной культуры.

Традиционный период русской народной культуры

Рассмотрим среду, которая рождает и поддерживает существование народной культуры. Народная культура связана с землей, это почвенная, аграрная культура. В основе ее лежал народный аграрный календарь, а главным ее творцом и носителем в России являлось русское крестьянство. Поэтому народная культура — это большей частью крестьянская культура. Народная культура в подлинном смысле — это традиционная

культура (и потому она религиозна), ее воспроизводство имело органичный характер. Как зерно при посадке и росте приносит естественные плоды воспроизводства, так народная культура воспроизводила себя во всей полноте, объеме и сложности. Пока русский город в Средневековой Руси сохранял тесную и органичную связь с селом, до тех пор он, как и село, был носителем традиционности. Однако необходимо заметить, что с самого раннего времени государственности на Руси город все же имел и свое самобытное лицо, свой менталитет, который тяготел не к традиции, а скорее к модерну. Но движение по направлению к русскому Возрождению (к модерну) неодинаково проходило в двух разных центрах Киевской Руси: киевском и новгородском.

В Новгороде уже к XII в. князь перестал играть роль правителя, его власть, как и земли, перешли Дому Святой Софии, во главе которого стояли новгородский архиепископ и светская администрация из числа богатейших и знатных бояр и купцов города¹. Постепенно вся территориально обширная Новгородская земля была устроена на началах принципиально отличных от киевских и иных земель, где владычествовали князья. Новгородчина тяготела к господству светского управления, подчиняя и церковные структуры своему цивилизационному освоению территории. Здесь город по методам управления мало чем отличался от села, поскольку территориально-административное деление всей земли включало в себя некие обязательные нормы. Пятины делились на уезды, уезды на станы, а те — на погосты и далее — часовенные приходы. Обязательными было в одном административном центре существование храма, торгового центра, администрации, социальных центров (богадельни, школы). Вся система была иерархична, взаимосвязана, демократична, подчинялась не только вышестоящим органам, но и действовала по принципу выборности и отчетности. Даже священник и архиепископ, не говоря уже об административных должностях, выбирались коллективно.

Существование народной культуры в этих условиях зависело во многом не только от религиозных приоритетов, но и от светскости новгородцев, их желания подчеркнуть свой общественный статус, свой купеческий вес и имущественный достаток. Дом, одежда, наличие капитала и возможности вкладывать свои средства в церковную сферу определяли приоритеты личности. Любопытно отметить, как вкладывание средств в церковную сферу решало проблему традиционности для новгородцев. При всем тяготении к модерну они все-таки жили в традиционном обществе и как тра-

¹ Греков Б. Д. Новгородский Дом Святой Софии (опыт изучения организации и внутренних отношений крупнейшей церковной вотчины). СПб., 1914. Ч. 1. С. 29.

диционалисты должны были решать проблему религиозной мотивации. Не лицемерно подчеркнуть свою искреннюю и глубокую религиозность! Но в ней было и много светского. Например, многие богатые новгородцы стоили рядом со своими имениями монастыри и как ктиторы поддерживали их, считали своими, готовя себе и своим потомкам место для упокоения¹. Новгородская школа иконописи славилась своими высокими достижениями еще и потому, что сюда вкладывались большие средства на иконописание, развитие техники и подготовки мастеров².

Отметим самые важные особенности народной культуры новгородцев до той поры, пока город и земля в XV–XVI вв. не были завоеваны и подчинены Москве. Во-первых, это была *общенародная культура* (не только сельская крестьянская), поскольку в Новгороде уже в домонгольский период была решена проблема духовного, христианского просвещения не только горожан, но и сельчан. На это указывают жития святых и подвижников Новгородской земли³. Во-вторых, это была культура *высокопрофессиональная*, где профессионализм и духовность являлись двумя важнейшими критериями. И наконец, это была *христианская народная культура*, хотя и отмеченная печатью светскости, к которой она явным образом тяготела. Последнее обстоятельство указывает на характер заложенного в ней противоречия, которое в силу общенародности новгородской культуры носило фундаментальный характер. То есть это противоречие должно было здесь разрешиться ценой неизбежной гибели народной культуры, что со временем и произошло. Военное поражение Новгорода и разрушение его традиционных основ было скорее закономерностью, чем исторической случайностью.

Что касается киевской и владими́ро-суздальской частей Древней Руси, связанных с княжеским правлением и таким административно-территориальным устройством, которое имело политизированный характер и иной, чем в Новгороде, тип иерархии, ориентированный на служение князю, а не подчиненный Церкви и мирской торговой деятельности. Во Владимиро-Суздальской и Московской Руси город и село были резко отделены друг от друга. Здесь в городских центрах были сосредоточены все монастыри, в большинстве своем построенные князьями. Село до середины XIII в. не имело у себя монастырей — основных просветительских христианских центров, в силу чего за счет только

¹ Никитский А. И. История экономического быта Великого Новгорода. СПб., 1893. С. 91.

² Лихачев Д. С. Европейское значение культуры Новгорода // Новгородская икона XII–XVII веков. Л.: Аврора, 1983. С. 7–19.

³ Святые Новгородской земли. X–XVIII вв. В 2-х томах. / Сост. В. Н. Несмеянова, Г. С. Соболева. Великий Новгород, 2006.

приходов не могло духовно опекать сельских жителей. Священников не хватало, грамотность их оставляла желать лучшего, к тому же духовные отцы на приходах не могли поднять планку христианского просвещения настолько высоко, чтобы прихожане понимали не только близкие цели духовной жизни, но и открывали для себя горизонты подвижничества и высокой аскетики. До XIII в. в Киевской Руси было мало монастырей, подобных Киево-Печерскому, может быть даже он был один такой. Все остальные монастыри были скорее местами, где русские князья (и их домочадцы) находили свой последний приют, куда вкладывались средства для украшения храмов, для поминания усопших, для создания книжных центров. Киевская княжеская Русь имела в отличие от Новгорода более дробное епископское управление (епархиальный епископ находился в каждом княжестве), отчего церковная власть и княжеская власть были объединены в одно целое, так что светскость не находила здесь себе места. Единственным слабым звеном в деле распространения христианских религиозных начал в домонгольский период в этой части Руси оказывалось село.

Монгольское иго принесло с собой разрушение не только политических центров Киевской Руси, но и во многом церковной жизни. Особенно пострадала монастырская инфраструктура, поскольку монастыри здесь во многом зависели от княжеских вкладов. Был уничтожен дотла и Киево-Печерский монастырь, оплот духовности в этом регионе. Дальнейший путь церковной жизни во Владимиро-Суздальской Руси оказался связанным с обращением к опыту Новгородской церкви, которая не подверглась варварскому разрушению. Новгородцы продолжали основывать монастыри в самых отдаленных и глухих местах на своей территории. Чем больше здесь росло тяготение к достатку и роскоши, чем скорее происходило обмирщение в «купеческо-боярских монастырях» и приходах, тем больше становилось желающих устроить в отдалении от больших денег и мирских соблазнов небольшой уединенный скит. Много таких обителей создавалось на территории современной Вологодчины. Этот опыт и был взят за основу Сергием Радонежским, жителем Ростовской земли, где хорошо знали о подвижниках-новгородцах. Постепенно в нынешнем Подмосковье, а потом и далее на север и северо-восток, в Заволжье в глухих местах начинают возникать обители, основанные уже не новгородцами, а москвичами, ярославцами, суздальцами. Появляется целый мир общежительных монастырей, названный А. Н. Муравьевым «Северной Фиваидой». Основывали эти обители большей частью лица аристократического происхождения, но к ним начинают приходить из окрестных крестьяне: одни чтобы посмотреть на суровую жизнь монахов,

другие — чтобы попроситься к ним в число братии. Монголо-татарское иго сблизило социальные миры, разрушило незыблемые границы между аристократией и простым народом. Вновь созданные монастыри, подобные Троице-Сергиеву, запечатлели этот феномен и дали ему историческое направление. Так постепенно, за полтора столетия, с середины XIV и до конца XV в. сельский мир Московской Руси был приобщен к христианству.

Народная культура в Киевской и Московской Руси, судя по указанным политическим и церковным особенностям развития этого региона, не могла развиваться так же, как в Новгородской земле. В домонгольский период, когда сельский мир во многом был еще связан с языческими реалиями, основная часть населения этого региона не могла участвовать в христианской культурной деятельности¹. Большей частью это замечание касается художественной сферы. Лишь узкий городской слой аристократии, большей частью военной, а также городские (и пригородов) жители могли развивать христианскую по содержанию культуру. Но, поскольку в эту сферу не были включены основные силы народа, культура эта носила узко локальный (и в социальном, и в территориальном смысле) характер. Ее народность ограничивалась лишь сферами книжности, иконописи и архитектуры, она была близка и понятна лишь городским слоям. Эта культура испытывала острый дефицит народных ресурсов (во всех смыслах) и не имела исторических шансов к развитию, если бы не резкий исторический разворот, связанный с монгольским нашествием. «Не было счастья, да несчастье помогло», — говорит русская пословица. Монгольское иго не принесло блага Руси, но только разруху, страдания и смерть. Не принесло оно и новых форм государственности (централизации), как пытается нас уверить большая группа историков, вслед за Г. В. Вернадским, но оно заставило Русь духовно мобилизоваться, отказаться от губительного децентрализма, опереться на широкие народные силы в церковной и политической жизни. А это открыло дорогу широкому участию народа во всех областях профессиональной художественной деятельности. Народная художественная культура начиная с конца XIII в. становится профессиональной, она допускается отныне к участию во всех государственных художественных проектах: архитектурных, иконописных, книжных, музыкальных и т. д. Появление феномена прп. Андрея Рублева — очевидное и закономерное следствие этого процесса. Здесь русская народная сила явила свою мощь, красоту и самобытность!

¹ Седов В. В. Христианизация населения Смоленской земли в X–XIII вв. // От Древней Руси к новой России. Юбилейный сборник, посвященный чл.-корр. РАН Я. Н. Щапову. М., 2005. С. 150–158.

Даже в советское время искусствоведы признавали, что в творчестве иконописца Андрея Рублева явлен не только высочайший мировой уровень художественности, но и запечатлен русский национальный идеал. Это особенно касается таких шедевров, как икона «Спаса» из деисусного чина собора Рождества Богородицы Саввино-Сторожевского монастыря и икона «Троица»¹.

Громадность народного потенциала не должна оцениваться лишь в понятиях «человеческий ресурс», как некая абстрактно могущественная сила, которая только и могла позволить на всей территории Руси выстроить новую церковную инфраструктуру и создать новую художественную культуру. Этот «человеческий ресурс» не был пассивным материалом, но скорее реализованным культурным достижением народа. Не так много еще работ на эту тему, позволяющих говорить о том, что народная культура славян, а потом русских в ранний период их государственности, имела огромный и самобытный культурный опыт². Например, в какой-то степени позволительно говорить о существовании у славян самобытных архитектурных представлений (а не заимствованных у Византии), позволивших в XV–XVII вв. реализоваться самобытной русской архитектуре, принципиально отличной от византийской³. О большой глубине славянской культурной памяти говорил в свое время и Б. А. Рыбаков в ряде своих фундаментальных монографий⁴.

Во всяком случае, в XV–XVI вв. в Московской Руси вместе с процессами государственной централизации наблюдается и подлинный культурный расцвет во всех областях художественного творчества. Нельзя не связывать эти изменения с формированием общенародного (этнического, гражданского и религиозного) сознания⁵. Великий Новгород уже в домонгольский период имел единое народное сознание (но новгородское народное сознание), которое отличалось от «московского» — общерусского — сознания. Новгородцы шли в бой не «за Русь», как повествует нам фильм С. Эйзенштейна, а за «Святую Софию». Патриотизм (гражданственность) их ограничивался только своим уделом, своей церковью,

¹ Сопотинский О. И., Банковский Н. Н. Искусство Древней Руси // История искусства народов СССР в 9-ти томах. М.: Изобразительное искусство, 1974. Т. 3. С. 42.

² Вагнер Г. К., Владышевская Т. Ф. Искусство Древней Руси. М., 1993; Рачинский А. В., Федоров А. Е. Русская Церковь — хранительница народной дохристианской культуры. М., 2016.

³ Последняя сводная работа на эту тему: Мокеев Г. Я. Русская цивилизация в памятниках архитектуры и градостроительства. М., 2012. Здесь же дается историография вопроса.

⁴ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981; Он же. Язычество Древней Руси. М., 1988.

⁵ Кириченко О. В. Русская земля, Отечество, Святая Русь, Родина как обозначения этнического пространства русских // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2012. № 12. С. 7–9.

как и этничность отличалась своим отечеством — Великим Новгородом (понятие, возникшее в эпоху войн с Московской Русью)¹.

Далее, важно проанализировать, каковы были последствия для русской народной культуры важнейших событий, происшедших в указанные два века: 1) прямого, вплоть до военного, столкновения новгородской и московской традиций, закончившегося уничтожением новгородской народной традиции; 2) профессионализации сельской народной культуры, после ее христианизации и слияния с городской?

С одной стороны, общерусское народное понимание культуры победило региональное народное понимание культуры. Это, безусловно, благо. Но тогда же была уничтожена новгородская традиция, направленная на органичное (самобытное) появление на Руси культуры раннего модерна (равноценного европейскому возрожденческому). Последствия этого мы склонны оценивать как неоднозначные (позитивно-негативные), поскольку через два века, когда Европа подступила к границам уже во всеоружии своего рационализма и новой экономики, России времен Петра I пришлось лихорадочно быстро строить новый Новгород — Санкт-Петербург и заняться заимствованием западных образцов светскости, чтобы выравнять нарушенный культурный паритет с Европой. Тогда же начался известный процесс разделения «на светскую, ученую культуру и народную», на два русла «постоянно взаимодействующих»².

Что касается профессионализации сельской народной культуры, то следствием ее, несомненно, была длительная историческая борьба демократического и аристократического начал в русской народной культуре, вплоть до того времени, пока модерн в 1917 г. не пришел на смену постмодерну. Начиная с XV в. эти два начала начинают действовать как равные, но продолжающие играть каждый на своем поле соперники: аристократическая народная культура — в городе, демократическая — в селе. Главной опорой новой крестьянской культуры становятся общежительные монастыри, созданные прп. Сергием Радонежским (сам он устроил 9 обителей, а ученики и последователи его еще около 70)³. Отсюда шли важнейшие культурные импульсы в мир городской культуры: новый эстетический идеал архитектуры, русский по своим

¹ *Никитский А. И.* Очерк внутренней истории церкви в Великом Новгороде. СПб., 1879. С. 36.

² *Некрасова М. А.* Образ восприятия православной веры. Его истоки Макрокосм и микрокосм. Дом как целостность // Народное искусство. Русская традиционная культура и православие. XVIII–XXI вв. Традиции и современность / Сост. и науч. ред. М. А. Некрасова. М.: Союз Дизайн, 2013. С. 27.

³ *Смолич И. К.* Русское монашество. М., 1999. С. 44–56.

истокам, что отвечало общерусскому сознанию. На волю выходит такая уникальная и древняя народная архитектурная форма, как шатер, реализовавшаяся поначалу лишь в деревянных образцах. Но в XVI в. шатровая архитектура приходит и в столицу и становится каменной¹. Церковь Вознесения в Коломенском (1532 г.), храм святого Василия Блаженного (1555—1561) и множество других храмов становятся новым ярким явлением в культурном пространстве столицы. Столичные храмы, построенные в этой стилистике, теоретики архитектуры оценивают как выражение народного начала в этой области художественного творчества². Архитектура, как известно, в большей степени символически формирует этническое понимание пространства. Церковная архитектура добавляет к этому системно-смысловую организацию пространства в целом, подчиняя земную реальность небесной³. Здесь развивались книжность, иконопись, художественное ремесло, строились богадельни и приюты, монастырские школы и больницы. Крестьяне — основные насельники многолюдных общежительных монастырей — приносят сюда народную культуру, в том числе художественную. Троице-Сергиев монастырь еще в период жизни прп. Сергия Радонежского активно стал заниматься резным промыслом: резными иконами, крестами, складнями и проч. К этому же промыслу были склонны слобожане, селившиеся вокруг обители⁴. По народному преданию, бытовавшему в Сергиевом Посаде, сам прп. Сергей собственноручно вырезал игрушки для детей крестьян. В музее Московской Духовной академии сохранился ножик для резьбы по дереву, принадлежавший прославленному святому⁵. Стоит отметить, что именно в Сергиевом Посаде возник крупнейший в России музей игрушки, на базе которого ведется интенсивная научно-исследовательская работа по истории и педагогике игрушки⁶. Уроженец Сергиева Посада, крупнейший в нашей стране и самобытнейший кинорежиссер-сказочник А. Роу писал в своих мемуарах о необыкновенном влиянии своей родины на его мировоззрение и творчество⁷. Именно в эпоху XVI в. зарождались крупнейшие впослед-

¹ Пилявский В. И., Тиц А. А., Ушаков Ю. С. История русской архитектуры. М., 1984. С. 211.

² Там же. С. 218.

³ Кудрявцев М. П. Москва — Третий Рим. Историко-градостроительное исследование. М., 1994. С. 44.

⁴ Очерки истории города Сергиева Посада. Конец XVIII—XX в. / Отв. ред. Э. А. Шулепова. М., 2011. С. 354.

⁵ Бабурин С., дьякон. Игрушка в жизни ребенка // Искусство, ремесло и православное ученичество. СПб., 1998. С. 27.

⁶ Очерки истории города Сергиева Посада. С. 371.

⁷ Там же. С. 381.

ствии народные живописные и иконописные школы, и прежде всего, Палехская¹.

Из монастырской подвижнической среды в столицу шли и идеологические импульсы, касающиеся нового статуса Руси. Прп. Иосиф Волоцкий в Хронографе, создаваемом в его монастыре, зафиксировал новую программу, которая, несомненно, вошла в арсенал самодержавного мировоззрения первых лиц государства того времени². Тогда же получил распространение другой крупный проект, связанный с идеей «Москвы — Третьего Рима». Наиболее ярко эта идея была озвучена в послании псковскому великокняжескому дьяку М. Г. Мисюрю старца псковского Елеазарова монастыря Филофея³.

Город, и в первую очередь столичный город пытливно искал все эти новшества, приглашал к себе мастеров из новых монастырей и поднимал все эти нововведения на новый уровень. Перед мастерами ставились более масштабные (столичные, общерусские, общеправославные) задачи, и тем самым повышалась ответственность и увеличивались объемы сделанного за небольшой срок. В городе важнейшую организационную и духовную роль играет уже не настоятель монастыря, а епископ, или, если это касалось столицы — всероссийский митрополит, глава всей русской Церкви. Он сам, как правило, выходец из монастырской глубинки, хорошо знающий все эти сферы, по-столичному устраивает и книжное дело, и иконописное, и архитектурное. Огромное значение для Церкви в этот период имела деятельность митрополита Макария, начавшего монашескую жизнь в Лужецком монастыре, долго служившего архиепископом на новгородской кафедре и принесшего оттуда в Москву много культурных новшеств.

Городская аристократическая народная культура в значительной степени опиралась на достижения и опыт сельской народной культуры, где кроме крестьянства подвизалось немало и представителей русской аристократии. Тот же родоначальник этой линии прп. Сергей Радонежский был представителем боярского рода, как и большинство основателей Северной Фиваиды. Между тем со стороны городской аристократии наблюдалось строго критическое отношение к своим сельским собратьям, вызванное именно определенной борьбой городского и сельского начал, аристократического и демократического, крестьянского, простонародного. Тот же прп. Иосиф Волоцкий, будучи выходцем из аристократиче-

¹ Некрасова М. А. Палехская миниатюра. Л., 1983. С. 10.

² Вальденберг В. Е. Древнерусские учения о пределах царской власти. М., 2006. С. 164–218.

³ Синицына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. М., 1998. С. 133–268.

ских слоев, считал, что богатства (земельные и прочие вклады) монастырям нужны и по той причине, что без благолепия в обителях сюда вряд ли придут высокородные насельники¹.

Историческим шансом решить в какой-то степени указанные два противоречия: 1) последствий лобового столкновения с новгородской народной культурной традицией и 2) и выхода на профессиональной уровень сельской народной культуры — оказалась открытая, после разгрома Казанского, Астраханского и Сибирского ханств, дорога в Сибирь. Новгородцы были первыми, кто пришел на эти земли². Однако нельзя сказать, что сюда в таком же числе двинулась и народно-монастырская колонизация. Сибирь все же не была освоена русскими монахами в той степени, как был освоен Русский Север. Все это указывает на то, что противоречие между аристократической (городской) и крестьянской (сельской) формами колонизации должно было разрешаться не экстенсивно, а интенсивно, в существующих рамках. Это был не территориальный спор, как с новгородцами (хотя и не сводящийся к нему), а спор общерусский, внутри русского мира.

Со стороны города претензии к сельской народной культуре сводились к вопросам, озвученным на Стоглавом соборе³: а) обмирщение монастырей, вследствие поселения в них богатых вкладчиков-аристократов и по др. причинам (гл. 5); б) падение нравственности в обителях, распространение пьянства, блуда (гл. 49, 52) и т. д.; в) распространение суеверий в народе, поддерживаемых приходским духовенством (гл. 13, 41), и др.

Для монастырей, от лица известных своей высокодуховной жизнью обитателей, городская жизнь оценивалась как источник соблазна, суеты и искушений для монашествующих. Немало подвижников говорило при этом о вреде для обителей земельных и денежных вкладов. События конца XV и начала XVI в., связанные с проникновением в Москву из новгородских пределов ереси «жидовствующих», в то же время показали, что столичная церковная иерархия, как и государственная власть, оказались бессильными против нее. И только деятельность новгородского архиерея святителя Геннадия, поддержанная подвижниками из монастырей московского региона, и прежде всего прп. Иосифом Волоцким, смогли кардинально исправить критическое положение. На этой же волне победы в 1503 г. на соборе в Москве сельским монастырям, ратующим за

¹ Преподобные Иосиф Волоцкий и Нил Сорский. М., 2011. С. 76.

² На путях из Земли Пермской в Сибирь. Очерки этнографии североуральского крестьянства XVII–XX вв. / Отв. ред. В. А. Александров. М., 1989. С. 13–28.

³ Цит. по: Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства. М., 1985. В 9-ти томах. Т. 2. С. 253–403.

экономическую самостоятельность, достигаемую через земельные и денежные вклады, удалось отстоять свои права. Эта победа, с одной стороны, до времени сняла резкие противоречия между «городским» и «сельским» началами в народной культуре, но с другой стороны, перевела эту проблему в долговременную плоскость. Богатства сельских монастырей (а не какие-то отдельные вопросы, касающиеся нравственности) постепенно становятся камнем преткновения для государства, но решить эту проблему государству удалось только во второй половине XVIII в.

При всех противоречиях, имевшихся внутри русской народной культуры в разные исторические периоды, все же следует подчеркнуть, что народная культура в течение всего Средневековья была господствующей, а значит, на первый план выходил и религиозный элемент, религиозное понимание задач культуры. Русская народная профессиональная культура выросла 1) в борьбе с аристократизмом домонгольского периода (что находило выражение и в господстве византизма); 2) в борьбе с региональной (новгородской) народной культурой, закончившейся уничтожением (или вытеснением в Сибирь) этой традиции. Последняя, однако, сумела передать Москве эстафету церковного подвижничества, что стало основой для становления московской и общерусской народной традиции. Становление московской профессиональной народной традиции проходило в борьбе аристократического и демократического начал внутри нее самой, и эта борьба в значительной степени сводилась к борьбе за земельную собственность между Церковью и государственной властью. Однако это не помешало в самый благоприятный для народной культуры период (XV–XVII вв.) подлинному расцвету народной культуры как культуры общерусской, общесословной и православной. Источником культурной самобытности выступали сельские общежительные монастыри, а заказчиками и реализаторами столичных и городских образцов в целом выступали городские народные силы, в первую очередь — государственные и церковные.

Русская народная культура в период господства модерна

В XVIII в., после петровских реформ, светскость приобретает автономность, причем как в политической (гражданско-правовой) сфере, так и в области культуры. Это означало одно: как политика, так и культура должны служить узко государственным задачам — делу

укрепления власти и лиц, ее олицетворяющих. Таким образом, перед служилой аристократией (военной, чиновничьей и помещичьей) была поставлена задача более узкая, конкретная и прагматичная — создание империи, отвечающей интересам всех народов и традиционных религий, бытующих в ней. Прежняя государственная задача имела религиозную мотивацию — быть Третьим Римом и строить на земле образ града небесного. Соответственно, в новых условиях менялись все параметры культурного строительства и, прежде всего, рушится единство и цельность народности культуры. Аристократическая культура стала уходить из общесословного народного поля, как в силу провозглашенной светскости, так и в силу наступившей вторичности для нее религиозного фактора. При этом она вступила в новую господствующую среду модерна на правах первенства, порывая с почвенничеством, но сохраняя с ним опосредованную связь. В этом случае народная культура сузилась до простонародной, по сословной принадлежности большей частью крестьянской, и, соответственно, как сельская культура все более теряла живую непосредственную связь с городом, существовавшую в XV–XVII в. Это обстоятельство не могло не повлиять на состояние общежительных мужских монастырей, бывших до того лоном народной культуры, ее локомотивом, поставщиком инновационных идей в столичный мир. Лишенные народного потенциала, монастыри духовно скудеют, мельчают их культурные проекты, все меньше становится монахов-подвижников, монастыри перестают духовно справляться с тем обилием материального богатства (земельного), которое было им передано для решения молитвы и решения культурных задач. Последней серьезной попыткой провести реформы в этой сфере была деятельность патриарха Никона, «стремившегося заложить на базе крупных монастырей и архиерейских домов первооснову православно-культурных центров»¹. Но для государства этого было уже недостаточно, поскольку внешнеполитическая экспансия в отношении Средневековой России приобрела уже не только военный и экономический, но и общекультурный характер. Для диалога с постреформационной Европой необходим был новый, адекватный, культурный язык общения.

Итак, русская народная культура в период модерна перестает быть «государственной культурой», она становится культурой сельской, культурой «родины», места, а не времени. Все это, безусловно, снижает уровень ее компетенции и реализации, делает ее задачи более мелкими и

¹ Румянцева В. С. Монастыри и монашество в XVII веке // Монашество и монастыри в России. XI–XX века. Исторические очерки. М., 2002. С. 175.

частными, но с другой стороны — открывает перед ней и новое свободное поле для возможностей. В прежнее время обязательным была своего рода аристократическая конвертация как условие выхода народной культуры наверх, сейчас же народная, сельская культура сделалась сама себе хозяйка. Вот откуда в XIX столетии, как только утихли ветры перемен, и ушел в прошлое радикализм перехода к новому (бороды у аристократии были сбриты), начинают возникать то тут, то там яркие очаги народных промыслов. Народная художественная культура заявляет о себе и как эстетическая, и как самостоятельная хозяйственная доминанта. Расцветает простонародное (крестьянское) искусство, появляются народные центры искусства в Жёстово, Мстёре, Гжеле, Палехе, Холмогорах, Хохломе, в разных регионах появляются артели игрушечников: дымковская, каргопольская, филимоновская, абашевская, богородская, федосеевская и др.¹ По всей России бурно развивается на базе самых разных отхожих крестьянских промыслов и мелкустарное производство. Не перечислить всего, что делалось тогда отдельными артелями, на мелких фабриках и предприятиях². Например, в вологодских деревнях к началу XX в. кружевным промыслом занимались 40 тысяч мастериц³. Продукция их не только попадала на рынки, но и получала высокую оценку на международных выставках.

В конечном счете, такая самостоятельность крестьянской народной культуры была замечена и аристократией и прежде всего той ее частью, которая позиционировала себя славянофильской. Народная крестьянская культура стала научно изучаться этнографами и фольклористами, историками и литературоведами. Художественный мир народной культуры стал влиять и на стилистику российского модерна, который с 1820-х годов все более начинает тяготеть к *русскому* модерну. Сначала эта тенденция захватила область церковной архитектуры⁴, потом стала проникать и в светскую.

Вместе с тем в период модерна (имперский, синодальный период) со стороны Церкви делается попытка вернуть традиционной культуре ее

¹ Народные мастера. Традиции и школы / Сост. и общая ред. М. А. Некрасовой. М., 2006. С. 19.

² *Кадоццев Б. П.* Профессиональный и социальный состав населения Европейской России по данным переписи 1897 г. (критико-статистический этюд). СПб., 1909; *Книпович Б. Н.* К вопросу о дифференциации русского крестьянства (дифференциация в сфере земледельческого хозяйства). СПб., 1912.

³ *Крестьянинова Л. Ф.* Кружевницы вологодских деревень // Народные мастера. Традиции и школы. С. 58.

⁴ *Павлова А. Л.* Старчество и расцвет монастырской архитектуры в России в XIX веке // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2003. № 2. С. 62–72; *Она же.* Соборные храмы юга средней полосы России в XIX в. // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2006. № 4. С. 54–69.

полноценное значение как культуре общенародной. Этот проект не был рациональным плодом деятельности какого-то одного выдающегося деятеля Церкви, он развивался скорее стихийно, чем сознательно. В данном случае речь идет о появлении с конца XVIII в. движения по созданию женских общежительных монастырей, вырастающих эволюционно из богаделен и общин¹. За столетие их выросло около пятисот, с численностью в каждом от двухсот до полутора тысяч (в самых крупных). Это явление чем-то напоминало создание Северной Фиваиды в XIV–XV вв., с одной лишь разницей, что инициатива создания новых обителей в сельской местности на этот раз шла от женской (девичьей) части общества. Причем как от русской, так и представительниц других православных народов России (мордвы, чувашей, марийцев, карелов). Соответственно, не мог не возникнуть на этой почве и феномен сословного единения в рамках общего дела. И действительно, эти монастыри были общесословными, с преобладанием крестьянских насельниц. Снова появился шанс объединения хотя бы части народной культуры, но на общей сословной и религиозной почве².

Новые женские обители создавались большей частью на новых местах, в стороне или вдали от городов и сел. Но сюда стали стекаться все самобытные творческие силы из разных областей художественной сферы: архитектуры (так выросла оригинальная русская провинциальная школа), живописи (иконописи), церковного пения, книгоиздания и переводов с греческого и латинского. У провинции и столичных центров (Санкт-Петербурга и Москвы) появились тесные творческие связи. Опять, как и в давние времена, монастыри стали влиять на столицу, хотя и не в такой степени, как прежде. Эти монастыри были увидены и властью в 1840-е годы, и им стала оказываться всяческая поддержка, хотя в первую очередь в той области, которая была связана с благотворительностью и социальной деятельностью обителей (создание в их стенах школ, больниц, приютов и богаделен). Монахиням приходилось осваивать профессии врачей, педагогов, сестер милосердия (для участия в военных действиях), нянь и сиделок. Они трудились прорабами и рабочими на монастырских стройках, выполняя самую тяжелую и черную работу, которую все другие отказывались выполнять. Монастырские ве-

¹ Кириченко О. В. Женское подвижничество в России. XIX — середина XX в. Свято-Алексеевская пустынь, 2010.

² Некрасова М. А. Православно-народная сущность Образа. Воздействие на крестьянское искусство этики и этики древнерусской культуры. Монастыри. Их роль в зарождении искусства народных промыслов. XVIII — начало XX в. // Народное искусство: Русская традиционная культура и православие... С. 13–27; Кириченко О. В. Народные основы женского монастырского творчества // Там же. С. 503–515.

домости позволяют судить о полном круге профессий, которые осваивались монахинями и послушницами. Инокниги полностью обеспечивали себя всем: от ткани и одежды, до обуви. Многое делалось по заказам мирян из-за высокого качества и дешевизны монастырской продукции¹.

Данная масштабная попытка вернуть традиционной культуре ее прежнее ведущее значение и тем самым повысить статус и народной культуры столкнулась с самым активным противодействием. Если в XV в. со стороны государства и общества высказывалась лишь одна претензия — к монастырским земельным владениям, то в XIX — начале XX в. таких претензий стало намного больше. С одной стороны, образованное и знатное общество в массе своей старалось вообще не замечать их существования. С другой стороны, в каждом удобном случае на монастыри обрушивались с критикой и бранью, близкой к той, которая стала официальной только в советское время. Это обстоятельство в значительной степени и помешало народной культуре укрепить свои позиции и обрести новый статус вполне официально. Очевидно, женские обители вызывали небывалое раздражение в обществе именно в силу своего почвенничества, монархизма, искренности веры, процветания там подвижничества. Не поэтому ли абсолютное большинство вновь отстроенных тогда монастырей было разрушено до основания после 1917 г.

Появление в русском обществе XVIII — начала XX в. народной культуры в двух вариантах: крестьянской народной и общенародной монастырской, при господствующем существовании культуры модерна как образца чисто городской культуры, уже было отдаленным указанием на грядущую постмодернистскую реальность. Культура модерна не имеет возможностей быть третейским судьей между культурами и стилями. Модерн требует стилевой определенности на длительный (50–100 лет) исторический промежуток. Здесь же налицо культурная полифония в области народной культуры. В среде творцов модерна зрело активное противодействие превращению его в русский модерн, а тем более растворению его в общенародной монастырской культуре, к чему все начинало склоняться к началу XX в. Так возникла мощная идеологическая оппозиция, занимавшаяся как деэтнизацией модерна, так и погашением его направленности в сторону православия. Имеется в виду активная помощь профессиональным революционерам со стороны подавляющего большинства деятелей творческой интеллигенции того времени. И революционеры добились успеха в 1917 г. на своем поприще не без помощи этих сил.

¹ Там же. С. 202–264.

Русская народная культура в период господства советского постмодерна

В советский период жизненное и творческое пространство русской народной культуры стало резко сужаться. К началу 1930-х годов была полностью уничтожена монастырская общенародная культура, а крестьянская народная культура подвергнута идеологической обработке и частичному уничтожению. В ее недрах, на базе отдельных выдающихся народных художественных школ стали создаваться промышленные так называемые народные артели. Большевики создавали искусственный, безрелигиозный вариант традиционной культуры, где главной стала функция утилитарности. Культура имперского модерна была в значительной степени модернизирована, за счет репрессий, вытеснения за границу немалой части интеллигенции и подчинения остальных сил жесткой идеологической задаче преобразования общества на основе новых ценностей. Характерной особенностью советского постмодерна было утаивание от советских граждан постмодернистской сущности советской культуры. Она *декларировалась* в качестве народной, но в *реальности* строилась культура скрытого постмодерна. При этом большевики и не подозревали, что строят они культуру не модерна, а псевдомодерна или, если быть точным — советского постмодерна.

«Народность» власти не могла лишить культуру такого приоритета, как звание «народная культура». Эта культура, по мысли большевиков, пришла на смену буржуазной, аристократической культуре, культуре верхов, антинародной, по их мнению. Соответственно, народная культура отныне становилась единственной культурой, имеющей право на существование. В декларировании это означало, что отныне снималась идеологическая разница между городом и деревней, аристократическая культура уходила в прошлое, оставалась одна общая народная, совокупно пролетарская (городская) и крестьянская (деревенская) культура. Но, поскольку у пролетариата никакой своей культуры не было, да и самого пролетариата было не так много, по сравнению с крестьянством, поэтому его нишу и стала занимать партийная революционная культура, имевшая место только на бумаге, только в трудах классиков марксизма. Эта теория и должна была воплощаться в жизнь в городских условиях.

Светскость, которая в предыдущий имперский период играла роль медиатора, среды общения с западной культурой, стала наполняться новым идейным содержанием — воинствующим атеизмом и служить другой задаче — противодействия западной (буржуазной) культуре.

Неофициальный культурный постмодернистский проект большевиков поначалу создавался как международный, в рамках реализации идеи всемирной революции. Большевицкая псевдоимперия должна была охватить весь земной шар и объединить все человечество на основе марксистской идеологии, в основу которой был положен воинствующий атеизм — богоборчество. Но после кончины Ленина и нейтрализации Троцкого с его сторонниками возобладала другая тенденция и стал реализовываться проект внутреннего советского постмодерна. Перестройка Москвы под этот проект началась в 1930-е годы. В 1935 г. появился генплан рождения новой Москвы¹. Под снос или реконструкцию попадали все здания, построенные после 1613 г., здания после 1825 г. вообще не считались памятниками архитектуры². Новая Москва должна была стать «идеальным городом», поскольку здесь реализовывались три доминанты³: 1) идея «идеального градостроительства» должна была указывать на торжество рационализма, математическую выверенность культурного пространства города (земной план); 2) идея создания «города-сада» раскрывала сердечные стороны, указывали на райские смыслы (материалистический «небесный» план); 3) идея создания идеальной городской логистики (дороги, транспорт, метро и т. д.) подчеркивала стремление к идеальному комфорту (единение земного и небесного).

Что переживала в те годы народная сельская культура, которая хотя и получила официальный статус «народной», но должна была строго следовать указанному ей курсу: позабыть о православии и не выходить за отведенные ей рамки народности? Посмотрим на примере Палеха, как это происходило. Дореволюционный Палех — это большей частью народная иконописная традиция, где сочетались иконописные каноны и народная стихия самых разных евангельских и исторических сюжетов. Когда после революции палехские иконописные мастерские были закрыты, то все творческое сообщество палешан разбрелось, занявшись разным трудом: «одни стали малярами, другие декораторами клубных сцен, многие обратились к земледелию и мелкому промыслу: расписывали деревянную посуду и игрушки»⁴. Только к 1923 г. в Палехе начинает возрождаться прежняя творческая жизнь, хотя и в меньших масштабах. Палешане меняют и предмет росписи, и сюжеты. Постепенно здесь утверждается техника лаковой росписи по мелким изделиям из папье-маше, и эта техника становится визитной карточкой нового Палеха. В 1924 г.

¹ Чекмарёв В. М. Сталинская Москва. Становление градостроительной темы «мировой коммунистической столицы». М., 2012. С. 5.

² Там же. С. 12.

³ Там же. С. 40–42.

⁴ Некрасова М. А. Палехская миниатюра. С. 89.

появилась палехская артель, а уже в 1925 г. палехские мастера прогремели на Парижской выставке¹. Вместо религиозных сюжетов темой лаковых миниатюр стали сцены из сельской жизни: жатва, пахота, народный сельский праздник, свадьба, часто рисуется мир охоты. Охотники травят зверя: львов, оленей, лис. И кажется, что за этим стоит другая картина: охота нового за старым. Вот несется русская тройка и ямщики с трудом отбиваются от стаи, окружившей коней и наездников. В 1930-е годы палешане переходят к сказочным сюжетам, много иллюстрируют сказки А. С. Пушкина, потом переходят и М. Ю. Лермонтову, затем — к русским былинам. Иносказательные, сказочные и былинные образы становятся новым творческим языком для палехских мастеров.

Здесь необходимо отметить один важный факт: несомненно, налицо творческий взлет палехского искусства, его новый творческий порыв, где много выдающихся открытий. Это и отмечает в своей монографии выдающийся теоретик народного искусства М. А. Некрасова². Откуда он мог появиться на чуждой народу идеологической почве? Думается, объяснение этому необходимо искать именно в декларировании властью приверженности к народной культуре. На этой новой волне свободы творчества (как будто такой же, как в XIX столетии, но если приглядеться — лишь внешне похожей на прежнюю) русский крестьянин иллюзорно, на короткое довоенное время обрел свободу от внешнего давления аристократической культуры. Однако, как показывает тематика сюжетов палешан, им не чужды были художественные труды отдельных аристократов дореволюционного времени, тесно связанных с русской жизнью и православием. Уже в послевоенный период, начиная с 1950-х годов, эта свобода начинает быстро уходить из умов и сердец палешан, вместе с быстрым ростом идеологического давления на сельскую народную культуру. М. А. Некрасова, будучи в экспедиции в Палехе в начале 1950-х годов, с ее слов, застала там «сидящих по избам и трясущихся от страха народных мастеров»³. Однако несмотря на это юная аспирантка Мария Александровна, по ее словам, «сразу почувствовала в них старую дореволюционную традицию, подлинную народную традицию и это меня необыкновенно захватило». Со слов автора в эти годы палехские мастера стали ощущать на себе особое идеологическое давление и поддаваться ему. Некто Коротченко, по партийной линии, специально следил за тем, чтобы палехцы работали в нужном русле. И когда М. А. Некрасова попыталась разговаривать с мастерами о старой традиции и о возможности

¹ Там же. С. 90.

² Там же. С. 91, 147.

³ Беседа О. В. Кириченко с М. А. Некрасовой 25 октября 2014 г. в ее доме.

возвратиться к ней, она услышала от партийного функционера угрозы в адрес ее института. С большим трудом удалось тогда Марии Александровне защитить кандидатскую диссертацию по Палеху, хотя уже в институте от нее требовали сузить тему «до народного орнамента», лишь бы не звучали широкие понятия народная традиция, народное искусство и т. п.

В советский период впервые появляется новая культурная среда, которую следует обозначить как советский постмодерн, который еще не осознавался тогда как таковой, т. е. как культура разрушения традиции, как антикультура, ставящая целью использование прежних высоких смыслов, господствующих в пространстве традиции и модерна, для создания утопических идеологических манипуляций, направленных на слепое подчинение народа коммунистической идеологии нового государства. Народная культура, будучи лишь ширмой для масштабных экспериментов с культурным пространством, целью которых было разрушение ее сохранившихся основ. Начиная с 1950-х годов, с хрущевской эпохи, перед народной культурой закрываются все двери, дававшие ей свободу, и она остается в тесном единстве с партийными идеологами, определяющими нормы и правила ее развития. Поле ее творческой самобытности сильно сужается. Лишенная возможности выразить себя через духовные идеалы, она обрекается лишь на творчество в рамках эстетического канона, в тех его формах, которые были разрешены. Отсутствие творческой и даже коммерческой связи с городом лишало сельскую народную культуру возможности участия в больших проектах. Выход писателей-деревенщиков наверх, в большую литературу, было острым сигналом тех бедствий, что неумолимо надвигались на деревню, лишаемую возможностей для творческого самовыражения¹. Но к этому голосу общественной совести советская власть так и не прислушалась.

Русская народная культура и православие

Мы рассматриваем культуру с точки зрения наличия или отсутствия в ней религиозной составляющей основы. Культура может быть или традиционной, и тогда она теоцентрична, или модернистской, антропоцентричной по своей сути. Мы живем в эпоху, когда господствующее

¹ Вспомним известную повесть Ф. Абрамова «Деревянные кони», где был поставлен вопрос о том, что без носителя традиции, человека традиции, каким в повести выступает старуха Мелентьевна, этнографический быт превращается в музейные экспонаты, в «древний хлам», неинтересный писателю.

положение стала занимать постмодернистская культура, и поэтому она не только сама по себе имеет наибольшее влияние на общество, но и концептуально претендует на первенствующие позиции. Эта культура принципиально исключает религию из своей основы, борется с ней, и делает эту борьбу основой своего существования. В результате традиционная православная культура в России, имеющая тысячелетний возраст, оценивается сегодня теоретиками-постмодернистами (которых сотни и тысячи), и эта оценка настолько искажает ее реальный портрет, что мы получаем миф о традиционной культуре, картину, далекую от реальности. Нарушается главный принцип в оценке культурного явления — аутентичность, его подлинность. Постмодернисты пишут историю русской традиционной культуры даже не с атеистических или иных — чуждых православию духовных позиций, а с нарочито антинародных, нередко русофобских позиций, но облекая свой текст в научную форму. Для постмодерниста-культуролога или этнолога есть свой тезаурус, считающийся единственно научным и допустимым. Но дело не только в языке, на котором говорит исследователь, основная проблема состоит в разнице подходов двух принципиально разных направлений. Постмодернисту привычно объяснять культуру как своего рода ребус — загадку, которую оставило прошлое. «Культура рассматривается прежде всего как система символов и значений, и задача ученых представляется как интерпретация социальных конструктов и определенного текста», — пишет в энциклопедическом словаре «Народы и религии мира» академик РАН В. А. Тишков¹. Между тем как для православного исследователя традиционной культуры символический язык — это только один из возможных языков. Язык же православной традиционной русской культуры — уже тысячу лет единственной традиционной культуры — ее символический церковный язык — вполне доступен для понимания даже рядовым верующим православным христианам, если они люди церковные. Хотя учиться понимать символический язык необходимо всем, здесь всегда остается поле деятельности. Между тем традиционная культура сложна и бесконечно глубока другим — реальностью претворения в жизнь религиозных верований, той духовностью, которая слепила тело культуры и оживила его: от хозяйства до произведений искусства. Символ есть лишь малая толика культурных реалий рядом с глубинными процессами творения, проживания и сохранения (воспроизводства) традиционной культуры. Поэтому является ошибкой рассмотрение народной культуры как собрания музейных артефактов. Она — реальная жизнь, в которой

¹ Тишков В. А. Единство и многообразие культур // Народы и религии мира: Энциклопедия. М., 1998. С. 5.

находятся рядом и результаты культурного творчества, и созидающие культуру люди, и механизмы, позволяющие традиционной культуре воспроизводить свой потенциал.

Постмодернистские историки и этнологи, исследующие культурогенез в России, не отказываются от самого термина «традиция», но по-своему его трактуют. Для них традиционная культура — это явление времени архаики, периода господства языческого мировоззрения, времени до крещения Руси. С их точки зрения элементы архаичной традиционной культуры продолжали существовать и после Крещения Руси, когда народная культура боролась с «официальной» — культурой церковной и государственной. Тогда народ, дескать, заставили принять официальную культуру, на деле же он продолжал тайно исповедывать свою народную — языческую культуру; так в двоеверии народ и прожил вплоть до революции 1917 г. Русские этнографы начиная с XIX в. стали вычленять в народной вере «исконное» традиционное начало — реконструировать языческие элементы и в языческом ключе интерпретировать народные христианские памятники. А поскольку большая часть исследователей-этнографов рассматривала культуру с модернистских позиций, в рамках идеологии народников, атеистов и революционеров, то уже до революции, за редким исключением (П. В. Киреевский, И. Е. Забелин и ряд других), стала складываться школа модернистской оценки традиционной культуры. Советская школа этнографии еще более определенно и целенаправленно стала исследовать традицию как комплекс идей, воззрений, сложившийся в период архаики, в языческую эпоху. Лебединой песней этого направления стали несколько крупных монографий археолога академика Б. А. Рыбакова¹, посвященные язычеству как культуuroобразующему явлению.

В рамках этнографической науки традиционность рассматривалась не обязательно в религиозном мировоззренческом ключе, немалая часть исследователей занималась изучением вещественных комплексов: традиционной одеждой, пищей, строениями, бытовыми вещами, фольклором, скрепляющим началом всего комплекса считалась языческая духовность. Все символические и смысловые интерпретации вещей и текстов при этом тяготели к «этнографическому времени» — архаике.

Такой подход отрицал существование народной православной традиционной культуры как реальной, живой, выросшей на духовных дрожжах — на православии. Считалось, что если культура народная, то она не православная, и если православная, то не традиционная. Между тем как

¹ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981; Он же. Язычество Древней Руси. М., 1987.

православный подход к исследованию традиционной культуры позволяет воссоздать совершенно иную картину бытования традиционной культуры, в полном соответствии с принципом аутентичности, объяснения культуры из нее самой, из языка ее создателей. Первой исследовательской посылкой в этом случае будет аксиома: традиционная культура не существует без религии, так как именно религия (как система таинств, ритуалов, обрядов и практики) обеспечивает существование самого феномена традиционности. Здесь следует дополнительно сказать еще о том, что культура также не может существовать вне определенного этнического пространства, которое мы называем этносом (народом). Если религия обеспечивает существование традиционности, то этнос поддерживает территориально-жизненные возможности традиционной культуры. Любая традиционная культура моноэтнична, поскольку она всегда создается силами одного народа. В понимании этноса для нас принципиально важны не те внешние признаки народа, которые на виду: язык, антропологические особенности, менталитет и проч. Важно этноформирующее начало — этничность, которой один этнос отличается от другого. Как и в описании человека, в описании этноса мы должны быть до предела честны и откровенны. Иначе, если мы ограничимся «прямохождением, способностью к труду и абстрактным мышлением», то волей-неволей нам придется признавать происхождение человека от обезьяны. Но в том случае, если за человеком признается наличие бессмертной души и совести как основы его нравственности и духовности, признается религиозное чувство как естественное состояние человека, тогда никакая логика и идеология не собьют нас с пути истинного в понимании человека. Этнос (народ), как и личность человека, нельзя описать только суммой внешних признаков, которые можно увидеть невооруженным взглядом: такой-то язык, такой-то тип лица, такие-то волосы, такой-то комплекс традиционной культуры и т. д. Народ, как и отдельный человек, *рождается*, а не появляется произвольно, более-менее случайно. Как один человек, независимо от национальности, цвета кожи и языка близок другому сущностно (и так же отдален) — своей совестью, так и народы близки друг другу (и отдалены) своей *коллективной совестью*. Только на этой общей духовной платформе и возможно принципиальное взаимопонимание между народами как коллективными субъектами. Экономические, правовые, культурные рычаги взаимодействия не могли бы работать, если бы не было этого главного фактора сближения. Коллективной совестью — печатью Духа Божия запечатлен каждый народ в истории вместе со своим рождением. Поэтому этнос продуцирует себя в истории не случайно, не хаотично, а традиционно, воспроизво-

дя в максимальной полноте те нравственные и религиозные ценности, которые помогают его совести быть чистой и спокойной. Но разве может что-нибудь разъяснить такое определение традиционности, которое кажется этнологу-модернисту классическим и неоспоримым: «процесс внебиологической передачи от поколения к поколению устоявшихся образцов поведения»¹? Сухость и краткость этой дифиниции указывает на крайнюю упрощенность подхода, мировоззренческую невозможность автора увидеть реальную глубину явления традиционности.

Глубинные связи этноса, религии и культуры можно проследить, рассматривая иерархию соотношения этих трех областей. Культура, на наш взгляд, вторична по отношению к традиционности, ведь она традиционна, потому что традиции обеспечили существование еще религия и этнос — воспроизводящие основы традиционности, как и культура. Среди этих трех формирующих традиционность сил на первом месте стоит религия, на втором — этнос, на третьем — культура. Порядок разрушения традиционности в каждой из трех сил также начинается в порядке иерархии; сначала разрушается традиционность в культуре, за счет вытеснения религиозного и традиционного начала из нее в пользу безрелигиозного и космополитического элементов. Так традиционная культура заменяется модернистской культурой, которая в ее крайнем выражении (постмодернизме) есть культура разрушения, культура смерти и распада. Но поскольку это разрушение оформлено в культурные формы «пира во время чумы», то весь данный процесс выглядит как культурный, там есть свое искусство, свой этикет, трагический пафос «упования в бою и бездны мрачной на краю...», словом, есть культурная атрибутика. Распад традиционной культуры очень скоро затрагивает и традиционность в этносе, т. е. начинается затемнение коллективной совести народа; здесь идет тот же процесс деградации и разрушения. Начинают разрушаться все этнические барьеры, от семьи до исторической памяти.

Традиционная культура может быть или языческой или монотеистической, как и модернистская культура может паразитировать на языческой традиционной культуре или на монотеистической. Ошибки тех исследователей, которые пишут о двоеверии и считают, что языческая традиционная культура могла сосуществовать с «официальной» православной, состоят в том, что они не считают православную культуру X–XX вв. традиционной. Какой угодно: церковной, официальной, православной, но не традиционной. И вторая ошибка их состоит в непонимании функционирования природы традиционности. Если нет церкви

¹ *Периц А. И.* Традиции // Народы России: Энциклопедия. М., 1994. С. 462.

и основных традиционных религиозных ритуалов и обрядов, то нет воспроизводства традиционности. В языческой восточнославянской «церкви» это были разного рода жертвоприношения, магические действия, которые выполняли жрецы. Это был целый комплекс традиционной жизнедеятельности, с его сельскохозяйственным аграрным календарем; языческой ритуально-обрядовой деятельности, касающейся всех сторон жизни общества. Когда религиозная ситуация кардинальным образом изменилась и «огнем и мечом» были уничтожены капища, идолы, и те жрецы, которые сопротивлялись новой вере, вот тогда язычество на Руси перестало быть силой, обеспечивающей механизм воспроизводства традиции. При этом те традиционные начала, которые восточнославянский разноплеменный этнос уже имел, т. е. тот запас коллективной совести, легли в основу формирующегося нового русского этноса, обеспеченного принципиально иной по мощности религиозной силой воспроизводства традиционности. Выбор веры у наших предков потому и был сознательным, что они не столько увидели, сколько почувствовали это новое могучее дыхание христианской веры, как духовной силы, преображающей и самого человека, и культурный мир и природу. Язычество на Руси, оставшись без «церкви» (легального культа, жрецов, участия народа в религиозной жизни), не могло генерировать традиционность в культурной и иных областях, поэтому, если оно и продолжало сохраняться в виде отдельных аграрно-магических обрядов, но при этом стало носить характер суеверной привычки у части сельчан и театрально-художественного действия у горожан (чем во многом стали купальские и масленичные обряды в России). Весь сложный комплекс аграрно-магической обрядности был наиболее консервативным явлением, но и он потерял свою силу и направленность в связи с господством Православной Церкви и отсутствием процесса воспроизводства традиционной языческой культуры. Языческая традиционная культура в той ее части, что не пожелала сливаться с православием, стала превращаться в модернистскую, живя саморазрушением и пытаясь иногда уколоть или подточить живущую рядом традиционную православную культуру. Колдовство, черная магия, все, что было связано с заклинательной практикой — всё это и существовало в виде модернистской языческой культуры рядом с православием. Эта антикультура смерти по-своему была страшна, особенно для тех, кто был слаб в вере. Этим людей модернистская языческая культура в дореволюционной России заставляла быть суеверными, малодушничать и даже порой обращаться за помощью к ее адептам — колдунам, знахарям, ворожеям. Но никогда православная традиционная культура ни на йоту не сливалась с небольшими островками модернистской язы-

ческой культуры, и потому ни о каком двоеверии — «православном язычестве» — говорить нельзя, так как не было факта сосуществования двух вер — Православной и языческой.

Некоторые исследователи языческой традиционности делают методом исследования православную культуру, вычлняя в ней «православное» и «традиционное языческое», объясняя, что в православной культуре нет ничего своего, а есть одни только заимствования из языческой культуры. Особенно в этом преуспели представители структуралистского направления, для которых поиск так называемых бинарных оппозиций позволяет в любом явлении православной культуры находить языческую подкладку. Так, например, автор учебного пособия для учащихся X–XI классов «Русская традиционная народная духовность» А. В. Юдин провел кропотливую работу, сличая православные сюжеты с языческими и делая первые несамостоятельными и как бы типологически зависимыми от вторых. Культ святых князей страстотерпцев Бориса и Глеба в этой ошибочной методологической системе является не более как проявлением древнего языческого общеевропейского культа близнецов. Так в очередной раз, без всякого смущения к своему кафтану был пришит чужой рукав. Описание Пасхи этот автор свел к нескольким суеверным действиям и обычаям, при этом забыв отметить, что это за праздник и почему миллионы верующих идут на всенощную в храм, ничего не сказал о богатейшей народной практике отмечать пасхальные дни разнообразными обрядами¹. Вывод автора, вытекающий из содержания материала, однозначен: именно языческая традиционная духовность лежит в основе русской традиционной духовности, православие — не более чем искусственная оболочка, принципиально ничего не значащая. Такие выводы делаются при полном игнорировании тех работ специалистов², где доказывается, что здоровое ядро языческой этничности и культуры восточных славян стало другим, когда добровольно подчинилось христианской духовности, и несравнимое с языческим богословие христианских символов, идей, сюжетов вовлекло в свой круг (а не наоборот) те языческие реалии, которые были не искажены языческой культовой практикой.

Проблема, которая обозначилась — «язычество/православие; православие/ язычество» — сегодня приобретает все большую дискуссионную остроту. Важным становится вопрос о характере влияния языческой сла-

¹ Юдин А. В. Русская традиционная духовность. Пособие для учащихся X–XI классов. М.: Интерпракс, 1994.

² На эту тему писали Г. К. Вагнер, В. В. Бычков, Д. С. Лихачев, В. В. Колесов, М. М. Громыко, М. А. Некрасова, М. П. Кудрявцев, И. В. Поздеева и др.

вянской традиции на русское православие. Апологетами славянского язычества нередко выступают *православные* авторы, в общем-то понимающие, что две духовные системы, две традиции не могут существовать в одном духовном поле, но они настаивают на этом существовании. Причиной подобной настойчивости, на наш взгляд, является то трагическое современное положение этнической культуры русских и их этничности, которая и заставляет православную интеллигенцию искать пути выхода из кризиса. Сегодня немало представителей русской творческой интеллигенции считают, что одной из главных причин кризиса русской традиции являются радикальный отказ от славянского языческого наследия и слишком активная борьба Церкви с этим наследием. Одни из них говорят, что мы должны брать пример с Европы и Западной Церкви, не разрушавших так последовательно и настойчиво свою «народную традицию». Другие утверждают, что «Церковь не боролась с язычеством», а лишь «с бесовщиной, черной магией, колдовством, идолослужением, кровавыми жертвами... изуверством староверов всех толков, кровавыми и оргиастическими культами»¹. Что же в этом случае для А. Е. Федорова «язычество», если оно не «бесовщина, черная магия и колдовство»? О нем, оказывается, просто «ничего не известно». Но, по мысли автора, за язычеством стоит «великая индоарийская культура». И христианство лишь освобождало славян-язычников «от страха демонского и боязни зла, христианство освобождало от бесовского рабства». Но у славян-язычников была своя сильная сторона: они создали мощную традицию самобытного освоения мира и самобытного взгляда на космос. Автор не считает противоречащим церковности славянское «почитание космоса, природы, предков», ведь это «не означало их обожествления»². Церковь «воцерковила» славянское язычество, а не упразднила его. Авторам упомянутой книги это предисловие необходимо, чтобы проиллюстрировать свою главную мысль о «самобытности русской церковной архитектуры, корни которой в языческом славянстве, а не в Византии». Сам же архитектурный материал, обильно представленный в этом издании и проанализированный с точки зрения «славянской самобытности», а точнее принадлежности к древней индо-арийской традиции, зримо показывает, что у русской церковной архитектуры и древней индийской архитектуры (которую авторы и берут за «образец») действительно типологическое сродство по многим признакам. И мы, вслед за авторам книги, как будто должны признать неоспоримый факт язы-

¹ Рачинский А. В., Федоров А. Е. Русская Церковь — хранительница народной дохристианской культуры. М., 2016. С. 7.

² Там же. С. 6.

ческого воцерковления славянской традиции и все остальные выводы авторов.

Но меня лично смущает не столько проанализированный архитектурный материал, сколько умело расставленные новые акценты терпимости православной церковности, могущей воцерковлять славянско-языческое почитание космоса, природы и предков. Смущает полуправда понимания значения христианства для язычников; полуправда в отношении язычества, неправда в отношении Византии. Разве миссия Богочеловека Иисуса Христа состояла в отгнании бесов от человека, а не в Воскресении и спасении в вечности человека от греха и смерти?! Язычество же, в православном понимании, — это время господства языческой религии, со всеми вытекающими отсюда последствиями. Язычество не перетекало плавно в христианство на Руси, воцерковляясь, потому что сразу между обеими силами началась борьба, была обозначена четкая граница, разделившая две традиции пропастью, которую перейти (в христианство из язычества) можно было лишь отрешившись от языческих корней. Другое дело, что Русь не сразу во всей своей ойкумене перешла к церковной жизни; сначала это произошло в городах, и лишь после XIII в. — в сельской части. В последующем Церковь боролась с языческими суевериями, но уже не с языческой верой (языческой религии как традиции, как суммы ритуалов, обрядов уже не было), а лишь с суевериями. Мы ничего не знаем о «высокой культуре славян-язычников» ни по археологическим, ни по письменным (античным, византийским и др.) источникам. Но это говорит о том, что не было «высокой культуры». Если античность была, то остатки ее, как и память о ней, сохранились. Интересно, что образцами ткачества русской народной традиционной культуры заинтересовались в других странах с XIV в.¹ И этому есть объяснение. Простонародная, крестьянская, художественная культура с XIV в. становится церковной, христианской, она *расцветает* в своей духовной свободе, которой у нее не было, пока она находилась в языческом плену. Отныне русскому крестьянину не нужно было покрывать одежду защитными символами-оберегами, как это делал славянин-язычник, везде и всюду соединяя себя с природным миром, подчиняясь ему и принося ему религиозные жертвы и хвалу. Славянин, став крещеным и церковным человеком, вздохнул свободно, открыто, со всей своей *духовной, душевной и телесной осовобожденностью* и воздал хвалу Богу-Творцу за это. Отныне «черты и резы», символы и знаки стали частью выражения этой радости и хвалы. Раз и навсегда ушел этот языческий смысл рабской подчиненности природ-

¹ Дурасов Г. П. Узоры русской народной вышивки и ткачества. Изд. Народный музей схимонахини Макарии, 2018. С. 15.

ным силам (которой умело пользовались падшие ангелы в своих целях); раз и навсегда поменялся смысл прежней символики. Этнографы, которые ищут «глубокие, древние, архаичные смыслы» в этих сохранившихся следах древности, не понимают одного: более глубокий смысл у этих символов на вышитых полотенцах, рубахах, на деревянной резьбе и т. д. находится не в древности, а в их нынешнем качестве. В христианстве — это знаки, оставленные Богом *на память*, чтобы бывшие славяне-язычники не забывали, что когда-то они находились в рабстве у природы, — той природы, которой Бог в Раю предназначил им повелевать; и падшие ангелы во время этого периода рабства смеялись над людьми, помогали им пресмыкаться и унижаться перед безгласным творением. Очень жаль, что этого не понимает и другой, уважаемый нами, православный автор — Геннадий Петрович Дурасов, написавший книгу «Узоры русской народной вышивки и ткачества» (Изд. Народный музей схимонахини Макарии, 2018), выводящий «подлинные корни народной традиции» из эпохи славянского язычества и даже более древних времен. Им тоже проводится мысль, которую разделяли многие русские этнографы XIX в. Ф. И. Буслаев, А. Н. Афанасьев, С. В. Максимов, И. П. Сахаров, В. В. Стасов и другие о том, что «народ всегда прав», даже в язычестве. И хотя даже в Евангелии истина о народной правоте оспаривается, но мысль эта крепко сидит в головах русской интеллигенции. В книге Г. П. Дурасова древняя, языческая эпоха выглядит как подлинный источник мудрости, время накопления великих знаний, больших тайн и большого искусства, которое лишь в виде осколков сохранилось в крестьянской культуре XIX в. Исследователю сегодня приходится заниматься глубинной расшифровкой символик узоров, сохранившихся на крестьянской одежде. Литературный слог авторского текста мажорный, он передает восхищение, которое сам автор испытывает от соприкосновения с народной художественной культурой, культурой вышивки, культурой глубокой архаики. Автор восхищен русской вышивкой именно из-за ее очень древних, архаичных форм, которые тяготеют ко времени палеолита (а почему бы не сказать о библейском времени!).

Нам же кажется, свет этой символики имеет другое происхождение. Эти сложные символические знаки, нанесенные на одежду, на полотенца, буквально наполнены пасхальным светом; неведомым образом они передают нам, смотрящим на них, что это не голая символика, не зашифрованные криптосмыслы, а *крик радости*, обращенный к Богу. Народная вышивка полна бесчисленного числа криков восхищения преображенным миром: «Ура, ура, ура!». А это значит, что кроме того смысла, о котором говорилось выше — *быть памятью о тяжелом, рабском для*

души, времени язычества, народная символика одновременно содержит и другой контекст, другой смысл — крик радости о свободе от прежних, языческих, оков. У народной символики, запечатленной в вышивке, двойной смысл: 1) она вопиет, радуется, салютует о духовной свободе народа; 2) напоминает, что когда-то то были знаки другой, языческой традиции, дух народа находился в плену и об этом надо помнить. Как образ креста, имевший в римской языческой традиции значение сугубо негативное, в христианстве приобретает тот же двойной смысл: это орудие казни Христа, и это орудие спасения и ограждения от сил зла для христиан.

К сожалению, как показывают обе процитированные, недавно изданные книги Г. П. Дурасова и А. В. Рачинского, А. Е. Федорова, линия на обоготворение народной культуры, в любом ее варианте, начатая еще в XIX в., продолжается и в наше время православными авторами, *искренними* в своих заблуждениях. Свое желание поддержать любыми способами наш погибающий от безверия русский народ, отрывающийся от корней и традиции, эти авторы превращают, по сути, в орудия разрушения собственной традиции. Это очень больно видеть и понимать.

Русская народная культура в городе

Положение русской народной культуры сегодня плачевно, в живом, первичном ее виде она почти исчезла, умерла. Что можно сделать, чтобы вернуть ее хотя бы в ограниченном виде? Судьба народной культуры — один из важнейших вопросов сегодня не только культуры, но и существования народа (как этнокультурного самобытного организма) в целом.

Рассмотрим среду, которая порождала и поддерживала существование народной культуры. Народная, в отличие от профессиональной, — это культура, которая в хозяйственной, художественной, обычно-правовой и других формах запечатлевает традиционность, т. е. воспроизводящиеся естественным образом формы жизни. Запечатленная традиционность присутствует сегодня наиболее весомо там, где находится источник традиционности, в Церкви. Здесь, в богослужебном годовом круге, сохранилась полнота цикличности, на которую всегда опиралась народная, аграрная цикличность. И хотя аграрность сегодня почти перестала носить народный характер, но все же отдельные ее признаки еще кое-где в российской сельской глубинке сохраняются. Широко празднуются дни урожая, отмечается особым образом посев, жива народная садовая

и огородная традиция. Фольклорная и обрядовая среда почти разрушены. Народная словесность существует в сильно обедненном виде лишь в сельской, церковной среде, но и она на глазах умирает вместе с поколением, не знавшим в молодые годы компьютера и интернета. В наибольшей степени сохранилась та часть народной художественной культуры, которая была когда-то связана с промыслами. Речь идет не только о промыслах, известных всей России, но и о самых разных малых и больших промыслах, имеющих оттенки художественности.

Город как отличный от сельского мира организм появился на Руси тогда же, когда и село. Это был привычный для традиционного уклада славян организм. Долгое время русский город принципиально мало чем отличался от села. Городской посадский люд так же, как и сельский, выращивал хлеб и питался своими трудами от земли. И все же с самого начала образование Российского государства город стал приобретать и своеобразные черты. Во-первых, на Руси выросло два типа городов: киевский и новгородский. В условном центре киевского города располагался князь с его дружиной. В центре новгородского города находилась городская площадь, где собиралось вече. В торговом Новгороде народная культура особенно ярко преломлялась и застывала в неких условных формах, которые мы обозначим как модернистские. Модернизм, эпоха модерна, как об этом писал А. С. Панарин, это время, сменяющее традицию, традиционный уклад¹. В Европу эта эпоха пришла вместе с Возрождением². В модерне, в отличие от традиции, естественное, органичное воспроизводство заменяется субъективным творчеством, конструированием. Вот почему модерн живет механизмом непрерывной смены стилей. Здесь многое диктует мода. В Великом Новгороде город выступал как пространство модерна, в котором народная традиция лишь служила опорой для создания всё новых и новых образцов городской культуры. То же было и с киевской городской культурой, она тоже жила по закону модерна, с той лишь существенной разницей, что киевский народ и новгородский черпали свой исходный материал из разных источников. Для киевлян — это была болгарская книжная православная среда, а для новгородцев — византийская. Заметим, что ни киевляне, ни новгородцы не могли тогда опереться на крестьянский мир вокруг Киева или Новгорода. Этот мир тогда пребывал еще в язычестве.

¹ Модерн есть перманентная способность к переменам, к критическому самоизменению на основе беспокойной, обращенной на себя рефлексии — Панарин А. С. Русская культура перед вызовом постмодернизма. М., 2005. С. 23.

² А. С. Панарин дает модерну еще одно именование — Просвещение.

Вот почему и та и другая городские культуры носили не только модернистский, но и непочвенный характер. Иными словами, это знание было символическим, умозрительным, в значительной степени привязанным к ритуалам церковного характера. В Киеве князь благодаря этому знанию ритуализировал пространство города. В Великом Новгороде — это делали горожане. Именно Новгород ввел в употребление массовые крестные ходы, шествия, носящие ритуальный характер.

Заметим, однако, что, благодаря близости самих горожан — и киевлян, и новгородцев — к почве, т. е. их народности, эта модернистская городская культура всё же была близка к народной основе. Но долго продержаться и не превратиться в вариант инонациональной культуры, не имея серьезной подпитки со стороны всей сельской массы, древнерусский город не мог. В период монголо-татарского нашествия молодая русская народная культура была проверена на прочность и не выдержала обрушившихся на нее испытаний. Народ не сумел тогда сплотиться в одно целое, защищая страну.

Реальное духовное просвещение сельского населения началось на Руси не ранее последней четверти XIV в. и активно проходило в течение XV столетия. Тогда же в результате сложных политических процессов Новгород поглощается Москвой (а она видела себя наследницей киевской, а не новгородской традиции), и к концу XV в. возникла следующая ситуация. В качестве общего центра (и образца для народа) остается Москва как правопреемница киевской традиции, при том, что сельское население Московской Руси, благодаря созданию общежительных монастырей учениками преподобного Сергия Радонежского, становится православным. Соответственно городская культура Москвы и других городов Московской Руси строится с опорой на многочисленное сельское — крестьянское население. Модернизм (застылость и смена стилей) сохраняется, как сохраняется и ставшая привычной опора аристократии и великого князя на символизм в ритуале. Но появляется и нечто новое, чего раньше не было. Народная культура *во всем объеме* приходит в город. Объем и натиск ее был так велик, что город — с его механизмом модерна — готов был раствориться в традиционной крестьянской культуре. Город стало лихорадить, он оказался не готов в таком количестве перерабатывать народную культуру и превращать ее в культуру модерна. Этот кризис пришелся на время правления Иоанна IV, и именно ему пришлось мобилизоваться, чтобы ответить селу. На московскую митрополицию кафедру в 1542 г. приглашается новгородский митрополит — святитель Макарий. В 1547 г. происходит венчание Иоанна IV на царство. В том же году начали проходить в Москве соборы, канонизи-

ровавшие новых святых. В 1549 г. проходит I Земский собор на Руси, в 1550 г. появляется Судебник. После великих побед в восточном направлении над Казанским и Астраханским ханствами начинается народное переселенческое движение в Сибирь. Незадолго до похода на Казань в 1551 г. проходит в Москве Стоглавый собор, на котором поднимаются и вопросы, касающиеся народной культуры. Строгий порядок опричнины в 1565–1572 гг. был направлен не против народа, но был в числе прочих мер, нацеленных на стабилизацию ситуации в области народной культуры.

И все же, как показали последующие события, Смуты избежать не удалось. И хотя виновниками ее были большей частью люди из числа московского боярства, но последние сумели увлечь народную стихию в водоворот политического хаоса, и город был поглощен сельской стихией. И дело не в том, что сельская народная культура располагала к бунту, была агрессивной, она не была таковой. Во взаимоотношениях модерна и традиции наступила новая эпоха. Начиная с эпохи Иоанна Грозного модерн и традиция, город и деревня стали лицом друг к другу как равные соперники. Это противоречие в определенные моменты могло принять антагонистический характер из-за того, что народная традиция не желала больше растворяться в городской культуре, не желала более питать своими соками городского обывателя. Да и у горожан к XVIII в. вдруг появились очевидные предубеждения, что «народное» от «разинщины» мало чем отличается. Этот критический настрой по отношению «к народному» заметен уже со Стоглавого собора.

В последующие века, вплоть до XX в., как бы ни решалась проблема адаптации сельской народной культуры и городской, перед властью и перед правящим слоем дворянства все время вставала угроза русского бунта, «страшного и беспощадного». Итак, православный русский город начиная с эпохи Грозного, когда он как будто нашел то, к чему стремился — свою народную почву для модернистского городского преломления культуры — сам был удивлен и испуган этой невиданной мощью, грозящей его поглотить. И далее, как нам представляется, поступательное движение в России пошло в сторону поиска городом возможностей нейтрализации народной творческой сельской силы. Первым крупным шагом на этом пути стало открытие «территориальных шлюзов» в переселенческом движении народа на восток, а потом и на юг. Это период XVI–XVII вв. Следующим действием было создание империи. Переход к новому типу государства, где впервые появляется новая область культуры — светская — был продиктован в первую очередь тем, что в рамках старого государственного управления стало опасно решать задачу пре-

образования традиционной народной культуры в культуру модерна. На это натолкнули следующие события. Внутри Церкви, т. е. в самом сердце духовной жизни страны, появилось недовольство церковными реформами патриарха Никона, которое стало быстро шириться. Патриарх Никон, обратившись к греческому опыту, тем самым вернулся к давно отжившей модели периода Киевской Руси, когда город опирался на чужой народный опыт (византийский и болгарский). В действиях патриарха просматривалось скрытое недоверие к русской народной традиции, не сумевшей, по его мнению, сохранить православную культуру предков. Раскол готов был не просто расколоть, но и разрушить Россию. Именно перед лицом все расширяющейся пропасти между городом и селом — государство в лице Петра I предпринимает странный на первый взгляд шаг. Оно обращается за народным опытом не к православным странам и традиции, а к протестантским. Если католики находились в резко оппозиционных отношениях к православию, то протестанты русскими оценивались более нейтрально. Вспомним, что первая иностранная община протестантов-немцев появилась в Москве при Иоанне Грозном. Кроме того обращение к опыту православной Греции затрагивало самое сердце — веру православную. Обращение же к протестантскому опыту Германии и Голландии не означало еще отказа от православия, это было лишь обращение к хозяйственному опыту иностранцев. Для народа подобные действия власти не были уже столь категорично неприемлемыми.

Отныне между государством и народом заключался негласный договор о служении. Народ может оставлять свою культуру и поступать на службу государству. Поскольку Российская империя, как и любая империя, решала в первую очередь не политические или экономические задачи, а религиозные, то для крестьянства протестантская форма, в которой проходила имперская деятельность, не имела большого значения. Главное, что сам имперский проект России решал православные задачи. Вот почему народ принял новые условия своего существования, и расширение раскола прекратилось.

Но на повестку дня встал другой вопрос, касающийся судьбы русской народной культуры. Ведь русский город, как место сосредоточения модерна, нуждался в духовном, народном источнике для своего существования. Власть же, чтобы нейтрализовать оппозиционные возможности аристократии, всегда готовой использовать силу народной стихии для своих целей, создает в городе очаги светского мира. Собственно светскими были уже протестантская одежда, наука, школы, образ жизни царя и чиновников. Но, первыми светскими локальными очагами быта стали светские развлечения — балы, в которых могли принимать участие рав-

но мужчины и женщины. Балы заменили старинные аристократические пиры. При этом дворянство должно было решать в рамках служения империи и императору задачи православного просвещения как общей почвенной духовности для всех народов страны. Крестьянство и дворянство были отныне разъединены культурой, но связаны долгом служения вере, религиозной задаче.

Русская народная культура попадает в странное положение: она существует, она питает империю и город своими соками, своей почвой, но город в лице аристократии до появления интеллигенции из дворянства (Пушкин, Лермонтов, Гоголь и др.) делает вид, что этой культуры не существует. Разрыв, который в XVII в. шел по линии «народная культура—государство», в XVIII в. стал проходить по линии «крестьянство—дворянство». Крестьянская народная культура становится все более чуждой дворянству, от чего теряли обе стороны. Дворянская культура все больше отчуждается от народа, но и народ не остается в долгу. Разрыв органики двух культур влиял на то, что крестьянская культура постепенно стала утрачивать высокий профессионализм, а также тесную связь с церковной культурой. В ней быстро растут языческие паллиативы, на что стали обращать внимание епархиальные архиереи уже в XVIII в. XVIII век вообще сыграл роковую роль в судьбе народной культуры. Именно тогда в ней начинают возникать образцы «вторичной народной культуры»¹, что связывается с суевериями, активизацией внутри аграрно-обрядового комплекса рецидивов дохристианской аграрной обрядности, магии и колдовства. На этой почве выросло русское сектантство.

Ширится социальный разрыв между дворянством и крестьянством и это заставляет правительство (Петра III, потом Екатерины II) принимать меры. Дворянству было разрешено жить в деревне постоянно в качестве помещиков. Помещичья деятельность стала рассматриваться как служение. Но народного бунта избежать не удалось. Пугачевщина до основания потрясла дворянский мир екатерининской России. Именно это событие заставило имперское дворянство со всей серьезностью и искренностью взглянуть на народ. Но сначала с мистическим страхом. Этот страх довлел над дворянством вплоть до войны 1812 г., когда народ принял активнейшее участие в защите Отечества. Ужас перед народной стихией сменился восхищением народом. Трудно было бы понять народолюбие, которое овладело высшим сословием после войны 1812 г., если бы этим событиям не предшествовал пугачевский бунт. Пушкин в «Капи-

¹ Вторичная народная культура — понятие, характерное для современной эпохи, но оно вполне применимо для любой эпохи, где традиция вступает в конфликт не с модерном, а с собой. Некий «психологический» разлад.

танской дочке» так и ставит вопрос о преодолении разрыва между аристократией и народом. Эти два события — пугачевщина и война 1812 г. заставили образованную и совестливую часть помещиков обратить особое внимание на народную культуру.

Дворянство меняется. Оно начинает жить на два дома: летом в деревне, зимой в городе. И это обстоятельство, включая непредвзятый взгляд на народ, породило удивительный культурный расцвет в дворянской городской культуре. Наступила классическая пора единения и симпатии дворянства и народа. И это продолжалось до 1861 года!

В XIX в. помещики-дворяне не только создают классическую русскую литературу — главный плод подлинного народолюбия, но и начинают заниматься исследовательской этнографической деятельностью. Собирают фольклор, обращают пристальное внимание на язык народа. «Безгласное», «малокультурное» крестьянство открывается во всем своем величии и красоте. «Живой великорусский язык» народной речи, ставший текстом, до основания потряс образованное сословие, весь аристократический мир России! «Город» признал не просто равенство с «селом», с крестьянством и его культурой, но и в какой-то мере увидел его превосходство, его почвенность для себя. Его подлинное значение для русской культуры XIX в. можно назвать эпохой торжества русской народной культуры. Ею восхищаются, ее описывают, ее стараются довести до совершенства в художественных, профессиональных образцах, в социальных и экономических экспериментах.

Но бедный своей традиционностью город, склонный переводить традиционную культуру на язык модерна, не был социально един в своем восхищении простым народом. Кроме помещика, жившего на два дома (сельский и городской), к числу образованных лиц, пристально наблюдавших за народом, можно отнести и дворянскую и разночинную интеллигенцию. Разночинец, живущий только в городе, зарабатывавший себе на жизнь своей профессиональной деятельностью врача, педагога, артиста, ученого, — не был глубоко погружен в пучину народной крестьянской жизни, а был с ней знаком скорее по отголоскам в городской среде. Интеллигентское знание о народе принципиально отличалось от дворянско-помещичьего. Интеллигент не знал коренной жизни народа и соответственно народной культуры, и в то же время рано стал интересоваться всем, что составляло негативную часть народного бытия. В том числе и в культуре. Интеллигента интересовали не здоровое, церковное православие у народа, а отклонения: сектантство, суеверия и т. п. Интеллигент-разночинец, по сути, имел превратное представление о крестьянстве. На рубеже 1840-х годов в городе начинают складываться две раз-

ные стратегии отношения к селу и к крестьянству. Оба этих отношения подразумевали симпатии к народу, но при этом одна сторона опиралась в своих оценках на веру и нравственность, другая — атеистическая — на отклонения в народе от норм веры и нравственности.

В результате русский город стал получать не только объективную информацию о крестьянстве, но и крайне субъективную и тенденциозную. Почему же город не отвергал тенденциозную точку зрения на народную культуру, которую распространяли атеистические интеллигентские слои? Это происходило по той причине, что в городе реализовывался не традиционный проект, а модернистский. Как в первом, так и во втором случае народная культура, как лава из вулкана, выплескивалась в город и застыла там. Но только в одном случае — в результате доброй и разумной деятельности с помощью ее отливали подлинные образцы культуры и сохраняли аутентичные традиционным артефакты. В другом случае — готовили «пули» и «бомбы» для наступления на самодержавие, поскольку собирался или обличительный материал о вопиющей бедности, или обличающие власть факты. Таким образом, конец имперской эпохи ознаменовался для русской народной культуры сужением ее возможностей влиять на общество и питать его соками традиции. В результате народная культура доходила до читателя в двух разных видах.

В советский период жизненное и творческое пространство русской народной культуры стало резко сужаться. Репрессии против Православия непосредственно затронули и традиционную культуру. Большевики стали создавать свой искусственный вариант безрелигиозной традиционной (квазитрадиционной) культуры, где главной становится функция утилитарности. Для этого творцы новой культуры, решили вообще не допускать сельскую культуру в город, а встречать ее уже в сельских границах. Они хотели исключить случайность и вариативность, словом, неизбежную сложность, которая возникала, когда продукт народной культуры попадал в город и там, после творческих манипуляций множества людей, превращался в часть культуры модерна. Большевики поступили следующим образом: уже в деревне (через центры кустарных и ремесленных промыслов) они стали создавать готовый продукт традиционной культуры, чтобы не было необходимости в городе заниматься перекодированием и интерпретацией традиционных форм в модернистские. Смысловое, сущностное перекодирование они производили на месте, тем, что лишали изделия связи с православием. Лишь после этой операции народные образцы были годны к употреблению. Жесткий идеологический диктат не мог не сказаться на душе традици-

онной культуры. Превращая ее в островки профессиональных артелей, советская власть лишала народную культуру связи ее с гущей народной жизни, со стихией, где существовал сложный мир крестьянского социума и природы, мир церковный и мир светский, пропитанный православной духовностью. Лишенная своих живых корней, народная культура была обречена на угасание. Какое-то время до 1960—1970-х годов в деревне еще сохранялись отдельные островки живой традиционной культуры, поскольку были живы еще живые носители ее, хотя и исчезло само воспроизводство, сам механизм функционирования традиционной культуры.

К концу советской эпохи от народной культуры сохранились лишь некоторые сегменты. Здесь мы вправе сделать один важный вывод, касающийся феномена народной культуры. Традиционная народная культура *конечна*, она может умереть раньше самого общества, самого народа. Сегодня она стала частью русского модерна (лучшей его частью, его основой), и в числе его первичных форм может быть использована для создания таких вторичных форм, которые были бы близки православию и подлинной народности.

Кратко о сфере русской народной культуры¹

Мир народной культуры включал в себя все сферы жизненного окоема Русского мира. Сюда входили: 1) народное слово или устная словесность (фольклор); 2) народные художества; 3) культура быта,

¹ Русские / Отв. ред. В. А. Александров, И. В. Власова, Н. С. Полищук. М.: Наука, 1999; Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры / Отв. ред. К. В. Чистов. М.: Наука, 1987; Русский Север. Этническая история и народная культура. XII—XX века / Отв. ред. И. В. Власова. М.: Наука, 2001; Очерки русской народной культуры / Отв. ред. И. В. Власова. М.: Наука, 2009; Русская народная одежда. Историко-этнографические очерки / Отв. ред. В. А. Липинская. М.: Индрик, 2011; Традиционная культура русского народа в период 1920-х—1930-х годов / Отв. ред. В. А. Липинская. М.: Индрик, 2016; *Громыко М. М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М.: Наука, 1986; *Громыко М. М.* Мир русской деревни. М.: Наука, 1991; Святые и святость в жизни русского народа. Этнографическое исследование / Отв. ред. и сост. О. В. Кириченко. М.: Наука, 2010; Идеалы и паллиативы в русской традиции и культуре / Отв. ред. и сост. О. В. Кириченко. СПб.: Алетейя, 2018; Народное искусство. Русская традиционная культура и православие. XVIII—XXI вв. Традиции и современность / Отв. ред. и сост. М. А. Некрасова. М.: Союз Дизайн, 2013; *Некрасова М. А.* Народное искусство России в современной культуре. XX—XXI вв. М., 2003; Народное искусство России. Традиция и современность / Материалы всероссийской научно-практической конференции / Отв. ред. М. А. Некрасова. Вологда, 2008.

труда, праздников, одежды, социальных взаимоотношений (включая народно-правовую культуру), отношение к животным; 4) обрядовая культура (аграрная, семейная, праздничная, социальная); 5) народная топография (дом, селение, природный мир). Народная культура — всесловная, однако уже в XIX в. народная стала ограничиваться большей частью рамками крестьянской культуры. В народной культуре духовно-религиозный, нравственный и этнический идеал выражены коллективно, как дело всего православно-русского мира. Для Русского мира донныне русская народная культура в подлинном смысле — национальное достояние, бесценный капитал, созданный многовековыми трудами наших предков. К началу XX в. можно было говорить о трех крупных региональных традициях в рамках расселения великороссов: севернорусской, центральнорусской и южнорусской. Центральнорусская (Московская обл., южные части Владимирской, Тверской, Нижегородской и северные — Калужской, Рязанской, Пензенской и др. областей) объединяла северную и южную и являла ядро русской народности. В традиционной одежде — это сарафан с кокошником, в жилище — сруб на подклете средней высоты, акающий говор, ярко выраженное государственное сознание.

Мир русского народного слова

Мир русского народного слова как ни что другое указывает на глубину и ясность усвоения народом христианских истин. Русский фольклор относится к числу богатейших в мире, исходя из своего жанрового многообразия и художественной силы. Фольклор имел прикладное (художественное) и обрядовое значение. Художественный фольклор (эпос, исторические и лирические песни, сказки и т. д.) был настолько важен для народа, что сопровождал его на протяжении всей истории. Записанный большей частью учеными в XIX в., он поразил весь образованный Русский мир своими объемами и художественной мощью. Например, русский эпос (явление, характерное для севернорусской области), существовавший уже на заре российской государственности, дожил практически до наших дней. Народная память в связи с этим была ориентирована на иные глубины и размеры хранения фонда художественно-словесной духовности. Вот почему мы встречаем в дореволюционный период частые примеры запоминания обычными простолюдинами всей Псалтири, всего Евангелия, в отдельных случаях — хорошего знания текста всей Библии. В XVI в. на первый план выходят *исторические песни*, явление, тяготею-

щее к среднерусской области Руси, потом лирические протяжные песни. Нечто новое принес имперский период в область художественного фольклора, но началась пора его угасания.

Кроме художественного существовал громаднейший пласт *обрядового фольклора*: семейного и календарного. В семейном (родины-крестины, свадьбы, рекрутчина, смерть) первенство принадлежало свадебному фольклору. Здесь сложилось (к XV в.) уникальное явление — *свадебные причитания*, драматургия которых является образцом поэтичности и отражения внутренней силы (за счет сочетания скорбного и радостного начал). Область русского причета стала особо притягательной для многих классиков русской литературы, от Н. А. Некрасова до А. А. Ахматовой. Календарный фольклор, также входящий в обрядовую часть, отличался многофункциональностью и разнообразием в содержании. Впечатляет фонд игрового фольклора: например, около 800 вариантов старинных праздничных развлечений, хороводов, игр, шуток, розыгрышей фиксируют только современные исследователи севернорусского региона, наиболее богатого этой традицией. Сегодня выявлено огромное консолидирующее значение фольклора для этноса. Также отмечается его значимость для создания «пояса доброжелательности» на иноэтничном пограничье. К особенностям русского фольклора следует отнести высокую степень вариативности, т. е. существования многочисленных локальных групп внутри отдельных жанров. Это вызвано высокой степенью соревновательности внутри русского фольклорного пространства. Соревновались между собой даже близлежащие села. К фольклорной вариативности примыкают локальные комплексы одежды и других предметов. В то же время сохранялись и общие черты, которые позволяли говорить об этнической самобытности.

Народная художественная культура

Народное искусство относится к области духовной культуры, базисной части культуры русского народа. Это особый тип органической культуры, развивающейся по закону целостности, где традиция дает ценностную установку творчеству, формируя школы традиции, что позволяло достигать уникальных художественных высот и обновлений. Достижения народного искусства указывают на самый широкий спектр участников — его творцов, от вполне рядовых мастеров, повторяющих у себя на месте те или иные локальные формы в архитектуре, живописи, резьбе и т. д. — до выдающихся творцов, по уровню не меньших, чем

профессиональные художники с самыми громкими именами. Такие люди создавали шедевры народного искусства, они во многом определяли лицо новых школ традиций, но имена их, как и все народное, растворялись в их творчестве, как это было характерно для Средневековой Руси.

Русское народное искусство прошло период своего воцерковления, приобщения к христианству, в XIV–XV вв., когда создавались под духовной опекой прп. Сергия Радонежского общежительные монастыри Северной Фиваиды. Известно, что преподобный сам вырезал детские игрушки. Рядом с общежительными монастырями стали возникать годовые сельскохозяйственные ярмарки как явление не только экономическое, но и стимулирующее художественную активность народа.

Народное искусство весьма многогранно и многолико; многочисленны были и формы объединения мастеров: товарищества, артели, мастерские и т. д. Не все сводилось к рыночному тиражированию стильных образцов искусства, всего того, что мы связываем с понятием «промыслы». Хотя специализация сохранялась, и один регион отличался от другого, но эта разница не была подчинена промышленному диктату, отчего и сохранялась возможность появления новых гнезд народных промыслов.

Но в советский период из всего многообразия организационных форм народного искусства оставили только «жесткую конструкцию» — народные промыслы: Гжель, Палех, Федоскино, Мстёра, Холуй, Хохлома, к тому же переводя народное искусство на более низкий художественный статус — «народной самодеятельности» или «народного творчества», отказавшись от понимания его как части культуры и духовности. Возвращения на исконный уровень народной художественной культуры в постсоветский период так и не произошло.

Культура православного отношения к природному миру

Культура православного отношения к природному миру (как общерусский феномен) стала утверждаться на Руси со времени прп. Сергия Радонежского, в связи с появлением множества крупных общежительных монастырей в глухих малодоступных местах. В монастыри впервые пошли сельчане. Здесь был явлен русский православный путь освоения природы, ставший магистральным для страны. Почитание Св. Троицы как особого церковного явления также широко начинается в это время.

Окультуривание земли и всего дикого природного мира стало проходить через посредство его преобразования (исихастский путь), а не через завоевание (военное, научное, хозяйственное), как это было на Западе. Русская природа воцерковлена. Мир социальный и природный рассматривался в русской православной традиции как одно целое, объединенное понятием «земля Божия» или же «Святая Русь». В абсолютном своем большинстве как простонародье — крестьяне, бедные горожане, так и богатые и знатные слои сделали православие основанием своей жизни и мировоззрения. Язычество сохранялось не как норма, а как суеверные отклонения от нормы там, где рядом не было духовного просвещения. В целом же природная топография была православной, так как пространство единили святыни и укоренившиеся православные традиции: монастыри, храмы, часовни (обетные, заветные, памятные), поклонные и обетные кресты в совокупности с обилием местных крестных ходов к святыням и со святынями.

Дом

Дом русского православного человека (как крестьянский, так и представителя зажиточных и знатных слоев) был сопряжен с религиозной символикой: центральным местом в нем был красный угол с иконами; стол, где проходила трапеза, символически уподоблялся церковному престолу. Жизнь в доме проходила в сознании того, что это — дом христианина, а семья — это малая Церковь. *Селение* было частью общинной, соборной жизни села или города, жизнь которого устраивалась вокруг храма или монастыря. Русские традиционно селились или вдоль рек, или около больших трактов (дорог), совмещая эстетический принцип красоты места с его экономической выгодой. Существовало множество форм поселений, которые возникали из конкретных условий местности и перспектив продвижения земледельцев, с целью освоения новых мест: от самых крупных и самых древних (сел) до самых мелких починок и выселок — переднего края земледельческого освоения. Эта способность к формотворчеству помогала русским крестьянам в освоении огромных территорий, сначала центральной России, потом Сибири и Дальнего Востока. Этому процессу помогала гибкость и эффективность деятельности социальных структур (казачество, служилые слои, промышленные и торговые люди). Объединяющим моментом всюду была Церковь, сыгравшая выдающуюся роль не только в церковной миссии, но и в колонизации указанных земель. Для *русского города* был харак-

терен символизм расположения строений с ориентацией на городские храмы, поскольку центральной идеей было уподобление земного небесному, земного «Иерусалима» — небесному. Особенно ясно эти идеи просматриваются в крупных городах. Тип традиционной русской архитектуры в городе сложился в XVI–XVII вв., а в сельской местности — в XIII–XV вв.

Культура народного труда

У русских, основная часть которых крестьянствовала на земле, труд оценивался как «святое дело Божие». Вот почему благословию Божию на труды праведные уделялось огромное, первостепенное внимание. Спасение души крестьянин рассматривал сквозь призму этого благословения. Обязательное посещение в воскресный и праздничный день храма; начало дня с молитвы, хотя бы короткой, но от сердца; неперенное молитвенное начало всех важнейших земледельческих работ (посева, уборки, молотбы, рукодельных работ), обязательное посещение монастыря раз в год (помолиться, поблагодарить, поработать), обязательное выделение части своих трудов на приходской храм; понимание важности соборной просительной молитвы при тяжелых обстоятельствах (засуха или дожди, мор и др.). Молитвой и благословением была пронизана и повседневная, и праздничная жизнь (весь жизненный цикл — от рождения до смерти). Труд не уходил даже в пору молодежных посиделок зимой, когда вместе с играми девушки продолжали прясть или ткать. Этим же правилом — жить Божьим благословением — руководствовались и большинство русских купцов-храмоздателей и богобоязненных помещиков — основных строителей сельских храмов в России. Христианское понимание труда стало характерным для всех слоев русского народа, а для крестьян уже с XVI в. основой для самоназвания: «крестьяне — христиане».

Русская народная культура стоит перед выполнением нескольких крупных задач:

1. Сохраниться и выжить в наше время, когда как будто бы народная культура перестала быть нужной государству (как в советское время, где ей выделялся свой небольшой сегмент), нужной обществу, ориентируемым телевидением на профессионализм в культуре, звездность в успехах; перестала быть нужной своему времени, которое антитрадиционно и не нуждается ни в чем, имеющем характер цикличности и однозначной позитивной ценности. Сохраниться и выжить народной культуре по-

может только близость к Церкви, где находится вечный источник традиционности.

2. Параллельно следует решать другую задачу — задачу позитивной мотивации по отношению к народной культуре — для государства и общества. При этом мотивация нужности народной культуры для государства и общества должна быть расширена; необходимо уйти от советской утилитарной мотивации полезности и вернуться к дореволюционной мотивации эстетической духовности, одухотворенной красоте как к подлинному смыслу существования народной культуры.

3. Третья задача в чем-то сходна со второй: необходимо отделить зерна от плевел. Это касается разделительных процессов не внутри культуры модерна (наследия XVIII–XX вв.), а поля противостояния модерна и постмодерна. Постмодерн действует 1) или агрессивно-кощунственно, смеясь и убивая народную культуру. Об этом свидетельствуют события в сахаровском центре, в храме Христа Спасителя, действия адептов актуального искусства типа «Винзавод» М. Гельмана и т. д.; 2) в другом случае постмодерн идет по пути «советизации» народного искусства, т. е. внося сюда любой, какой угодно идейный смысл, используя народность как форму. Второе направление постмодерна нам кажется даже более опасным, чем первое. В отношении первого необходимо принять законы, защищающие имена культурных деятелей, сюжеты, героев русской истории, золотой фонд народной культуры. Великие полководцы, герои, святые не должны появляться в рекламе, на пищевых этикетках, на всем, что попадает после использования в мусорную корзину, это священные имена и сюжеты. От агрессии постмодерна необходимо защищаться силой государственного закона, общественного мнения, общественной культуры. От советизации сферы народной культуры защититься будет сложнее, здесь все будет зависеть от укоренености народной культуры в Церкви и Православии.

4. Русская народная культура должна сохраняться и восстанавливаться на всем пространстве России, в городе и в селе, как целевая задача сохранения русского мира в его этнической и традиционной подлинности. Мы должны понимать, что современное село — это уже не территория традиции, а такой же мир модерна, каким является городская среда. Но и здесь жизнь традиции зависит от церковной жизни, от крепости богослужебной жизни, от многообразия и качества внебогослужебной деятельности.



Г л а в а ч е т в е р т а я

Русская традиционная школа***Русская школа: этнический аспект***

Возвращение русской школе ее исконного этноконфессионального лица — первостепенная задача для современной школы России¹. Мне не раз приходилось слышать в родном Институте этнологии и антропологии РАН, что школа не может быть этнически обособленной и особенно русской. Этнический характер школы сразу, дескать, сужает поле ее светскости и нарушет права других этнических групп. Между тем обязательность русского языка для любой школы, в любой географической точке Российской Федерации уже подразумевает утверждение этнического компонента в основе современной российской школы. Без него она не могла бы просто существовать в рамках общегосударственного поля. Но взяв только этот этнический компонент, государство во всем прочем отказывается от внесения в жизнь школы и других основных этнических компонентов — религиозного и правового. Именно как основных, а не дополнительных, для чтения курса «Основ православной культуры», или общих правовых дисциплин правового характера. Боязнь этничности идет от большевистской боязни всего русского, связанного с их историческими корнями — с православием и самодержавным политическим сознанием. Православие оно заменило атеизмом, а самодержавие — правовым ликбезом, который обеспечивался в советское время советской идеологией — вождизмом, а сегодня — российской формой демократии, которую возглавляет президент. Все указанные составные части подмены этничности используются не только для современной общеобразовательной школы, но и широко применяются российской властью на самых разных направлениях ее внутренней политики. Но школа здесь занимает особое место.

Боязнь этничности в отношении школы мотивируется, кроме прочего (правовой, культурной составляющих), еще якобы националисти-

¹ Филолог и мыслитель В. Ю. Троицкий может считаться в данной области сегодня наиболее компетентным ученым, многие годы отстаивающим в академической среде честь и достоинство русской школы, ее право на существование. См. его труды: *Троицкий В. Ю. Пути русской школы*. М., 1994; *Он же. Слово и Культура*. Свято-Алексиевская Пустынь, 2010.

ческой природой этничности, особенно если речь идет об отношении к другим народам. Этничность в школе считается потенциально опасной, поэтому необходима ее профилактическая нейтрализация. Все указанные фобии, конечно, не имеют к школе никакого отношения. Для специалиста-этнолога, если он не ангажирован, совершенно очевидно, что этничность в ее широком виде представляет не большую опасность, чем русский язык, в его узкой форме русскости, этничности. В противном случае националистичным, агрессивным по отношению к другим традициям был бы и язык. Русская этническая культура как русская традиция во всем ее объеме, в узко этническом (этнографическом), правовом и религиозном, должна быть представлена в школе, где русское население имеет количественное большинство (включая мегаполисы Москву и Санкт-Петербург). Это вопрос *культуры*, а не политики и идеологии, религии или национальных интересов русских. Русские как народ в случае отсутствия в школах духовно-нравственного (православного) компонента, традиционных нравственных и культурных ценностей, богатейшего опыта русской научной школы лишаются права на культурную идентичность, права приобщения к своей тысячелетней культуре в полном объеме. Русская школа — это школа русской традиции и культуры, с их терпимостью и подлинным вниманием к другим традициям и народам, поэтому нечего опасаться, что господство русской, а не атеистической и аполитичной правовой культуры, приведет к опасности противостояния. В этом контексте русская школа воспитывает патриотизм глубоко, фундаментально и на всю жизнь, а не от одного спортивного и музыкального шоу к другому.

Такую школу не надо создавать с нуля. Во-первых, такая школа может опираться на лучший опыт дореволюционных школ. Одним из самых удачных в этом случае считается опыт школы педагога С. А. Рачинского, пережившей и советское время, и дожившей до сего дня¹. Есть и современные попытки возродить этот опыт. Например, в Ярославской обл. в с. Иваново существует уже четверть века сельская школа под руководством В. С. Мартышина². Во-вторых, в России имеется немало школ, которые пытаются идти путем русской традиционной школы, учитывая все возможности традиции. В Санкт-Петербурге, в исторической части города имеется Школа Народного искусства Императрицы Александры Федоровны, с храмом, учебными мастерскими и особой атмосфе-

¹ Подробнее о государственной реформе народной школы см. в ч. 2, гл. 5, в разделе «Монархическая идеология государственной власти в имперский период».

² *Мартышин В. С.* Отеческая школа. Ивановская на Лехте школа. Изд. Муниципальное образовательное учреждение Ивановская СОШ, 2014.

рой любви к народной традиции во всех ее проявлениях¹. И опыт таких школ, как Ивановская и Петербургская, конечно, следует использовать при создании типовой русской школы. Но важен даже не столько уникальный опыт отдельных школ, пробивших себе дорогу в сложной и идейно спаянной современной образовательной среде (петербургской школе, например, помогал встать на ноги Д. С. Лихачев в последние годы своей жизни), а важна общая типовая матрица такой школы, которая будет проста, понятна и доступна всем, даже невыдающимся деятелям-педагогам.

Кратко обозначим самые значительные принципы русской школы.

1). Русская школа выросла в недрах русского народа, вполне конкретного этноса, и потому в этой школе первенствуют русский язык, русская культура, история, русские геополитические и церковные задачи. Однако сегодня русская школа в Москве находится не просто в прокрустовом ложе нескольких экспериментальных столичных школ с этнокультурным компонентом, а в целом в России — она продолжает находиться в большевистском плену интернационализма. Мы не призываем к увеличению школ с русским этнокультурным компонентом. Вопрос надо решать кардинально. Необходимо: или повсеместно ввести двухуровневое обозначение гражданское/этническое (российская/русская школа) или, как было до революции, ввести единообразие — российская школа для всех. Зная, что малые народы России не откажутся от своей (этнической) школы, приходится признавать, что первый вариант двухуровневого обозначения сегодня самый приемлемый. Тогда абсолютное большинство московских школ станет российско-русскими, и лишь несколько десятков, где действительно доминирует иная этническая и конфессиональная парадигма, останутся школами с этнокультурным компонентом. Российский статус каждой русской школы как давал, так и будет давать правовую возможность учиться в ней людям любой национальности и вероисповедания. Но учиться по законам русской школы! Итак, этническая доминанта должна в полном объеме вернуться в школу, во всех ее трех компонентах.

2). Русская школа — православная, духовным фундаментом ее является православная духовность, православные ценности: церковность, любовь к святине и святости. Она моноконфессиональна. Образ учителя и образ святого традиционно были близки русскому человеку. Святые и

¹ Пономарева Н. И. *Идея сердца*. СПб.: Изд. Школы Народного искусства Императрицы Александры Федоровны, 2012; *Она же*. Опыт возрождения русского народного искусства императрицей Александрой Федоровной // Новая дорога к старой школе / Материалы Всероссийской научно-практической конференции «Актуальные проблемы православного образования и воспитания». СПб., 2008. С. 47–61.

подвижники признавались главными учителями жизни. Они учили не в стенах школ, а в церквях, монастырях, скитах. Такие учителя находились большей частью среди монастырских подвижников-старцев, но, в целом, эта категория праведных учителей была достаточно широкой. Она состояла из старцев, странников, блаженных, юродивых, страдальцев Христа ради, словом всех, кого народ считал праведниками при жизни. Духовные учителя, имевшие ореол святости, также выбирались в учителя народные. Из вселенских святых это прежде всего были святитель Николай, Алексей человек Божий, свт. Спиридон, Георгий Победоносец и сотни других святых. Если мы обратимся к народному аграрному месяцеслову, то увидим, как он тесно связан с церковными святцами. Из этой макрокатегории «духовного народного учителя» и выплывали в реальности отдельные образцы для сельского учителя, для ученого. Именно таким был путь выдающегося педагога XIX ст. С. А. Рачинского. Хотя соотнесение с высшим смыслом не всегда было в пользу земных учителей, но норма всегда была высокой и никогда не снижалась. Именно отсюда выросло то высокое достоинство русского учителя, которое не было уничтожено даже в грозные богоборческие годы. Такая школа не должна ограничиться предметом Закона Божия; православный взгляд на историю, культуру, даже естествознание во всех классах должен стать основой такой школы.

3). Это школа народная, т. е. сословная, которая, однако, не исключает, а включает в себя сословную специфику. Школа росла и развивалась благодаря процессам как сверху, так и снизу. Ее движение шло и по инициативе государства, и от лица Церкви, и от общества. Благодаря этой синергии сформировалось самобытное лицо русской школы. Церковная школа создавала свою базу в XI–XVII вв. Государство стало первенствовать в области педагогики в XIX–XX вв. Также и общество создавало частные школы в эти два века. В результате такого самобытного и всестороннего процесса к концу XIX в. сложилось понятие «русской школы», которая отличалась своим широким демократическим, не элитарным подходом к обучению и которая ставила задачу обучения всего народа, а не какой-то отдельной категории граждан. Она отражает интересы всего общества.

В вопросе о народном характере русской школы мы имеем как положительный, так и отрицательный опыт. Положительный: народное начало в нашей традиции стало безусловной ценностью: отсюда тезис — «то, что подходит народу, то и истинно, то и является главным». Отрицательный: уменьшение народного начала в обществе уже в XIX в. стало заставлять общество видеть и действовать по отношению к народу как

бы со стороны. «Помочь народу, дать народу, уберечь народ, разъяснить народу», — все это проявление забот о народе людей, которые лучше народа знают, что ему нужно и полезно. То есть народ, в своем остаточном принципе (сведенный к простонародью), стал в результате заложником той ценностной системы (народности школы), которая должна была играть сугубо положительную роль.

На сегодня можно констатировать крайнее обеднение народного начала за счет оскудения этнической культуры, разрушения традиционных социальных структур и выхолащивания норм обычного права из народной жизни. Но потери не безвозвратны: возвращение русскому народу утраченной этнической культуры поможет решить и социальную и правовую проблему. Полнокровное, а не ущербное, краткосрочное националстроительство должно быть завершающим этапом, следующим после этнического просвещения. Когда народом опять станет весь русский этнос, тогда и собирание народов России в одно национальное тело может быть спокойно завершено. Национальная идея в России — это в первую очередь «народная идея», но не сводящаяся к гражданскому аспекту российскости. Российскость — только оболочка. Ядром же должна быть возвращенная этническая самобытность русского народа, что позволит всем дальнейшим межэтническим процессам внутри России развиваться гармонично и конструктивно.

Русская школа разделяет государственный подход, когда знания ценятся за полезность, которую они могут принести Отечеству. Однако школа учит, что Отечество шире государства. Отталкиваясь от такого емкого понятия, как «отечество», русская школа декларирует свой свободный, в истинном смысле демократичный характер. Это школа Просвещения, а не прикладных знаний. Школа как традиции, так и модерна, в этом смысле об этом писал философ А. С. Панарин. Сегодня русскую школу поместили в прокрустово ложе постмодерна, оставив от русского начала в этой школе только русский язык как язык межэтнического общения. Но постмодерн способен разрушить и язык, потому что для него нет ничего абсолютного, нет истин, его главный принцип — получить энергию любым способом, даже ценой разрушения высоких смыслов и классических культурных артефактов.

Русская школа не боялась учиться у других школ, не опасаясь потерять свою самобытность. Так было и до XVII в., и в послепетровское время, и в советский период. И сегодня русская школа стремится к этой открытости и возможности быть в курсе всего нового. Это школа общемирового опыта, что означает равнозначное существование ее в мире: она пользуется мировым опытом, и ее опыт одинаково ценен миру.

Современная школа в России называет себя светской, российской, но это школа русского народа, а значит православная, народная, опирающаяся на церковные ценности, цивилизационная, ориентированная на национальные (отечественные) интересы, это школа передовая, использующая мировой опыт и опытом которой пользуется весь мир. Сегодня же речь идет о том, чтобы русскому народу вернуть русскую школу.

Школа Народного искусства Императрицы Александры Федоровны

В течение более четверти века продолжается научное и творческое сотрудничество ИЭА РАН, в лице группы этноконфессиональных исследований, и негосударственной Школы Народного искусства Императрицы Александры Федоровны в г. Санкт-Петербурге. В 1995 г. между Школой и группой был заключен договор о сотрудничестве, который подразумевал проведение разнообразных форм научной деятельности: совместную организацию научных конференций, написание научных отзывов на различные школьные проекты, участие членов группы в качестве экспертов в этнографических экспедициях, организованных Школой.

С самого начала своего существования Школа была ориентирована в рамках школьной дисциплины «Народное искусство» на активную научную деятельность по сбору полевого этнографического материала, на проведение ежегодных научно-практических конференций, где обобщался и суммировался накопленный опыт. Конференции собирали широкую аудиторию научных работников, педагогов, духовенство, приехавших из самых разных городов РФ, ближнего и дальнего зарубежья — заинтересованных лиц, рассматривающих преподавание дисциплин, связанных с тематикой народного творчества как насущную потребность современной школы в целом. В этом смысле Санкт-Петербургская Школа Народного искусства стала удобной и весьма эффективно действующей экспериментальной площадкой, где разрабатывалась теория и реализовывалась практика народной школы. С самого начала стержнем учебной деятельности Школы, основой ее гуманитарных дисциплин было народное искусство. Преподавание дисциплин, связанных с темой народного искусства, велось на высоком профессиональном уровне. Педагоги — не только профессионалы в своей области, но и люди творчески одаренные, увлеченные.

Не один раз нам приходилось теснейшим образом общаться со всем педагогическим коллективом Школы, с ее учениками. Такую возможность мы имели как в период посещения Школы, так и во время проведения совместных полевых экспедиций. Мы принимали участие в ежегодных научно-практических конференциях, организуемых Школой, были свидетелями плодотворной работы педагогов на секции «Православие и русское народное искусство» в рамках ежегодных Международных Рождественских чтений, проходивших в Москве. В юбилейный для себя 2012 год, посвященный 20-летию возрождения дореволюционной Школы Народного искусства, созданной императрицей Александрой Федоровной в 1911 г., современная Школа показала многочисленным гостям блестящие результаты своей деятельности и высокий уровень мастерства педагогов и учащихся. Особо следует отметить высокое качество дополнительной углубленной подготовки по предметам «Технология», а точнее «Народное искусство», «Этнография». Выпускники Школы демонстрировали профессиональный уровень овладения мастерством золотого шитья, кружевоплетения, ткачества, гончарства, иконописи. Учащихся школы отличает и знание фольклорного пения, народных игр и традиций, и в целом хорошее знание основ русской народной культуры. Коллектив Школы накопил огромный организационный и творческий потенциал в этой области, в результате чего Школа превратилась из обычной городской школы «с народным компонентом» в фундаментальный учебный творческо-педагогический комплекс, который включает в себя саму Школу, где есть обучение, воспитание, фактически получение профессии в рамках дисциплины «народное искусство». Также у Школы имеется уникальная база в старинном дворянском особняке под Санкт-Петербургом в с. Воскресенское, где восстановлен дом лесопромышленника В. А. Тишкова, переданный им в 1918 г. государству для создания сельской школы, которая со временем перестала существовать. Здесь есть возможность проводить летнюю практику по тем видам народного искусства, которые невозможно осуществлять в городских условиях.

Также Школа сегодня выступает как общероссийский научный центр, занимающийся проблемами народного искусства на строго научной основе, что гораздо шире понятия «технология». У директора Школы — кандидата педагогических наук Н. И. Пономаревой и коллектива Школы большие планы по созданию на базе Школы замкнутого цикла «непрерывного образования» (начальное, среднее, высшее). И Школа имеет на это полное право, поскольку ее опыт требует и тиражирования, и более масштабной творческой реализации. О таких единичных школах трудно писать формальным языком, поэтому обратимся к жанру очерка, который был под-

готовлен автором по «горячим следам» проведенного вместе со школой (учителями и группой учеников школы) «детского паломничества».

Детское паломничество по маршруту С. А. Рачинского

С именем великого русского педагога Сергея Александровича Рачинского (15 мая 1833 — 15 мая 1902 г.) связано появление школьных паломничеств как явления широкого и во многом нового в религиозной жизни дореволюционной России. Само появление церковно-приходской школы не земского типа, а приходского, школы, опирающейся на приходского священника и на приход (в 1860-е годы), было экспериментальным, новаторским делом, получившим широчайший резонанс в дореволюционной России. Отрыв высшей школы (а после 1861 г. и низшей) от религиозного воспитания тогда уже принес свои негативные плоды — появился широкий слой разночинной интеллигенции с атеистическими и нигилистическими воззрениями, прямо или косвенно поддерживающий боевые организации революционеров, тех самых террористов, которые сегодня стали проблемой номер один в мире. Свои идеи разночинцы стали нести в народ. Народники работали в деревне врачами, педагогами, агрономами. Лечили тело народное, но дух его отравляли безверием и нигилизмом. Но кроме народников в деревне действовали в духе народничества и многие земские школы, опиравшиеся на материалистические воззрения. Важно было в это время дать верное направление народной школе, отстоять подлинную русскую традицию, чем и занимались великие русские педагоги и идеологи, такие как Н. И. Ильминский, С. А. Рачинский, К. П. Победоносцев и другие.

Школьное паломничество Сергея Александровича Рачинского следует рассматривать в свете всей его многогранной педагогической деятельности. Только после 20 лет существования Татевской школы (имение Рачинского в Тверской губернии) Сергей Александрович делает первую попытку отправиться вместе с детьми на богомолье в Нило-Столобенскую пустынь. С. А. Рачинский пишет, что его стало задевать, что деревенские дети не участвуют, как правило, вместе со взрослыми в их долгосрочных паломничествах в окружающие монастыри. Между тем это было бы очень важно для их духовного воспитания. Время и обстоятельства новой, бурно развивающейся России уже не давали возможности ждать взросления детей. В 1878 г. небольшой группой (40 человек детей и четыре педагога) татевцы отправились в монастырь¹. Важным культурным результатом

¹ Еще один поход состоялся в 1886 г.

паломничества было составление его описания Сергеем Александровичем и публикация этого материала в «Русском вестнике» в 1887 г.¹ Тогда о нем узнала вся читающая Россия. Но понадобилось еще несколько лет, чтобы пример был осмыслен и получил распространение в общероссийском масштабе. Такие паломничества сделались необычайно популярными, епархиальные ведомости запестрели репортажами священников и учителей, участников детских паломничеств в самых разных уголках страны.

В 1901 г. Св. Синод обязал все духовно-учебные заведения и церковно-приходские школы ежегодно праздновать 11 мая — память равноапостольных Кирилла и Мефодия, просветителей славянских, и совмещать празднование с крупными церковными мероприятиями с участием детей. На местах стали совершаться миссионерские, паломнические, краеведческие походы с детьми, приуроченные к дню этого праздника. В епархиальных ведомостях разных епархий в период с 1901 по 1917 гг. хорошо отражена эта впечатляющая общероссийская картина сельских школьных паломничеств².

В 2000 г. по инициативе директора Санкт-Петербургской Школы Народного искусства Императрицы Александры Федоровны Натальи Ивановны Пономаревой состоялось памятное событие: был повторен силами учеников и педагогов школы паломнический поход «по следам школьного похода С. А. Рачинского в Нило-Столобенскую пустынь». В рамках этого паломничества были поставлены и решались следующие задачи: 1) культурная (знакомство с историей и традицией края); 2) духовная (паломничество предполагает молитву в пути, поклонение встречающимся святыням и особую встречу с главной святыней, ради которой совершается паломничество, в конце пути); 3) туристская (спортивные игры, пешее и транспортное путешествие по территориально значительной части Тверской области). В рамках культурного направ-

¹ Работа С. А. Рачинского «Школьный поход в Нилову пустынь» переиздана в наше время в сборнике «Школа православного воспитания» (М.: Паломник, 1999. Сост. А. Н. Стрижев). Также было более раннее американское переиздание в журнале «Православная жизнь» (Нью-Йорк) — 1956. № 10–12 и 1957. № 1–2.

² Приведем некоторые из них: Паломничество учеников Новотроицкой церковно-приходской школы (Кальновской) в Валуйский Успенский монастырь // Воронежские епархиальные ведомости. 1897. № 15. С. 415–418; Пензенские епархиальные ведомости. 1904. № 14. С. 485–488; Паломничество учеников сельских школ в Ошевенский монастырь // Олонекские епархиальные ведомости. 1900. № 12. С. 466–467; Религиозное паломничество учащихся школ // Там же. 1904. № 12; Ильинский И. В Ошевенский монастырь // Там же. 1908. № 12. С. 276; Сергеевский Г. П. Паломничество учеников Каргопольского училища в Кирилло-Челмогорскую пустынь // Там же. 1912. № 23. С. 405–407; Паломничество детей Медведевской школы грамоты на поклонение мощей св. прав. Симеона Верхотурского // Церковные ведомости. 1895. № 21. С. 736–737.

ления велась интенсивная краеведческая и этнографическая работа с местным населением: собирался фольклор, записывались поверья, отдельные старинные свадебные песни, духовные стихи, обычаи проведения народом церковных праздников. Культурный пласт памятников был неоднороден: внимание уделялось как чисто церковным раритетам (известные церкви — многие из них были руинированы — святые источники, почитаемые иконы), так и светским (памятные места, связанные с именами Н. В. Гоголя, А. С. Пушкина, Л. Н. Толстого и др.). Не остались без внимания памятники и народные музеи Великой Отечественной войны. Предполагалось, что научная работа будет частью паломничества, поэтому многие из детей были ответственны за конкретный участок работы: одни рассказывали всем остальным об истории конкретного места, другие зарисовывали встречающиеся этнографические артефакты, третьи вели дневники, четвертые записывали на диктофоны фольклор и рассказы старожилов, пятые фотографировали. Сводный отчет был составлен уже после возвращения домой. Единство и цельность паломничеству придавала именно паломническая форма — движение в направлении к святыне — месту Нило-Столобенского мужского монастыря. Именно эта сверхцель позволяла иметь особое отношение ко всему, что встречалось в пути, включая прекрасную тверскую природу, Волговерховье, начало Валдайской возвышенности.

Началась наша паломническая поездка с г. Ржева, куда утром 4 июня 2000 г., в 9 часов, тепловоз привез петербургских ребят и педагогов. Приехали седьмой и десятый классы, с ними три педагога и директор школы Н. И. Пономарева. Здесь приехавшие встретились с небольшой группой, которая десантировалась несколькими днями раньше; готовила маршрут, договаривалась с транспортными организациями, директорами школ и т. д. В этот же день последние уехали обратно в Петербург. Для укрепления научной стороны паломничества из московского Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН был приглашен научный сотрудник отдела русского народа О. В. Кириченко, который и стал ответственным за этнографический аспект этого необычного духовно-культурного мероприятия.

На вокзале нас уже дожидался когда-то популярный в малых городах так называемый вахтовичок, автобус, с одной передней дверью, которую закрывал длинным рычагом сам водитель. Водителя звали Иваном. С ним отряду просто повезло: худой, непьющий, некурящий, добродушный, спокойный семейный человек. Водительский салон у него был обклеен плакатами с изображениями женских фигур в модных купальниках. Что-то особенно откровенное срочно пришлось задрапировать.

Мы поехали по ржевским улицам. От старины здесь почти ничего не осталось. Мелькали обычные пятиэтажки или тяжелые массивные постройки сталинского послевоенного времени. У ребят был заранее приготовлен рассказ об истории Ржева, и десятиклассник Владик Гаврилов, поднявшись с сиденья, начал повествование издалека. Рассказал скрупулезно о седой древности, а потом перешел к истории последней войны. Войн здесь было много. Город три раза занимал неприятель. Позже мы узнали, что и советская власть крепко по нему прошла своим железным катком. До революции город славился своими многочисленными церквями, садами, купеческими и мещанскими домами, уютными, ухоженными кладбищами. Из всего церковного богатства сохранилось только два храма. Не пожалели большевики городской и кафедральный Успенский собор¹ и могилу рядом с ним прославленного на всю Россию протоиерея Мефодия Константиновского. А ему город был многим обязан. Духовник Н. В. Гоголя, тесно общавшийся с великим писателем последние годы его жизни, о. Мефодий много сделал для восстановления церковного и городского благолепия в родном Ржеве после войны 1812 года.

В советское время все православные храмы были закрыты, действовал один-единственный старообрядческий. Туда и ходили православные крестить своих детей. Этот храм и ныне один старообрядческий на всю Тверскую область, поэтому сюда из разных мест приезжает на службы много старообрядцев. Храм богатейший, выстроил два больших детских лагеря, каждый на 80 человек.

В память о пострадавших за веру от богоборцев в городе строится православный деревянный храм с престолом, посвященный новомученикам и исповедникам российским. Кроме того, действуют два восстановленных храма: Оковецкой иконы Божией Матери (или Предтечский, официально — по главному престолу) и кладбищенский храм, который ныне является кафедральным.

Оковецкий храм — ротонда начала XIX в. — стоит на горе, на берегу Волги, и до сих пор виден издалека. У храма большой земельный участок на склоне и под ним. Тут же внизу — вновь выстроенный из белого кирпича со вторым деревянным этажом комплекс первой церковной средней школы в г. Ржеве, Знакомимся с настоятелем церкви о. Константином и по случаю поздравляем его с только что прошедшим днем ангела. Отец настоятель с большим энтузиазмом стал рассказывать о своей школе.

¹ Здесь была гробница Святых благоверных князя Владимира и княгини Агриппины Ржевских (см.: *Голубинский Е.* История канонизации святых в Русской Церкви. Репринт, изд. 1903 г. М., 1998. С. 454–459).

Она существует только первый год, имеет 32 ученика и считается филиалом тверской общеобразовательной церковной школы. Отец Константин приехал сюда с Урала, из Челябинска, но во Ржеве живет с момента восстановления обоих действующих православных храмов. Кладбищенский храм начал восстанавливаться в 1988 г. По словам настоятеля, народ православный был тогда очень слаб в понятиях веры, мало кто читал и знал евангельские тексты. Храм Оковецкой Божией Матери стал восстанавливаться совсем недавно — 6 лет назад. Он уже отремонтирован внешне, установлены иконостас и киоты.

Дети из православной школы оказались активными помощниками настоятеля храма. В школе преподаются кроме обычных дисциплин церковно-славянский язык (в 5–8 классах), литургика (в 9 классе). Главный вопрос, который ставят перед собой и педагоги и ее руководитель о. Василий, — воспитание детей в рамках традиционной православной веры, духовности. А это сейчас подразумевает критическое отношение к разного рода материалистическим мифам, которыми так богата была советская школа и от которых совсем не желает отказываться современная демократическая школа. Это и дарвиновская теория «происхождения от обезьяны» через эволюцию, и узкое морализаторство в классической художественной литературе и т. д.

Ученики здесь подробно и много занимаются русской агиологией: изучают жития святых, собирают местный материал о новомучениках и исповедниках, подвижниках благочестия. Пишут доклады на эти темы, с которыми выступают перед одноклассниками. В литературе практикуется долгое, подробное изучение одного произведения. Так, «Лето Господне» И. С. Шмелева дети проходили целую четверть: читали, пересказывали, рассуждали, писали сочинения, делали рисунки. На лето получили задание — прочитать несколько житий святых, «Недоросль» А. Фонвизина, «Путешествие из Петербурга в Москву» А. Радищева и «Слово о полку Игореве».

По предмету «Закон Божий» готовят доклады. Например, о святом праведном Иоанне Кронштадтском, о святом царе Николае II, преп. Серафиме Саровском, также по истории некоторых монастырей. С любовью и вниманием ребята относятся к своему церковному огороду, который территориально достаточно большой.

Есть в школе и несколько кружков по рукоделию: вязанию, вышиванию золотом и бисером. Для церкви уже вышивалась плащаница. Заметна и искусная работа тех, кто из нанизанного бисера создавал стаканчики для лампад. Ребята-плотники и резчики умеют делать скворечники и обучены некоторым навыкам художественной резьбы. Оковецкий храм со-

хранил старинную традицию особого почитания иконы Божией Матери Оковецкой — иконы, явленной в XVI в. в селе Оковцах. Когда-то в XVI в. эту икону в Москве называли Ржевской. До революции 24 июля — день празднования «Явленной» — был во Ржеве высокаторжественным днем. Заранее сюда из села Оковцы приходил крестный ход с чудотворным образом. Икона некоторое время находилась в соборе, перед ней совершались многочисленные молебны. Позже многолюдный крестный ход отправлялся к месту явления в село Оковцы. Сегодняшние православные Ржева в день праздника 24 июля едут в село Оковцы на автобусе и на машинах. И хотя сама явленная икона не сохранилась, память об этом событии жива в народе. В этот день со всего Тверского края в Оковцы к сохранившемуся чудотворному источнику съезжается множество почитателей святыни.

Отец Константин посчитал, что начало нашего паломнического маршрута по Тверской земле следует освятить молебном о путешествующих. Батюшка облачился и вместе с петербургским детским хором отслужил молебен, а после благословил каждого крестом и преподнес каждому в благословение образок Божией Матери Оковецкой.

Общий маршрут нашего паломничества несколько отличался от того, каким шел со своими учениками С. А. Рачинский. Они двигались пешком из с. Татева в направлении к с. Оковцы и шли более короткой, лесной дорогой, которая ныне для нас, увы, стала недоступной, она вся заросла. До Татева нам пришлось заехать в районный центр Оленино и лишь оттуда отправиться в имение Рачинского.

Общий маршрут выглядел так: Ржев — Оленино (50 км); Оленино — Татеево (45 км); Татеево — с. Оковцы — г. Селижарово (90 км); г. Селижарово — дер. Голенково — дер. Малое Гольтино (10 км); Малое Гольтино — г. Осташков (30 км); г. Осташков — с. Волговерховье (67 км); г. Осташков — Нило-Столобенская пустынь (30 км). Таким образом, наша дорога оказалась длиной более 300 км.

Мы шли по той, но и не совсем по той земле, по которой двигались татеевцы. Сергей Александрович Рачинский не искал со своими питомцами следов старинного русского православного быта, не учил ребят приглядываться к остаткам нашей могучей традиции, не был гостем в этих краях. Он шел как простой искренний богомolec по земле, еще не тронутой насилием и разрухой. Путь их «Божьего радения», как народ называл тогда богомолье, лежал мимо сел, деревень, погостов, многочисленных часовенок, поклонных крестов, мимо нераскрестьяненной еще русской глубинки. Но и тот паломнический поход *нужен* был его школе, как нужен он и теперешней Школе народных искусств в Санкт-Петербурге.

Школа должна в своих учениках «выцветать» (по образному выражению философа К. Леонтьева, современника С. А. Рачинского) до той полноты знания, которую дает только единение людей в Боге. Церковь, вера, любовь к святости открывают глаза на красоту, и мы тогда начинаем видеть нашу русскую природу — простую и безыскусную как родную, совершенную и прекрасную. Мы начинаем восхищаться ею.

В этой связи школьный вопрос уже тогда стал предметом серьезных размышлений лучших педагогов. Школа начинала становиться со времени С. А. Рачинского «второй семьей» для человека. Как будет устроена эта семья, на каких началах — от этого зависело будущее России.

С. А. Рачинский глубоко почитал образ Оковецкой Божьей Матери. В свое время его отец Александр Викторович получил исцеление от долговременной и тяжелой болезни, когда с верою пришел на поклон в село Оковцы к чудотворному образу¹.

В записке Рачинского о походе в Нилову пустынь много описаний природы. И хотя автор ее биолог и естествоиспытатель по профессии, он видит в природе не собрание сухих законов, а мир Божий. Видит, что за полнотою и разнообразием форм, цветов и запахов стоит тайна первоустройства мира, сокровенная и непостижимая. Ей душа радуется, к ней стремится, ею восхищается. Вглядывайся, любуйся, прислушивайся, вникая в это таинственное созвучие твоему сердцу, в эту глубину твоей мысли и чувства! И петербургские школьники прикасались на своем пути к этим тайнам. Потому что всякого паломника к святому Нилу Столбенскому сопровождает сам преподобный, сам дарит и открывает сокровища своего края. «Он — великий!» — не раз слышали мы от простых людей об Угоднике Божьем.

Мы сознавали, что вступили в епархию преподобного Нила, молились ему, в утренних и вечерних правилах читали ему тропарь. С нами был деревянный образ-фигурка преподобного, — где он согбенно в схимнической одежде, опираясь на костылики, держит четки и молится.

Итак, наш паломнический вахтовичок довез нас до села Оленина, где было необходимо решить ряд важных организационных вопросов в отделе культуры и образования. Пока мальчишки играли в футбол на главной сельской площади, мы с учителем музыки Александром Николаевичем Тепловым осмотрели местный храм и музей. Оленино — бывшая усадьба Олениных, самый известный из которых — А. Н. Оленин, был директором Академии художеств в Санкт-Петербурге с 1817 по 1841 годы; к его дочери сватался А. С. Пушкин. Краеведческий музей ока-

¹ Историческое и археологическое описание церкви села Оковец Осташковского уезда Тверской губернии. Репр. изд. 1912. Тверь, 1998. С. 72.

зался действующим и весьма интересным. Помещался он в одноэтажном деревянном доме, разделенном на пять комнат. И в каждой — своя экспозиция. Зал флоры и фауны Оленинского района, зал народного быта (крестьянского, купеческого, дворянского), залы, посвященные войнам: Великой Отечественной, афганской и чеченской. Директор музея — она же и единственный его научный сотрудник — патриот своего края. И до сего дня пополняет музей новыми материалами. Например, в музей совсем недавно поступили вещи, документы тех воинов-односельчан, кто героически сражался или погиб в Чечне.

В ходе поездки мы не раз сталкивались с «музейной» темой. Великая Отечественная война 1941–1945 годов оставила здесь свой след, и в любом крупном селе, в школе или краеведческом музее есть материалы, посвященные тому времени. Даже в детском саду в г. Осташков, где мы останавливались на ночлег, мы обнаружили такую комнату памяти. Но замечается при этом вот что: мы встречались с разным отношением к прошлому. Недавнее военное прошлое опекалось, но то прошлое, что мы называем церковным, находится в небрежении. Повсюду встречались нам эти следы церковных «брестских крепостей» — покалеченные и не восстановленные храмы, а рядом, в селениях, духовно искалеченных людей. Военные раны, хотя бы и внешне, удалось уже залечить; государство и люди так или иначе пекутся об этом. Но раны церковные, духовные до сих пор зримо кровоточат. Словно оглох народ наш без колоколов, сломился без крестов и не хочет видеть своей мертвенности. Духовное одичание уже, к сожалению, пространно и велико. Были, правда, и исключения из правил.

В селе Оленино был выстроен новый деревянный однопрестольный храм Новомучеников и Исповедников Российских. Строился он с 1995 г., на средства, собранные местными сельчанами. По тем деньгам на это ушло 10 млн (10 тысяч нынешними). Закупили лес, наняли плотников, и вот у пяти тысяч оленинцев появилась своя церковь. Сейчас достраивается дом причта. Ходят в храм в основном старушки, около 50 человек, но на Пасху и Рождество собирается до 200 человек и более. Хор клирошан молодой и профессиональный состоит из пяти человек. Руководит клиросом матушка — жена настоятеля. Очень важно, что в селе нашелся энергичный и глубоко верующий человек — нынешний староста, который сумел разбередить народ, затеял строительство, сам строил, резал иконостас. Жена же его занималась иконописными работами. Отец настоятель молодой, ему 25 лет, он приехал из Москвы. Привез оттуда в храм святыни — икону св. Андрея Первозванного с частицей его мощей и икону св. патриарха Тихона с частицей его мантии. Для прихожан в

храме действует церковная библиотека. Издается время от времени храмовый листок — приходская газета.

Некоторые из наших ребят взяли за правило в каждом храме оставлять поминальные записки. И здесь такие заздравные и заупокойные листочки были оставлены. Приложились к храмовым святыням.

Из Оленина наш путь лежал в Татево — родину Сергея Александровича Рачинского. Ехали некоторое время под пение духовных песнопений о Пасхе. Александр Николаевич Теплов, учитель музыки, и несколько ребят красиво и энергично выпевали эти весенние песни. Но вскоре образовался другой хор — молодежной песни. Запели про «последнюю электричку», «черного кота» и другие. С тем и добрались до Татева. Проехали в глубь леса мимо полуразрушенной родовой усадьбы С. А. Рачинского и остановились возле огромного старинного одноэтажного деревянного длиннющего дома. Он принадлежал когда-то приходскому священнику. Неподалеку среди заросшего зеленью кладбища увидели полуразрушенную церковь, но с отреставрированным покрашенным куполом. Здесь буйная, сочная зелень, высокие редкие пихты, плотная песчаная дорога, возле дома — луговина со множеством самых разных летних цветов. Разбрелись сразу кто куда. Мальчишки, которым Татево знакомо по прошлогодней поездке, побежали к знакомому месту играть в футбол. Мы осмотрели Троицкую церковь. Она вся изломана и перекорежена, всюду груды кирпича, в стенах грубо выломанные проемы, очевидно для проезда сюда машин. Рядом с церковью увидели ухоженные могилы со старинными плитами и надписями на них. Это родовое кладбище Рачинских, восстановленное совсем недавно. Могила С. А. Рачинского, его матери, сестры, других родственников. Чуть в стороне также заметно отличающийся от прочих могил ухоженный участок. Здесь похоронены Серяковы: Аркадий Аверьянович Серяков и его родственники. Он — ближайший ученик и сподвижник С. А. Рачинского, директор школы вплоть до революции. Все могилы — и Рачинских и Серяковых — восстановлены стараниями ныне живущей в Татево дочери А. А. Серякова — Александры Аркадьевны Серяковой.

Школа Рачинского сохранилась. Двухэтажная, красного кирпича, с надписью на фронтоне «1907 год». В этом здании Сергей Александрович уже не преподавал, оно было построено незадолго до его смерти. Другая — старая деревянная одноэтажная школа — стояла неподалеку, напротив нынешнего здания, метрах в ста, ближе к церкви. В ней и преподавал великий педагог. Школа не сохранилась до сего дня. К слову сказать, совсем недавно долгими трудами А. А. Серяковой школе в Татево было возвращено ее законное имя — школа Рачинского. «Но, — говорит

Александра Аркадьевна, — до сих пор в чиновничьих бумагах сохраняется ошибка в обозначении ее». Там сказано: «школа имени Рачинского», а нужно — «школа Рачинского». Звание ей не присвоено, а установлено. До 1917 года она была школой Рачинского. Варвара Александровна — сестра Сергея Александровича — строила школу в честь памяти своего брата. Она сказала, что если школа будет носить имя брата, она обязуется платить деньги на хозяйственные нужды и зарплату учителям. А когда совершилась революция, Рачинские были объявлены врагами народа¹. Это была образцовая школа, по словам А. А. Серяковой. «Это была школа математики. Здесь в основном преподавали математику и русский язык. Большею частью отсюда выходили будущие учителя, фельдшеры, священники, ученые. Рачинский — это, прежде всего, математика, это твердые глубокие знания, это самоотдача в учебе и работе». Отец Серяковой — Аркадий Аверьянович — с восьми утра начинал работать и в восемь вечера заканчивал. «Все время был с детьми, и ночевал, и ел из одной миски с ними. Рачинский за семь лет до своей смерти, в 1919 году, взял папу сюда в Татеве. Сергей Александрович уже чувствовал себя плохо. Стоит сказать о том, как отец стал учителем. Он был сыном татевского крестьянина, у которого было шесть детей. Из шести можно было выучить только одного. Остальные должны были работать на земле, чтобы прокормиться. Отец закончил татевскую школу, потом Алферовское духовное училище. Получил прекрасное духовное образование и риторическое. Далее он поступил под начало С. А. Рачинского, а тот направил его в одну из церковно-приходских школ, которые он курировал. И вот, когда С. А. Рачинский почувствовал, что сил нет справляться с работой, он приехал к отцу и забрал его в Татеве. Помнится, была зима, пурга. Отец отпустил только ближних детей вернуться на ночь к родителям. А дальних оставил у себя в классе. У них там были набиты соломой холщовые матрацы и в сенях до поры лежали. Дети сдвинули столы в классе, положили на них матрацы. Топились печи. Отец тоже ночевал с ними. Дети приготовили ужин: испекли картошки и ели ее с льняным маслом. Подъехал Рачинский, дети знали, кто он такой, выскочили, стали ухаживать за лошадью. Рачинский разделся и сел с ними ужинать. В глиняной мисочке он толлок картошку и поливал ее льняным маслом. И тут он сказал отцу: «Знаешь, я чего приехал. Ты мне нужнее в Татеве. А сюда я пришлю другого». И отец был с ним до последнего часа в Татеве. Рачинский умер на руках отца. Он ему и передал школу и просил,

¹ Прежде всего за тесную связь С. А. Рачинского с К. П. Победоносцевым, обер-прокурором Св. Синода.

чтобы вел ее по его линии. Так оно и было до 1917 года¹. Интересны многие детали той крестьянской жизни, которые остались в моей памяти. У отца было очень много крестников. Все хотели, чтоб он был крестным. И вот крыльцо нашего дома и половина угла нашего дома, как сейчас вижу, в Пасхальный день все занято пришедшими крестниками. Кто в лапотках, кто в сапожках, все празднично одеты, кто яичко держит, кто маленький куличик. У отца была зарплата 25 рублей. Ее хватало только на то, чтобы выписывать книги. Библиотеку потом у нас во время войны немцы забрали и увезли. Но обязательно отец покупал каждому крестнику материал на рубашку. Покупали целыми тюками голубой и розовый сатин. Многим он даже сапоги заказывал. Из лаптей дети не вылезали. Сапоги шились на вырост, да и так, чтоб и после него кто-то поносил. Некоторые дети не могли вносить плату за учебу. Таких, если они на экзамене проявляли способность к учению, брали на полное обеспечение школы. Много видных людей вышло из татевской школы. Из числа тех, кто жил на обеспечении школы, был будущий академик Синев. Николай Синев закончил шесть классов татевской школы, а потом поступил сразу в Баумановский институт в Москву, потом попал работать на Кировский завод в Ленинграде, потом трудился на Урале, куда завод эвакуировали. Во время войны принимал участие в создании мотора танка. Был награжден. Он — четырежды лауреат Ленинской премии, атомщик, был засекречен. Умер совсем недавно. Два раза уже в старости приезжал к нам в Татев. Дети у нас боролись отрядами за право носить его имя. Он, будучи в школе, и говорит: “Ну, покажите мне этих детей”. А классы маленькие, школа бедная, и перед ним поставили четырех мальчиков. Он, бедный, даже чуть не заплакал»².

Художник Александр Константинович Богданов-Бельский также принадлежит к числу выпускников татевской школы. Еще из знаменитых людей татевскую школу окончили писатель Иванов, доктор медицинских наук Богданов, Крылов — министр нефтяной промышленности.

Долгое время и после революции татевская школа продолжала быть весьма авторитетной. До войны 1941—1945 гг. все районные педагогические совещания проходили в ней. Сюда постоянно приезжали перенимать опыт учителя... Страшным и непоправимым событием было закрытие храма Святой Троицы в 1934 г. Это была самая богатая и самая красивая церковь в округе. Когда-то село называлось Троицким, а не Татевым. Церковь перестраивалась трижды, сначала была деревянной, а потом

¹ А. А. Серяков умер в 1929 г.

² Материалы экспедиции ИЭА РАН 1997 г. Архив О. В. Кириченко.

каменной. Еще позже к ней сделали зимнюю пристройку во имя Покрова Божией Матери. Иконы привозились из иконописных мастерских Троице-Сергиевой Лавры. Закрывали церковь местные комсомольцы, их потомки до сих пор живут в селе. Увезли позолоченные подсвечники и всю прочую драгоценную утварь. А иконы все сложили в кучу и сожгли. Храм превратили в ремонтно-тракторную мастерскую. Осквернили родовой склеп Рачинских. В прежние годы дворян и священников хоронили в кирпичных склепах — криптах. Под землей выкладывалась кирпичом часовня с потолком¹. «Верх ее выходил наружу в виде крыши домика. Внутри получалось небольшое помещение. В крипте Рачинских было одиннадцать захоронений. Здесь стояли специальные диванчики, на них устанавливались гробы. Некоторые гробы подвешивались на цепях. Потолок отличался высотой, на стенах имелись росписи. В дни поминовений сюда спускались священник, родственники и близкие. Служилась панихида. Трупного запаха никогда не ощущалось. Входить в крипту можно было с двух сторон. После разорения церкви в 1933 г. местные рабочие мастерских открыли вход и забрались внутрь в поисках драгоценностей. Мы, дети, услышав, что происходит, побежали смотреть. И я помню, — продолжает Александра Аркадьевна, — как палками швыряли эти одежды, там была тафта с золотыми нитями. Милиция при этом так и не появилась. Череп пинали ногами. Череп Рачинского тоже пинали. Брат пришел домой и говорит: “Мама, череп Рачинского пинают ногами, как футбольный мяч”. Она ему говорит: “Пойди ночью, чтоб никто не знал, и закопай”. Брат и закопал череп Рачинского в могилу отца. А днем мы пошли с мамой за картошкой (мы нищенствовали тогда) и видим дети пинают белую туфельку ногами. Мама узнала туфельку. Она была с ноги покойной Марии Константиновны Толстой — жены сына Льва Николаевича, Сергея Николаевича. Она умерла в Англии. Привезли ее оттуда в нескольких гробах, один из которых был цинковым. Везли пароходом и здесь похоронили. Ее сын Сергей Сергеевич Толстой боялся узнавать, где мать похоронена, время было революционное. Его потом забрали к себе Толстые. Сергей Сергеевич знал 12 языков, долго преподавал в советское время в Московском институте международного права. Был небольшого роста, рыженький. В Москве С. А. Рачинскому принадлежал дом по улице Чехова, 21. Там он встречался с Л. Н. Толстым, А. П. Чеховым, П. Н. Чайковским. Мать Сергея Александровича Вера Абрамовна безвыездно жила в Татеве»².

¹ Такие склепы устраивались во образ Пещеры Господней, в которой было положено тело Христово.

² Материалы экспедиции ИЭА РАН 2000 г. Архив О. В. Кириченко.

Общение с Александрой Аркадьевной было одним из зримых чудес нашего похода. Во всем ее облике, разговоре, поведении проглядывал человек «той эпохи», с ее самобытным укладом и прекрасной образной русской речью. А ведь ей было в пору нашей встречи более 90 лет.

В день рождения святой страстотерпицы императрицы Александры Федоровны — 6 июня — наша группа петербургских учителей и школьников Школы Народного искусства Императрицы Александры Федоровны выехала из Татева — имения С. А. Рачинского — в сторону села Оковцы. Кроме общего утреннего молитвенного правила, прочитали молитву о благоденствии России и пропели тропари преподобному Нилу Столобенскому и Матери Божьей Оковецкой.

Об утреннем молочном завтраке в Татеве (рисовая молочная каша, домашняя простокваша, компот и от души деревенского молока) часам к двенадцати уже стали забывать, поэтому подкупили где-то в пути продуктов для бутербродов и поехали дальше. Дорога все чаще и чаще стала открывать текущие где-то рядом воды неширокой, но стремительно текущей в этих местах Волги. Вся Тверская земля словно напоена многочисленными родниками, ручейками и речушками, не говоря уже о нескольких крупных реках — Волге, Двине, Каме. Воды легко струятся в каменистой с гольшами и песком почве, и растительности достается здесь влаги сверх меры. Она сочно-зеленого яркого цвета. Этими преизобильными подводными источниками щедро питается и набирает вес, силу и величие и сама Волга. Мы не удержались и сделали остановку у одной из крутых волжских излучин, где берег реки отвесен и глубок, как это обычно бывает у мощно распаханной силой воды сибирских рек. Река от свежего июньского солнца вся играла и переливалась так, что глазам было больно смотреть. На самом краю берега росла светлая, вся прозрачная от молодой зелени березовая роща. Немудрено, что всех вдруг охватило острое и радостное чувство жизни. Девочки начали плести венки из цветов, группками фотографироваться, кто-то спустился к воде потрогать ее льяную прохладу. Успели и молча посидеть, поглядеть вдаль.

Свежесть и живописность волжского окоема так вдохновила, что решили и потрапезничать на берегу. Проехали еще километров 25, нашли малолюдное, в стороне от дороги, место и остановились на привал. Здесь были огромные, редко растущие сосны и лужайка, подернутая свежей молодой зеленью, теплый и легкий ветерок с запахом хвойной смолы — словом все то, что нам, горожанам, видится поначалу просто как чудесная декорация. Сосны трогали руками, в траву вглядывались, ветерку подставляли щеки, убеждаясь глазами и чувствами, что все здесь по-настоящему. Наша стоянка оказалась обитаемой, здесь, похоже, от-

дышали в летнюю жару пастухи и скот. Но сейчас никого не было, и мы одни расположились вокруг пастушьего столика с небольшой скамейкой «на двоих». Часть ребят занялись приготовлением бутербродов, остальные разбрелись по берегу. Тут же неподалеку от реки, разрезая берег надвое, тянулся глубокий разлом оврага. На дне его, среди пестроты самого разного мелкоцветья, таился родниковый ручеек. По предложению директора Натальи Ивановны это поэтическое место вскоре получило название «Александровский ручей», в честь нынешнего дня рождения святой императрицы Александры Федоровны.

Девочки не могли удержаться, чтобы не нарвать по небольшому букетику первых летних цветов. Потом уже, сидя в автобусе, все стали соревноваться, разделившись на четыре группы (по количеству букетов): «Какой это цветок?». Конечно, всеми легко узнавались одуванчики, земляника, куриная слепота, тимофейник, лютики, красная крапива, пастушья сумка, но был еще с десяток цветов, о которых никто, кроме специалиста-ботаника Ольги Александровны, не мог нам сказать, что это за растения. Сергей Александрович Рачинский — ученый-ботаник по своей специальности подробно рассказывал в своем дневнике «Детского паломничества» о богатейшей флоре Тверского края — тех мест, где он проходил с детьми. Очевидно, и его ученики — крестьянские дети знали о цветах поболее нашего. Перед нынешними школьниками из Петербурга, увидевшими природу не глазами естествоиспытателя, а «глазами адамовыми» — глазами того, кто дал имена всей твари земной, как гласит книга Бытия, в соответствии с их природными, данными от Бога, свойствами, — возник один нелегкий вопрос: что лучше — знать, где у любого цветка тычинка, пестик и прочие анатомические детали, или уметь называть любые цветы по имени, иметь представление об их полезных свойствах? А вопрос стоит именно так, одно из этих знаний, как правило, вытесняет другое. Забрались в анатомию человека — значит, потеряли интерес к красоте образа, красоте души. Целомудрию ведь не чужд, а скорее, присущ страх Божий и трепет перед красотой и величием мира, и отсюда — нежелание открывать (т. е. разрушать) ради пустого любопытства маленькую, но тайну Божию. Думали, размышляли над этими непростыми вопросами.

Не доезжая до села Оковцы 12–15 километров, большинство ребят вышло из автобуса, чтобы пешком, с молитвой, по образу прежних паломников, пройти оставшийся до святого места путь. Шли группами по 3–4 человека, впереди — мальчики постарше, замыкали нашу паломническую вереницу девочки-старшеклассницы. Дорогой, хотя и переговаривались между собой, но неуловимо ощущалось, что ребята идут вперед с молитвенным настроением. Напились колодезной воды в одной

из встречных деревень, и к заходу солнца были уже у дверей Оковецкой средней школы, недавно выстроенной из белого кирпича на месте старой деревянной. Директор школы — мужчина лет пятидесяти, сельского вида, разместил всех по классам, раздал матрацы, подробно рассказал, с кем можно поговорить в селе о старине, и сам поведал историю оковецкого источника. Сам он, с его слов, неверующий, но источник почитает, как и все здесь. Мы решили не дожидаться утра, но сейчас же пойти туда. А было уже часов 10 вечера. Дорогой начали петь Богородичные песнопения: «Царица моя преблагая», «Богородице Дева, радуйся», «Пресвятая Богородица, спаси нас», «Под Твою милость». Молились и призывали святых Петербургских: св. праведного Иоанна Кронштадтского, блаженную Ксению Петербургскую, св. благоверного князя Александра Невского, Святых Царственных мучеников, преподобного Нила Столобенского. Подошли к болотистой части пути, дорога сузилась до неширокой тропинки, крытой деревянным настилом «по-северному»; начинался прямой путь к святому источнику, вдаль показались массивные беленные ворота. Перекрестившись на икону Спасителя на вратах, мы ступили на место, где в далеком XVI в. произошло чудо явления святых икон. Глухой сосновый лес, вдоль вымощенной деревом тропы, освещался самыми обычными городскими фонарями. Сам чудотворный источник спрятался внутри крутой излучины, которую здесь делает река Пыршня. Вечером мы уже читали о явлении здесь во времена Грозного двух икон: «Божией Матери со святителем Николаем» и образа «Животворящего Креста Господня». Первая икона была явлена Ивану да Ермолаю — двум «хищникам», как тогда называли воров и разбойников. Они поведали об этом местным сельчанам, а когда те пришли с черноризцем Стефаном, то стали свидетелями чудесного обретения второй иконы на Пыршенском городище. О чудотворных иконах стало известно из отчета московского архиерея при царском дворе, и иконы, по благочестивой практике того времени, были в 1540 г. отправлены на царское поклонение, а потом через некоторое время с великой честью возвращены назад. На царские же деньги в селе был выстроен храм в честь чудотворной иконы Божией Матери Оковецкой. Село Оковцы со временем стало богатым и знатным селом в Тверской губернии. В XVII в. Оковецкая слобода насчитывала уже три храма. В 1871 г. храм Оковецкой Божией Матери был перестроен в большой, величественный, под стать городскому, собор, с высокой и красивой колокольней. Двадцать шесть деревень входило тогда в приход этого храма, т. е. вся округа — верст на 15 по периметру¹.

¹ Историческое и археологическое описание церкви села Оковец Осташковского уезда Тверской губернии. Репринт, изд. 1912 г. Тверь, 1998. С. 30.

В памяти некоторых нынешних жителей остались рассказы дедов и прадедов о времени, когда перестраивался храм, и на мирские деньги — богатых и бедных — был заказан и привезен пятисотпудовый колокол. За колоколом крестьяне отправились сами на многочисленных подводах. Клавдия Ивановна Лебедева — в прошлом учительница начальных классов оковецкой школы — рассказала об этом так, как она слышала от родителей: «Весь приход, особенно мужчины, по желанию, были отправлены за колоколом с несколькими лошадьми, по трое запряженными в специальные сани. Во Ржеве им передали колокол. Погрузили его и, помолясь, отправились. К ним присоединились ржевские. По мере того как проезжали села, народа вокруг колокола все больше прибавлялось. Раньше ведь плотно жили, деревень было много. Дорога узкая была, и народ, шедший за колоколом, растянулся очень длинно, так что если обернуться назад от головы движения, то конца человеческому морю не было видно. Лошадей постоянно меняли. А уж как привезли — такое торжество было! Тогда об этом только и говорили: “Колокол везут”. Даже дрожь по телу пробегала, так все рады были этому событию. Долго колокол поднимали, вручную на канатах. А как ударили первый раз и раздался звон, мы аж прослезались. Так торжественно все было. В воскресенье на службе было столько народа (а храм по размерам под стать московскому Елоховскому собору), что и вокруг храма метров на 50 люди стояли плотно»¹.

Слушая этот рассказ, трудно было представить, что всего через несколько лет после этих событий тех же людей насильно принудят закрыть этот храм, сбросить колокол и отдать церковную святыню на произвол стихии и тех же «хищников», с которых и начиналась его история в XVI в. Сегодня полуразрушенный, без крыши над основной частью, храм еще живет, в правом его приделе сделан ремонт и совершается богослужение. Но хватит ли сил его восстановить целиком? Есть надежда, что этому поспособствуют многочисленные паломники и почитатели чудотворного источника, текущего в полукилометре от храма.

Святой источник Оковецкий еще совсем недавно поражал всех сюда приходящих мощью и стремительностью выбрасываемой вверх воды. Каскад воды падал как водопад, и люди несколько веков приходили сюда и стоя омывались в святом источнике. Но в 1990-е годы, когда епархия начала здесь работы по восстановлению уничтоженных святынь (часовен, купальни), появилось благое намерение удобнее устроить место купальни, расчистить место выброса воды, но неосторожными действи-

¹ Материалы экспедиции ИЭА РАН 2000 г. Архив О. В. Кириченко.

ями прервали ток фонтанирующей воды, фонтан прекратил бить, вода потекла медленно, плавно набираясь в установленное бетонное кольцо и плавно выливаясь из него. Тем не менее святая купальня продолжает действовать, и люди приходят сюда и зимой и летом, чтобы окунуться в благодатные воды этого святого источника. От местных жителей мы слышали много рассказов о чудесах на этом источнике, об исцелениях, особенно страдающих кожными заболеваниями. Источник был тем местом, где даже в самые страшные годы гонений не прерывалась религиозная жизнь, здесь собирались верующие, читались каноны, акафисты, молитвы. А в праздник Оковецкой иконы Божией Матери люди шли сюда крестным ходом с иконами, от закрытого храма и до источника. До сих пор также в памяти многих старых людей живы воспоминания о до-революционных обычаях этих мест: о престольных праздниках в окрестных селах, о старинном церковном укладе здешнего народа. Интересно, что престольные праздники не всегда были связаны с именованием храма и его приделов, но иногда — с особыми памятными днями. Например, в деревне Владимирская Дивисилка праздновали память иконы Божией Матери Владимирской, так как в этот день когда-то деревня была спасена от сильной бури, разрушающей все вокруг. В Оковцах были престолы в честь Святой Троицы, Вознесения и на «Ильинскую пятницу». В эти дни не только совершались торжественные богослужения, но и «именники» принимали из других деревень многочисленных гостей — родственников. Старые люди вспоминают, что 6 мая на «весеннего Георгия» все село в первый раз после зимы выгоняло пасхальными вербами свой скот на пастбище. Поначалу скот собирали в кучу (стадо было огромное), служился молебен перед иконой великомученика Георгия, священник кропил животных, и тогда только коров гнали на пастбище. Также весной вместе со священником сельчане обходили поле, с иконами и пасхальным песнопением «Христос воскрес из мертвых». Крестным ходом несли икону великомученика Георгия. С ней три раза обходили поле. До сих пор памятен и существовавший в прежние годы обычай обхода священником домов прихожан в пасхальные дни. Неделю после Пасхи священник ездил с причтом по деревням прихода и заходил в каждый дом. Первое воскресенье после Пасхи здесь называлось «поставное». Оно называлось так потому, что в этот день торжественно возвращались в Оковецкий храм те иконы, которые брал священник, когда отправлялся служить по приходу в домах прихожан в дни светлой седмицы. В каждой деревне после посещения ее священником оставалась одна икона до «поставного» воскресенья. Священника с причтом торжественно встречали на окраине деревни у ворот. Каждая деревня тогда имела вокруг себя де-

ревянную ограду и въездные ворота. Старики с хлебом-солью поджидали здесь священника, открывали ворота, и начинался обход по дворам. Одну икону (крест, хоругвь) оставляли у кого-то особо уважаемого в деревне. В «поставное» воскресенье со всех деревень люди торжественно несли в храм села Оковцы оставленные образа и другие святыни, а потом начиналась праздничная служба. Не могут забыть люди этих мест до сих пор эти ушедшие обычаи!¹

Вообще пожилые люди вдоль этого богомольного тракта из Ржева в Осташков — в Нило-Столобенский монастырь, как показывали даже краткие наши встречи, были как-то по-простому, по-старинному богомольны. Проезжаем крохотную деревушку Малое Гольтино, видим: идут вокруг нее как бы крестным ходом, хотя и без икон, три старушки. Подошли мы поближе — действительно, они поют пасхальный тропарь, на свой, непривычный нам мотив². Встретили нас с радушием, но на просьбы фольклориста спеть свадебные припевки категорически отказались. «Сейчас на исходе пасхальные дни — какие вам свадебные припевки?». Расселись мы по их приглашению возле завалинки одного из домов прямо на зеленую мураву. У порога деревянного старинного дома — каменная плита с надписью «Н. Г. 21 р. 1892–1921 г.». Бабушка поясняет: «Это тятенькина плита, он положил, как дом строил». В коротком разговоре тут же нам была рассказана вся ее жизнь. С мужем жила «27 годов не записавшись», потом взяли лошадь, поехали да записались в сельсовете, а венчаться уж и речи не было. Муж был партийный, хотя веровать не запрещал, «любил слушать, когда мы Христа поем, и не мешал в церковь ходить. Народ почти весь в деревне повымер, а мы *шалыгаемся* помаленьку. Вот батюшка нам запрещает смотреть телевизор, говорит, что это грех, а мы ведь все равно глядим всякую *сброть* и *лихорадку*, какую показывают сейчас. Гибнут люди». Крестится наша собеседница Любовь Яковлевна Савинова и говорит, что поначалу не хотела разговаривать да пустословить в праздник Вознесения, но так получилось, что разговорили мы ее. «Но да вознесется Господь на небеса и просветит нас Своею благодатью», — говорит она, крестясь и прощаясь с нами.

Последний отрезок пути был связан с такой святыней России, как Волговерховье — местом, где находится исток Волги. До революции у истока было другое именование — Волгино Верховье. Но прежде чем направиться к истоку Волги, наш петербургский отряд детей и педагогов

¹ Материалы экспедиции ИЭА РАН 2000 г. Архив О. В. Кириченко.

² Этот напев записали, как и ряд других, см.: *Теплова И. Б.* Народный распев пасхального тропаря «Христос, воскрес!» в традиции северо-западных областей России // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2003. № 2. С. 103–107.

Школы Народных искусств Императрицы Александры Федоровны в середине дня остановился на короткий отдых в старинном городке Селижарово. Здесь в Волгу впадает местная речка Селижаровка. Переезжая через волжский мост, мы сразу же отметили церковную старину — храм, по облику XVI века. Едем к нему. Выясняем, что приходской храм стоит на месте древнего Свято-Троицкого мужского монастыря, основанного в XV в. От древности осталась только монастырская трапезная церковь во имя Петра и Павла XV в. Сияюще-белая, с сахарным рубчиком строгого орнамента по периметру стены, она вызывает гул восторга у детей. У ее стен — легкий холодок несуетной старины, так что даже постоять рядом с ней уже доставляет радость и наслаждение. Сохранившаяся церковь сегодня превратилась в целый церковный комплекс. Здесь и храм на втором этаже, и дом причта, и церковные мастерские, и церковный музей. Наверх в храм ведет крутая и широкая деревянная лестница. Есть и подвальное помещение, где существует уникальная дренажная система по отводу вод (река-то рядом). На первом этаже — иконописная мастерская для взрослых и детей. Настоятель иерей Сергей был немного взволнован неожиданностью появления стольких гостей, но с радостью взялся показывать нам свое церковное хозяйство. Скоро выяснилось, что батюшка в прошлом был театральным художником (в театре кукол), потом — иконописцем, после чего уже был рукоположен во священники. Нам показали большую коллекцию великолепно сделанных о. Сергием и его матушкой кукол из папье-маше. Здесь были и персонажи Рождественского Вертепа, и герои русских народных сказок. На супруге настоятеля лежит обязанность заведования иконописной мастерской при храме. Увидели мы и глиняные образки, которые здесь же мастерят, потом раскрашивают и обжигают. Прикладное искусство при церкви явно процветает. Немало детей из воскресной школы учатся искусству росписи, лепки. Воскресная школа включает такие дисциплины, как Закон Божий, хоровое пение, прикладное искусство, иконопись, православный театр. Одно из помещений занимает крестильня с бассейном-баптистерием для крещения с полным погружением. Был нам представлен в лицах и хор: «Клирошане все выпускники местной музыкальной школы, но регент из семинаристов», — подчеркнул о. Сергей. Мы поднялись в храм. Здесь заметны следы неоконченного еще восстановления: самое пестрое разнообразие икон, как это бывает во вновь открытых храмах — от темных старинных до современных бумажных. Понятно, что все собиралось по принципу: что принесут прихожане — за то слава Богу. В бывшем теперь монастыре до сих пор особо чтится святитель Казанский Гурий — святой, живший в XVI в. и бывший одно время игуменом этой обите-

ли. Молебен о путешествующих, который отслужил о. Сергей, нас очень воодушевил. Во всем этом была простота, открытость, радушие и любовь настоятеля к нам, случайным посетителям. «Утешения» для гостей на этом не закончились, батюшка уговорил нас съездить в удивительное место, недалеко от Селижарова, — село Голенково, в храм святителя Николая, на свою родину, где он также числится настоятелем. Здесь было когда-то помещичье имение баронов Вейтлицев, помещиков, приехавших в XIX в. с территории современной Западной Украины. В 1870-е годы они построили в имении трехпрестольный обширный каменный храм, с величественной отдельно стоящей колокольней. Тогда в России стали пользоваться популярностью фаянсовые иконостасы, которые делались, в основном, на заводе Кузнецова. Такие иконостасы заказал в 1910 г. для своего храма и барон Вейтлиц. Завод, подобный Кузнецовскому, существовал и в Тверской губернии; назывался он Корчевский (ныне Конаковский). В Голенково многое сохранилось в первозданности. Большевики ничего не тронули, в Великую Отечественную войну, хотя немцы проходили близко, в нескольких десятках километров от села, но не заглянули в эту глухомань. Осталась в неприкосновенности даже чугунная часовня на могиле Вейтлицев. В обычаях того времени было делать обетные приношения в церковь. У барона сыновья находились на военной службе, участвовали в боевых действиях в период войны с Японией (1905 г.). В это время их отец и украшал церковь, заказывал иконы во имя тех святых, имена которых носили сыновья. Фаянсовые, расписанные золотом иконостасы до сих пор сияют новизной и ювелирной токостью работы, производят сильное впечатление и заставляют в восхищении замирать перед этой красотой. Иконы в иконостасе сделаны на металле, также в стиле начала XX века. Перед огромным старинным образом святителя Николая мы пропели тропарь, также помолились перед образом Казанской Божией Матери. С высоты колокольни оглядели окрестности, а после уже поехали в Волговерховье.

И вот мы в знаменитом и славном месте России — Волговерховьи! Конечно, не могло это святое место быть обозначено только какой-нибудь памятной стелой с сухой надписью, вроде: «Здесь находится исток крупнейшей в Европе реки Волги». Поэтому до революции здесь был женский монастырь, здесь высились приходские храмы, само же место истока было исстари покрыто сенью Свято-Никольской часовни. Так было до революции, к этому потихоньку Волговерховье возвращается сейчас. В начале 1990-х годов восстановили часовню. Монастырь еще не возрожден¹, но один из храмов уже действует. Идем к самому истоку Волги.

¹ Ныне уже возрожден — 2019 г.

Вода в разбегающихся по сторонам ручейках от обилия водорослей красноватая, плавно вытекает со дна и бежит-струится обыденно и совсем не торжественно. Плавают головастики. Вот уже слышим детские крики: «Болото какое-то, а не исток», — и становится немного горько и за что-то стыдно. Наталья Ивановна Пономарева тут же решительно действует, но не как директор, а как строгая мать, зовет всех в часовню и, отрешившись от той радостной ребячливости, которая здесь нас всех охватила, начинает говорить, обращаясь к «глазам», а не к «ногам»: «Здесь наше самое родное, наши истоки, и вы все должны быть чистыми душою, должны осознать высоту истока, который поит пол-России и является символом ее в какой-то мере. Все это сравнимо с тем, какой исток имеет наша душа, наша способность поить и кормить тех, кого мы призваны поить и кормить. Мне памятен один голландский обычай. Не столько обычай, сколько сокровенный ритуал, зов сердца: возвращаясь с чужбины, целовать свою землю. Поцелуем и мы, хотя бы в сердце своем, это святое место истока». Установилась звонкая тишина. Все вместе перед образом Спаса пропели несколько песнопений и словно заново ступили на эту священную землю.

Волгу начинает ручей Персянка, потом друг за другом идут озера Большой и Малый Верхит, Стерж, Вселуг, Пенно, Волго, происходят встречи с ручьями и реками, Волга ширится, и так 3690 км до Каспийского моря. Поит и кормит Ярославль, Тверь, Нижний Новгород, Казань, Самару, Симбирск, да и просто согревает нас своим присутствием на карте нашей души. А ведь тут же, неподалеку, истоки еще двух великих рек — Западной Двины, протекающей через Белоруссию, и Днепра — коренной реки Украины. Сама природа словно подчеркивает единство истока трех невольно разделившихся братских народов.

В Волговерховье мы были одарены еще одной незабываемой встречей — с местной жительницей 1907 года рождения Марией Ефимовной Васильевой. Она доживает свой долгий век в доме, когда-то, до революции еще, купленном ее отцом. Вместе с домом прежние хозяева оставили тогда в иконном углу деревянный образ преп. Нила Столобенского. Так он до сих пор и стоит здесь. Посетовали мы, что вымирает деревня, живут только дачники да пьющие местные жители. «В мое время, — тихо говорит Мария Ефимовна, — в селе было 40 хозяйств, и в каждом доме по 5-6 семей жило. Много работали, уважали тех, кто был богат, имел много добра. Детей помногу рожали. У моей мамы было семеро детей, и она церковь не оставляла, ходила постоянно. Бабушка оставалась за хозяйку в воскресный или праздничный день, а мы идем в церковь. И вся жизнь была в труде: прями, ткали и пахали. Мама скатерти ткала, дорожки, вы-

шивала. Отец был в церкви псаломщик, хотел дьяконом стать, но не получилось. Потом, при советской власти, сидел в тюрьме за то, что читал в церкви. Я девочкой была, когда начали строить здешние церкви: сначала кирпичную, потом деревянную. Много денег в строительство монастыря вложила царевна Ольга, дочь царя. Монастырь-то был Свято-Ольгин. Говорили, что книги и материалы для стройки были от нее. Ради монастыря построили рядом кирпичный завод, купец Саровков был застройщиком. Нам, жителям, нравился монастырь, его службы, занятия монахинь. У них было большое хозяйство: породистые коровы, красивые лошади. Управляла всем игуменья Варвара. Когда большевики начали громить монастырь, игуменью арестовали и увезли в Осташков. Там, в тюрьме, она и умерла. Ее заменила на некоторое время сестра Антония. Потом всех разогнали. Молодые монахини разъехались по домам. У приезжих большевиков была такая ненависть к монастырю, что при его закрытии даже скотину не забрали («монашеское добро»), а закрыли на скотном дворе и подожгли. Так ревел скот, что у нас волосы дыбом поднимались. До сих пор у меня в памяти этот рев стоит. Большую икону Нила Столобенского, что носили всегда до революции в день обретения ее по всем окрестным деревням, разрубили эти паразиты-коммунисты на части. Жил в деревне человек святой жизни — юродивый Тимофеюшка. Построил в густом лесу себе землянку и там отшельником. Спал на подстилке, брошенной на каменную плиту. Но дорожка в лесу была протоптана, люди приходили, чтити его прозорливость. Когда он надумывал помыться, то приходил к моему отцу, и отец топил ему баню. Когда строили монастырский храм, Тимофеюшка очень помогал материалы носить. Там, где три мужика не могли поднять бревно, он один поднимал, хоть и росточка был небольшого. Помню, был средних лет, с бородкой, одет бедно. Мне предсказал, что буду жить долго — 100 лет. 93 я уже прожила. Большевики знали, что Тимофеюшка принимает народ, пришли и расстреляли его прямо в лесу и там же закопали. Никто не посмел возразить. А землянка его до сих пор цела». Рядом с Марией Ефимовной сидит ее сын, который уже сам старик, старческая немощь присутствует во всем доме, в старых немудреных вещах: мебели, серых занавесочках. Мужской одинокий быт. Но хозяйка дома еще жива, и она несет свет своего времени, его силу и достоинство, и нам всем очень уютно сидеть и стоять вокруг этого удивительного человека — истинного творца русской истории. Прощаемся, выходим из избы. Какой же необычный сегодня день с легко бегущими облаками (а ветра и не чувствуется), коротким дождем-сеянцем, с ветром накануне дождя, ярким солнцем, выбегающим из-за туч-облаков и тихо, незаметно опять исчезающим. И что за обилие

растительности. Луговые цветы самых разных расцветок: фиолетовые, желтые, сиреневые. И все такое мелкое, крошечное, миниатюрное.

Дальше наш путь лежал прямо на Осташков. Не доезжая города, попали под раду-гу-дугу на все небо. И день памяти святого Нила был близок, и словно сам святой оказался рядом. Но в монастырь сразу не поехали, остановились в интернате, утром, накануне праздничного дня обретения мощей, пошли на литургию в Знаменский храм г. Осташкова. На пути к храму встретился памятный знак — тумба с казенной надписью, гласящей, что до революции здесь было городское кладбище, на котором были захоронены виднейшие люди г. Осташкова. Очередной след вандализма 1920-х годов. Теперь здесь сквер и дорога. В бывшем женском Знаменском монастыре, а ныне приходском храме, также сохранились следы революции. На месте монашеских келий — деревянных домиков (сами строения монахинь живы) — до сих пор сохранился жилой сектор города под названием Рабочий поселок. В Знаменском храме, уже после закрытия монастыря, большевики хранили (как на складе) мощи прп. Нила, изъятые в монастыре в 1920-е годы. Точнее, мощи перевезли сами монахи, после закрытия мужского монастыря, когда Знаменский храм был еще открыт. Потом, в 1928 г., храм закрыли и переоборудовали одну часть под музей атеизма (где находились мощи), а другую под зернохранилище. После войны, в 1947 г. храм был, по просьбам верующих, открыт, и потом сюда были переданы и святые мощи. Настоятелем тогда был отец Вассиан, ныне архимандрит Нило-Столобенской пустыни и одновременно настоятель Знаменского храма¹. В 1995 г. мощи прп. Нила торжественно, с участием Святейшего Патриарха, были перенесены в монастырь.

Нило-Столобенский монастырь — величественное и грандиозное сооружение, построенное большей частью в конце XVIII–XIX в., хотя время его основания — конец XVI столетия. Стоит на острове, но искусственная дамба сегодня соединяет его с материком. В советские годы гонений на Церковь монастырь пережил многое: здесь были в разное время концлагерь, госпиталь, дом престарелых, колония для малолетних преступников. Совсем недавно монастырь стал восстанавливаться и в короткие сроки, благодаря помощи Москвы, вновь засиял куполами, обрел красоту очищенных и отреставрированных храмов, стал дышать монастырской молитвой и гореть тем незаметным глазу светом, который собирается возле великих святых. А мощи прп. Нила — покровителя всего Тверского края — это великая святыня!

¹ 2 мая 2010 г. отошел ко Господу.

9-е июня — день обретения мощей преподобного Нила Столобенского — великий праздник для всей Тверской земли. Едем из Осташкова в монастырь на службу. Наш шофер Ваня («дорогой и любимый Ванечка», — как называет его Наталья Ивановна) все еще с нами. По договору, его время закончилось и он мог бы уезжать домой в Ржев (или Оленино), но он по своему желанию остался с нами еще на день. Добрый и терпеливый человек. Дети говорят, что это лучший шофер за время их поездок. Ваня даже получил от Натальи Ивановны как директора школы приглашение поработать у них и переехать в Петербург. В 8.30 мы уже в монастыре. На дамбе нас встречают несколько продавцов с фигурками прп. Нила, резными досками с видом монастыря, ложками и другой резьбой. Здесь — это традиционный народный промысел. Даже в монастыре возобновилась традиция вырезать фигурки преподобного и раскрашивать их. Заморосил мелкий дождь. Похолодало. Канон ко святому причащению читали, в основном, в автобусе. Некоторые из ребят надели чистую одежду, специально прибереженную для праздника.

Собор, где началась уже служба, до отказа набит людьми. Много народа стояло и вокруг церкви. На праздник преподобного традиционно собирается много простого люда из самых отдаленных сел Тверской области. До начала Литургии архимандрит Вассиан начал служить праздничный водосвятный молебен преподобному перед его ракой. К началу Литургии подъехал владыка Виктор — архиепископ Тверской и Кашинский. В невероятной тесноте, с трудом передвигаясь по храму, мы исповедались, потом было долгое причастие. После Литургии — традиционный праздничный крестный ход с мощами преподобного Нила вокруг собора. Зрелище грандиозное! Стоя в огромной массе людей, видим, как мощи преподобного, положенные на специальное деревянное ложе, пышно украшенное цветами и дубовыми ветками, выносят из храма. Под мощами — архиепископ Виктор, по бокам от мощей, держась за специальные деревянные ножки, движутся все остальные — настоятель и другие монахи. Сначала мощи обнесли вокруг Богоявленского храма, где совершалась служба. Обойдя его, подошли ко входу и поставили мощи на помост. Начался праздничный молебен. После архиерейской молитвы опять подошли к мощам и, подняв их вверх на вытянутых руках, качали крестообразно вправо и влево, благословляя все четыре стороны света. Природа, чувствительная к духовным импульсам человека, и здесь «не осталась равнодушной». Низкие облака, застилавшие небо, ветер, время от времени моросивший дождь будто и не предвещали никаких перемен. Но когда мощи поднимали наверх и начинали раскачивать, тучи словно расступались, и из-за них вырывался ослепительный сноп солнечного

света. Мощи опускали, и солнце снова скрывалось за тучи. Так повторилось три раза. Преподобный незримо благословлял с небес богомольный люд, собравшийся сюда почтить его имя и труды.

По монастырскому обычаю, мощи не стали заносить в собор, но на некоторое время оставили перед папертью для того, чтобы верующие могли с молитвой пройти под ними. Монахи передали мощи мирянам, и люди рекой потекли под этот священный мост. «Гробовой» иеромонах Нил смотрел за порядком. Некоторые из паломников робко по одному начали отрывать листочки от украшения гробницы, потом все чаще и чаще, так что в итоге почти все цветы и листья дуба были унесены богомольцами с собой. По слезным просьбам одной старушки, которая очень жаловалась на свои болезни, мощи опустили пониже, и она коснулась их головой. Эти просьбы стали повторяться. Не меньше полутора часов продолжалось это массовое испрашивание благословения у преподобного Нила. Наконец людская река оскудела, многие направились в братскую трапезную на обед. Паломники рассаживались за два длинных стола, им раздали тарелки, ложки, кружки. Потом на столы были поставлены кастрюли с супом, с отваренной гречкой и подливой из грибов и лука. Стояли салаты из рыбы, свеклы, риса. Одного из преподавателей нашей школы — Александра Николаевича по его инициативе благословили читать житие преподобного Нила.

Вечером в интернате, где мы жили, начался праздничный импровизированный концерт «для себя», на следующий день — осмотр, исторический и этнографический, старинного Осташкова, новые встречи со старожилами. Настоящим открытием было посещение «обычного» частного одноэтажного дома в самой старой части города.

Сначала нас привлек сам дом своими узорами наличников, своим духом старины, и мы напросились у хозяев зайти внутрь. А там оказался настоящий музей XIX в. Мебель начала пушкинского столетия, картины, книги — все это было не музейным, а интерьером жилого дома. Дамский столик и из толстого стекла резное зеркало когда-то принадлежали не кому-нибудь, а Анне Петровне Керн. Небывалое собрание попало сюда не из антикварного магазина, а находилось здесь всегда, только хозяева дома менялись от поколения к поколению. На детей взглянула своими мудрыми глазами словно сама История, открыв им одну из своих бесчисленных кладовых. Всем было спокойно и грустно. А вечером был неизбежный отъезд одной группы в Санкт-Петербург, другой — в Москву. Закончилось наше короткое знакомство с епархией преподобного Нила, с землей, оваянной славой воинских подвигов в последнюю Отечественную войну (даже в простом интернате, где мы жили в Осташкове, имелся

маленький музей военных экспонатов), со святынями, которые только начинают восстанавливаться после 60 лет «египетского рабства».

Детское паломничество, посвященное памяти выдающегося православного педагога Сергея Александровича Рачинского, прошло как собирание земель в некое царство, называемое исторической памятью. Чудо с большой буквы сопровождало нас всю дорогу, оно раскрывало перед нами то одну тайну, то другую, так что и Божий мир перестал для нас быть просто природой, и все мы почувствовали (хотя бы на время паломничества) единство с ним. Ведь природа всегда, но по-своему, учила православного христианина вере, душевной теплоте, эмоциональной открытости, отзывчивости. Она помогала формироваться русскому характеру — быть радушным, открытым, простым. Русский народ вырос на пешем паломничестве к святыням, на крестных ходах, и наш детский паломнический путь воочию открыл нам эту живую истину.



Ч а с т ь в т о р а я

ЭТНИЧЕСКОЕ.
НАЦИОНАЛЬНОЕ.
СОСЛОВНОЕ

« Этническая идентичность — это коллективно-личностный идентификатор, характеризующий место пребывания народа на Земле, время его пребывания (исторический аспект) и цели его пребывания »



Русская земля, Отечество, Святая Русь, Родина как обозначения этнического пространства русских

Общая постановка вопроса

Этничность — это сила, которая формирует этническое бытие, сам этнос как особого рода социум, этнический конгломерат людей¹. В этом смысле этнос есть сопряженный определенным силовым векторам социальный организм. Выход на этнический уровень бытия начинается тогда, когда у социальной общности появляется понимание своего места на земле и существует особое коллективное «*этническое отношение*» к иным самобытным сообществам. «Место» характеризуется двумя территориальными этническими характеристиками: макроуровень дает понятие «земля–отечество» (в русской традиции), а микроуровень — понятие «родина». «Отношение к иным» рождается и живет в ином измерении. Его питают 1) язык; 2) антропологический тип; 3) комплекс духовности (религия, нравственность, право); 4) а также весь устоявшийся визуальный ряд внешних — культурных — признаков: одежда, жилище, пища, орудия труда и т. д. То, что мы охарактеризовали как «понимание своего места на земле», по сути указывает на то, как та или иная этничность осваивает *пространство* (понимает и живет в нем), и потому эту ипостась следует относить к *статичным* характеристикам этничности; в то время как этническое отношение характеризует специфику овладения *временем*, в силу чего относится к *динамической* составляющей этничности. В этом разделе речь идет о первых образованиях — статических характеристиках этничности, объясняющих особенности овладения ею земным пространством.

¹ По теории этноса существует богатейшая историография. Не игнорируя ее, особенно всё то, что относится к описательной стороне этноса (по нашей терминологии «статичные характеристики» этничности), в данном случае мы предлагаем совершенно новую модель понимания этноса и этничности.

В Средневековой Руси этническая территориальная протяженность своей земли обозначалась несколькими понятиями: «Русская земля», «Отечество», «Русь», «государство», «Россия», «Святая Русь», среди которых самым устойчивым и часто употребляемым было словосочетание «Русская Земля»¹. Частота употребления зависела от контекста ситуации. Русская земля, как этническая территория русских, упоминалась тогда, когда речь шла о пространственно-этническом взгляде «изнутри», безотносительно к чему-либо другому. «Отечество» появлялось в тексте, чтобы показать разницу чужой земли и своей. Например, в Степенной книге (Житие св. равноапостольной княгини Ольги) говорится: «не из иной страны, не из чужой земли, а из дома и отечества Русского произвел он эту богомудрую и равноапостольную великую княгиню Ольгу»². В ее более раннем памятнике конца XV — начала XVI в. читаем: «и часто посылал его царь с татарами своими воевать его отечество, христиан Русской земли»³.

В каждом понятии из вышеперечисленного ряда был свой оттенок. В словах «государство», «Московское государство», «Россия» преобладало гражданское начало, выделялся политический аспект. Вот почему в таком ярком идеологическом трактате, как «Повесть о Московском государстве»⁴, написанном в начале XVII в., на первый план вышли этнополитические аспекты: «России полки», «всей российской земли», «российские люди». Хотя и здесь сохраняются прежние употребления: «русские земли», «русские люди», «страны русские». Войско, которое борется со Смутой, называется то русским, то российским.

¹ По подсчетам А. А. Горского, «общерусский» термин «Русская земля» первенствовал в текстах в XI—XV вв., но со второй половины XIV в. немного уступил первенство патристической формуле «за веру христианскую». — см.: *Горский А. А. Представления о защите Отечества в Средневековой Руси (XI—XV в.) // Мировосприятие и самосознание русского общества (XI—XX вв.): Сб. статей. М., 1994. С. 6.* Такой образцовый для XVI в. текст, как «Казанская история» (время написания 1564–1565 гг.), также показывает преобладание термина «Русская земля»: Русская земля — 46 случаев; Русь — 42; Русское царство и русская держава — 9; Россия — 3; Московская держава — 1; Российское царство — 1 (подсчеты автора. — О. К.). Причем близкие позиции терминов «Русская земля» и «Русь» указывают на то, что этнический и конфессиональный компоненты максимально сблизились. Литература Смутного времени уже полна перемен. Например, в «Повести о победах Московского государства» (написана во второй четверти XVII в.) вообще отсутствует понятие «Русская земля», вместо него — «Российская земля» (2 случая), но абсолютно доминирует термин «Московское государство», т. е. чисто политический термин (подсчеты автора. — О. К.). XVII в. в этом смысле является переходным периодом к Петровскому времени, когда произошли принципиальные изменения в терминологии, касающиеся этничности.

² Из «Степенной книги». Сказание о княгине Ольге // Памятники литературы Древней Руси. Середина XVI в. М., 1985. С. 259.

³ Повесть о Тимофее Владимірском // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI века. М., 1984. С. 61.

⁴ Повесть о победах Московского государства. Л., 1982.

Понятие «Русь» привязывалось к контексту, имеющему отношение к церковным вопросам. Или это слово было частью титулатуры («преставился князь великий Василий Иванович всея Руси»), или обозначало «православный», «истинный», «святой мир», т. е. было близко к понятию «Святая Русь». В «Казанской истории» о Руси говорится как о территории, на которую покушаются «поганые варвары»¹. Судя по иллюстративным материалам (иконам, книжным иллюстрациям) Святая Русь, хотя и являлась многосложным понятием, включающим в себя святыни (храмы, иконы, мощи), частично православный народ, определенные локальные территории, но не покрывала собой всю территорию страны в допетровский период. Например, обратим внимание на известную икону XVI в. «Церковь воинствующая», где изображено возвращение войска царя Иоанна IV из покоренной Казани. Только территория городов Москвы и Казани изображены в замкнутом кольце. Внутри московского кольца находится образ Богородицы. Все пространство между городами свято не территориально, а лишь сонмом людей и ангелов. Архангел ведет войско царя Иоанна, ангелы кадят на людей, святые (св. князь Владимир) сопровождают войско в пути. Войско идет «по узкому пути», и территория вокруг, хотя и не населена видимыми врагами, но она явно недружелюбна, духовно не освоена, этот мир еще не включен в святое пространство «Москвы». Мы не знаем ни одного образа (иконы или книжной иллюстрации) допетровского времени, где бы была изображена вся Русская Земля как одно целое, как Святая Русь. Мы видим изображения отдельных городов, монастырей, с их небесными покровителями, мы видим икону Покров Божьей Матери в ее византийской, исторической конкретике, но нигде нет изображения Руси как Святой Руси, как Русской Земли, как земного Отечества. Всё это не случайно, а скорее всего, указывает на то, что в допетровский период Святая Русь так и существовала, в территориальном ее аспекте, как дискретное образование отдельных локальных очагов, которые не сливались в одно сплошное море Святой Руси. А значит, у образов-понятий «Отечества» и «Русской Земли» существовали те же проблемы. Всё это приводит к мысли, что в русском обществе того времени, несмотря на гармонию этнического и конфессионального, имелась глубокая потребность в преодолении территориальной локальности Святой Руси, в поглощении неосвященных подвижнической жизнью территориальных лакун, и сделать это было нельзя только механическим способом, строя новые храмы и монастыри. Эта проблема могла решаться лишь в длительной исторической перспективе.

¹ Казанская история // Памятники литературы Древней Руси. Середина XVI в. М., 1985. С. 309, 311.

Может быть поэтому для периода Средневековой Руси мы и не находим одного общего термина, обозначающего этническую территорию русских, поскольку существовало несколько оттенков территориально-этнического взгляда. Самым емким и часто употребляемым было понятие «Русская земля», иногда с добавлением «великая Русская Земля». В целом можно лишь реконструировать сложносмысловой единый концепт «Русская Земля — Отечество — Святая Русь» как односмысловое емкое, этнически ориентированное территориальное обозначение русского пространства. В основе «Русской земли» лежало церковное обозначение *священной земли* (Руси православной, Святой Руси), которая свята присутствием на ней Православной Церкви, святых, истории, связанной с защитой духовных истин и истинной свободы («правды Божьей»¹). В церковную составляющую входили церкви, монастыри, священство, святые и подвижники словом, совокупность христианских православных святынь, данных православным во спасение души. Она также обозначалась как земля, хранимая Божьей Матерью, Ее святым покровом, и в этом высоком покровительстве заключалась важная мысль о материнстве в целом. Материнское покровительство общего, этнического характера в данном случае имело высокий, небесный статус.

Исходя из отношения Русской Земли к иноземному миру — это *земля отцов*, с их могилами, памятными делами и заветами, что озвучивалось словом «Отечество». Вот как емко эту мысль передает великий князь Василий Иванович, в свой предсмертный час: «Вверяю сына моего Ивана Богу и Пречистой Богородице, святым чудотворцам и тебе, отцу моему Даниилу, митрополиту всея Руси; даю ему свое государство, которым благословил меня отец мой, князь всея Руси Иван Васильевич»². Теми же словами напутствовали тогда перед кончиной своих чад и крестьянин, и купец, и священник. Это было общее понимание отеческой власти, присущее всем социальным группам, как по вертикали, так и по горизонтали (т. е. с ориентацией на предков). В понятие «Отечество» входило и понимание его как Земли Русской, в ее чисто жизнеобеспечивающих функциях: хозяйственных, культурных, политических. Термин «Русская Земля» как бы скреплял все смыслы в один, хотя и не заменял и не поглощал полностью ни понятия «Отечество», ни понятия «Святая Русь». Во многих случаях там, где средневековый автор говорил о Русской земле, присутствует указание на то, что она связана с православной верой, святостью, крещением: «Земля бо

¹ Повесть о болезни и смерти Василия III // Памятники литературы Древней Руси. М., 1985. С. 33.

² Там же.

Руска благословися ваю кровью и мощами лежащих в церкви духом божествене просвещаета...»¹ Более частое употребление словосочетания «Русская Земля» объясняется, скорее всего, тем, что здесь на первый план выдвинут чисто этнический ракурс — это земля живущего на данной территории русского этноса.

Было еще одно территориальное понятие с этническим содержанием — «родина». Это было микропонятие, означающее место рождение человека, т. е. конкретное село, город, посад. У понятия «родины» не было такого ярко выраженного этнического заряда, как у понятия «Русская земля», ведь это был не только этнический концепт, но еще социальный и правовой. Поэтому с родиной был связан такой этнически размытый термин, как «народ». В народе присутствует три содержательных начала — этническое, социальное и правовое: «Народ как социум включает в себя все сословные и иерархические группы общества; народ как этнос — моноэтничен (русский народ, татарский народ и т. д.), народ как гражданское сообщество — субъект определенного правового поля»². При этом единство всех трех компонентов в народе обеспечивалось религиозным началом. Православие настолько тесно связало народ в одно целое, что конфессиональный признак сделался почти что синонимом этнического. Русский человек понимался как православный, и наоборот. В целом же этническая статичная картина выглядела так: в *точке* отсчета, рождения, там, где «родина», находится «народ». А на *территории* освоения земли, там, где появилось понятие «Русская земля», живет конкретный этнос — русские. В этом асимметричном территориальном пространстве и существует «народ-этнос». Уточним, что таковой схема «Русская Земля/родина» была в допетровской России. Русская земля в этой асимметричной паре первенствовала, поскольку это понятие несло основную идейную нагрузку. Это заставляет предположить, что насыщение этнического начала конфессиональным происходило в поле действия «Русской земли» (и русских как этноса), а не там, где была «родина» и народ. А поскольку «Русской землей» являлась священная русская земля, с ее святыми и святынями, находящаяся под покровом Божьей Матери, — вот отсюда конфессионим «православные» самым тесным образом и сблизился с этнонимом «русские».

В данной главе рассмотрим проблему трансформации понятий «родина» и «Русская земля» за счет постепенного смыслового расширения

¹ Повесть временных лет. СПб., 1996. С. 61.

² Кириченко О. В. От редактора // Святыни и святость в жизни русского народа. Этнографическое исследование. М., 2010. С. 7.

понятия «родина» начиная с XVIII столетия и постепенного поглощения этим понятием всех прежних смыслов, присущих традиционному для православной Руси понятию «Русская земля».

Эволюция понятий «Русская земля — Отечество — Святая Русь»

Понятие «Отечество», как оттенок понятия «Русская земля», появляется в русских летописях со второй половины XV в. как результат того, что «Куликовская битва дала мощный импульс развитию самосознания общества»¹. В более ранних произведениях понятие «отечество» имело локальный характер, означая «свой город», «свое село», «свой удел». Но уже в житии князя Димитрия Донского отчиной его названа вся русская земля², т. е. движение к этническому конструкту началось. «В самых ранних текстах «Повести временных лет» находим мы слова *отчьствие, отьчина*»³. По происхождению это болгаризм, возникший на Руси в X в., — пишет В. В. Колесов со ссылкой на исследование Д. Ангелова (1977 г.)⁴. «Сначала отьчество заменило слово родъ, т. е. отец как глава сменил “деда”: уже не “род”, а “семья” в центре внимания славянина». «Отечество всегда пребывает в “отчине”»⁵. «Отчина» и «вотчина», как считает В. В. Колесов, понятия, тесно связанные между собой⁶. «В высоком слоге книжной речи отечество все чаще стало замещать слово отчина»⁷. В. В. Колесов считает, что обогащение «отечества» этническим смыслом («родная земля») произошло в России с начала XV в. и пришло к нам опять из Болгарии, через ученика митрополита Киприана. Выше мы отмечали, приводя тексты конца XV и середины XVI в., что у «отечества» уже существовал высокий смысл, делающий его синонимом такого емкого понятия, как «Русская земля». Но, как отметил В. В. Колесов, в «отечестве» существовали и другие смыслы, связанные с государственно-чиновным и владетельным положением⁸.

¹ Кром М. М. К вопросу о времени зарождения идеи патриотизма в России // Мировосприятие и самосознание русского общества (XI — XX вв.): Сб. статей. М., 1994. С. 22.

² Там же. С. 18.

³ Колесов В. В. Мир человека в слове Древней Руси. Л., 1986. С. 243.

⁴ Там же. С. 244.

⁵ Там же. С. 244.

⁶ Там же. С. 243.

⁷ Там же. С. 246.

⁸ Там же. С. 246.

В период петровских реформ именно термин «отечество» изымается государственными идеологами из общей составляющей «Русская Земля/Отечество/Святая Русь» и наделяется узко гражданским смыслом «отечество/государство/империя». То есть прежний смысл «отечества» — «наша, русская, православная, а не иноземная страна» был сужен до рамок смысла «наша российская, а не чужая, иная держава». «Отечество» становится основным понятием в официальных государственных документах манифестного характера. Императору Петру Великому было предложено принять титул «Отец Отечества». И хотя Петр не принял предложения, но со временем Екатерина Великая от такого предложения не отказалась. Подобные инициативы указывали на новое понимание отношений «отца и сына» в государстве и Русской земле. Прежние отношения связывали отца и сына непосредственно: великого князя (или позже царя) с его сыном-наследником, а подданные так же были связаны со своими детьми. В послепетровское время император стал рассматриваться как отец всему народу, что зачеркивало первенство прежних смыслов, конкретность отношений отца и сына.

Новое обозначение этнических пространственных границ в России, привитых Петром I, означало лишь то, что у этих границ, однозначно обозначенных при Петре I термином «отечество», исчезло этническое смысловое содержание. То есть все русские были поставлены перед необходимостью постепенно отказаться от привычной пространственно-этнической картины, связываемой ранее с терминами Русская Земля, Русь, Святая Русь, Отечество, — с русской православной страной. Ниже, в выводах после главы, мы коснемся мотивов царя-реформатора и в целом того, насколько промыслительно необходимым был этот шаг, здесь же отметим, что в обществе существовали довольно серьезные опасения за судьбу национальных ценностей и национальной традиции, хотя в первое пореформенное столетие самые значительные силы (включая церковные) были на стороне реформатора и реформ. Словно один патетичный гимн Отечеству звучат слова М. В. Ломоносова — одного из тех, кто активно поддерживал линию Петра I. В похвальном слове Елизавете Петровне (26 ноября 1749 г.) великий русский ученый, поэт и ритор употребляет следующие эпитеты и понятия: «отеческий престол», «Россия», «верные сыны отечества», «отеческий дух и вера», «Россияне», «отеческий скипетр и меч», «российская сила», «отечество», «российский народ», «российское государство», «множество народов России», «Мати Российская»¹. В том же тоне звучит похвальное слово им-

¹ Цит. по: Ломоносов М. В. Для пользы общества... / Сост., вступ. ст., примеч. А. А. Елеонской. М.: Сов. Россия, 1990. С. 27–42.

ператору Петру Великому (26 апреля 1755 г.). Здесь же указывается, что «за великие заслуги к отечеству назван Он Отцом Отечества»¹. То есть те, кто видел себя «человеком государства», вполне искренне могли полагать, что «Отечество» продолжает иметь то же значение, что и раньше.

Между тем к концу столетия среди помещичьей православной России появилось разочарование в том, что империя не щадит русских начал, русского духа и образа жизни. Это не проявлялось столь же выразительно, как ранее, пока брились бороды и менялось платье, шло приобщение к иностранным языкам и литературе, словом, пока затрагивались этнические основы, которые выше были охарактеризованы как динамические (овладение этничностью временем). Но это стало невыносимым, когда дворяне опять вернулись в свои родовые гнезда и вплотную соприкоснулись с понятием «родина», имеющим этническую природу пространственного характера. Именно родина, как место личного этнического рождения, «моего этнического я», повлияла на последующий процесс, связанный с попытками вернуть «большую этничность», т. е. этничность макропространства, обозначаемую понятиями «русская земля», «Святая Русь» и «православное русское отечество». Самые разные силы стали участвовать в этом движении — от революционных до консервативно православных, сначала солидарно, а потом разделившись, когда пришла пора действовать. Исторической точкой отсчета для всего движения в целом стали события Отечественной войны 1812 г., осознаваемой дворянством как гнев Божий на Россию за ее отступление от собственной традиции и увлечение французской. Последующие после войны события должны были показать, кто подхватит эстафету поддержки русской этничности, какие силы и с помощью какого понятия смогут вернуть пространственной этничности ее привычное место.

Понимание родины в простонародной среде (XVIII–XIX вв.)

Русское дворянство, в массе своей вернувшееся в свои имения после екатерининского манифеста, не смогло бы вернуться к этничности через понятие «родина», если бы этот ценностный императив не был в чистоте своей сохранен русскими православными крестьянами. Крестьянские воспоминания позволяют увидеть взгляд людей из про-

¹ Там же. С. 81.

стонародной среды на родные границы этнической территории. В абсолютном большинстве случаев в просмотренных нами текстах речь идет о родине как месте рождения человека. Обратимся к нескольким характерным примерам.

Мемуары Леонтия Автономовича Травина представляют особый интерес, поскольку автор жил в переходную эпоху (1732 — первая четверть XIX в.), когда происходило рождение понятия «родина», идентичное понятию «отечество»¹. Для Травина еще привычно отечеством величать всю землю, в том числе свою малую родину. То есть малая родина как старинное «отчина». Место вдали от отечества — это «чужая сторона». Автор происходил из дворовых писарей пригорода Пскова сельца или слободы Вельи — «Отечество», — это его малая родина, место, где он родился, где похоронены родители, где живет его семья. Много раз он упоминает это слово, когда речь идет о его возвращении в родное село²; «печаль по своем отечестве, паче же о оставшемся семействе»³; «желаемый ко отечеству путь», «пожив во отечестве моем в Велье» (Псковщина), «имев разлуку с родительницею, женою, дочерью, лишась дому, иждивения и отечества»⁴.

В воспоминаниях дворовой девушки, а потом няни дворянских детей А. Г. Хрущевой, всю жизнь прожившей в помещичьей семье, родина — это место, где она родилась, откуда ее увезли из родительского дома (сельцо Дворянкино Любимского уезда Ярославской губ.)⁵.

Автор следующих воспоминаний С. Пурлевский (1880–1868) вышел из крепостных крестьян, занимался торговыми делами и в конце жизни сделался купцом 2-й гильдии в Москве⁶. Везде он пишет о своей малой родине: «Великое село (Ярославская губ.), место нашей родины»; «крестьяне нашей родины (1250 душ)». Отца и мать называет: «родитель» и «родительница». «Никому не хотелось лишиться родины: лучше отказаться от праздничного куска, лишь бы избавиться от опалы»; «так как знали его родину в шести верстах от себя»; «для свободного следования на родину»; «на моей родине в Великом селе с незапамятных времен усвоено женским полом искусство работать тонкие полотна»⁷.

¹ Мемуары Леонтия Автономовича Травина // Воспоминания русских крестьян XVIII — первой половины XIX в. М.: Новое литературное обозрение, 2006.

² Там же. С. 37.

³ Там же. С. 40.

⁴ Там же. С. 59.

⁵ Там же. С. 96.

⁶ Пурлевский С. Д. Воспоминания крепостного // Воспоминания русских крестьян XVIII — первой половины XIX в.

⁷ Там же. С. 108–154.

Автор воспоминаний Н. Н. Шипов был крепостным, всю жизнь он занимался торговыми делами в самых разных концах России, хорошо знал жизнь других народов, знал многие языки малых народов России¹. Н. Н. Шипов называет Москву «матушка-белокаменная». «Я уже собирался ехать обратно на родину», — речь идет о слободе Выездной, близ г. Арзамаса Нижегородской губ., — «Меня с женой и сыном отправили по этапу из Ставрополя на родину», «в Арзамас на родину», «я возвратился на родину», «покинул свою родину»; «для препровождения на родину»; «не придется видеть ни родины, ни милого семейства»; «добрался до родины — Выездной слободы. Поклонился праху родительскому, повидался с родными и знакомыми»; «всю широкую раздольную Русь-матушку»; «прибыл на родину в Выездную слободу»; «я оставил родную слободу»; «в городе Мерсине я встретился с татарами, которые по расспросам были кавказские, Пятигорского уезда, с реки Кумы; приняли турецкое подданство и их поселили сюда. Они были очень недовольны здешним местоприбыванием и желали бы снова возвратиться на родину».

Крестьянин Ярославской губ. А. Я. Артынов начинает воспоминания со слов²: «Родина моя — село Угодичи Ростовского уезда, Ярославской губернии». Описывает «родного дядю», «родных сестер». И. В. Васильев (1822–1893) был сельским писарем в Пошехонском у. Ярославской губ. Он также пишет о конкретной родине: «В других местах тогдашней Макаровской волости, на моей родине»³.

Во всех этих приведенных случаях родина понимается как место рождения, малая родина. Для широкого понимания крестьяне употребляют такие конкретные слова, как Россия, Русь-матушка. Крестьянская среда однозначно связывала со словом «родина» одно понимание — место своего рождения. Л. А. Травин, употребивший в этом же смысле слово «отечество», принадлежал к мелкочиновничьей среде и, возможно, он нарочито пользуется не простонародным, а книжным понятием. Во всяком случае, важно отметить, что подобный «люфт» в употреблении разных слов, сводимых к одному смыслу, в это время еще допускался. Именно отсюда, из народной среды, сохранившей искомое этническое зерно понятие «родина» как этническое понятие, хотя и означающее конкретную «точку» в пространстве, — и будет взят термин «родина» для формирования нового этнического макроконцепта, на-

¹ Шипов Н. Н. История моей жизни и моих странствий // Воспоминания русских крестьян XVIII — первой половины XIX в.

² Артынов А. Я. Воспоминания крестьянина села Угодичи Ярославской губернии Ростовского уезда // Воспоминания русских крестьян XVIII — первой половины XIX в.

³ Васильев И. В. Мои воспоминания // Воспоминания русских крестьян XVIII — первой половины XIX в.

подобие средневековой «Русской Земли». Борьба за понятие «родина» станет предметом не только ученых и художественных споров, но эти споры выйдут на уровень политического противостояния, которое завершится революцией 1917 г.

Славянофилы и западники в борьбе за «родину» в период до 1840-х годов

Война России с Наполеоном принесла много нового и сильно повлияла на устроения русского общества, на перемены в мыслях и чувствах в отношении этнических границ России. Именно тогда стали складываться две идейные, оппозиционные официальной власти (с их точки зрения — виновницы пространственной деэтнизации русских) силы (западники и славянофилы). Они вышли из одной стихии — войны с Наполеоном, но далее дороги их разошлись. Говоря с некоторой долей условности о двух территориальных центрах первоначального формирования этих сил, все же отметим: революционная оппозиция правительству, формирующая этническое понятие «родины» с гражданским содержанием, тяготела более к Санкт-Петербургу, другая же оппозиционная сила была более связана с Москвой.

В те же годы в официальных правительственных текстах, а также в церковной литературе продолжало звучать слово «отечество». И хотя та и другая сторона вкладывали в него разное содержание, но как такового противоречия или диссонанса словно не наблюдалось. Митрополит Московский Августин так откликнулся на события Тильзитского мира: «Мир паки озарил любезное отечество наше». И далее: «Любовь к Отчеству — вот жертва, которую достойно возблагодарить мы можем и Бога... и государя, назидającego и хранящего спокойствие и блаженство наше»¹. Александр I также употреблял понятие «отечество», когда благодарил московское дворянство, «всегда готовое действовать ко благу отечества». В манифесте по поводу итогов войны говорилось о «духе отечественной ревности»², «слиянии мужества и любви к отечеству», «благодарном отечестве», которое будет помнить о героях.

От нападения Наполеона страшно пострадала древняя российская столица, Москва. Рядом находились старинные родовые гнезда дворян, безжалостно разоренные врагом. Война с агрессором официально была обозначена как Отечественная. Поэт Д. Давыдов так отзывался об этом

¹ Дубровин Н. Ф. Русская жизнь в начале XIX в. СПб., 2007. С. 52.

² Там же. С. 53.

времени: «Тогда еще между нами не было ни одного космополита, все мы были люди старинного воспитания и духа, православными россиянами, для коих оскорбление чести отечества было то же, что оскорбление собственной чести»¹. Именно Москва, прошедшая через горнило горестных и трагических испытаний, смогла очнуться от галломании и постаралась вернуться на старую стезю.

Н. Ф. Дубровин в своем замечательном труде «Русская жизнь в начале XIX в.» отмечает, что возвращение к русским началам стало для москвичей после освобождения сожженной Москвы насущной потребностью. До войны в великолепную залу Благородного собрания по вторникам съезжалось от 3 до 5 тысяч человек, собирался «настоящий съезд России»² — от вельмож до мелкопоместного дворянства. «Здесь было много родни, родственного, родовитого, старинного. Но в то же время русский язык и русские обычаи были забыты»³. Война в значительной мере вернула им память о прошлом. Вслед за старой столицей «Россия училась говорить, читать и писать по-русски, по книгам и журналам, издаваемым в Москве. Русская литература долго имела Москву своей столицей и своей колыбелью»⁴. В Москве появилось Общество истории и древностей российских (при МГУ), университет стал уделять особое внимание русскому языку, в древней столице выходило большинство русских периодических изданий. Здесь жили Н. М. Карамзин и И. И. Дмитриев. Здесь обосновался «Русский вестник» С. Н. Глинки, много говоривший о русской традиции. У москвича В. А. Жуковского первенство перед любовью к отечеству отдается «жизни у семейного очага»⁵. Стихотворение Жуковского «Певец во стане русских воинов» пользовалось большой популярностью у публики.

Отчизне кубок сей, друзья!
Страны, где мы впервые вкусили сладость бытия,
Поля, холмы родные.
Родного неба милый свет,
Знакомые потоки,
Златые игры первых лет
И первых лет уроки—
Что вашу прелесть заменит?
О Родина святая,
Какое сердце не дрожит,
Тебя благословляя.

¹ Там же. С. 61.

² Там же. С. 121.

³ Там же. С. 126.

⁴ Там же. С. 129.

⁵ Там же. С. 136.

В этом случае всё «официозное», озвучивающее точку зрения правительства на Отечество, начинает подвергаться критике. «Сын отечества» начинает рассматриваться в обществе как пустой мечтатель. Историк отмечает, выражая позицию русских патриотов: «Служба государству была унижена, и самые почетные места занимались в уездах людьми, часто не соответствовавшими исполнению возложенных на них обязанностей». Служба отечеству занижалась и уже не выглядела так весомо и священно. Люди честные мало-помалу начинают уклоняться от служения, по слову современника. Так постепенно коллективное «отечество» начинает заменяться индивидуальным «родина». Защита семьи, очага, т. е. родины становится более важным и действенным¹.

В поэзии этого времени уже заметен женский оттенок в характеристике территории: «край родной», «герои стран родных»². К. Н. Батюшков пишет в 1813 г. «К Дашкову»: «Я видел милых матерей из милой родины изгнанных, Москва, Отчизны край златой, и жизнь, и к родине любовь». Слово «отчизна» имеет некий переходный оттенок, это нечто среднее между отечеством и родиной, но уже женского рода. Тот же автор в 1816 г. написал: «Царю, отчизне благодарной, знамен отчизны грозный лес». В стихах Ф. Н. Глинки 1812 г. звучат слова «Россия (ее верные сыны), друзья, отечество, народ, поля родные, святая земля». Поэт-гусар Д. В. Давыдов произносит: «наша матушка Россия»; «мой долг священный — вновь за родину восстать» (1815 г.); «Как на чужбине песнь отчизны изгнаннику земли родной» (1834 г.). У А. И. Одоевского слова «За святую Русь» звучат рефреном в стихотворении 1830 г. Он же пишет в стихах 1836 г. «на родине моей, опять в кругу союзников-друзей».

Первая половина XIX в. была сложным временем возвращения всех общественных сил в России к русской идее. Мы говорим «к русской идее» не в современном историософском смысле, как поиске идеологической концепции, а о возвращении к общей тогда мысли — к русским началам. Еще не выкристаллизовалось ни одно направление, не было емких идей, сами концепции еще не были проработаны, было много эмоций и споров. На фоне этой «смутной мысли» и «общественных эмоций» родилось движение декабристов. В стихах К. Ф. Рылеева, В. К. Кюхельбекера, А. А. Дельвига, в программных документах этих первых революционеров зазвучали эпитеты, которые потом мы встретим в текстах славянофилов, хотя и в другом смысловом контексте: «Русская земля, Русь, Святая Русь, родная Русь». Звучит и слово «отечество», которое порой проскальзывало, словно мера высоты нового понимания родины. Так, К. Ф. Рылеев пи-

¹ Там же. С. 154–155.

² Там же. С. 54.

шет: «Неистовый тиран *родной страны* своей, *отечество* мое» (1820 г.). В стихотворении «Смерть Ермака» (1821 г.): «За Русь святую погибая, благословения отчизны»; стихотворение «Иван Сусанин» (1824 г.): «Любовью к отчизне и вере горя», «на Русской земле», «В ней каждый *отчизну* с младенчества любит» (1824 г.); в стихотворении «К NN»: «Увы! Моя *отчизна* страждет». Как видим, поэт оперирует очень близким к понятию «родина» словом «отчизна», постоянно соотнося его с синонимами «Русь, Святая Русь, родная страна» Декабрист В. К. Кюхельбекер также видит Россию в особом ореоле. В стихотворении «На смерть Чернова» (1825 г.) он пишет: «Нет, не отечества сыны Святую ненавидят Русь», или позже: «На Руси святой» (1827 г.). У А. А. Дельвига звучит: «И как русский любит родину» (1829 г.). Н. М. Языков восклицает в стихах 1824 г.: «О! долго цепи вековые с рамен отчизны не спадут». А уже в 1827 г.: «И за родину мы пьем» (пьют с немцами за то, чтобы Русь была. — О. К.), «первым царством в поднебесной и счастлива, и славна!»

Программные документы декабристов также красноречиво свидетельствуют о том, что тема «русского народа» становится доминирующей для дворянских революционеров. В проекте конституции Н. М. Муравьева первая глава называется «О народе Русском и правлении». Здесь отмечено: «Русский народ, свободный и независимый, не есть и не может быть принадлежностью никакого лица и никакого семейства»¹. Существовал также документ «Манифест, или манифест к русскому народу». Эпиграфом манифеста были строки из церковной «молитвы за Отечество»². Конституция П. И. Пестеля, называвшаяся «Русская правда», также была обращена к русскому народу как искомому субъекту, ради которого и совершались революционные события. Любопытны мотивационные объяснения князя С. П. Трубецкого создания тайных обществ в России. Спокаянным осознанием своей вины он утверждает на следствии: «Предлог составления тайных политических обществ есть любовь к Отечеству. Сие чувство, которым всякий человек обязан своей Родине, хорошо понятое, заставляет действовать к пользе государства, худо понятое может сделать величайший вред, и бедственные последствия оно не могут быть довольно исчислены. Сие худо понятое чувство любви к Отечеству составляет тайные политические общества»³. Говоря о положительно понятном чувстве, князь выделяет события войны 1812 г. «Нападение На-

¹ Дружинин Н. В. Конституция Никиты Муравьева (происхождение и различные варианты) // Декабристы и их время. Т. 1. М., 1928. С. 62–108.

² Он же. Программа северных декабристов // Изв. АН СССР. Сер. Истории философии. М., 1951. Т. 8. № 1. С. 42–45.

³ Записка-показание об истории тайных обществ // Трубецкой С. П. Материалы о жизни и революционной деятельности. Идеологические документы, воспоминания, письма, заметки. Т. 1. Иркутск, 1983. С. 84.

полеона на Россию в 1812 г. возбудило в русских любовь к Отечеству в самой высокой степени; счастливое окончание сей войны, беспримерная слава, приобретенная блаженной памяти покойным государем императором Александром Павловичем, блеск, коим покрывалось оружие российское, заставило всех русских гордиться своим именем, а во всех имевших счастье участвовать в военных подвигах поселило удостоверение, что каждый из них был полезен своему Отечеству»¹. В мирное время бывшие воины много говорили о желании и в мирные годы послужить на пользу Отечества, говорили между собой «о чести имени русского».

С. П. Трубецкой употребляет понятие «родина» в широком смысле, для него это страна, земля, но при этом князь разделяет отечество и родину: любовью к отечеству человек обязан своей родине. Перед нами, безусловно, один из ранних текстов, где понятие «родина» проявляется как новый, самостоятельный образец общего понятия. Родина для Трубецкого — это нечто вроде общего места рождения для всего народа. Родина есть нечто органичное, почти природное, в то время как отечество — завоеванное, заслуженное, приобретенное. Но при этом мы любим это «приобретенное», потому что оно появилось на земле наших родителей, нашего народа. Тема «родины» уже начала обозначаться в умах и сердцах патриотов, в том числе и революционного направления. В стихах декабриста В. Ф. Раевского говорится:

Для кроткого царя, для родины священной
Приятно жертвовать собой.
В наш век чудесный, просвещенный
Примеры славных дел сияют пред тобой.
Отечество твое под скипетром священным...
Колосс надменный пал!... Европа в удивленьи,
Зрит победителя, свободу и закон;
Благословенен мир повсюду, в восхищеньи
Благословляет русский трон!
Так, юноша, гордись отчиною своею,
Спешి ей долг отдать, ее достойным быть... пера².

Здесь налицо два новых термина: «родина» как священная держава и «отчизна» как синоним родины.

Понятие «отечество» продолжает широко употребляться в патриотических кругах. Русское дворянство, не выработав нового термина, про-

¹ Там же. С. 85.

² Раевский В. Ф. Оправдания // Раевский В. Ф. Материалы о жизни и революционной деятельности. Материалы судебного процесса и документы и жизни и деятельности в Сибири. Т. 2. Иркутск, 1983. С. 141.

должало использовать старый — «отечество», придавая, однако, ему более глубокий смысл, чем оно имело в официальных документах. Может быть, в силу столь высокой интеллектуальной напряженности, ощущения терминологического голода, в ряде случаев мы можем наблюдать попытку трактовать гражданское начало почти как этническое. В. Ф. Раевский пишет: «Под искрою гражданства разумел я чистую любовь ко всему своему или отеческому»¹. Другой оппозиционер российского самодержавия, хотя и не состоявшийся декабрист, П. Я. Чаадаев зримо чувствовал эти новые веяния: «В настоящую минуту у нас происходит странный процесс в умах. Вырабатывается какая-то национальность, которая не имеет возможности обосноваться ни на чем, так как для сего решительно отсутствует какой-либо материал, будет, понятно, если только удастся соорудить что-нибудь подобное, совершенно искусственным созданием»². В письме к А. Х. Бенкендорфу он красноречиво заявляет, что пишет русскому царю не по-русски (по-французски) и стыдится этого. «Я желал выразить Государю чувство, полное убеждения, и не сумел бы его выразить на языке, на котором прежде не писал»³. Для Чаадаева привычно употребление понятия «родина» в широком смысле слова, причем он привязывает его к также часто употребляемому «отечество». Это наиболее ясно представлено в статье «Апология сумасшедшего». Он пишет: «Прекрасная вещь — любовь к отечеству (написано не с заглавной буквы. — О. К.), но есть еще более прекрасное — любовь к истине. Любовь к отечеству рождает героев, любовь к истине создает мудрецов, благодетелей человечества. Любовь к родине разделяет народы, питает национальную ненависть и подчас одевает землю в траур; любовь к истине распространяет свет знания, создает духовные наслаждения, приближает людей к Божеству. Не через родину, а через истину ведет путь на небо»⁴.

В чем смысл такого нарочитого противостояния любви к истине и патриотических чувств, чего в жизни, конечно, не происходит. Любящий Божью истину, монах прп. Сергей Радонежский, как патриот Руси, благословляет двух своих иноков, а также князя Димитрия на битву за свободу родины-отечества. И это обычный для Руси порядок вещей. Но для П. Я. Чаадаева же эти два пути взаимоисключающие. Всё это указывает на узко (политически) понимаемое им патриотическое чувство, только как служение интересам государства, самодержавия, отдельных политических сил. В этом случае и «родина» как синоним «отечества» не имеет духовного содержа-

¹ Показания В. Ф. Раевского по содержанию его «Протеста» и дополнения к «Протесту» // Там же. С. 212.

² Чаадаев П. Я. Сочинения. М.: Правда, 1989. С. 373.

³ Там же. С. 367.

⁴ Там же. С. 140.

ния, потому что служение этому пути «не ведет на небо». Похоже на то, что Чаадаев, как самозабвенный апологет западной культуры, англоман, знаток английского языка, член Английского клуба в Москве, конструирует понятие «родина» как кальку с английского home.

Философ постоянно обращает внимание на то, что русские не так, не зрело любят свою родину. «Мы имеем только патриотические инстинкты. Мы еще очень далеки от сознательного патриотизма старых наций, созревших в умственном труде, просвещенных научным знанием и мышлением; мы любим наше отечество еще на манер тех юных народов, которых еще не тревожила мысль...»¹. Ради этой красивой западной патриотичности Чаадаев готов отказаться от любви к своему отечеству: «Когда же вы поселились однажды в недрах древней Англии, когда кроткая приязнь, наслаждение симпатии окружают вас отовсюду и заменят всю скуку первого приема; когда вам удастся, наконец, там, посреди английского семейства, на зеленой лужайке красивого загородного дома, под тенью прекрасных дубов и кленов (вязов), — удастся произнести слово home, как говорит его природный житель, тогда, не знаю, но мне кажется, что без сожаления изгладится из памяти воспоминание об отечестве, хотя бы это отечество была дорогая наша Россия (Русь)!²». Невольно вспоминается иной взгляд на ту же тему, в стихотворении М. Ю. Лермонтова «Родина».

Люблю отчизну я, но странною любовью!
Не победит ее рассудок мой.
Ни слава, купленная кровью,
Ни полный гордого доверия покой,
Ни темной старины заветные преданья
Не шевелят во мне отрадного мечтанья.
Но я люблю — за что, не знаю сам —
Ее степей холодное молчанье,
Ее лесов безбрежных колыханье,
Разливы рек ее, подобные морям;
Проселочным путем люблю скакать в телеге
И, взором медленным пронзая ночи тень,
Встречать по сторонам, вздыхая о ночлеге,
Дрожащие огни печальных деревень;
Люблю дымок спаленной жнивы,
В степи ночующий обоз
И на холме средь желтой нивы
Чету белеющих берез.
С отрадой, многим незнакомой,

¹ Там же. С. 153.

² Там же. С. 156.

Я вижу полное гумно,
Избу, покрытую соломой,
С резными ставнями окно;
И в праздник, вечером росистым,
Смотреть до полночи готов
На пляску с топаньем и свистом
Под говор пьяных мужичков.

В 1830–1840-е годы зарождается и активизируется консервативное направление, в истории общественной мысли обозначаемое как славянофильство. Славянофилы, хотя и являлись оппозиционерами правительству (по вопросу о пассивности правительства в отношении поддержки самобытности русской народной жизни, русских начал), но их отличал умеренный, не революционный тон, поскольку они по-другому смотрели на проблему просвещения «русского народа». По сути, славянофилы появились на волне горького опыта тех страшных событий декабря 1825 г., которые чуть было не ввергли страну и народ в новую Смуту, подобную Смуте начала XVII столетия. Консервативное дворянство сделало тогда для себя важные выводы о недопустимости прямого давления на правительство по «народному вопросу». Да и само правительство вскоре поставило вопрос о необходимости повсеместного просвещения русского народа за счет создания массовых школ. Министр народного просвещения граф С. С. Уваров в 1832 г. формулирует, что задача народного воспитания «должна совершаться в соединенном духе Православия, Самодержавия, Народности»¹. Ключевым термином для понимания характера стратегии правительства является слово «народность». Обращаясь к народу как к социальному субъекту, а не к русским как к этносу², правительство, по сути, начинает действовать не на своем поле (отечество — гражданство), а на общественном. «Родина» как широкое понятие к этому времени стала прерогативой общества, и народ как субъект действия в рамках понятия «родина» был сопряжен с этим смыслом.

Правительство со времени Петра I, взявшего обыкновение употреблять понятие «отечество» в его узко гражданском понимании, теперь словно отказывается от своего выбора. Но и понятие «родина» правительство готово развивать лишь в рамках духовных и социальных, но не этнических, на что указывает смысловой ряд «Православие. Самодержавие. Народность». О какой именно народности идет речь, здесь не

¹ Славянофилы: Историческая энциклопедия / Сост. и отв. ред. О. А. Платонов. М., 2009. С. 547.

² Что не исключало личного народолюбия графа Уварова и его личного отношения к народу, как к русскому народу.

сказано. Этнический вопрос опять оставался открытым. Это понимали и консервативные, и либеральные силы России.

Желая русскому народу добра, славянофилы за основу деятельности взяли теоретическую мысль и практическое полезное действие — исследование народной жизни русских, сделав упор на этнической составляющей. Необычайно сложно было соотносить и отделить этническое и социальное в народном организме и отдать предпочтение первому. Сначала был сделан практический шаг — началась активная собирательская деятельность. Собирательская деятельность на долгие десятилетия становится живым и действенным направлением для огромного числа русских ученых. Иван Васильевич Киреевский — представитель теоретического направления — пишет ряд небольших статей, где формулирует концептуальные отличия западной духовности от восточной, православной. Главный вывод его состоит в том, что самобытность восточной духовности, в том числе русской православной, имеет творческий, а не догматический характер. Основой для творческого подхода является опора на святоотеческое наследие и непрерывный духовный опыт, который складывался в процессе многовековой подвижнической христианской жизни. Догматический же западный подход основан на искаженных человеческими субъективными умствованиями и узаконенных Западной Церковью установках.

В подготовительных материалах к статье «О необходимости и возможности новых начал для философии», датированных 1852–1856 гг., Киреевский постоянно обращается к теме русскости: «склад русского ума», «характер коренных русских нравов», «на поверхности русской жизни», «в Русской земле», «духовной жизни русского человека», «первоначальное направление русской образованности», «дело русской общественной жизни», «русский человек», «в обычаях и нравах своих отцов русский человек видит что-то святое» — вот определения, которые его волнуют. Заметно желание И. В. Киреевского подчеркнуть через этничность качественную определенность явления. Что касается общего понятия, то оно у Киреевского одно — «отечество»¹. По мысли философа, главное зло, мешающее отечеству в текущий момент — это распространившиеся в народе неуважение к святости правды, легкость лжи, лежесвидетельствования, ложные клятвы. Ставя так вопрос, Киреевский рассматривает отечество как эталон, которому русские люди, народ должны соответствовать. В этом подходе заметна позиция традиционалиста, привыкшего видеть в Отечестве глубинный термин, а не усеченный, с только гражданским или только церковным содержанием. В другой ста-

¹ Киреевский И. В. Отрывки // Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полн. собр. соч. : в 4-х т. Т. 1. Калуга, 2006. С. 181–200.

ть Киреевский пишет на этот счет так: «У народов остались родины, но отечество исчезло и не могло возникнуть иначе, как из внутреннего единомыслия. Одна церковь христианская оставалась живою, внутреннюю связь между людьми... Потому стремление к единомыслию и единодушию в церкви было полным выражением и любви к Богу, и любви к человечеству, и любви к отечеству, и любви к истине»¹. И. В. Киреевский ценит творчество А. С. Пушкина за глубокое понимание русской жизни. Исследователь говорит, что Пушкин постепенно становится поэтом русских начал («период поэзии русско-пушкинской»). Эту поэзию отличает «живописность, какая-то беспечность, какая-то особенная задумчивость, и, наконец, что-то невыразимое, понятное лишь русскому сердцу; ибо как назвать то чувство, которым дышит мелодия русских песен, к которому чаще всего возвращается русский народ и которое можно назвать центром его сердечной жизни». Народность Пушкина, по Киреевскому, вытекает из живой связи поэта с народом и Отечеством: «Надобно еще быть воспитанным в средоточии жизни своего народа, разделять надежды своего отечества, его стремления, его утраты — словом, жить его жизнью и выражать его невольно, выражая себя»². Речь опять же идет об отечестве в старинной, допетровской, широкой трактовке: отечество, как все то великое, сильное, славное, прекрасное и священное, что объединяет народ (духовно и телесно) в одно целое.

Отечество у славянофилов раннего периода не было вытеснено понятием «родина». Их творческая деятельность направлена на то, чтобы вернуть этому исконному русскому понятию жизнь. Они считали, что основание для этого есть, что нельзя считать их точку зрения умозрительной. В народе, несмотря ни на какие новые веяния, всегда сохранялось консервативное начало, и в определенный момент истории оно проявится и вернет всему народу глубину этнического чувства. Это особенно ясно высказывал А. С. Хомяков. И. В. Киреевский же глубже и самобытнее описал творческую лабораторию существования исконного понятия «отечества». Для И. В. Киреевского равно важны и «внутреннее убеждение» — опыт веры и церковной жизни русских, — и «русский быт», иначе говоря, русский этнический опыт («русский быт и эта прежняя, в нем отзывающаяся жизнь России драгоценны для нас»). Он постоянно употребляет понятие «русская земля», чтобы подчеркнуть этнический характер территории русских. Адекватно исконному смыслу у него и понятие «Святая Русь»: «Ибо если Русскую землю иногда называли «Свя-

¹ Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Там же. С. 238.

² Киреевский И. В. Нечто о характере поэзии Пушкина // Там же. Т. 2. С. 20.

тая Русь», то единственно с мыслию о тех святынях мощей и монастырей и храмов Божиих, которые в ней находились...»¹. Киреевский рисует русский мир того времени Средневековья, когда понятие Отечество еще имело этнический смысл: «Воображая себе русское общество древних времен, не видишь ни замков, ни окружающей их подлой черни, ни благородных рыцарей, ни борющегося с ними короля. Видишь бесчисленное множество маленьких общин, по всему лицу земли Русской расселенных. И имеющих, каждая на известных правах, своего распорядителя, и составляющая, каждая, свое особое согласие, или свой маленький мир, — эти маленькие миры, или согласия, сливаются в другие, большие согласия, которые, в свою очередь, составляют согласия областные и, наконец, племенные, из которых уже слагается общее огромное согласие всей Русской земли, имеющее над собою князя всея Руси, на котором утверждается вся кровля общественного здания...»².

А. С. Хомяков еще более оживляет эту картину этнической территории русских: «Обычай и исконная привычка к жизни гражданской в городах и селах... Она (Русь. — О. К.) вся состояла на взаимном поручительстве: таков был ее гражданский смысл, основанный на ее общем характере... Вся земля почти во всех своих подробностях была основана на взаимной поручке и ответственности, подразумеваемой или высказываемой»³. Говоря напрямую об этничности, Хомяков употребляет понятие «русский дух», иными словами, духовная сила. «Русский дух создал самую русскую землю, в бесконечном ее объеме, ибо это дело не плоти, а духа; русский дух утвердил навсегда мирскую общину, лучшую форму общежительности в тесных пределах; русский дух понял святость семьи и поставил ее как чистейшую и незыблемую основу всего общественного здания; он выработал в народе все его нравственные силы, веру в святую истину, терпение несокрушимое и полное смирение»⁴. Говоря о России, мыслитель прибегает в разных работах 1840–1850-х годов к таким синонимам, как «отечество», «русская земля», в одном случае — «родина». А. С. Хомяков, как и И. В. Киреевский, считал реформы Петра I исторически естественными и необходимыми для России, вызванными действительно серьезными проблемами в стране. Решив их, народ и страна могут, опираясь на богатейший потенциал прошлого, двигаться вперед: «Тогда, в просвещенных и стройных размерах, в оригинальной красоте общества, соединяю-

¹ Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Там же. С. 108.

² Там же. С. 109–110.

³ Хомяков А. С. Замечания на статью г. Соловьева «Шлецер и антиисторическое направление» // Хомяков А. С. Работы по философии. В 2-х томах. Т. 1. М., 1994. С. 525.

⁴ Хомяков А. С. Предисловие к «Русской беседе» // Там же. С. 587.

щего патриархальность быта областного с глубоким смыслом государства, представляющего нравственное и христианское лицо, воскреснет древняя Русь, но уже сознающая себя, а не случайная, полная сил живых и органических, и не колеблющаяся вечно между бытием и смертью»¹. Стоит лишь отметить, что и в теоретических посылках славянофилов заключались не только упования на далекое будущее, они немало потрудились, созидавая Святую Русь своего времени. Об этом будет сказано ниже.

Итак, к 1840-м годам сложилась вполне определенная ситуация с новым этноориентированным понятием, идущим на смену средневековому понятию «Русская земля». Совершенно очевидно, что темы русского народа, русского языка и культуры в послевоенный период после 1812 г. становятся для высшего сословия и для всех образованных людей России чрезвычайно актуальными. Актуальность этой тематики, можно сказать даже взрыв общественного народолюбия по отношению к русскому народу, привели к поиску нового термина, работающего на этническую составляющую, поскольку слово «отечество», превратившееся в сугубо официальное понятие, перестало нести этническую нагрузку. И новый термин был получен из гущи народной, где «родина» означала место рождения. Обобщение же его, «растесывание» до величины прежнего макропонятия «Русская Земля», происходило разными путями: через калькирование с других языков (например, с англ. home); через уточнение ставшего узкосмысловым понятия «отечество»; через поэтическое творчество. Кроме того, нельзя не учитывать, что вся эта созидательная работа велась разными по идеологической направленности группами, условно обозначаемыми как западники и славянофилы. И те и другие писали о русских, русском народе, Святой Руси, отечестве, хотя и по-разному понимая эти слова. Ни в коем случае это не было постмодернистским конструированием; это был стихийный жизненный процесс, полный разнообразного творчества.

В результате творческой деятельности всех общественных сил, заинтересованных в возвращении русской этничности на историческую арену, к 1840-м годам появилась основа для полноценного формирования нового понятия «Родина». Этой основой оказался как этнический субстрат в понятии «Родина», означавший «место рождения всего русского народа», «земля русского народа», так и социальный и правовой. Речь шла именно о *русском* народе, хотя и не обо всем, а о простонародье, т. е. крестьянстве, бедных горожанах и прочих небогатых слоях общества. На слуху было и понятие «гражданин», — как достойный сын своего отечества, своей родины. Все эти три слова, из которых состоит понятие «на-

¹ Хомяков А. С. О старом и новом // Там же. С. 470.

род» — русский, из крестьян (простонародья) и гражданин, разрабатывались параллельно, как взаимодополняющие друг друга характеристики народа. Соответственно «родина», в конце концов, стала пониматься как место на земле, где родился, живет и трудится простой русский народ, жаждущий обрести подлинные гражданские права.

Следует сказать еще об одном процессе. Расширение содержания понятия «родина» шло не за счет абстрактной идеологической работы западников и славянофилов, но за счет живого обращения к народным началам — современным и прошлым (в текстах и культурно-художественных образцах), в том числе — к «перетягиванию» из прошлого всех необходимых содержательных смыслов, содержащихся в понятиях Отечество, Русская Земля, Святая Русь. Поскольку современные западникам и славянофилам монополисты, владеющие понятием «Отечество» — государство и Церковь — отказались (в силу объективных причин) от этнической составляющей этого термина, то приходилось активно обращаться к прошлому, к истории, к текстам и артефактам. Несомненно, что эта деятельность была неодинаковой у той и другой стороны, хотя и западники, и славянофилы большое внимание уделяли собиранию исходного материала и составлению текстов. Но уже на раннем этапе стало заметно, что западники склонны к более радикальным формам антиправительственного протеста при обращении к обществу за поддержкой. В конце концов, именно они избрали революционный путь борьбы ценою привлечения на свою сторону всех сил, недовольных самодержавным государством и Православной Церковью. Революция 1917 г. во многом явилась итогом радикально-преобразовательной работы западников. Пути западников и славянофилов разошлись, когда началась их практическая деятельность, те и другие близко узнали народ, даже в выборе главного термина обозначилась эта разница. Славянофилы выбрали традиционные «Русская Земля — Отечество — Святая Русь», хотя это выглядело утопично в глазах современников, а западники взяли за основу термин «Родина», как будто более жизненный и народный.

Славянофилы в 1850–1900-е годы

Славянофилы, несмотря на большую общественную активность западников, на практике смогли быстрее реализовать свои чаяния. Речь идет не о создании текстов, а именно о создании нового мировоззренческого пространства, территориально протяженного, осязаемого, ко-

торое можно было связать с понятием «Святая Русь». За пределами этой возвращенной в мир России этнотерритории, однако, остались и «Отечество», и «Русская Земля», так и не вышедшие за пределы только текстов, поэтому «Святая Русь» не обрела территориальной полноты всей территории России, а была зафиксирована как локальное пространство. У отдельной общественной группы, к которой относились славянофилы, просто не было необходимых сил, чтобы максимально широко решить эту проблему. О какой Святой Руси идет речь?

Если средневековое понятие «Русская земля — Отечество — Святая Русь» было тесно привязано к небесному покровительству Божьей Матери, то для возвращения к прежнему смыслу необходимо было вернуть практическую созидательную мощную церковную деятельность, которая имела бы, с одной стороны, строго централизованный характер, с другой стороны, охватывала бы всю территорию России. Такая деятельность началась, когда в России с конца XVIII в. стали появляться многочисленные женские общины, а с 1840-х годов превращаться в общежительные монастыри. За 70 лет их возникло около 500. Это явление в точности соответствовало вышеобозначенным условиям: оно было всенародным, захватившим все слои общества; оно являлось массовым, общероссийским и имело свой духовный центр в Сарове и Дивеевской женской обители¹. У этого явления была общая идея — созидание Четвертого удела Богородицы в Дивеево, в рамках которой, по сути, создавались по всей России новые общины и монастыри. Таким образом, идея Покрова Божьей Матери над Русской землей возвращалась в этническое поле русского народа не как единичный факт, а, как и во времена преп. Сергия Радонежского — как общерусское церковное подвижничество, направленное на созидание и хранение русской православной святости и подлинной церковности. Женские обители, созданные в самых разных уголках, большей частью, сельской России, и стали тем *территориальным* очагом Святой Руси, какой она и была в XIV–XVI вв.

В монографии «Женское православное подвижничество в России. XIX — середина XX века» нам приходилось отмечать, что многие образованные современники не видели, или не хотели видеть территориального поля Святой Руси, связанного с новыми женскими монастырями. Единственной силой из числа образованных лиц, которые деятельно и горячо стремились помогать этому женскому подвижничеству движе-

¹ Сошлемся на детальную проработку этого вопроса в нашей монографии. — Кириченко О. В. Женское православное подвижничество в России. XIX — середина XX века. М., 2011.

нию, стали славянофилы. Именно они легализовали — через реальную помощь, книги, статьи, дискуссии, посещение старцев и монастырей, передачу денежных средств и имений в дар новым общинам и монастырям — в образованном обществе само их существование как духовных и культурных очагов. Славянофилы, по своей сословной принадлежности, были дворянами. Новые женские монастыри, легализованные в общественном светском мнении хотя бы частью дворянства, стали легитимны и для всех других дворян. «Святая Русь» вошла в сознание всех современников, хотя и с разным отношением к ней.

Важно отметить, что церковная деятельность славянофилов сама по себе во многом их перевоспитывала: у них исчезали некоторые западнические иллюзии и заблуждения, уходило в прошлое утопическое воззрение на исконную Русь, они обретали глубинное понимание основ понятий «Святая Русь», «Русская Земля», отчего менялся и взгляд на Отечество. Исчезали радикализм (идуший от тесной связи с западниками) в суждениях и путях достижения истины, рождались духовная мудрость и молитвенная рассудительность.

Указанные перемены нашли отражение и в иконографии этого времени. В XIX в. появляются образы Богородицы, где Она предстает молящейся за род человеческий, за Россию. Образ «Умиление», принадлежавший прп. Серафиму Саровскому, «Спорительница хлебов», «Порт-Артуровская» и целый ряд других чудотворных икон становятся известны всей России. 1917 год памятен не только революцией, но и явлением иконы Божьей Матери «Державная», обретенной в день отречения святого царя Николая от престола. Церковный смысл предстательства Божьей Матери за Россию, благодаря всем вышеуказанным явлениям, стал присутствовать и в понятии «родина». Покров Божьей Матери в пространстве «родины» отличался от Покрова времени Средневековой Русской земли — Святой Руси. Последнее понятие изначально было макропонятием, в то время как «родина» означала, условно говоря, лишь «точку» в пространстве. Точечный характер этничности в понятии «родина» обозначал отсутствие *единого поля* «православного мира», «русских». Единство достигалось лишь в определенные моменты: торжества прославления святых, крестные ходы, паломничества. В целом же новый мир стал этнически и духовно неоднородным, нередко в нем звучала враждебность по отношению к русским, к православию и Российской имперской державе.

Реакцией со стороны западников на успешность проекта возвращения в российскую реальность Святой Руси как Земли Русской, к которому были причастны славянофилы, стала радикализация их воззрений. Перед западниками стояла задача представить русскому народу свой

глобальный проект, со своими святынями, со своим «Покровом Богородицы». Но он мог быть только утопичным, иллюзорным, поскольку мог опираться не на реальность, а на мир виртуальный, мифический. Для успешной реализации была необходима мифологизация бытия, в том ее значении, как об этом писал А. Ф. Лосев¹. Успешно реализовать эту сверхсложную задачу смогли не философы и политики-западники, а литераторы, и в первую очередь — Николай Алексеевич Некрасов.

До сих пор поэта представляют как непревзойденного *реалиста* в области художественного стихотворного описания русского народа, хотя именно он, как никто другой из русских поэтов, постарался создать чисто литературный миф² о русском народе, практически не совпадающий с реальностью. Некрасовский народ — это угнетенный, униженный, плачущий и страдающий народ, стон и нужда которого дошли до крайних степеней выразительности. Словно у этого народа не было ни ярких праздников, ни духовных и мирских радостей от труда на земле и в ремеслах, словно он не знал самых высоких взлетов духа в религиозной жизни, словно не было ни народной любви к царю, ни добрых отношений с благочестивым помещиком, ни семейного счастья многодетности. Поэт знал, что все это было, но его интересовали отдельные случаи тяжелого народного горя, которые он мог художественно обобщать до уровня повсеместного и общенародного горя. Из нарочито ложного описания всероссийского «горя народного» на потребу революционным настроениям публики выросло и сугубо ложное описание русской женщины — как пребывающей в постоянном горе,

¹ О теснейшей связи поэзии с мифом пишет А. Ф. Лосев в своем известном труде, написанном в 1920-е годы, — «Диалектика мифа»: «Поэзия живет отрешенным от вещей бытием и «незаинтересованным удовольствием»... Миф есть не что иное, как тот же самый отрешенный от вещей поэтический образ, но вещественно и телесно утвержденный и положенный. Миф есть поэтическая отрешенность, данная как вещь». — Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. С. 570. Задачей Н. А. Некрасова было создание такого поэтического образа, который в последующем мог бы реализоваться в определенном мифе, т. е. в реальной «вещи», реальной жизни.

² А. Ф. Лосев не ставит специального вопроса о качестве мифа — мифе ложном и мифе истинном. В целом же он впервые предлагает взглянуть на миф как объективную реальность, необходимую часть нашего бытия. Более того, миф занимает вместе с религией вершину земного человеческого мироустройства, и в этом его и величайшая самоценность, и насыщенная потребность для человека жить в мифологическом мире. То, что западники вполне интуитивно избрали путь мифологизации в ответ на успешность реализации славянофильского проекта «Святой Руси», говорит о многом. Но миф требует прохождения определенного качественного пути, где есть не только «поэзия», но и «религия» и «чудо». Этот путь для западников был непреодолим в силу их критического отношения к христианству, Православной Церкви, вере. Значит, им возможно было создавать только псевдомиф, и соответственно, — «псевдопоэзию», «псевдорелигию», «псевдочудо».

безмерно страдающей жены и матери, наиболее обездоленной части русского народа.

Н. А. Некрасов (1821–1877) первый из русских литераторов соединяет в одно целое понятия «русская женщина», «Русь», «славянка», «родина», «жена». От этого «Родина» приобретает глубинный и понятный смысл, свободный от абстрактно идеологического. Писатель искусственно конструирует художественными средствами образ идеальной матери, народной, крестьянской матери, Матери с большой буквы, но отличной от христианской матери — Богородицы. Череда перечисленных понятий связывается посредством описания горькой доли русской семейной крестьянки. В поэме «Мороз, Красный Нос» ясно проступает четкий внутренний, допускаем, что неосознанный идейный контур поэмы. Крестьянка Дарья — это «женщина русской земли». У нее «три доли», три креста на плечах: 1. с рабом повенчаться; 2. быть матерью сына раба; 3. до гроба рабу покоряться. Из этого следует, что сама она не рассматривается автором в качестве рабыни, он видит ее свободной, и в этом мы видим указание на то, что это обобщенный образ не просто женщины, а именно Руси. На эту свободу указывают и слова автора «тип величавой славянки возможно и ныне сыскать». Укорененность в «вековечное» славянство должна указывать, что здесь тип свободы обобщенной, но свободной от оков «российской государственности». Соответственно, «раб»-крестьянин, муж крестьянки — это Отечество, это имперское государство, с которым свободная Русь связана брачными узами.

Итак, какова эта свободная Русь, родина, которая еще жива кое-где? В ней зримо видны все *идеальные* качества человека: «спокойная важность лица», «красивая сила в движеньях», «походка», «взгляд царицы», «цветет: румяна, стройна, высока. Во всякой одежде красива, во всякой работе ловка». Ее внутренние качества: «И голод и холод выносит, всегда терпелива, равна». По будням она неустанно трудится, а в праздник «в игре ее конный не словит». В поступках она готова на подвиг и самопожертвование: «в беде не сробеет, — спасет, коня на скаку остановит, в горящую избу войдет!» Ослепительно красива: «Красивые ровные зубы, что крупные перлы у ней», но строго хранит целомудрие: «Но строго румяные губы хранят их красу от людей». И еще важные внутренние качества: редко улыбается, т. е. не балагурит по-пустому и одним своим внешним видом показывает, что ко мне по пустякам не суйся: «У ней не решится соседка ухвата, горшка попросить». Так же строго она относится и к нищим: «Не жалок ей нищий убогий — вольно ж без работы гулять», что, очевидно, по мысли автора, должно указывать на дохристианскую мораль, потому что нищелю-

бие в современной поэту России было одной из укоренившихся норм в народе¹.

И для Родины-Руси и для женщины-крестьянки используются одни и те же характеристики: «В ней ясно и крепко сознание, что все их спасенье в труде, и труд ей несет воздаянье: семейство не бьется в нужде». Таков идеал: это трудовая (а не верующая, молящаяся) Россия, Русь, единая в своем трудовом порыве и трудовой сплоченности, по-протестантски верящая в святость труда. Но этот идеал является плодом художественного творчества поэта, скорее умозрительным образом, чем реальным. Некрасов соединил все лучшее из «народного» — русского и славянского — и привязал это к придуманному им идеалу — «единству народа в труде» и представил свой образ Руси. Славянская красота женщины должна, по мысли Некрасова, очевидно, указывать на то, что это древняя красота, а не приобретенная в последние века в христианскую эпоху. Писатель стремится не только наделить героиню идеальными физическими чертами, но и придать ей черты святости. Для освящения этого идеального образа писатель добавляет иконописные черты: «Идет эта баба к обедне пред всею семьей впереди: сидит, как на стуле, двухлетний ребенок у ней на груди». Но при том, что здесь явное указание на богородичный образ, автор нарочито подчеркивает: «эта баба», а не девица. Так же и в словах «рядком шестилетнего сына нарядная матка ведет» проступает связь с евангельским сюжетом (Евангелие от Луки), где Богородица с 12-летним Спасителем ходила в Иерусалим. Некрасов словно говорит: «Перед нами образ священный, но это не Дева, а Женщина, земно потрудившаяся над рождением своих детей».

Смотрим далее, что происходит с «некрасовской Русью», когда ее касается испытание — смертельная болезнь мужа Прокла. Умирает муж, тот самый «раб», «несвободный», от которого «несвободные дети», умирает имперская самодержавная Россия, государство, созданное Петром I, а может быть, еще и раннее (Иоанном IV). Автор отдает должное покойнику: «Уснул, потрудившийся в поте, лежит неподвижный, суровый (явные указания на образы Иоанна Грозного и Петра Великого), большие с мозолями руки, поднявшие много труда, красивое, чуждое муки лицо — и до рук борода...» В сцене плача по Проклу постоянно звучат слова с корнем «род»: «родные по Прокле завьили», «родителям был ты советник», «за что нас покинул, родной», «покушай, желанный, родной». После сцены плача по Проклу впервые автор произносит имя своего идеала, жены умершего Прокла — Дарья («сильная, побеждающая» — перс.).

¹ Яркие свидетельства в пользу этого приводит в своих знаменитых письмах современник Некрасова А. Н. Энгельгард. — См.: *Энгельгард А. Н.* Из деревни. 12 писем. 1872–1887. СПб., 1999. С. 24.

Далее мы узнаем, что ее муж простыл в зимнюю пору, когда возил на санях товар куда-то в отдаленное место. Больного долго лечили от простуды «домашними средствами», полуязыческими суеверными действиями: тут и ворожеи заклинали болезнь, и продевали три раза сквозь потный хомут, и окунали в прорубь и т. д. И лишь все это испытав, решила «испробовать средства иного»: пойти в отдаленный монастырь за чудотворной иконой, в которой «целебная сила была». 30 верст прошла Дарья до монастыря и 30 обратно до дома, но муж умер *сразу*, как только она пришла: «Пошла, воротилась с иконой — больной уж безгласен лежал, одетый как в гроб, причащенный, увидел жену, простонал, и умер». Другая смерть ожидает по воле автора Дарью. Она замерзает в лесу, превратившись в ледяную статую: «Дарья стояла и стыла в своем заколдованном сне». Автор объясняет, чем хороша такая кончина: «Нет глубже, нет слаще покоя, какой посылает нам лес, нам слаще нигде не уснуть». Тут же в лесу, незадолго до такой кончины Дарья вспоминает свое посещение монастыря, когда она ходила за чудотворной иконой. Некрасов дает сцену этого посещения не по ходу действия, в своем месте, а в конце, там, где грядет скорая кончина Дарьи. Ему важно соотносить две эти кончины: монахини и Дарьи. Вот описание умершей схимницы: «Долго меня держали — схимницу сестры в тот день погребли. Утренняя шла, тихо по церкви ходили монашины, в черны рясы наряжены, только покойница в белом была: спит молодая, спокойная, знает, что будет в раю. Поцаловала и я, недостойная, Белую ручку твою! В личико долго глядела я: всех ты моложе, нарядней, милей, ты меж сестер, словно горлинка белая Промежду сизых, простых голубей. В ручках чернеются четки, писанный венчик на лбу, Черный покров на гробу — Эдак-то ангелы кротки! Молви, касатка моя, Богу святыми устами, чтоб не осталася я Горькой вдовой с сиротами! Гроб на руках до могилы снесли, с пеньем и плачем ее погребли». Обращаясь к монастырской сцене, А. Н. Некрасов предлагает читателю посмотреть на смерть крестьянки другими глазами. Он словно говорит: «Она не просто замерзла в лесу, она умерла святой «схимнической» кончиной, она застыла в своей правде, в своей величии, она стала памятником, превратилась в нечто вечное, более великое, чем ее муж, чем схимница в монастыре».

Смерть Дарьи была естественной, *природной, а не человеческой, христианской*: ее не сопровождали в жизнь вечную ни святые Дары, как они сопровождали мужа, ни чудотворная икона, ее не отпевали так высоко и дружно, как монастырскую схимницу. Таким образом, автор рассматривает Русь, Родину, как явление не только сформировавшееся, но и завершившее свой жизненный путь. Ныне она является памятником Ро-

дине-Матери, памятником Руси, Святой Руси, славянству, женщине-крестьянке, русской женщине, русскому народу. Такова идеологема поэмы «Мороз, Красный Нос», написанной в 1864 г.

В отдельных стихах А. Н. Некрасова тема «Родины-России», «Родины-Матери» также встречается достаточно часто. С самых ранних стихов Некрасов начинает обыгрывать материнскую тему как нечто особое, коренное, сущностное, самое святое. В 1846 г. было написано стихотворение «Родина». Здесь звучат упреки «отцам», которые превратили Родину в место бесплодное и пустое своими пирами, чванством, развратом грязным, мелким тиранством, где мужчина-помещик учится «терпеть и ненавидеть», живет с растленной душой, где злоба и хандра. На фоне всех этих негативных явлений вырисовывается светлый образ «матери». Мать, отданная во власть «угрюмому невежде», жила в рабстве. Но душа ее продолжала быть «гордой, упорной, прекрасной». Автор называет мать «сестрой души моей» и говорит, что мать повторила судьбу своей матери. И далее описывает кончину матери: «лежала ты в гробу с такой холодной и строгою улыбкой, что дрогнул сам палач». Некрасов считает, что «отцовство», его духовное наследие «проклятьем на меня легло неотразимым, — всему начало здесь, в краю моем родимом». Край родимый сводится только к образу матери, к ее могиле, потому что даже природа здесь отравлена «отцовством»: «И с отвращеньем кругом кидая взор, с отрадой вижу я, что срублен темный бор — и нива выжжена, и праздно дремлет стадо, и набок валится пустой и мрачный дом».

В написанном годом позже стихотворении «Поэт и гражданин» Некрасов от лица гражданина (а надо полагать, сам он в одном лице и поэт, и гражданин) декларирует: «Не может сын смотреть спокойно на горе матери родной, не будет гражданин достойный к отчизне холоден душой» и далее: «иди в огонь за честь отчизны, за убежденья, за любовь». Гражданин призывает поэта «до крови» биться за честь отчизны. Но отчизна — это уже не «Россия», это — родина, которую угнетают отцы. Гражданин-Некрасов отвечает: «Поэтом можешь ты не быть, но гражданином быть обязан. А что такое гражданин? Отечества достойный сын». Кто же такой гражданин отечества? *«Он, как свои, на теле носит все язвы родины своей»*, — вот он, гражданский пафос и контекст понимания гражданского долга Некрасовым. За ним стоит почувствованная поэтом (и каждым настоящим гражданином, по мысли Некрасова) боль матери, русской женщины. В «Размышлениях у парадного подъезда» есть патетическое обращение к Родине: «Родная земля! Назови мне такую обитель, я такого угла не видал, где бы сеятель твой и хранитель, где бы

русский мужик не стонал?». В 1859 г. было написано небольшое стихотворение «Песня Ерёмушке». Колыбельная песня проезжего городского человека была полна самыми громкими программными заявлениями: «В нас под кровлею отеческой не запало ни одно жизни чистой человеческой плодотворное зерно». Поэтому исполнитель предлагает дитяти обратиться к силе новой: «ты рожден природою — Братством, Равенством, Свободою». «Возлюби их! На служение... Будешь редкое явление, чудо родины своей». Тогда и родится вместо терпения другая сила: «Необузданную дикую к угнетателям вражду и доверенность великую к бескорыстному труду». Тогда можно будет грянуть на угнетателей родины «божьей грозой».

В 1860 г. в стихотворении «Первый шаг в Европу» автор иронизирует, чтобы контрастнее обрисовать разницу «родины» и «отечества». На деньги внезапно умершего дяди («души, заложенные в опекунский совет») семья (муж и жена) едут развлечься в Европу. Жена повторяет: «Жизнь для нас на родине скучна!». Но муж при прощании с «отчизной» плачет. Также здесь упоминаются «брега священной родины», когда миновали границу. И вот, находясь в Берлине, муж семейства вспоминает уже не родину, а отечество, критически оценивает «российское»: «В отечестве она не знала им (страстям) узды». Жена ударила горничную в гостинице и в ответ также получила оплеуху. Сразу тот и другой оценили этот поступок горничной как «грубость, мрак и дичь», и им захотелось уехать домой: «и тяжко я вздохнул о родине моей». Отечество выступает у писателя идеалом для его героев, но читателю ясно, что идеал этот очень условный.

Понятие «родины-матери» как авторского определения мы встречаем у поэта в середине 1850-х годов. Например, в поэме «Саша» это определение рождается из нескольких образов: «словно как мать над сыновней могилой», «лес ли начнется — сосна да осина... Невесела ты, родная картина!», «Любо мне видеть знакомую ниву — Дам же я волю благому порыву и на родимую землю мою / Все накипевшие слезы пролью!» Автор вспомнит тут недобрый словом отца: «Спящих в могилах виновных теней не разбуду я враждою моей». И вот из этого всплеска эмоций светлых и темных рождается обращение: «Родина-мать! Я душою смирился, любящим сыном к тебе воротился». Автор сравнивает свое возвращение к родине-матери с евангельским возвращением блудного сына. Только вместо отца здесь встречает сына мать: «Мать не враждебна к блудному сыну». Отсюда, из своего родного гнезда поэт начинает оглядывать окрест себя, размышляя о том, что вокруг происходит, откуда в стране появились праздные люди (Лев Алексеевич Агарин), «современные ге-

рой», изнемогающие под бременем собственной силы, говорящие, но ничего не делающие. Этот взгляд поэта со стороны родного угла вовне заставляет обратиться к высокому стилю: «Странное племя в нашем отечестве создало время! Это не бес, искуситель людской, это, увы, современный герой!».

В 1861 г. у поэта впервые появляется цельный образ «мать-отчизна»: «мать-отчизна! Дойду до могилы, не дождавшись свободы твоей!» В тот же год в стихотворении «Свобода» Некрасов пишет: «Мать-родина! По равнинам твоим я не ежился с чувством таким!» В другом стихотворении этих лет есть образ русской природы: «мать-природа! Иду к тебе я снова со всегдашним желаньем моим». Родина становится близка природному окоему. В стихотворении «Возвращение» (1864 г.) на слова «не ласков был мне родины привет» есть разъяснение: «земля моя родная, вся под дождем рыдала без конца. В меня бросала холодные листья. И ветер мне гудел неумолимо: «Зачем ты здесь, изнеженный поэт?» В программном стихотворении «Памяти Добролюбова» (1864 г.) также звучит понятие «природа-мать». Здесь же такая емкая и характерная для мировоззрения самого Некрасова строчка: «Как женщину ты родину любил». Природа в стихотворении «Утро» (1872 г.) живет теми же проявлениями, что и страдающие матери: «Ты грустна, ты страдаешь душою: Верю — здесь не страдать мудро. С окружающей нас нищетою здесь природа сама заодно». В последние годы поэт обращается к родине нередко с упреком, как к человеку, женщине, с которой у него сердечные отношения: «Родина милая, Русь святая, просторная... сына лежачего, благослови, а не бей!» (1876 г.). «Камень в сердце русское бросая, Так о нас весь Запад говорит. Заступись, страна моя родная! Дай отпор!.. Но родина молчит...» (1877 г.) Одно из последних стихотворений «Подражания Шиллеру»: «О Русь! Ты несчастна... я знаю».

Святая Русь, как и просто Русь, с различными эпитетами: «родная», «безмятежная», «просторная» и т. д. у поэта имеет свое значение. Это не Русь святых и святости в церковном понимании, это Русь русского народа, Русь народная, Русь долготерпения, страдания. Ее святость в страданиях людей, в подневольном труде, горестях бытовой жизни. В «Веселой» песне, спетой сыном Трифона Григорием в поэме «Кому на Руси жить хорошо» есть рефрен «славно жить народу на Руси святой!» С сарказмом звучат эти строки после каждого куплета: «Разломило спину, А квашня не ждет! Баба Катерину вспомнила — ревет: В дворне больше году Дочка... нет родной! Славно жить народу на Руси святой». Поэт упрекает Церковь за такую святость, не случайно в поэме говорится, что «она (песня) по пьяным праздникам, как плясовая, пелася попами и дворовыми».

В поздних стихах кроме самого употребительного у Некрасова понятия «родина» появляется слово «страна»: «Вихорь злобы и бешенства носится над тобою, страна безответная» (1872 г.). В стихотворении «Уныние» звучит рефреном: «Прости меня, страна родная». В череду эпитетов входит и понятие «русский край» («Праздному юноше». 1876 г.).

Щемяще остро поэт передает образ молодой крестьянской матери, ярко рисуя трагизм ее женской доли («В полном разгаре страда деревенская». 1862 г.), которая только начала растить ребенка, а уже плачет горькими слезами от непосильных трудов полевых. Так же ярко написан образ жены и матери — старухи, «когда ей не спится». Ярко написан образ солдатской матери Орины («Орина, мать солдатская») в ее строгом, но страшном горе — потере сына, вернувшегося домой после службы. Мать для Некрасова и страдалица, и лицо, умудренное прозорливостью судеб своих детей: «она была исполнена печали... Ее уста задумчиво шептали: “Несчастные! Зачем родились Вы?”» Автор называет свою героиню «мученица-мать» («Мать». 1868 г.). Сюда же можно отнести сюжет из стихотворения «Соловьи».

В философии А. Н. Некрасова родина — это народная Русь, исполненная невиданных страданий. Ради нее, как считает поэт, русский народ терпит все муки, какие ему выпадают. Не ради Бога, как было бы правильно думать, как естественно думал и сам народ, а ради своей родины, он терпелив и кроток. Отсюда и терпение и кротость у него не Божьи, не Христовы, а естественные, моральные и физические, что совершенно искажает реальную картину жизни. А если речь о Боге и заходит в этой связи, то скорее как об источнике выпадающих на народ испытаний: в стихотворении «Железная дорога» Некрасов пишет: «Да не робей за отчизну любезную, вынес достаточно русский народ, вынес и эту дорогу железную, вынесет все, что Господь ни пошлет!».

Наиболее масштабным произведением по своей философской широте у А. Н. Некрасова является незаконченная, но объемная поэма «Кому на Руси жить хорошо». Крестьянская родина — Русь, Святая Русь рассматривается автором на фоне передвижения странников, своего рода калик перехожих. В этом произведении Некрасов впервые говорит о перспективах Руси: «В минуты унынья, о родина-мать! Я мыслью вперед улетаю. Еще суждено тебе много страдать, Но ты не погибнешь, я знаю». «Была ты глубоко несчастной страной, подавленной, рабски бессудной». Поэт вновь, как и в поэме «Мороз, Красный Нос», для подчеркивания глубинных корней свободы и духовности русской женщины обращается к теме славянства: «Давно ли народ твой игрушкой служил позорным страстям господина? Потомок татар, как коня, выводил на рынок

раба-славянина». «И русскую деву влекли на позор». Поэт говорит с оптимизмом: «Сбирается с силами русский народ и учится быть гражданином». К славянской теме примыкает и упование автора поэмы на судьбу как духовную разумную силу (в противовес православно-христианскому Промыслу Божию): «И ношу твою (родина. — О. К.) облегчила судьба, сопутница дней славянина! Еще ты в семействе — раба, но мать уже вольного сына!» Под вольным сыном Некрасов, очевидно, подразумевает плеяду революционеров, появившихся в России. Поэма завершается торжественной, «удалой песенкой», которая называется «Русь»: «Ты и убогая, ты и обильная, ты и забитая, ты и всеильная, Матушка Русь!»

По слову Ф. М. Достоевского, Н. А. Некрасов был из той редкой череды писателей, которые приходят в мир со своим «новым словом». И дело здесь не только в крестьянской тематике, но и в той внутренней философии, которая четко объемлет все творчество этого поэта XIX столетия. Именно эта внутренняя логика определяла то, что создавало у читателей ощущение целого образа. В числе самых значительных образов находится образ родины. Известный исследователь творчества поэта К. И. Чуковский считал, что Некрасову присущи три главные темы: «народ, мать и Белинский»¹. Именно эти три темы Некрасов и свел воедино в теме «родина»: народ как социальное начало («простой народ»), мать как этнический признак и Белинский как идеальный гражданин.

Это была колоссальная работа по возведению словесного памятника Матери-Родине, выполненного не скульптором еще и не художником, а мастером слова. Обращаясь к текстам поэта, написанным в разное время, мы показали, что эта конструкция создавалась постепенно в течение долгого времени. Многочисленные конкретные образы русских женщин (молодых или пожилых, рисуемых в конкретике горестной судьбы, когда матери ничего не могут сделать для своих детей), которые соотносятся с состоянием природы, животного мира (образ заезженной лошади), после чего образы судьбы и природы суммируются емкими и святыми для простого русского человека понятиями, такими как «Русь», «Святая Русь», «русская сторона», «русский край» и, соответственно, родина, родина-мать, отчизна. Параллельно идет формирование образа простого народа, простой, бедной, убитой горем женщины. И здесь также рядом с плачем человека рыдает и томится природа, воеет зверь, бушует стихия и, таким образом, горе конкретной матери расширяется до космических пределов. Томится и мучится родина. Гражданское начало прописывается образами бесправия: мужа над женой, помещика над крестьянином,

¹ Чуковский К. Некрасов как художник. Пг., 1922. С. 32.

чиновника над бедняком, царя над подданным, Бога над человеком. Некрасов заканчивает свою тему бесправия так: «*Гляди стоят три дольщика: Бог, царь и господин...*» («Кому на Руси жить хорошо»).

При этом в социальном, этническом и гражданском центре всего у Некрасова стоит женщина. Она главный человек, истинно русское лицо, которое более всего страдает и более всего достойно сочувствия. Известно, что возвеличивание русской женщины у Некрасова доходило до обоготворения, в том числе и до символического обобщения понятия «родины-матери».

Начнем с того, что поэт буквально боготворил свою мать, считал ее мученицей, святой. В. Е. Евгеньев-Максимов пишет, что Некрасов думал так всю жизнь. В 24 года он изливал свои чувства о матери Ф. М. Достоевскому, и тот отметил, что Некрасов раскрылся перед ним «самой существенной и самой затаенной стороной своего духа» (Дневник писателя. 1877. № 12). И уже умирающий поэт обращает свое проникновенное слово, в разговоре с близким другом П. Гайдебуровым, к памяти матери¹. К. Чуковский отмечал, что во многом образ реальной матери не совпал с литературным², но Некрасов словно и не замечал этого. В моменты нередкой хандры поэт приходил в страшное уныние, но одновременно и волнение. «Его хандра доходила порой до восторга», и он рыдал о замученной матери, хотя жизненных оснований для этого не было³. В последние годы Некрасов пишет поэму «Мать», где история конкретной его «родины-матери» раскрывается с необычайным трагизмом и обобщением образа матери.

Несчастлива я, терзаемая другом,
Но пред тобой, о женщина, раба?
Перед рабом, согнувшимся над плугом,
Моя судьба — завидная судьба!
Несчастлива ты, о родина! Я знаю (имеется в виду Польша. — О. К.)
Весь край в крови, весь заревом объят...
Но край, где я люблю и умираю
Несчастнее, несчастнее стократ! (это о России. — О. К.)

Поэт благодарит мать за то, что «во мне спасла живую душу ты». «Но будешь жить ты в памяти людской, пока в ней жить моя способна лира».

¹ *Евгеньев-Максимов В. Е.* Николай Алексеевич Некрасов: Сб. статей и материалов. М., 1914. С. 18.

² Так Некрасов, по каким-то внутренним причинам, не навещал смертельно больную мать, не принимал участие в ее похоронах и навещил ее могилу только через год после ее кончины.

³ *Чуковский К.* Указ. соч. С. 31.

В стихах 1877 г. все время звучит тема «матери»: «Мы любим сестру и жену и отца, но в муках мы мать вспоминаем»; «Так запой, о поэт, чтобы всем матерям на Руси, на святой, по глухим деревням Было слышно, что враг сокрушен, полонен (о турках на войне. — О. К.), а твой сын невредим, и победа за ним, не велит унывать, посылает поклон».

Биографы поэта отмечают особую эмоциональную чувственность поэта. К. Чуковский так обозначил это свойство Некрасова: «Этот страстный к страданию человек видел слезы страдания там, где их не видел никто». Например, когда он ехал по железной дороге, ему казалось, что она построена на костях людей, и он передавал это чувство в стихах. Однажды ему померещилось, что будто пыль на всех тысячеверстных деревенских дорогах так прибита женскими слезами, что ее не поднять, и это у него не аллегория. И он написал строчку¹.

Прибитая к земле слезами рекрутских жен и матерей,
Пыль не стоит уже столбами над бедной родиной моей.

Хотя в лексике Некрасова много православных понятий и обращений, его деревня как будто бы дышит православием, но как только начинаешь приглядываться, то видишь, что православия здесь нет, что здесь правит не Промысел Божий, а языческая судьба, а эталоном духовности и чувства свободы являются не христианские нормы и критерии, а абстрактное литературное славянство. Поэт не борется открыто с образом Богородицы, которая для народа является олицетворением Небесной Матери (это было бы слишком явно идти против православного народа), но это отрицание начинается уже с того, что Некрасов фактически отвергает позитив «официального» понятия «отечество». Строя обобщенный образ Матери, поэт рисует многие образы русских женщин «славянского духа и типа», которые читательскому воображению легко соединить в один образ страдающей женщины — матери. Нигде в тексте не проводится сопоставления этих страдалец с Божьей Матерью, напротив, они как бы призваны дать читателю новый портрет идеальной матери. Каждая страдающая русская женщина-мать — это в своем роде образ некрасовской «Святой Руси» и в территориальном, и в социальном смысле. Родина-мать, таким образом, соединяла в себе несоединимое — конкретного человека (а не просто сообщество женщин-матерей) с землей, которая чутко реагировала на его настроение. Механизм создания обобщенного образа матери таков, что читателю делается ясно, что речь идет о литературном памятнике матери-роди-

¹ Там же. С. 26.

не. Литературная статуя особенно ярко выписана в знаменитой поэме «Мороз, Красный нос».

К идеальным образам Некрасов также относит свою *музу*. Она почти синоним понятия «родина» из-за своей чрезвычайной близости ее страдающим героям. Вот что пишет поэт о своей вдохновительнице в предсмертные дни: «Недуг меня одолел, но Муза явилась ко мне беззубой дряхлой старухой, не было и следа прежней красоты и молодости, того образа породистой русской крестьянки, в каком она чаще всего являлась мне и в каком обрисована в поэме моей “Мороз, Красный Нос”»¹. Образ музы вырисовывается как образ, который посылает родина, чтобы вдохновлять поэта. В стихах того же времени (1877 г.) звучит:

О Муза! Я у двери гроба!
Пушай я много виноват,
Меж мной и честными сердцами
Порваться долго ты не дашь
Живому кровному союзу!
Не русский — взглянет без любви
На эту бледную в крови,
Кнотом иссеченную музу.

Н. А. Некрасов часто обращается в своем творчестве к этничности, нередко говорит о русскости народа и совершенно очевидно, что для него это важный литературный прием, позволяющий символически обозначить народный элемент, который он описывает. О русскости поэт начинает говорить с 1861 г., в связи с освобождением крестьян от крепостного права. «Русская земля», «русские люди», — звучит в стихотворении «На смерть Шевченко». В стихотворении «Крестьянские дети»: «мальчик живой, настоящий, и дровни, и хворост, и пегонький конь, и снег, до окошек деревни лежащий, и зимнего солнца холодный огонь — всё, всё настоящее русское было, с клеймом нелюдистой, мертвящей зимы, что русской душе так мучительно мило, что русские мысли вселяет в умы, те честные мысли, которым нет воли, нет смерти, в которых так много и злобы и боли, в которых так много любви!» В 1862 г. написаны классические стихи о женской доле — русской доле: «Доля ты! — русская долюшка женская! Вряд ли труднее сыскать. Всевыносящего русского племени, многострадальная мать!» «Русская песня не врет» о дороге, проторенной цепями каторжников; «за отчизну любезную вынес достаточно русский

¹ Литературное наследство. М.: Изд-во АН СССР, 1946. Т. 49–50. С. 167.

народ» (1864 г.). «Плачь русская земля», — обращается поэт к России в стихотворении «Памяти Добролюбова». «В глухие темные селенья, где изнывает русский ум» (1865 г.), «русский гений издавна венчает тех, которые мало живут». В 1867 г. был написан цикл стихов «Стихотворения, посвященные русским детям».

При том, что даже в конкретике быта поэт рисует некую идеальную и как будто объективную (но только с точки зрения поэта-революционера) картину: крестьянство показано в бедности, тяготах, горе, рабском состоянии, унынии и угнетенном духе. Однако столь односторонний и нарочито ошибочный взгляд на народ легко опровергнуть, обращаясь к самым разным источникам, в том числе и научной литературе. Но писатель не видит ни полутонов, ни ярких красок в крестьянской жизни. Если где-то в стихах и проглядывает народная удаль и красота, то сквозь гримасы горя и страданий или в отдельной социальной группе «удалых купцов».

Подведем итог сделанному Н. А. Некрасовым в области этнического мифотворчества. Хотя расширенное понятие «родины» появляется до него в значении «православного Отечества» (первая половина XIX в.), но Некрасов активно мифологизирует этот образ и через десакрализацию образа Богородицы создает новое понятие «Родины-Матери», имеющее этническую окраску. Поэзия одного образа, одной мысли, одного мифа словно призвана была бить в одну точку, и в силу ее глубоко эмоционального характера она производила на слушателей, жаждущих «настоящей правды о народе», ошеломляющее воздействие, за что ее и ценили революционеры. «В эти годы (т. е. первого знакомства с Некрасовым) я был мало развитым, — писал один из таковых слушателей, — много не понимал, слово, например, «гражданин» было мне совершенно незнакомо. По прочтении же Некрасова (т. е. при основном знакомстве с его творчеством. — О. К.) сразу как-то прозрел, я стал вдумчивее относиться к окружающей меня жизни, я загорелся злобой к сытым, довольным собой»¹. Пока крестьяне слушали одно-два стихотворения поэта, где описывались горести крестьянской жизни, они действительно загорались сочувствием к стихам, но как только была возможность почитать всего Некрасова, то происходило другое: начинали «загораться злобой».

Как поэт-революционер А. Н. Некрасов подчинил свой большой поэтический талант делу «прозрения» народа, чтобы народ «проснулся», «загорелся злобой» и сбросил государственные, церковные и социаль-

¹ Евгеньев-Максимов В. Е. Указ. соч. С. 280.

ные оковы. «Святая Русь» поэта является литературным, выдуманым образом, не имеющим отношения к действительному этническому облику русских, и потому путь к этой некрасовской Руси лежит не через религиозный подвиг, а через народный бунт, через пугачевщину. Некрасов отвергал позитивность церковной жизни для народа, отчего его православие «без попов да без чинов», т. е. без духовенства и без Церкви, оно «народное», точнее псевдонародное. Закваска у некрасовской веры — страдания, но без Бога, Христа¹. Отсюда и выросла искаженная картина: бесконечное горе не уравновешено радостью; в святых ходят лишь страдальцы-бедняки, о святых церковных подвижниках и речи нет; будущее светло лишь в лозунгах, что придет день, когда богатые исчезнут, а бедные возрадуются. В эти же годы существовала и другая «крестьянская поэзия»; например, И. С. Никитин, который хотя и не был чужд горьких размышлений о народе, но делал это без революционного запала. Для него также родина является и Русью, и матерью, и державой: «*Это ты, моя Русь державная, моя родина православная, Уж и есть за что, Русь могучая, полюбить тебя, назвать матерью*» (1851 г.). Некрасов же выполнял свой революционный долг перед народом.

А. Н. Некрасов в своем творчестве впервые в русской литературе создает *фундаментальный миф* о русском народе и русской женщине. В некрасовский поэтический образ вместились своего рода словесная, светская икона, которой должны были поклоняться все те, кому дорога была идея правды, в революционном и интеллигентском (сублимированном, очищенном от жизненного реализма) ее понимании. Таким образом, в этническое пространственное бытие вводятся иллюзорные и совершенно не христианские смыслы, которые сводятся к понятию «Родины-Матери». «Родина-Мать» свята своим страданием, но страданием не ради Христа, а ради нее самой. За эту ее особенность Некрасов называет ее «Святой Русью». Страдание ради себя самой и обозначение этого страдания как образа Святой Руси и позволяет Некрасову вывести образ матери на мифологический уровень. Квазирелигиозный характер этой конструкции сделал ее привлекательной не только для интеллектуалов, но и для широкого круга людей, болеющих за судьбу России. Некрасов так искренне зовет «верить» его Руси и в его Русь, что ему начинали верить очень многие из числа духовно дезориентированного общества. Так литературное слово сыграло свою роковую роль: борьба за возвращение

¹ Справедливости ради отметим, что в одном из предсмертных стихотворений-набросков у Некрасова нарисован и образ женщины-христианки, избирающей монашество как жизненный путь: «Я сбросила мертвящие оковы, /Друзей, семьи, родного очага/ Ушла туда, где чтут пути Христовы/ Где стерегут оплошного врага». («Отрывок». 1877 г.)

русской этничности ее достойного места была переведена западниками в революционную плоскость и подчинена делу освобождения народа от политического (самодержавного), социального, экономического и культурного гнета. Ни один политический трактат и манифест не смог бы так мифологизировать действительность, как это сделал поэт. Он словно сотворил новый мир России, новую Россию, которую отныне следовало «отмаливать», глядя на некрасовский «иконописный» образ. Но эта «молитва» рождала в сердцах поклонников поэта не умиление, а злобу и протест!

Некрасовская «Русь» оказалась необыкновенно востребованной в революционной среде и в революционной России после 1917 г. Но и до 1917 г. активно разворачивался процесс пропаганды его творчества. Вскоре после кончины А. Н. Некрасова его сестрой готовится собрание сочинений. Затем, после ее смерти, начинают выходить год за годом собрания сочинений. Таких изданий большими тиражами было до революции 13¹. И хотя это были купированные цензурой произведения, но все основные вещи поэта присутствовали там без изменений. В предреволюционные годы о Некрасове издается масса критической литературоведческой литературы. В 1902 г., в дни 20-летнего юбилея со дня кончины, широко отмеченного по всей России, его возводят в классики, равные Пушкину. Против этого выступали Л. Н. Толстой и еще раньше И. А. Тургенев, не считавшие Некрасова крупной литературной величиной². Сразу после революции, в годы Гражданской войны, в 1918 г. Народный комиссариат просвещения, возглавляемый А. В. Луначарским³, при поддержке В. И. Ленина как большого почитателя Некрасова, постановил напечатать полное собрание стихов А. Н. Некрасова без пропусков и купюр. Эту работу Луначарский поручил К. Чуковскому. Первое послереволюционное собрание стихов поэта вышло в 1920 г., но, как считал сам ответственный редактор, оно было неудачным. Более подготовленное и полное издание, с подробным справочным аппаратом вышло под редакцией К. Чуковского в 1927 г. К. Чуковский в предисловии писал: «изучение Некрасова вышло из узкого круга специалистов и стало делом тех широких масс, к которым обращены произведения этого автора»⁴. Однотомное

¹ Чуковский К. От редактора // Полное собрание стихотворений Н. А. Некрасова. Ред. и прим. Корнея Чуковского; Критический очерк И. Кубикова. М.; Л., 1927. С. VI.

² *Евгеньев-Максимов В. Е.* Указ. соч. С. 262.

³ Луначарский восхищался Некрасовым, известна его фраза: «Достаточно только вспомнить взлет народной фантастики в появлении воеводы Мороза в великой изумительной поэме Некрасова этого имени. Какая удаль, какая ширь, какой демонизм». — *Луначарский А. В.* Собр. соч. Т. 1. М., 1963. С. 218.

⁴ Чуковский К. От редактора... С. X.

собрание было издано тиражом 10 тыс. экземпляров. К этому времени К. Чуковским выпущено несколько исследований о поэте, имевших цель нарисовать читателю «неприукрашенный облик» Некрасова. В них поэт предстает в крайне нравственно непривлекательном виде. Чуковский же пишет о том, что нет смысла нам что-то замалчивать, делать из Некрасова святого, — напротив, «обыкновенным», грешащим человеком он будет нам еще дороже, ведь главное не то, как он жил, а как боролся за народ. Этим идеал «святого» народолюбца Некрасова не развенчивался, а, с точки зрения Чуковского (да и в целом лениных-луначарских), доводился до совершенства, поскольку был противоположен христианскому идеалу. Невероятный спрос на поэзию Некрасова заставил издателей повторить еще десять раз издание 1927 г. Однотомник выходил в 1928 г. два раза, в 1929, 1930, 1931, 1934 (два раза), 1935, 1937 годах. Второе и третье издания были тиражом по 10 тыс., пятое — 51–71 тыс., затем пошли тиражи по 15 300. Кроме того, в эти же годы выходили и обычные издания. Например, в 1938 г. вышло два разных издания по 20 и 25 тыс. экземпляров.

В предвоенные годы советский читатель, вместе с грамотой, в советских школах получал и «прививку» некрасовского творчества. Понятие «родины» как макротерритории, как территории страдания и скорби, нуждающейся в защите, как «родины-матери», все дающей и все требующей взамен, повсеместно становилось частью советской идеологии. Характерно, что такой известный некрасовед, как В. Е. Евгеньев-Максимов, в своей книге о Некрасове 1945 г. связывает победу в Великой Отечественной войне и с заслугами Некрасова. Стихи Некрасова были запечатлены на одном из известных военных плакатов «Мать, провожающая сына на фронт». В начале книги Евгеньев-Максимов приводит обязательную по канонам времени цитату из книги И. В. Сталина: «Только народ бессмертен, остальное преходяще»¹.

Образ некрасовской родины-матери очень полюбился русским революционерам, в том числе и большевикам. Для В. И. Ленина Некрасов был одним из любимейших поэтов именно из-за столь страстно воспетого образа матери, а также из-за непревзойденного описания народного горя. Несомненно, что такой яркий глашатай революции, как М. Горький, когда писал свое программное для русского пролетариата произведение «Мать», опирался на художественные идеи Некрасова.

¹ *Евгеньев-Максимов В. Е.* Великий русский народ в поэзии Н. А. Некрасова. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1945. С. 3.

Образ Родины в церковной и государственной мысли предреволюционного времени

Две войны, которые Россия вела на своей территории, а также общая ситуация в общественной жизни России, понуждала как государство, так и Православную Церковь постоянно корректировать свою позицию по вопросу о возвращении русской этничности должного места в государственных и церковных программах. Но речь шла не о том, чтобы «отечеству» вернуть искомый этнический компонент, а скорее о том, чтобы признать право широкого толкования понятия «Родины». Мы приведем несколько примеров, взятых из разных сфер церковной и государственной жизни, но во всех уже, как можно заметить, присутствует искомое «родина» как макропонятие.

Переписка мичмана князя Александра Щербатова со своей невестой княжной Софьей Васильчиковой (1904—1905 гг.)¹ содержит весь набор тех понятий, которые уже проникли в консервативную дворянскую военную среду «служителей царю и отечеству». В самых первых письмах юного князя Александра Щербатова, когда он еще не воевал, а находился в тылу, звучат слова: «честь и счастье русского народа и всего славянского племени» (30 января 1904 г.); «вера и Родина» (много раз), «Великая Русь» (от 30 января 1904 г.); «Русь» (от 31 янв. 1904 г.); «Россия», «Отечество» (2 раза) (от 2 февраля 1904 г.); «долг перед Отечеством» (2 раза), «польза Родине», «Святая Русь (3 раза) встрепенулась» (2 февраля вечер); «испытание России», «жертва для Отечества» (3 февр. 1904 г.); «за веру Христову и Отечество» (3 раза) (9 февр.); «не посрамили земли Русской» (11 февр.); «вера в Русь» (15 марта). Начало участия князя в боевых действиях было на крейсере «Россия». Здесь патриотических формул в письмах князя становится меньше, но не исчезает сам патриотизм в рассказах о боевых действиях: «на пользу Отечества» (12 апреля); «что может быть святее защиты Отечества» (13 июня); «мой долг, наш вообще долг — воевать, отстаивать нашу Родину» (20 августа); «перед Богом и Отечеством» (1 января 1905 г.); «сила наша в народе, спасение Руси» (21 марта 1905 г.); князь возмущается, когда невеста пишет, что ей современная Россия отвратительна, поэтому она называет ее «обителью подлости» (19 июля).

В переписке князя Щербатова, юного мичмана, представлен весь славянофильский набор русских патриотических понятий: «отчество», «Ро-

¹ О войне, любви и вере. Переписка мичмана князя Александра Щербатова со своей невестой княжной Софьей Васильчиковой. 1904—1905 гг. / Сост. А. Е. Федоров. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2008.

дина» (в значении места, где находится Русская земля, где Россия, где живет русский народ), Русь (или Святая Русь), в значении православного народа. Поначалу князь сосредоточен на народной стороне понятия (Русь, Родина, народ), но по мере смыслового вытягивания в реальности военного времени самым употребительным понятием становится слово «отечество». Оно как бы заменяет все остальные, и потому оно самое емкое по содержанию.

В дневнике полкового священника о. Митрофана Сребрянского в самом начале (еще до описания военных событий) звучит тема родины: «Больно в сердце отозвался призыв бросить все и всех и идти в путь далекий на войну!.. Да если бы не крепкая вера в святые принципы: “Вера, царь и дорогая Родина”, то трудно было бы справиться с собою»; «прижал к груди своей жену и родных», с русскими едет на войну черноморец «постоять за искренне любимую им Русь-матушку». В другом месте говорится о русских солдатах: «постоять за Русь-матушку и за царя-батюшку»¹. Как видим, о. Митрофан вполне традиционалист, но в то же время он уже усвоил и легальность и благозвучность понятия «родина».

У свт. Николая Японского в Дневниках в период войны Японии с Россией, когда сам он пребывал в Японии и даже благословлял своих прихожан-японцев воевать за свое отечество земное, два понятия — «родина» и «отечество»². Митр. Московский Макарий (Невский) писал в 1905 г. после войны с японцами в статье «За что мы наказываемся»: «Нам нужно объединиться около матери нашей — святой Церкви, около матери нашей — Земли Русской...»³.

Приведем еще один характерный для этого времени патриотический взгляд на происходящее. Речь идет о письме, направленном в суворинское «Новое время» корреспондентом, волнующимся о судьбе Отечества в период войны России с Японией. Он пишет: «Молчаливая Русь сказала всему свету, что она живет единою жизнью и готова постоять за свое имя, жертвуя на святое дело и деньгами, и трудами, и кровью»⁴. Для автора письма Русь есть именно Святая Русь («святое дело»), и ее полнота в ее единстве («единою жизнью»). И третья характеристика современной автору Руси: кроме того, что она не едина, не полна — она молчалива. Далее автор письма так характеризует свое время: «Благороднейшие

¹ Митрофан Сребрянский, свящ. Дневник полкового священника, служащего на Дальнем Востоке. М., 1996.

² Николай Японский (Касаткин). Дневники. М., 2007. С. 437.

³ Заступничество Богородицы за русских воинов в Великую войну 1914 года. Августовская икона Божией Матери. М.: Ковчег, 2010. С. 191.

⁴ Цит. по: Никольский П. К столетию со дня рождения А. С. Хомякова // Воронежский епархиальный вестник. 1904. № 9. С. 376.

умы почти с отчаянием смотрят в невеселое будущее, ожидая и физического и нравственного вырождения Руси». В понимании слова «Отечество» автор тоже традиционен: «“Отечество” осталось, как и встарь, “крылатым” словом, окрыляющим людей на подвиги и жертвы; Отечество по-прежнему — “алтарь”, служение которому выводит человека из засасывающей его тины повседневного эгоизма». В обращении вспоминается и третье искомое для Древней Руси понятие — «Русская земля»: «Жив Бог Земли Русской и жива душа народная». П. Никольский — автор статьи о столетнем юбилее А. С. Хомякова не случайно обращается в начале статьи к письму в «Новое время», ведь там звучат славянофильские идеи. В связи с этим П. Никольский отмечает, что «до сих пор славянофильские писатели были какими-то пасынками русского общества, ими мало интересовались, как бы не доверяя глубине их любви к родине, часто даже смешивая ее с дешевым, т. н. квасным патриотизмом»¹. Особенно автор статьи сетует, что русское духовенство забыло о славянофилах. Но события войны с Японией, а также столетний юбилей А. С. Хомякова вызвали в обществе интерес к ним. В свет вышло восьмитомное собрание сочинений А. С. Хомякова, составляется его жизнеописание, на очереди издание трудов других славянофилов.

В Послании Св. Синода по случаю войны 1914 г. говорится: «Всемогущему Богу, в неисповедимых судьбах Его, угодно было ниспослать Отечеству нашему новую годину тяжкого испытания; народ русский; за славу нашего Царя, за честь и величие Родины; в великий час, наставший для нашей Родины, какие потребует от нас защита веры и Родины»². В царском манифесте к народу в дни объявления войны выделены понятия «Россия», «Русская Земля», «Святая Русь»³. В проповеди епископа Дмитровского Трифона (Туркестанова) 5 августа 1914 г. в Успенском Кремлевском соборе в присутствии Николая II звучит: «За честь и славу нашей Родины, обогрелой и искупленной кровью отцов наших»⁴. В 1917 г. епископ Пермский Андроник (Никольский) в первые дни после февральского переворота сказал проповедь в соборе Перми: «Отечество в опасности»⁵.

На открытке 1914 г. (автор С. Родионов), где мать надевает на сына ладонку и благословляет на фронт, есть наверху надпись «Иди за Родину», внизу стихи Н. Некрасова «Один я в мире подсмотрел святые искренние

¹ Там же. С. 378.

² Там же. С. 25.

³ Там же. С. 15.

⁴ Там же. С. 23.

⁵ Там же. С. 192.

слезы — то слезы бедных матерей, им не забыть своих детей»¹. Эти же стихи были и на другой открытке 1915 г.² На другом известном плакате 1914 г., где изображена мать, благословляющая сына на фронт (надпись на плакате «Сын мой, иди и спасай Родину!»), ярко зафиксирована реалья времени: вместо традиционного отеческого благословения сына фронт, что было характерно еще для периода войны 1812 г.³, благословляющим лицом выступает мать.

Плакаты 1914–1915 годов в целом отражают непростую мировоззренческую картину, существовавшую тогда в русском обществе. На многих патриотических плакатах воюющая Россия изображена аллегорически, в виде воинственной Афины Паллады. Сюда же можно отнести аллегорический образ России в виде светской красавицы в кругу союзников, также молодых женщин — Англии и Франции. Но есть и плакат с фигурой «Москвы», нарисованной по образу сердобольной боярыни XVII в. (очевидно, близкой к образу Иулиании Осоргиной).

Также в этот период появляются иконографически новые образы Божьей Матери Августовской, что указывает еще на один взгляд на современные события. В тропаре Божьей Матери Августовской, написанном в 1915 г., звучит понятие «земля Русская», то же и в кондаке. В молитве благодарственной после битвы в солдатских молитвословах звучит: «защитника Отечества нашего»⁴, а в другой молитве — перед битвой есть слова: «Радостно иду я исполнити святую волю Твою и положити жизнь свою за Царя и отечество»⁵. Один источник передает слова русского солдата-военнопленного, которого расстреливали немцы: «Я умираю за святую православную веру и за родную Русь»⁶.

Итак, в начале XX столетия и непосредственно в предреволюционный период как в церковных и государственных документах манифестного характера, так и в церковной и православно-патриотической публицистике стали появляться такие привычные для допетровской Руси территориально-этнические понятия, как «Отечество», «Святая Русь», «Русская Земля», что явно указывает на появившуюся оценку со стороны всех сил — и монархического государства в лице императора, и Церкви, и православной общественности — грядущей на страну опасности.

Последний император из династии Романовых, св. мученик царь Николай II более других русских императоров тяготился разницей между

¹ Там же. С. 45.

² Там же. С. 77.

³ Существует известное изображение на эту тему.

⁴ Там же. С. 278.

⁵ Там же. С. 275.

⁶ Там же. С. 64.

имперскими — миссионерскими задачами и задачами чисто внутренними, касающимися укрепления русского народа. Он особенно нарочито и искренне старался проявлять свою русскость в традиционных формах: через многочисленные прославления святых, в том числе и личное участие в этих церковных торжествах; через особое внимание к простому человеку (солдату, казаку, матросу, священнику, купцу); через создание своей крепкой большой семьи; через сугубую церковность в личной жизни; тайную благотворительность и помощь; через активную поддержку традиционных и церковных начал в обществе. Вот почему именно в царском манифесте 1914 г. звучат слова «Земля Русская», «Святая Русь».

В то же время имело место и широкое распространение, судя по плакатам, и другого официального взгляда на события, чисто западнического, в его «некрасовском» выражении.

Выскажем предположение, что вместе с появлением в русской, консервативной, православной среде славянофильских идей (а это было уже гораздо шире идейного поля славянофилов) в начале XX в. появился и стал возрастать мощный идейный порыв к возвращению в этническое поле главных территориально-этнических понятий допетровской Руси — «Русской Земли», «Отечества» и «Святой Руси». Скорее всего, это было реакцией на то, что некрасовская идея «родины-матери» в то же время стала активно «овладевать массами», окончательно вытесняя русское и православное начала на периферию общественной и политической жизни. Назревало уже не противостояние отдельных партий, отдельных лиц и идей, а размежевание всего общества по самому существенному признаку.

Церковный Собор, проходивший в 1917–1918 гг., подвел свой итог в вопросе о русскости. В обращении членов Св. Синода от 29 апреля 1917 г. Церковь называется то Российской, то Русской. В отдельных обращениях появляется еще одно именование — «Всероссийская Православная Церковь»¹. В первые дни Собора понятие «родина» вообще не употреблялось, но говорилось об «отечестве». Церковные иерархи говорят, что мысль о необходимости Собора возникла в сердцах «русских людей», что «заветная мечта русских православных людей осуществляется»². В последующих документах все чаще начинает звучать понятие «родина». «Приступив к сему делу... в обновляющейся Родине, жаждущей благодатного мира и покоя... за землю Русскую»³. В представлении Св.

¹ Там же. С. 28.

² Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Т. 1. М., 1994. С. 1–5.

³ Там же. С. 20.

Синода Поместному Собору звучат слова «православно-русский мир», «русская церковная жизнь», «обстояния, переживаемые нашим Отечеством», «отовсюду раздаются голоса, что Родина гибнет», «народ разделился на партии, утратил единство», «дело оздоровления русской земли», «от Собора ожидается мощный призыв народа обратиться к Богу с упованием в ближайший воскресный день или три ближайших воскресенья для нарочитых молебствий ко Господу о спасении Отечества»¹. Министр исповеданий А. В. Карташев от лица Временного правительства приветствовал Собор, обращаясь во всех случаях «Русская Православная Церковь», а не Российская². Приветствуя Собор, митрополит Московский и Коломенский Тихон отмечал: «Москва и ее святыни в прошлые годы деятельно участвовали в созидании Русской Державы», «ныне Родина наша находится в разрухе и опасности», «многомиллионное население Русской земли», «Собор не останется безучастным к положению, которое переживает Родина», «обновится лице свято-русской земли»³. Протопресвитер о. Григорий Щавельский также в приветственном слове прибегает к понятию «родина», он говорит «Родина Святая»⁴. Московский Городской Голова В. В. Руднев упоминает Москву как «мать городов русских», говорит о русском народе и родине в широком смысле. Во всех других приветствиях также основным понятием является слово «родина», много говорится о русском народе, есть обращения к Святой Руси, русской земле, русскому духу. Термин «отечество» почти не употребляется. Собор обратился с воззванием к Армии и Флоту: «христолюбивые воины, защитники и Церкви, и Родины нашей». «Что принесло и грозит еще принести Отечеству и Церкви неисчислимые беды», «в сердце русского человека стал затуманиваться светлый образ Христов», «непроглядная тьма окутала русскую землю», «стала гибнуть могучая Святая Русь», «За ваше безумие Родина уже заплатила врагу» (о тех, кто поддался революционной агитации и стал разрушать армию. — О. К.), «лучшими сынами Родины», «Ведь и вы сыны Родины», «совесть русского человека», «неисчислимые раны нанесли вы Родине — матери своей», «на развалинах и пожарище Святой Руси», «гибелью Родины», «истерзанную, опозоренную, попираемую врагом Родину свою», «русским свободным гражданам», «Святой великой Руси», «трудиться для Родины святой», «любовь к Родине», «В вашем мужестве и подвигах Родина черпает веру», «Великая Россия у края гибели, Родина зовет вас, спасите

¹ Там же. С. 35–37.

² Там же. С. 29.

³ Там же. С. 33.

⁴ Там же. С. 36.

ее!», «именем наших предков, строителей отечества», «спасет и помилует вас и всю Русь Святую»¹. Было решено напечатать это воззвание в количестве 500 тыс. экземпляров и отослать в армию. Князь Е. Н. Трубецкой озвучил воззвание к народу. Здесь звучат следующие понятия: «православному народу русскому», «Родина остается беззащитною», «Родина гибнет», «не допустите Родину до поругания и до позорного конца», «рабочие, подчиняйте ваши требования благу Родины», «Земля русская», «Русь», «Святая Русь»². Это воззвание также решено было напечатать числом 500 экз. и отправить для чтения в храмах. В тексте обращения Собора к Временному Правительству также вместо Отечества везде употребляется слово «Родина»: «Об угрожающей Родине братоубийственной войне», «о великой ответственности всех русских людей перед Богом и перед Родиной», «величие Русской Державы», «сила русского воина», «ради спасения Родины», «власть русского военачальника подорвана», «русское войско», «от руки своих же братьев-солдат погибло множество офицеров, преданных долгу Родины», «Церковь не может оставаться равнодушною зрительницею распада и гибели Родины», «между любовью к Родине и обязанностью повиновения власти», «власть должна быть не партийной, а всенародной. А народно-русскою может быть только власть, просветленная верою Христовою», «для спасения Родины», «русской государственной власти»³.

На Соборе поднимался вопрос о месте Церкви в России. Был принят вариант, предложенный Пермским епископом Андронником: «Церковь... как величайшая святыня огромного большинства населения»⁴. Вопрос о русском народе как численном большинстве периодически поднимался в той или иной форме. Предлагалось, чтобы Собор рекомендовал правительству, чтобы в России все первые лица государства были русского происхождения («православного исповедания русской национальности») ⁵. Когда Временное правительство попыталось заключить сепаратный мир с Германией, то князь Е. Н. Трубецкой предложил Собору отреагировать. Князь подчеркнул, что «Священный Собор представляет из себя единственное законное представительство 100-миллионного православного Русского народа»⁶. Участники Собора в своих речах чаще говорят «Русская Церковь», хотя официально она продолжала называться Российской. Это прослеживается даже в официальных обра-

¹ Там же. С. 98–101.

² Там же С. 102–103.

³ Там же. С. 160–161.

⁴ Там же. Т. 4. С. 128.

⁵ Там же. С. 133.

⁶ Там же. С. 137.

щениях. Соборяне обращаются 24 августа (6 сент.) 1918 г. к Совету народных комиссаров от лица Православной Русской Церкви и Патриарха. В документе также Церковь обозначена как Русская¹. Но, очевидно, по каким-то неозвученным соображениям, вопрос не был даже вынесен на обсуждение. Если учесть, что Собору приходилось работать в сложных политических обстоятельствах и в условиях не менее сложных церковных нестроений (движения за автокефалию, набирающее силу обновленчество), то предпочтительнее было не делать неосторожных шагов. Вопрос о новом именовании Церкви разрешился лишь в 1943 г.², когда русская тема стала для руководства страны опять актуальной.

Итак, за несколько десятилетий до революции 1917 г. в России, усилиями революционеров, в том числе художественно одаренных, таких как А. Н. Некрасов, создается миф об этническом пространстве — земле русского народа. Что нес с собой этот миф, и чем он принципиально отличался от средневековой русской пространственной концепции «русской земли»? Во-первых, само понятие «родины», после того как оно стало макропонятием, заменяющим концепт «русская земля — отечество — Святая Русь», предполагало новое этническое самочувствие. Исчезало этнически пространственное «мы» и вместе него появилась совокупность множеств «я». Этническое пространство было рассчитано на дискретное восприятие. После же того, как Некрасов «освятил» новое понимание Родины, заменив образ Богородицы образом русской страдающей женщины, он фактически создал новый концепт в виде «родины-матери». Дискретность каждого отдельного этнического «я» получала свое освящение уже не через Покров Божьей Матери, а через присутствие рядом «статуи» — каждой конкретной страдающей женщины и в целом — России — Родины-матери. В этом «мемориальном этническом пространстве» и предполагалось отныне жить русскому народу, что и было реализовано на практике в советской России. До какой-то поры только консервативные церковные силы, а в светской среде — славянофилы теоретически отстаивали прежнее, допетровское понимание этнических пространственных границ русских в таких совокупных понятиях, как «Русская Земля/Отечество/Святая Русь». Практическая реализация этого направления стала возможной через созидание новых женских общежительных монастырей как одного большого проекта Четвертого удела Богородицы. И все же это была далеко не вся Россия. Вполне возможно, что западники как самостоятельное направление, защищающее

¹ Деяния Священного Собора... Т. 11. С. 115–118.

² Цылин В., *прот.* История Русской Церкви. 1917–1997. М.: Изд.-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. С. 294.

русский народ, смогли столь радикально реализовать себя в творчестве А. Н. Некрасова по той причине, что славянофильство ушло в область практических дел, когда стало активно участвовать в женском православно-общезительном движении. Западники же остро нуждались в практической реализации своих идей. Но они, в отличие от славянофилов, смогли предложить обществу только миф о русском народе и русской женщине, реализовать который им помогла революция, потому что миф — это иллюзия, на практике требующая участия разрушительных стихий. Важно отметить, что к началу XX в. и в официальных кругах государства и в Церкви появились открытые симпатии к славянофильской деятельности, что было вызвано, скорее всего, все нарастающей радикализацией «некрасовского» направления. Поместный Собор констатировал, что Церковь уже готова была вернуться к допетровской этнической пространственной парадигме. К этому же тяготел и император Николай II, который готов был передать бразды правления сыну Алексею, а сам стать патриархом, как свидетельствует ряд источников. Но противоречие было уже неразрешимо по той причине, что западники уже сами подошли и подвели общество к точке невозврата, благодаря сформировавшейся модели реализации своих идей. В земном противостоянии Четвертого Удела Божьей Матери и воинственных дружин революционеров, поднятых западниками на защиту «родины-матери», победа была обеспечена последним. В этом контексте объяснима и победа Красной армии над Белой армией, поскольку у первых за спиной была «родина-мать», а у вторых — нечто разное, не всегда сводимое к духовному идеалу.

Образ Родины-матери в годы Великой Отечественной войны 1941–1945

Предвоенный период существования советской России был временем активной идеологической обработки «советских людей», в том числе через такой важнейший для большевиков пространственно-этнический образ, как «советская родина». Миф о советской родине был близок и понятен миллионам простых людей именно своей квазирелигиозной природой. Это была родина революции, от нее получившая свою меру святости и этнической силы, что сводилось к понятию «советская». Огромную роль в пропаганде мифа о советской родине играло словесное творчество: публицистика, художественная литература (в том числе многочисленные переиздания произведений А. Н. Некрасова) и кино.

Далее обратимся к периоду Великой Отечественной войны, которая воочию выявила то, насколько крепок был этот идеологический большевистский миф и как он реализовывался в эти критические для советской власти годы.

В речи В. М. Молотова от 22 июня 1941 г. имеются два основных понятия, которыми чаще всего оперирует заместитель председателя Совета Народных Комиссаров Союза ССР и Народного Комиссара иностранных дел. Там, где речь идет о Германии, раскрывается характер ее нападения, там употребляются понятия «наша страна» и «СССР» (или Советский Союз). Во второй части речи гражданам СССР объясняется, что значит для них эта война. В этом случае употребляется только одно понятие — «родина». Говорится, что борьба будет не с «немецким народом» («рабочими, крестьянами, интеллигенцией»), а с фашистским правительством Германии. Армия и Флот имеют долг перед родиной ее защищать. Также впервые говорится об Отечественной войне, по аналогии с Отечественной войной 1812 г. «Красная Армия и весь наш народ вновь поведут победоносную отечественную войну за родину, за честь, за свободу». Здесь впервые выстраивается искомый смысловой ряд: Отечественная война/родина/честь/свобода как сумма все более раскрывающихся понятий. Самое общее понятие «отечество» (в данном случае «отечественная война за что-то») — это в более конкретном смысле «родина», еще более точно — «честь», и, наконец, самый точный и глубинный смысл — «свобода». Так государство раскрывало перед народом концепт того общего, что являлось на тот момент самым главным в понимании того целого, что необходимо было видеть, чувствовать и защищать. Ни одно другое понятие: ни «Советский Союз» (СССР), ни советская страна не потребовали подобных символических операций. Они не могли быть раскрыты через какие-то высокие нравственные смыслы, поскольку имели только один политико-идеологический смысл. СССР, советская страна — все это территория большевистской власти, идеологии, и никакого отношения к этническому и нравственному аспекту бытия народа эти концепты не имели. Война это показала. Большевики побоялись в период войны выходить к народу с сугубо идеологическими концептами, резонно посчитав, что народ они не объединят. При этом следует отметить, что существительное «отечество» они изменили на прилагательное «отечественная» и фактически вытеснили его из указанного смыслового ряда¹. Война отечественная, но точка отсчета смыслов начинается с понятия «родина».

¹ В отдельных случаях понятие «отечество» хотя и употреблялось, но в значении «родина», как его синоним, или же в узком смысле как «гражданское общество», государство.

Также следует заметить, что весь искомый внутренний смысл концепта «родина» раскрывается через нравственные критерии, о духовных, религиозных нет и намека. Честь — достаточно узкий и специфический термин, который в дореволюционном сословном обществе употреблялся в очень конкретных областях: честь дворянская, купеческая, крестьянская, честь девичья. Здесь же явно идет речь об абстрактной чести человеческой, как и свободе. Последний термин вообще имел в России узко социальный смысл: свобода от каких-то социальных пут (крепостного права, от необходимости военной службы и т. д.). Тот смысл, который был известен революционной интеллигенции, был привнесен с Запада, из революционной Франции, из далекой Америки. В речи Молотова речь идет о свободе от рабства фашистского порабощения, от нового и более тягостного крепостного права, и этот аспект был народу понятен. В речи И. В. Сталина от 3 июля 1941 г. (первом его публичном выступлении) в самом начале появляется слово «родина»: «Вероломное военное нападение гитлеровской Германии на нашу родину». Первый абзац, где перечисляются потери, опять итожится словами: «Над нашей родиной нависла серьезная опасность». Затем идет текст, где описывается характер развязанной Германией войны. Во всех этих случаях Сталин употребляет термин «СССР». Эти официальные выступления, конечно, не могли подробно раскрыть для народа существо нового ценностного мира, но эта работа была предоставлена художникам, писателям, поэтам, публицистам, советскому кинематографу.

Публицисты военного времени много сделали для того, чтобы полнее раскрыть содержание нового отношения партии и правительства к территории, которую необходимо было защищать советскому народу. Специально для пропагандистской работы стали издаваться тематические сборники статей из передовиц «Правды» и «Известий». Эти брошюры выходили большими тиражами не только в Москве и Ленинграде, но и по всему Советскому Союзу: в Алма-Ате, Ташкенте, Омске, Красноярске, Тбилиси и т. д. Первые сборники были даже не подписаны именами авторов. Например, из передовицы «Правды» от 24 июня 1941 г. читатель выносил следующий круг понятий: «напали на нас; на нашу землю; целостность и независимость нашего отечества; великой стране; из пределов нашей священной родины; отечественную войну; на защиту нашей родины; нашей свободы, нашей отчизны; нашей родине уже приходилось сталкиваться с воинственным германизмом; за русские рубежи; за свою священную землю; за свободу, за честь и славу своего отечества; отечество требует от своих граждан, чтобы они почувствовали ответственность за судьбу государства; повышенная бдительность

всех граждан нашей родины; каждую пядь родной земли; честь и достоинство многонационального отечества»¹. В передовице «Правды» от 25 июня 1941 г. наряду с эмоциональным нарастанием темы «родины» уже просматривается цельная концепция того, что именно является родиной и отечеством. Сначала автор говорит о родине следующими словами: «на государственных границах нашей родины; слава мужественным защитникам родины; священной земли; наша родина — великая страна; воин Красной армии — защити Родину, свободу и честь родного народа, жизнь и труд своей семьи; о защитниках родной земли». Далее приводятся слова матери героя Советского Союза Курочкина: «Сынок, бей врага еще сильнее». В комментарии автора статьи к словам матери читаем: «Так говорит своим сынам-красноармейцам, командирам, политработникам — вся советская мать-родина». Вполне очевидно проводится ассоциация Родины-страны с конкретной родиной-матерью. Понятие «родина» получает не просто антропологический характер, но аккумулирует в себе целый набор абстрактных и конкретных смыслов. В этой же статье активнее звучит русская тема (из-за чего сразу актуализируется этнический смысл понятия «родины»): «наша родина; земля русского народа; в отечественных войнах за независимость своей страны создавались боевые традиции русского народа; советский народ заботится о своей армии, как мать о любимом детище; всё для Родины; преданность Родине и родной Красной Армии; родные наши бесстрашные герои»². В передовице «Известий» от 26 июня слово «родина» относится к числу самых емких, горячих и употребляемых понятий: «советской земле; за честь, за свободу, за родину; жертвовать для родины всем; военное и экономическое могущество нашей родины; выполнять свой долг перед отечеством; «дать для армии столько нефти» — эти слова сейчас становятся боевым девизом каждого гражданина, каждой гражданки нашего отечества; злейшим врагам родины». Также в этой статье приводятся слова «простой женщины», ее обращение к воинам Красной Армии. Она просит «родных и любимых воинов» как родина-мать: «Вы идете защищать родину; наша родина сильна и могуча; преданность своей родине; родная партия, родное правительство; нашу отчизну; святая любовь к отечеству, великое имя Сталина владеют умами и сердцами миллионов людей; любовь к родине»³.

Стоит обратить внимание на употребление в двух случаях слова «отечество». Автор статьи обращается к этому понятию, как к синониму

¹ Дадим сокрушительный отпор фашистским варварам // Великая Отечественная война советского народа. Вып. 1. Ташкент, 1941.

² Красная армия — родное детище советского народа // Там же.

³ Самоотверженный труд советского народа // Там же.

«родины», нарочито выделяя, однако, государственно-политический аспект слова «отечество». Субъект отечества — это гражданин, и он перед отечеством имеет долг защиты. И лишь в словах женщины — «родины-матери» мы слышим старинное «святая любовь к отечеству». Но фраза эта присовокуплена к другой фразе — «и великое имя Сталина», что подразумевает «отца отечества, отца народа», смысловой концепт, который пришел в эту эпоху из имперского времени России. Но там эпитеты «отец Отечества» или же «мать Отечества» присваивались самым выдающимся российским императорам и императрицам. Таких было двое: Петр Великий и Екатерина Великая. Вполне возможно, что само название войны «отечественная» с самого начального этапа было не просто обращением к истории и желанием показать преемственность событий (хотя этот смысл, безусловно, присутствовал, и это подчеркивалось официально), но выделить мужскую ипостась «отечества» именно как особого, священного начала, связанного с именем Сталина.

Если абстрагироваться от конкретных смыслов, то можно заметить один простой факт: журналисты-пропагандисты видят Советский Союз в образе семьи. Не семьи народов, а именно обычной семьи, у которой случилась беда: на родину (женщину-мать) и отечество (отца) напали некие звери — собаки, гадюки или же люди-изверги — разбойники. Фашисты сравниваются с этими персонажами. И дело всех граждан — защитить родину и отечество. Но на первый план выходит не отечество, а именно родина. Она является, судя по публицистической активности, главным страдательным лицом. В передовице «Правды» от 28 июня 1941 г. звучит: «отечественная страна, война за родину, за ее честь и за ее свободу; родной земли, свою родину; родной Красной Армии; родному Флоту; дрались за родину, за ее честь и славу; мы ведем святую отечественную войну; требует теперь наша родина от каждого сына и дочери»¹. Сыновья и дочери, братья и сестры, отцы и матери — эти слова постоянно употребляют публицисты, чтобы объяснить народу характер происходящего и высветить истинно народный смысл событий. Вот, например, в передовице «Правды» от 29 июня советский транспорт называется родным братом Красной Армии².

Защита чести, достоинства и свободы родины (а значит женщины, родины-матери) становится неременным призывом во всех этих статьях первого периода войны. После выступления Сталина эта тема также продолжает тиражироваться. В передовице «Правды» от 6 июля 1941 г. написано: «на защиту своей любимой, прекрасной родины; защитить честь

¹ Победу надо завоевать, победа будет за нами // Там же.

² Святой долг советской патриотки // Там же.

и свободу своей родины; война за свободу нашего отечества»¹. В «Известиях» от того же 6 июля: «советский народ не отдаст отчизну на поругание; четверть века под советским солнцем (намек на рукотворность даже природных процессов); кто дышит советским воздухом; на защиту своей родины, своего достоинства и счастья; каждую пядь родной земли; отечественную освободительную войну». Тут же приводятся слова Дениса Давыдова «Огромна наша мать-Россия»².

Официальная публицистика главных партийных газет довольно осторожно обращалась к теме русскости. Эти обращения были в июне 1941 г., потом исчезли и вновь появились на страницах «Правды» и «Известий» только к осени 1941 г. В этот период в партийной прессе мы встречаем такие фразы, как «могучий русский поток; русский советский боец получил от своего свободного отечества танки и самолеты; боевые традиции русского народа защищают нашу родину, нашу честь, нашу славу, нашу свободу»³.

Несколько иной свободой выражения патриотических чувств и иным вектором идеологического их выражения обладали в этот период писатели и поэты. Фронтовик поэт Николай Тихонов говорил в одном своем послевоенном докладе «Отечественная война и современная литература»: «В первые дни войны писатели не знали с чего начать, они только инстинктивно чувствовали, как ответственность писателя заставляет их искать главное: оружием слова своей патриотической публицистики отстаивать свободу, честь, независимость родины»⁴. Стихи Николая Тихонова, особенно строчки «Бесконечное русское поле, ходит ветер, поземкой пыля, это русское наше раздолье, это русская наша земля», пользовались популярностью у бойцов, их знали наизусть, переписывали⁵. В очерке «В путь из Москвы» (опубликован 1 июля 1941 г.) драматург Вс. Вишневский писал: «Каждый должен сказать сам себе, наедине со своей совестью: «Я оберегу родину...» Имя русского, имя советского человека должно стать всемирным именем победитель, спаситель культуры, права и свободы»⁶.

Наиболее ярким и талантливым был на этом посту писатель А. Н. Толстой, который, как никто другой, глубоко и образно развил тему роди-

¹ Освободительная война народов против фашизма // Там же. Вып. 4.

² Советский народ отстаивает каждую пядь родной земли // Там же. Вып. 4.

³ Там же. Вып. 5.

⁴ Отечественная война советского народа (1941–1945) и отображение борьбы против фашизма в художественной литературе: Сб. обзоров. М., 1985. С. 159.

⁵ *Кривицкий А.* Разъезд Дубосеково // Военная публицистика и фронтовые очерки. М., 1966. С. 67.

⁶ *Вишневский Вс.* В путь из Москвы // От советского Информбюро. 1941–1945. Публицистические очерки военных лет: В 2-х т. М., 1984. С. 25.

ны-матери в годы войны. Не отрицая того, что Толстой как военный публицист действовал и писал искренне, как патриот, отметим, что именно ему — публикатору в 1920-е годы лживого пасквиля (псевдодневника Вырубовой) на царскую семью (вместе с историком М. Покровским) — Сталин доверил писать «наиболее искренне и проникновенно». Как не вспомнить здесь А. Н. Некрасова, нравственный образ которого тщательно «обтачивался» в 1920-е годы в мастерской К. Чуковского именно с теми же самыми целями.

Именно у А. Н. Толстого звучит тема почвенности (родина — это земля, край, природа, весь ее совокупный, человеческий и природный мир), тема Руси как исторического истока русской силы. В 1942 г. он публикует любопытный очерк, который потом уже не перепечатывался отдельной книгой, — «Откуда пошла русская земля». Сначала очерк публиковался в 4-х номерах «Известий» за 1942 г. и лишь потом вышел отдельной книгой. Толстой разбирает германские мифы о славянах, пишет о действительной — самобытной и высокой — культуре славян, традициях, исторических победах, этнических характеристиках. Родина здесь описывается именно как историческая русская земля, корни которой в славянстве, а характер народа выкован как природными, так и политическими условиями. Ряд публицистических очерков писателя вполне традиционен для писателей военных лет, в них описываются конкретные военные случаи, а после им дается оценка. Но среди наследия писателя есть несколько, условно говоря, теоретических публицистических работ, где темы народа, этноса, земли, патриотизма раскрываются как общие размышления писателя. Например, в статье «Что мы защищаем» (27 июня 1941 г.) он отзывается о войне еще в духе выступления Молотова: «Дать нашей родине мир, покой, вечную свободу, изобилие, всю возможность дальнейшего развития по пути высшей человеческой свободы...» Эту задачу писатель ставит перед русскими: «Такая благородная задача должна быть выполнена нами, русскими, и всеми братскими народами нашего Союза». В статье Толстой пользуется термином «земля русская». Также здесь упоминается «отечество» как равноценное «родине» понятие. Любопытно отметить, что Толстой называет Гражданскую войну 1918–1920 гг. отечественной войной, очевидно, приравнивая Белое движение целиком к союзникам интервентов, а Красную Армию делая защитником отечества. В конце статьи речитативом звучит: «Это моя родина, земля, мое отечество — и в жизни нет горячее, глубже и священнее чувства, чем любовь к тебе»¹. В данном обращении Толстой напрямую «лицом к лицу»

¹ Толстой А. Н. Что мы защищаем? // Военная публицистика и военные очерки. М., 1966. С. 11–15.

говорит родине, земле и отечеству о своей любви к ней как живому существу. О великой исторической миссии русских, русского народа в этой войне Толстой пишет в очерке «Армия героев» (9 июля 1941 г.) «Русский станет именем, которое дети с колыбели привыкнут благословлять, как избавителя от удушающего смертельного кошмара фашизма»¹.

Призыв к этничности, благодарность этничности, и именно русским, русскому народу, отличает самые крупные публицистические статьи А. Н. Толстого военного периода. Очерк «Русская сила» (25 августа 1943 г.) наполнен следующими этническими образами, относящимися к русским: «мощь и упорство русской армии; искусство русской армии; грохот русской артиллерии; маневр стал русским военным искусством; в основе всего этого лежат русский талант, русская отвага и разбуженная русская ярость. Горд и храбр русский человек. Слава ему»². В ряде статей писатель возвращается и к советским характеристикам, но и здесь понятие «советский» более близко к этнической характеристике, чем к общественно-политической. «Вооруженные народы Советского Союза, во главе с народом русским...», — пишет Толстой в очерке «За советскую родину» (23 февраля 1942 г.). И здесь же: «Психология советского человека (см. человека многонационального. — О. К.) изменила весь ход мировой войны. Мы все клянемся не осквернить святости нашей родины»³.

Публицистику Алексея Николаевича Толстого отличали яркая образность, большой эмоциональный накал (именно большей частью за счет привлечения этнического компонента), художественная красота текста. «Пусть трус и малодушный, кому своя жизнь дороже Родины, дороже сердца Родины — нашей Москвы — гибнет без славы...», — пишет он в очерке от 18 октября 1941 г. в труднейшее для Москвы время. В этом очерке («Только победа и жизнь») русская тематика звучит страстно, как набат: «Чтобы русское солнце ясно светило над русской землей; созданные творчеством русского народа; русский гений одержит победу». Поначалу писатель говорит о родине в третьем лице: «Жизнь, на что она мне, когда нет моей родины; потерять навсегда надежду на славу и честь Родины, забыть навсегда священные идеи человечности и справедливости — все-все прекрасное, высокое, очищающее жизнь, ради чего мы живем». Но потом он обращается к Родине как к живому человеку — «ты». «Родина моя, тебе выпало трудное испытание, но ты выйдешь из него с победой, потому что ты молода, ты добра; добро и красоту ты несешь в

¹ Толстой А. Н. Армия героев // Толстой А. Н. Родина: Сб. статей. М., 1942. С. 24.

² Толстой А. Н. Русская сила // От советского Информбюро. 1941–1945. Публицистические очерки военных лет: В 2 т. М., 1984. С. 98.

³ Толстой А. Н. За советскую родину // Там же. С. 67.

своим сердце; ты вся в надеждах на светлое будущее, его ты строишь своими большими руками, за него умирают лучшие сыны. Бессмертна слава погибшим за Родину!»¹.

Такой же значительной, крупной вехой в военной публицистике была другая статья писателя, опубликованная той же страшной осенью 1941 г. (7 ноября 1941 г.). Она называлась «Родина». Толстой обращается к Родине как к человеку с признанием в любви и говорит, что эта любовь не единична, а всенародна. Дальше рисуется лермонтовская картина, словно списанная с его знаменитого стихотворения «Родина» (1841 г.). В момент разорения земли русской все собираются у своих гнезд. «Гнездо наше, родина, возобладало надо всеми нашими чувствами... Дымок, пахнувший ржаным хлебом, лица, ставшие серьезными, говор русского языка, — все это наше родное, и мы, живущие в это лихолетье, — хранители и сторожа родины нашей». Писатель отмечает тему поруганной родины: «Все наши мысли о ней, весь наш гнев, ярость — за ее поругание, и наша готовность — умереть за нее». И итожит эту тему: «как юноша говорит своей возлюбленной: “Дай мне умереть за тебя!”». По мере развития темы родины — «исторического места русского народа» Толстой обращается к сложному, многосоставному образу исторической России: «Родина — это движение народа по своей земле из глубины веков к желанному будущему, в которое он верит и создает своими руками для себя и своих поколений. Это вечно отмирающий и вечно рождающийся поток людей, несущий свой язык, свою духовную и материальную культуру и непоколебимую веру в законность и неразрушимость своего места на земле». В этом отрывке присутствует почти научная четкость дефиниции, сочетающаяся при этом с высокой поэтической образностью. Совершенно очевидно, что родина для писателя — это этническое понятие, включающее в себя сложное содержание, в основе которого лежит искомый народ как этническая общность. Народ как коллективный Логос («поток людей, несущий свой язык»), зафиксированный в вечном движении от прошлого к будущему. Кроме того, что особенно важно, народ исторически движется не по горизонтали земли, а по вертикали «места на земле». То есть движение народа, проходящее в направлении из прошлого в будущее, идет, по мысли Толстого, от земли к небу, ведь народ отстаивает «законность и нерушимость своего места на земле». Перед нами, несомненно, уже контуры скульптурного облика родины-матери, но появляется он по-былинному «из земли». Этот метафизический облик родины-матери Толстой рассматривает в контексте борьбы русско-

¹ Толстой А. Н. Только Победа и жизнь // От советского Информбюро. 1941–1945. Публицистические очерки военных лет: В 2 т. М., 1984. С. 65–66.

го народа с фашизмом, поскольку последний «всякую национальную культуру стремится разгромить, уничтожить и стереть». И дальше очень интересная и как будто совсем ненужная здесь мысль: «И в этом стремлении он (фашизм. — О. К.) напоминает мировых финансистов»¹. Толстой так объясняет свое сравнение: «Его (фашизма) пангерманистская идея: “весь мир для немцев” — лишь ловкий прием большой финансовой игры, где стороны, города и люди — лишь особый вид безличных биржевых ценностей, брошенных в тотальную войну». Солдаты сравниваются «с грязными бумажными деньгами в руках аферистов и прочей международной сволочи». В отличие от этого грязного, безличного пространства «финансовой игры» этническое пространство русского народа укоренено в рукотворном и созидательном труде. Русский народ не боялся трудностей борьбы с природными тяготами, «дремучей природы вокруг него» и выдержал тяжелейшие испытания, выпавшие на его долю («нет такого лиха, которое не уселось бы прочно на плечи русского человека»), и остался здесь жить навечно. «Земля отчич и дедич», — говорит писатель на старинный древнерусский манер. И это тоже научное определение в устах писателя. «И дремучий мир, на котором он (наш предок) накинул волшебную сеть слова, покорился ему, как обузданный конь, и стал его достоянием и для потомков его стал родиной, землей отчич и дедич»².

«Земля отчич и дедич» — это старинное древнерусское обозначение понятия «отечество». И в данном случае Толстой суммирует два емких и равнозначных понятия «родина» и «отечество» и одновременно разводит их, показывает смысловую разницу. У родины есть историческое пространство, поскольку в исторической перспективе она — «земля отчич и дедич», она — отечество наших предков. Итожит очерк призыв писателя к ответственности сыновей Родины перед ее историей: «На нас всей тяжестью легла ответственность перед историей нашей Родины. Позади нас — великая русская культура, впереди — наши необъятные богатства и возможности»³. То, что А. Н. Толстой не забывает понятия

¹ Интересно отметить, что стремление фашистов к территориальным захватам многими рассматривалось как антицивилизационная деятельность, а не только антинациональная. По сути, фашизм был вариантом глобалистского проекта объединения человечества. Вот как рассуждает на эту тему один из советских публицистов военного периода: «Фашистские идеологи создали теорию «великого пространства». Смысл ее таков: время национальных государств прошло, наступил период «великих пространств», где хозяевами желают быть германские фашисты». — *Ревай И.* Фашизм — злейший враг цивилизации // Великая Отечественная война советского народа. Сборник статей в помощь агитатору. Тбилиси, 1941. С. 50.

² *Толстой А. Н.* Родина // *Толстой А. Н.* Родина. Сборник статей. М., 1942. С. 5.

³ Там же. С. 8.

«отечество», но рассматривает его исторически, мы видим на примере его очерка «Кровь народа», опубликованного 19 октября 1941 г. В XIX в. в официальных государственных документах первенствовало понятие «отечество», и писатель точно употребляет этот термин по отношению к этому времени: в период борьбы с Наполеоном, сжигая Москву, «русские спасли свою святыню — отечество». В новой ситуации, обращает Толстой внимание читателя, «русское сердце участило свои удары». Он призывает русский народ: «Вперед — за нашу Родину, за нашу святыню — Москву»¹. В прежние времена святынею было все отечество, в настоящее время святынею является Москва, как бы синоним всего отечества. Эту же ассоциацию «Москва — святыня», «Москва — отечество» воспроизвел вскоре в бою политрук Клочков, при защите Москвы в декабре 1941 г.: «Велика Россия, а отступать некуда — позади Москва!»². Сохранилось и завещание героев-панфиловцев потомкам, переданное одним из солдат (Натаровым), оставшихся в живых: «Мы принесли свои жизни на алтарь Отечества. Не проливайте слез у наших бездыханных тел. Мы погибли, но мы победили!»³.

Публицистический талант А. Н. Толстого, несомненно, сыграл свою значительную «некрасовскую» роль певца «Родины-Матери». С философскими размышлениями писатель нарисовал образ Родины, России как совокупного явления народа, движущегося в историческом пространстве. Следует отметить, что А. Н. Толстого уже в ранние писательские годы отличали острота взгляда на свою землю и свой народ, метафизический характер обобщений. В 1914 г., как только началась Первая мировая война, писатель публикует статью «Отечество», где пишет, что война России с Германией — это война духовная, война культуры (России) и антикультуры (Германии), «война бесов и духа человеческого». «Все (мобилизованные. — О. К.) пошли на предназначенное и неизбежное дело — сломить на полях Германии бесов железной культуры, гасителей духа человеческого». «Немцы выпустили на нас легионы демонов разрушения, взлелеянных ими за 40 лет». «Мы, русские, несем в своих сердцах великие залежи духа человеческого»⁴. Именно на фоне остроты этого противостояния рождается понимание того, что есть отечество: «Он (неприятель) тот, под чьим ударом пробудилось величайшее понятие, таинственное по страшному могуществу своему: слово “отечество”». Основная мысль очерка сводится к обозначению сверхважности

¹ Толстой А. Н. Кровь народа // Толстой А. Н. Родина. С. 40.

² Кривицкий А. Завещание двадцати восьми героев // От советского Информбюро. 1941–1945. Публицистические очерки военных лет: В 2 т. М., 1984. С. 140.

³ Там же.

⁴ Толстой А. Н. Отечество // Толстой А. Н. Отечество. М., 1976. С.10.

этнического чувства, к необходимости его хранить, лелеять и отстаивать с оружием в минуты опасности. «Железная культура» — культура германцев тщится перемолоть, раздавить это национальное чувство другого народа, потому что в себе они уже подавили это чувство, когда погасили в себе человеческое чувство совести. Поэтому отечество может наполняться не только положительным, созидательным содержанием, но и разрушительным: «Мы, знающие много значений слова “отечество” — от выкрикнутого басом “Германия прежде всего” — до стога почти, до залитого кровью скорбного имени Бельгия, мы внезапно узнали истинное его значение и власть, мы стали вдруг обогащенными новой любовью». Писатель потрясен тем, что в нем с началом войны пробудилось чувство любви к отечеству: «Я не знаю откуда это, но сейчас у меня есть отечество, Россия, родина». Потрясенный тем, что с ним происходит, он пишет: «Ушло наносное и впервые обнажилось ядро новой культуры — сердце наше, воля наша, способность наша, спокойствие наше, то, что ведет нас, а может быть, и остальные народы на верный, ясный путь мира и радости». Этот переворот в сердце «произошел в один день, к вечеру мы стали крепким, решительным, чистым народом»¹.

С именем А. Н. Толстого во многом связано закрепление некрасовского мифа о Родине-Матери, которое выкристаллизовалось в годы Великой Отечественной войны. Тема «женщины — родины-матери» прорабатывалась многими писателями и художниками, но ни у кого не было этой метафизической связки «родина — отечество» или, другими словами, «родина — историческая Россия». А. Н. Толстой раскрыл эту сторону понятия «родина», придав тем самым ему необходимую смысловую глубину. Вместе с тем писатель обращается к отечеству, в его однозначной специфике, хотя в традиционном контексте (когда это слово было исторически доминирующим) у него было более сложное содержание. Но и в упрощенном, усеченном виде понятие приобретало полновесный замкнутый символический смысл, представляющий не только узко профессиональный интерес для образованной части русского народа (как предмет исторического изучения), но и смысловой образ, близкий и понятный всему народу. Из этого источника образ мог тиражироваться и дальше через самые разные каналы передачи информации.

О русском характере рассуждал в своих публицистических очерках в этот период писатель Константин Федин. Он говорит, что характер народа формирует то культурное пространство, которое народ создает своими силами. Русский характер отличается «широтой, воображением, го-

¹ Там же.

рячностью, которая соединяется с мечтательностью и с пренебрежением внешними формами». Но при этом, как показала история, этот исконный характер мог дополняться и изменяться. Так, Федин выделяет ленинградский (т. е. петербургский) период, который принес русским немалые изменения. Появилась «устойчивость вкуса, предпочтение строгих форм, дисциплина, исполнительность, почти педантизм». Петербуржец тоже был русской натурой, «однако он доказал, что рядом с широтой этой натуре свойственны целеустремленность, рядом с мечтательностью — самодисциплина, рядом с горячностью — постоянство привязанностей. Ленинградец расширил своей сущностью понятие о русском». На этом фоне писатель говорит, что существует особый «ленинградский патриотизм», и он оказался глубоко русским. «Пройдя огонь испытаний, патриотизм Ленинграда (выше писатель говорит, что это петербургско-ленинградский культурно-исторический феномен. — О. К.) не утратил особой ленинградской окраски, но раскрыл свою природу, как одну из самых страстных черт русского характера — готовность на любые жертвы ради отчизны»¹. Родина для К. Фебина — это территория, которую народ созидал и отстаивал от врагов. В войне с фашистами защитники Родины ощущали себя, по мысли писателя, одновременно — русскими людьми, защищающими землю отцов, и советскими, отстаивавшими «родину своих революционных идей, свою новейшую историю».

Ярко обозначил русскую тему в публицистике осенью 1941 г. Илья Эренбург, также, как и Толстой, ключевая для Сталина фигура в публицистике. В очерке «Мы выстоим» (28 октября 1941 г.) много рассуждений об особенностях России как страны и культуры, размышления о русском характере. «Русские не отличаются методичностью немцев, но сейчас они методично трудятся. Дело идет о судьбе России, быть России или не быть». «Россия — особая страна. Россия может от всего отказаться». Аббревиатуры СССР словно и не существует, понятия «советские», «советский народ» также почти не употребляются. Как и А. Н. Толстой, Эренбург прибегает к фольклорным образам, конкретизирует и обобщает этническое пространство народа: «Мы выстоим — это шум русских лесов, это вой русских метелей, это голос русской земли»². Образ России, родины также лепится Эренбургом из числа отдельных людей: «Умереть за Россию — это не только умереть за государство, за историю, за свободу. Любой мальчик, тот что сейчас играет в сквере, это тоже Россия, ощутимая, точная»³.

¹ Федин К. Ленинградка. 1944 год // От советского Информбюро. 1941–1945.

² Эренбург И. Мы выстоим // Там же. С. 73.

³ Эренбург И. Мужество // Там же. С. 141.

Активной символизацией женских образов занималась в своих военных очерках Лидия Сейфуллина, описывая сначала конкретные судьбы, а потом обобщая их. Она писала, что война показала, что сильнее материнской любви является любовь к родине. Здесь наблюдается игра смыслами: любовь материнская и любовь к родине. «На огромном пространстве СССР одним стремлением полна сейчас душа советских матерей», — так обозначает Л. Сейфуллина суть проблемы. В очерке приведены отрывки из трех писем трех матерей. Женщины обращаются к своим сыновьям, и голос их так же конкретен, как и общ, растворен в голосе вообще матерей России. Матери призывают сыновей защищать родину («интересы родины выше всего»), быть похожими на отцов («будьте такими, как был ваш отец, стойкими и верными своей родине»), мужаться («лицо матери-патриотки — волевое лицо»)¹.

Но Толстой, Тихонов, Федин, Эренбург, Сейфуллина — это скорее «западники», развивающие некрасовское направление, имеющее отношение к мифологизации действительности, в то время как были в советской России и свои «славянофилы», которые описывали реальные подвиги реальных людей, защитников Отечества. Подвиги Зои Космодемьянской, Николая Гастелло, Александра Матросова рассматривались в таких очерках как конкретные дела, вклад в победу страны, хотя позже и эти герои становились предметом символических обобщений. В известном очерке о подвиге З. Космодемьянской заметна такая попытка символизации образа. Первое официальное сообщение о подвиге Зои Космодемьянской датируется 27 января 1942 г., когда в газете «Правда» был напечатан очерк «Таня» Петра Лидова² и вся страна узнала о подвиге безвестной еще девушки, назвавшейся оккупантам Таней. В конце очерка автор статьи делает обобщение: «Бойцы найдут еще время прийти сюда (в деревню Петрищево под Москвой, где была замучена Зоя Космодемьянская. — О. К.), чтобы до земли поклониться праху Татьяны и сказать ей душевное русское спасибо. И отцу с матерью, породившим на свет и вырастившим героиню, и учителям, воспитавшим ее, и товарищам, закалившим ее дух. И скажет тогда любимый командир: «Друг, целясь в фашиста, вспомни Таню. Идя в атаку, вспомни Таню и не оглядывайся назад». И бойцы поклянутся над могилой страшной клятвой. Они пойдут в бой, и с каждым из них в бой пойдет Таня. Немеркнущая слава разнесется о ней по всей советской земле и миллионы людей будут с любовью думать о далекой

¹ Сейфуллина Л. Три письма // Там же. С. 82.

² Автор очерка Петр Лидов погиб на фронте 22 июля 1944 г. Но кроме П. Лидова о подвиге З. Космодемьянской писали еще несколько публицистов.

заснеженной могиле»¹. Таня выступает в этих строчках как образ, символ поруганной, но не сломленной родины. Воины призываются отомстить врагу за поруганную честь страны, олицетворением которой была эта народная героиня.

Для солдат, как можно судить по отдельным устным воспоминаниям, главным словом в бою, в атаках было слово «родина». В первые дни войны, как следствие идеологического воспитания, в солдатских атаках звучало: «за Сталина!», но уже к осени 1941 г., как голос сердца, как общее единение всех, повсеместно они стали кричать «за Родину!»². Исключительной популярностью пользовалась песня на стихи В. И. Лебедева-Кумача «Священная война». Слова ее были известны и взрослым и детям. М. М. Громыко вспоминает такой эпизод периода военной эвакуации, когда их — эвакуированных московских детишек — поселили в одном удмуртском селе и дали возможность продолжить учебу. На уроках военного дела учитель-офицер (прибывший с фронта, списанный из армии по ранению) командовал: «Громыка, запевай». И ни у кого не было сомнений в том, какая будет звучать песня, и «Война...» пелась с волнением и воодушевлением, как будто в первый раз:

Вставай, страна огромная,
Вставай, на смертный бой
С фашистской силой темною,
С проклятою ордой!
Пусть ярость благородная вскипает, как волна,
Идет война народная
Священная война!

Здесь не было слова «Родина», произносилось другое слово — «страна огромная», но это была «огромная страна» «народа», и потому война называлась и ощущалась как «народная священная война». Смыслом «родины» было пронизано все стихотворение. Тем более, что слова этой песни прямо ассоциировались с изображением призывающей Родины-матери с плакатов, развешанных в людных и общественно значимых точках периода войны: у военкоматов, у школ, вузов, государственных учреждений.

Далее обратимся к такому важному источнику военного времени, как плакат, поскольку именно в плакате в сжатом и символическом виде выражалась, как правило, главная мысль, идущая от лица государства к на-

¹ Лидов П. Таня // Военная публицистика и фронтовые очерки. М., 1966. С. 77.

² «Отцы и дети здесь все вместе...» Беседа с Татьяной Николаевной Кудряшовой // Очаковская церковно-приходская газета. 2011. № 41. С. 12–14.

роду. В годы войны эта мысль стала строже, ответственной, крупней и этничнее. Военный плакат, как ничто другое, зримо доносил до народа идею «Родины-Матери» в ее глубоком символическом значении¹. Художник, в отличие от писателя-публициста, строил свой образ, опираясь на другие средства воздействия на народное сердце. Он не мог показать зримо и емко в одном видеоряду красоту родной земли, ее величие, ее святости. У него оставался один путь возвращения к традиции — через привлечение иконописного языка. Главным плакатом войны стало произведение грузинского художника Ираклия Тоидзе «Родина-Мать зовет». Художник был четырежды лауреатом Сталинской премии, народным художником СССР. У Тоидзе было два известных военных плаката: «Родина-Мать зовет» (1941) и «За Родину-Мать» (1943).

Обратимся к анализу первого плаката. За основу этого образа советский художник взял один из центральных для православной иконографии образов — образ Богородицы Девы Марии. У женщины на плакате славянские, русские черты, она средних лет, с волевым, открытым лицом. Скупость выразительных средств в фигуре Родины-матери тяготеет именно к иконописности. Особенно на это указывает лицо, сомкнутые губы, суровые, спокойные глаза. Вся экспрессия заключена в энергичном жесте руки, зовущем, как бы благословляющем. Платок на голове Родины-Матери указывает на религиозность, святость этого образа, по сути, он заменял нимб, имеющийся всегда на иконописном образе. Платок чуть сбился, видны волосы, и это обозначает крайнюю степень волнения, опасность, нависшую над честью и достоинством Родины-матери. Особую силу образу придает также отсутствие других фигур на плакате. Сыновья ушли вперед, присяга в правой руке, как отрывок из Евангелия на иконах.

На втором плакате И. Тоидзе «За Родину-Мать» присутствует в большей степени советская идейность. Родина-мать изображена в движении в профиль, что нехарактерно для православной иконографии, а вот для барельефа и в целом советского художественного искусства весьма характерно. Фигура Родины-матери обернута, как в хитон, красным флагом. Платок совсем сбился на плечи. Это уже не лицо славянки, а скорее грузинки лет 30. Ниже нее находятся красноармейцы разных родов войск, идущие в бой. На руках у Родины-матери находится мальчик лет 4–5 с грустными спокойными глазами. Профильное положение лица Родины-матери противоречит канонам православной иконографии, от-

¹ Плакаты Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. / Сост. В. Долинская. М., 1975; Великая Отечественная война 1941–1945. Плакаты / Сост. М. Ю. Герман. Л., 1980; Плакат на фронте и в тылу / Сост. И. Великодная, П. Снопков, А. Шклярчук. М., 2010.

чего вся композиция кажется застывшей и искусственной. Картина скорее похожа на барельеф, поэтому более близка по композиции памятной стеле, чем иконе.

Очень популярным в годы войны был плакат, также попавший на открытки, который назывался «Воин Красной Армии. Спаси!», появившийся в 1942 г. Женщина прижимает к груди ребенка, а на них направлен окровавленный фашистский штык со свастикой. Автор плаката — художник В. Б. Корецкий посвятил свой сюжет тем, кто остался в тылу врага. Открытки издавались три раза большими тиражами: 300 тысяч, один миллион и миллион триста тысяч¹. Исследователи отмечают, что плакат этот имел огромную популярность. У картины также высокий уровень приближения к иконописному образу, привычному для каждого православного. Автор словно говорит, что вот так же Божия Матерь держала на руках Своего Божественного Сына. У женщины на плакате так же, как у Родины-матери, наброшен платок, но он упал на плечи, что символически указывает уже не на покушение, а на осквернение святыни (мать и сын на территории, занятой врагом). Воины Советской Армии призывались не только освободить людей, попавших в неволю, но вернуть и оскверненные святыни. Мотив осквернения святыни и был главным смыслом в данном плакате, оказывающим огромное влияние на бойцов.

Символизм не всегда приводил художника к иконописности образа. Так, например, художник Д. Шмаринов, создавший плакат «Воин, ответь Родине победой» (1942 г.), также стремился передать в своем произведении обобщенный образ молодой русской женщины, который бы ассоциировался с Россией. В ярко-красном платье с глухим высоким воротником, золотистыми волосами, сплетенными в массивные косы, накрученные вокруг головы, она теряла из-за своих этнографических и исторических подробностей иконописный облик родины-матери. Не было платка на голове, в правой руке был зажат автомат, который женщина протягивала вперед. В другой руке лежал сноп сжатой и связанной в сноп пшеницы. Тем не менее отметим, что автор этого плаката явно стремился к «высокой» цели, показать священный образ Родины-матери. Плакат выходил в годы войны двумя изданиями и был востребован.

Мотив покушения на честь, достоинство и свободу был характерен для многих сюжетов, попавших на плакаты военного времени. На плакате В. Серова «Юноши и девушки, защищайте свободу, Родину и честь, завоеванные вашими отцами» была изображена девушка-санитарка с

¹ Открытки, изданные в Москве в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 / Сост. В. И. Артемьев, М. С. Забочень. М., 1995. С. 7.

медицинской сумкой, отмеченной красным крестом. На голове у нее был повязан платочек «на фабричный манер». Над ней возвышаются тени «отцов» революции 1917 г.

Во время войны сложился еще один важный символический сюжет: «воин и девочка», который также имеет свой второй план. Христианский прототип этой смысловой группе плакатов можно найти в Евангелии и в православной иконографии. «Христос, благословляющий детей» — тема очень важная для Евангелия. Воин, заменяющий образ Христа, и девочка, в данном случае символизирующая не просто детей, а народ, как на это указывает Евангелие. В годы Великой Отечественной войны было выпущено много разных плакатов и открыток на этот сюжет, например, «Воин в каске держит в руках девочку», «Воин с девочкой в руках на фоне разорванного проволочного заграждения» (плакат и открытка 1944 г.)¹.

И совсем не случайно, что именно этот сюжет — солдат и девочка у него на руках в скульптурном виде попал за границу. Памятники русскому солдату с девочкой на руках были поставлены в Болгарии, в Германии.

Церковь и понятие «Родины» в годы Великой Отечественной войны

Конечно, мы должны понимать, что Церковь, несмотря на дарованные большие свободы в период войны, все же не могла прямо и ясно говорить «языком Святой Руси», к тому же она обращалась ко всему народу, поэтому язык ее должен был быть понятным современникам. В обращениях церковных иерархов звучат понятия «родина» и «отечество», причем «родина» как гражданское понятие, а «отечество» как церковный его эквивалент. В церковной проповеди ясно присутствуют этнически выраженные определения «русская земля», «русский народ», «святая Русь», но при этом вводится новый для широкой народной аудитории термин «мать-церковь». Может быть, это понятие осторожно употребляется в качестве церковного эквивалента образа «родина-мать».

В обращении митр. Московского и Коломенского Сергия, патриаршего Местоблюстителя к «Пастырям и пасомым Христовой Православной Церкви» от 22 июня 1941 г. звучали слова: «Фашистские разбойники напали на нашу родину»; «нашей страны»; «России», «родную землю»; «благом и целостностью родины»; «кровными заветами любви к своему

¹ Там же. С. 45.

отечеству»; «о священном долге перед родиной и верой»; «отечество защищается оружием», «готовностью послужить отечеству», «свои души за народ и родину»; «жертвует ради родины»; «нам пастырям Церкви, в такое время, когда отечество призывает всех на подвиг»; «прямая измена родине» (поиск выгод на той стороне границы); «за родину и веру»; «за нашу родину»; «родине нужна жертва»; «священных границ нашей родины»¹. В послании четыре раза звучит старинное и, по сути, государственно-церковное понятие «отечество» и в десяти случаях употребляется слово «родина». Родина здесь основное, краеугольное понятие, обозначающее суть того, что необходимо защищать. Следует обратить внимание на то, что «родина» сопрягается в двух случаях с парой «народ» и «вера»: «за родину и веру»; «за народ и родину», и такая лозунговая (самая кратчайшая) форма должна еще больше заострить глубину и емкость данного понятия.

В последующих посланиях периода Великой Отечественной войны митрополит Сергей часто прибегал к понятию «родина», оно являлось самым распространенным в числе понятий, обозначающих страну, государство. Реже в других документах звучал термин «отечество». Рассмотрим несколько типов подобных обращений: 1) в проповедях к конкретной пастве в тех или иных соборах звучат слова: «страна, родина в опасности»; «Родная земля»; «предателей родины»; «защитников родины»²; «на нашу родину»; «они (все убиенные. — О. К.) жизнь свою положили на поле брани за отечество»³; 2) в патриарших посланиях ко всей российской пастве или к верующим отдельного региона находим такие словосочетания, как: «нашу землю»; «для спасения родной земли»; «над нами Покров Пресвятой Девы Богородицы, всегдашней Заступницы Русской земли»; «в сердце Святой Руси»; «ко врагам родины и Церкви»; «на защиту Церкви и родины»⁴; «злое нашествие врага временно оторвало вас от сердца родины»; «купить себе благополучие путем измены Церкви и родине»; «к унижению родины и себя самих»; «во имя верности Церкви и родине»; «есть заслуга пред родиной»; «помните, что родина не забывает нас»⁵; «изгнать врага из своей страны»; «свою православную веру

¹ Страж Дома Господня. Патриарх Московский и всея Руси Сергей Страгородский / Сост. С. Фомин. М.: Правило веры, 2003. С. 550–551.

² Речь митрополита Сергия на молебне о победе русского воинства вечером 26 июня 1941 г. в Богоявленском соборе в Москве // Страж Дома Господня. С. 552–553.

³ Поучение, сказанное митрополитом Сергием за Литургией в церкви Иоанна Воина на Б. Якиманке в Москве 12 августа (30 июля ст.ст.) 1941 г. // Там же. С. 553–555.

⁴ Послание к московской пастве // Там же. С. 555–556.

⁵ Верным чадам Святой Православной Русской Церкви и нашей Великой Родины, оставшимся в областях СССР, теперь временно захваченных врагом // Там же. С. 565–566.

и родную национальность»; «заслуги перед Церковью и родиной»; «не посрамям Земли Русской»¹; «от имени всем нам родной Матери — Русской Церкви»; «нашу землю»; «от родной страны»; «готовый на всякие жертвы ради родины»²; «наши предки строили Святую Русь... умирали за Русь»; «нашей земли»; «народа-богатыря»; «верность общей родине»; «защитить родину»³; «святое дело спасения родины»; «дело спасения родины»; «на пользу нашей великой Родины»⁴; «мрачная немецкая ночь миновала, у нас снова мирный русский день»; «над нами родное русское солнце»; «на защиту веры и родины»⁵; «доблестная русская армия изгонит фашистскую нечисть из пределов нашей родины»⁶; «нашу страну»; «общий подвиг за спасение родины»; «преданный тыл»; «ваша любовь к родине и ее свободе»⁷; «Родина никогда не забывает вас»⁸; «Мы пройдем через все испытания, и мы под знаменем Богородицы победим врага. С нами Бог, с нами Богородица. Мы молимся о единстве нашего народа. Мы верим, победа придет!»⁹ Митрополит Сергей обращается к понятию «родина» даже в таких официальных документах, как поздравительные телеграммы вождю партии: «верных чад нашей родины»; «подвиг за родину»¹⁰; «вверенной Вам родной страны»; «истерзанной родины»¹¹.

В послании патриаршего экзарха митрополита Алеутского и Североамериканского Вениамина ко всем русским людям в Америке понятие «родины» является центральным, но вместе с тем владыка Вениамин, как человек дореволюционной культуры, часто употребляет и слово «отечество»: «на нашей родине ведется страшная, небывало жестокая борьба с беспощадным врагом за отечество»; «опасность нависла над целостностью нашей земли русской»; «как молится теперь Церковь на родине нашей»; «чтобы русские люди молились и здесь о

¹ Послание чадам Святой Православной Русской Церкви в годовщину начала войны // Там же. С. 585–586.

² Преосвященным архипастырям, пастырям и всем верным чадам Святой нашей Церкви в областях СССР, еще не освобожденных от немецкой оккупации // Там же. С. 594–595.

³ Рождественское послание // Там же. С. 595–596.

⁴ К архипастырям, пастырям и приходским общинам нашей Православной Русской Церкви // Там же. С. 596–597.

⁵ Православной пастве Ростова-на-Дону и Ростовской епархии // Там же. С. 599–600.

⁶ Пасхальное послание // Там же. С. 601–602.

⁷ Пасхальное послание всем христианам в Югославии, Чехословакии, Элладе, и прочих странах, к православным народам, пребывающим в плену фашистских застенков // Там же. С. 602–605.

⁸ Слово ко дню двухлетия войны // Там же. С. 608.

⁹ Страж Дома Господня. С. 532.

¹⁰ Телеграмма митрополита Сергея И. В. Сталину // Там же. С. 590.

¹¹ Телеграммы митрополита Сергея И. В. Сталину // Там же. С. 598.

победе русскому воинству... чтобы жертвовали на армию и защитников отечества»; «архиереи (в США. — О. К.) не просят Президента о помощи родине нашей»; «в грехах тамошнего русского народа, на родине»; «в деле защиты нашей родины»; «Пусть за меня скажет Церковь на родине»; «на борьбу за священные границы отечества»; «прямою изменою родине»; «ожидает от врага родины»; «народ там на родине»; «в жертву за родину»; «не родине нашей, а ее врагу»; «помощь родине»; «на помощь родине»; «о помощи нашей родине»; «в послании на родине»¹.

Важное значение для воспитания патриотического народного чувства имело празднование Покрова 14 октября 1941 г. в Москве: «после праздника Покрова Пресвятой Богородицы вырвалось из глубины народной души сокровенное светлое чувство — любовь к России, и сопротивление Красной Армии резко окрепло». Важной вехой стала Божественная Литургия в переполненном Богоявленском соборе 22 октября 1941 г. Митрополит Николай Ярушевич сказал: «Мы пройдем через все испытания, и мы под знаменем Богородицы победим врага. С нами Бог, с нами Богородица. Мы молимся о единстве нашего народа. Мы верим, победа придет!»²

Известны многие случаи небесной помощи воюющим советским солдатам. Здесь также на первый план выходит образ Божьей Матери. В ноябре 1942 г. в самый тяжелый период защиты Сталинграда было явление Божьей Матери в небе над городом. Свидетелем чуда стали воины целой воинской части армии Чуйкова³. Тема чудес и покровительства Божьей Матери в военные годы на сегодня мало исследована, хотя уже накоплен обширный круг свидетельств, но в силу «ненаучного формата» самого понятия «чуда» это явление, к сожалению, не вводится в научный оборот и военная тема не получает дополнительной смысловой акцентировки.

В послевоенный период в советской идеологии сложившийся канонический образ «Родины-Матери» следовало перенести в более привычные для советского человека формы. Из области «иконописной», плоского образа, который поддерживала в годы войны и публицистика, это понятие стало перетекать в объемные формы «памятника». После войны религиозная составляющая быстро начинает уходить из художе-

¹ Послание патриаршего экзарха митрополита Алеутского и Североамериканского Вениамина ко всем русским людям в Америке // Там же. С. 556–561.

² Послание к московской пастве // Вестник военного и морского духовенства. 2005. Спецвыпуск. С. 40.

³ Красник Л., Андреев Ф. Сталинградское знамение // Вестник военного и морского духовенства. 2005. Спецвыпуск. С. 61–65.

ственных символических сюжетов, через которые государство обращалось к «сердцу» народа. Появление памятников Родине-матери показывает, что началось решение другой идеологической задачи.

Наиболее ярким проектом в этой области стало появление воинского мемориала на Мамаевом кургане в Волгограде, воздвигнутого на месте ожесточенных боев в 1943 г. Комплекс возводился в 1958–1967 годах, хотя идея его сооружения появилась раньше. Новым в символике каменной «Родины-Матери» на Мамаевом кургане было оружие в женских руках; Родина-Мать взяла в руки меч, что не характерно ни для военного плаката, ни для православной иконографии. Меч в данном случае заменил Слово, поскольку на известном плакате Тоидзе Родина-Мать держит лист с призывом идти на фронт. Тут же сразу возникают известные слова, произнесенные св. князем Александром Невским: «Кто к нам с мечом придет, от меча и погибнет». Фраза, идущая от евангельских слов Спасителя, когда Он запрещает апостолу Петру действовать мечом против своих врагов. Памятник на Мамаевом кургане — это искусственно сконструированный образ, далеко ушедший от военного первообраза из плаката «Родина-Мать зовет». Сам по себе камень, как выразительный материал, уже выходит за рамки православной традиции; кроме того, мы видим фигуру Родины-Матери без платка (античный подтекст), с мечом. Все это в совокупности отражает не священное достоинство Матери, а указывает на иной смысл. Новый смысл здесь привязан к карающему мечу, он указывает на суд, возмездие и, в конечном счете, обращен к закону (государству). Перед нами не православный сублимированный образ Матери, а скорее античный мифологический персонаж, главная цель которого — *этическое* воздействие на зрителя. Проводится *нравственная идея* возмездия за преступления против человечества. На это рассчитаны и гигантские размеры скульптуры. Перед нами культурное пространство, оформленное для того, чтобы напомнить о бывшей здесь войне. Образ Родины-матери не перешел (и не мог перейти) из плакатов в иное православное, хотя и светское, но высокое художественное пространство, а, потеряв после войны свою мощнейшую сакральную символику и значимость, «застыл» в сугубо этическом символе. Этическое начало здесь побеждает эстетическое воздействие именно благодаря перекодировке традиционных смыслов. Эстетические элементы (камень, гигантские размеры статуи, ее античный символизм) работают не на эстетическую идею, а подчинены этической мысли — возмездия и отмщения за военные преступления. «Афина» — богиня войны, видевшая войну воочию, выступает обличительницей военных преступников.

Интересен в этой связи вопрос о православных памятниках, которые стали появляться в большом количестве с начала 1990-х годов. Настолько они «святы», при том, что среди них мы видим лики святых и подвижников? Чем памятно всем время начала 1990-х? Резким ослаблением силы государственной власти, падением авторитета закона, своего рода анархией в структурах власти, безудержным шельмованием всего своего самобытного русского, российского, традиционного, с перекосом внимания на все западное, американское, демократическое, рыночное. В эти годы, разрушительно действовавшие на умы граждан России, на их гражданское самосознание, православная скульптура стала своего рода средством, препятствующим этому тотальному разрушению государственного сознания у людей. Скульптура, как мы уже выше отмечали, по своему материалу и в силу своей телесности, всегда была чужда православному художественному видению образа человека, так как в самом уже материале — камне, бронзе, мраморе — выражена этическая приземленная мысль.

Почему же тогда православный скульптор В. М. Клыков, самый известный из череды скульпторов постсоветского времени, стал активно созидать скульптуры с православными сюжетами? Причина этого в страшном дефиците средств воспитания гражданских чувств: долга, патриотизма. К телевидению воспитателей патриотизма не допускали, поскольку там реализовывалась прямо противоположная программа, и тогда православная скульптура стала подлинным воспитателем чести и достоинства российского гражданина. Православные святые — благоверный князь Александр Невский в Курске, святые просветители славян Кирилл и Мефодий в Москве, страстотерпец царь Николай II в Тайницком, прп. Сергей Радонежский в Троице-Сергиевой лавре (перед ней), прп. Нил Столобенский в Осташково, перед монастырем — десятки памятников святым должны были аккумулировать в душах людей чувство патриотизма, взывать к памяти, к истории, связывать историю гражданскую с историей церковной. Появление этих памятников было следствием слабости государственной власти России, а также следствием оттеснения православия от гражданского воспитания на задворки информационного вещания. Памятники православным святым продолжают появляться и сейчас (в Воронеже памятник свт. Митрофанию, в Симферополе памятник свт. Луке (Войно-Ясенецкому) и др., что указывает лишь на то, что проблема, из-за которой они вынуждены появляться, до конца не решена, особенно в области информационного поля. Создатели памятников православным святым и государственным деятелям пользуются, конечно, языком модерны, но этот язык был освоен еще в импер-

скую эпоху России и стал привычным. Этот «имперский язык» сегодня не по сердцу некоторой части православных, видящих в этом феномене католическое влияние, что, конечно же, нельзя признать справедливым. Имперский язык без империи сегодня — это нонсенс, но это вынужденное противоречие, которое должно решиться со временем, когда о святынях русской истории не стыдно будет говорить политикам, журналистам и телеведущим.

Подытоживая сказанное, отметим, что из двух обозначенных в постановочной части характеристик этничности — динамичной и статичной, именно статичная, связанная с пространственными характеристиками этнического осознания территории, имеет функцию *защитного механизма* этноса. В то время как динамичные характеристики этничности (язык, антропологический тип, духовность, материальная культура) отвечают за *адаптивные возможности* (адаптация к духовному, социальному, культурно-материальному и природному миру).

Сужение комплексного этнорелигиозного понятия «Русская земля/Отечество/Святая Русь» до уровня текстов и, в конечном счете, замена его понятием «родина» было не случайным историческим эпизодом в истории России, учитывая (как отмечалось выше), что в XVI–XVII вв. в стране существовала острая потребность в созидании Святой Руси как единого территориального, для России, целого. Но продолжение созидания стало тормозиться, в рамках прежнего политического и социального устройства страны, по причине угасания того мощного импульса, который Церковь и страна получили в результате деятельности прп. Сергия Радонежского и его многочисленных учеников и последователей. Вместе с тем в предпетровский период быстро росла активность «извне» на внешних границах государства, в то время как Россия не готова была так же активно ответить, ни экономическими, ни политическими, ни церковными средствами. В основе всего лежал, конечно, духовный фактор. Им определялся и уклад жизни страны, и особенности ее политической жизни, и лицо ее хозяйства — экономики. Вот почему «святोरусская идея» продолжала быть главным внутренним мотивом всех назревающих перемен. Миссионерские запросы Русской Православной Церкви в этот период требовали не только оказывать денежную помощь греческим патриархам, но — более активно и конструктивно участвовать Русскому Православию в общемировом процессе. Вот почему, по большому счету, Российская империя, которую начал создавать Петром I, была лишь политическим и экономическим средством для достижения духовных целей, которые сводились к продолжению

церковной миссии Русской Православной Церкви как внутри России, так и за ее пределами. Итогом огромных усилий *всего русского общества* было распространение Русского Православия в XVIII—XX вв. не только в Сибири, на Дальнем Востоке, Кавказе, Средней Азии, но и по всему миру. Православие пришло в Северную Америку, в Юго-Восточную Азию (Японию, Корею, Индию, Китай), Европу. Трагический для России XX век принес свои великие духовные плоды, через рассеяние по всему миру огромного числа русских появилась возможность открыться сотням и тысячам православных храмов и десяткам монастырей в самых разных уголках мира. Вот почему, на наш взгляд, Российская империя была скорее глобальным церковным, чем государственным проектом, направленным на решение Вселенских церковных задач, и русские люди в этом проекте стали той этнической силой, которая была целенаправленно употреблена на решение проекта.

Нами был рассмотрен процесс русского этнического и национально-домостроительства, который включал в себя, и *этногенез*, в узком смысле этого слова (до середины XVI в.), и *нациогенез* (имперский период), и *нациестроительство* в разных его формах (советской и постсоветской). Русская этничность чрезвычайно обогатилась этим многовековым, многотрудным и даже трагическим опытом, но вместе с тем к началу XXI в. и была поставлена в условия крайнего истощения. В то же время русский народ действовал и действует в рамках сложных форм государственного целеполагания: здесь есть такие понятия, как Святая Русь, Россия, Российская империя, Российская Федерация, — и все они связаны друг с другом, и все они заменяют друг друга, но содержат в себе все остальные смыслы. Нынешние русские в значительной степени растеряли понимание «русского закона» и «русской православной веры» на церковном ее уровне и глубине, но в них жив еще этнический идентификатор, связанный с территориальными границами, привязанный к понятию «Россия». Как было отмечено выше, чтобы вернуть русской этничности силу ее триединства, необходимо двигаться в сторону укрепления территориальной этничности за счет церковной составляющей, и только на следующем этапе будет возможно укрепить русское правосознание и довершить процесс реэтногенеза созданием новых государственных форм, отвечающих народному духу.



Российское цивилизационное пограничье

Государственное пограничье может нести разную этнокультурную нагрузку. Границы отражают специфику каждой страны. Большинство стран принадлежат к категории политических держав, и границы у этих средних по размерам государств, как правило, моноэтнических, тоже будут национальными и, следовательно, чисто политическими.

Более редки государства, имеющие статус цивилизаций, для которых характерно широкое, не сводящееся к этничности понимание границы. В наше время цивилизационный статус в силу некоторых исторических причин стал приобретать решающее значение. И как бы политические державы ни ценили свою политическую монолитность, ситуация такова, что и *центр*, и особенно *границы* в политических державах в наше время должны жить совершенно по новым — не жестко политическим законам, а по другим — гибким, каким жили всегда цивилизации. Глобалистские тенденции, на наш взгляд, связаны с созданием новой модели межгосударственных отношений. Эта модель, выстраиваемая на наших глазах, и представляет собой создание нескольких крупных цивилизаций (а в перспективе — одной) взамен множества мелких и средних стран. С одной стороны, подобный динамичный процесс направлен на более эффективное взаимодействие отдельных стран (экономический, финансовый интерес), а с другой — не меньшая его цель в созидании нового пограничья, чтобы избежать межэтнических конфликтов. Для этого современные государства вынуждены прибегать к опыту цивилизаций.

Вслед за Соединенными Штатами европейские страны сегодня задают тон в этом движении к глобализации через форсирование цивилизационного пути. Цивилизационная трансформация для Европы — единственный путь сохранения европейской идентичности и решения (хотя бы формального) вопроса о межэтнических противоречиях. Переход к единому полиэтническому пространству жизненно необходим для Европы, и на наших глазах происходит не только создание новых политических форм объединения, но и делаются попытки объединения народов Европы на базе цивилизационной идеологии.

Эти новые политические образования, созданные по образу цивилизаций, являются не органичными, а искусственными системами, так как способы их образования и поддержания цивилизационного состояния принципиально отличаются применением специальных политтехнологических практик и информационных технологий. Политические структуры здесь создают видимость того, что они отражают интересы всего общества — *народа* — и защищают декларируемые им ценности; что они необходимы и естественны как часть демократического государства. На самом же деле область политического бытия в этой системе является самой ненужной, самой необязательной частью жизни. Вся власть принадлежит экономике, и именно экономика на Западе является и политикой, и реальной политической сферой. Как и в США — стране уже умудренной опытом построения цивилизации, в государствах Европы новая политическая сфера создается для популистских целей. Игра в политику выходит на уровень большого глобального проекта.

Иным путем создается *органичная*, или *естественная цивилизация*. Первое и самое важное, что характеризует *органичную цивилизацию*, — это ее не-политический, не-государственный характер образования. Она — не государственный организм, каким, скажем, является империя, а особого рода *социум*. Цивилизация есть особая форма организации социума — народа, который ее создает, и народов, которые в нее входят. Но на этапе своего взросления, своего вызревания цивилизация (если народ, создавший государство, способен выполнять важные миротворческие функции среди других, меньших по численности народов) начинает вырастать до государственных, политических границ. Это выгодно и государству, так как политические границы расширяются, и народу, поскольку вместе с государственными решаются и цивилизационные задачи. Государство-империя не то же, что государство-цивилизация, хотя границы их в России совпадали. Но всегда существовал небольшой зазор, между государственным и цивилизационным — *народным* — интересами. Народный интерес — *мир, покой*, а дело государства — *порядок и закон*. И хотя разница в стратегии достижения цели существовала всегда, но также всегда в православной России происходило незримое переплетение интересов и даже смыслов того и другого. Народ готов был зачастую не за страх, а за совесть поддерживать закон и порядок (о чем говорят нормы крестьянского обычного права и порядок народного судопроизводства в дореволюционной России). Православное российское государство, в свою очередь, стремилось, когда это было возможно, поддерживать «мир и покой» как государственную идеологию («православие, самодержавие, народ-

ность»). Итак, цивилизация — это миротворческая структура, где мир достигается за счет религиозной духовности.

Большая часть крупных государств в мире по определенным причинам (религиозного характера) не становилась цивилизациями¹, хотя порой обретала имперский статус. Империями их делали только государства и Католическая Церковь, но не народы. Отметим, что в прошлом у Европы был шанс стать органической цивилизацией, еще в период Византийской цивилизации, до разделения Церквей на Восточную и Западную, но Западно-Римская империя выбрала тогда иной путь. Это путь этнического самоопределения и церковной обособленности. Народы и государства этого региона были едины лишь в приобщенности к античному наследию, и даже католичество не смогло сделать их едиными. Произошло это в силу главным образом духовных, религиозных причин и, прежде всего, той, что в Католической Церкви *клир и мир* были разделены глубокой пропастью, а в протестантстве *церковный народ* вообще перестал существовать как целое. Европейская культура в период Возрождения стала единой, а вот политический мир Европы таким органически единым не стал. Вот почему цивилизация в Европе не поднялась выше уровня культуры (художественная культура, образование, наука) и, по сути, не стала цивилизацией в полном смысле этого слова. В Европе хотя и выросла своя оригинальная и по многим характеристикам более выдающаяся, чем православная, *культура*, но она не имела такой силы единения людей, хранения мира.

У искусственной цивилизации нет главного цивилизационного капитала — конкретной религиозной духовности, как и облеченной в цивилизационные и этнические одежды структуры. У России — это православная духовность, у Китая — конфуцианская, у Индии — индуистская². Но какую духовность имеет сегодня Европа в результате создания единого экономического пространства? Ведь она отказалась при написании Конституции ЕЭС упоминать христианство в качестве фактора базовой европейской идентичности. Европа говорит о *европейскости* как цивилизационном капитале, но это нечто неопределенное. Европа пошла тем же путем, которым два столетия идут Соединенные Штаты. Они первые

¹ Мы не сторонники той точки зрения, что весь мир (прошлого и настоящего) можно поделить на цивилизации, как это делает, например, С. Хантингтон.

² Именно так поставил вопрос основоположник цивилизационной теории Н. Я. Данилевский в работе «Россия и Европа» (М., 2004), выделив типы цивилизаций. При этом сама проблема «цивилизация—варварство», как справедливо замечает С. Хантингтон, была поставлена французскими историками. «Семирамиду» А. С. Хомякова можно отнести к предыстории осмысления этой темы, несомненно, повлиявшей на Н. Я. Данилевского.

пришли к идее создания искусственной цивилизации в тот период, когда становилось ясно, что идея колониальных империй себя изживает. И американцы начали создавать цивилизацию, в основу которой была положена *неопределенная, светская духовность* — «американскость». Что это такое, определить трудно: к демократии это не сводится, в свободе тоже, к этническому котлу, в котором переплавились десятки этносов — тоже, потому что органичной переплавки в реальности так и не произошло¹.

Американскость чаще всего обозначают туманным выражением «американская мечта», и это выражение будет самым верным. США — это общество, живущее по закону траектории социальной мечты. Европа цивилизационно объединена только культурой, чего нельзя сказать о США, поскольку это молодое государство, выросшее на протестантских дрожжах. В то же время сила и мощь Америки не позволяет отказать ей в статусе цивилизации. Тем не менее органическая цивилизация здесь не была создана, цивилизационное развитие остановилось на экономической ступени, а достижение цивилизационно-политических границ стало делом искусственного форсирования, с помощью армии и государства. М. Вебер совершенно справедливо говорил, что энергия протестантизма вся ушла на организацию американского капитализма.

Создание цивилизаций — процесс насущный и повсеместно осознанный. Но страны, где цивилизация на политическом уровне имеет искусственный характер, стараются представить их модель как единственно правильную. Государства, сохранившие статус естественных цивилизаций (Россия, Китай, Индия), испытывают колоссальное давление со стороны сверхдержав — США и Евросоюза, старающихся дезавуировать факт их естественной цивилизованности и направить их развитие по пути развития искусственных цивилизаций, по своему образу и подобию.

Для этого Россия должна взять за основу формирования политического самосознания народа принцип *неопределенной идентичности* социального характера — *российскость*. С одной стороны, российскость можно представлять как гражданскую идентичность, как главный определитель гражданского сообщества (то, что ошибочно называют нацией) в стране Россия. Какой сверхсоциальный компонент может выдвинуть Россия, чтобы обозначить сущность цивилизации, которую ей предлагают строить? На этот счет пока нет четких предложений и нет единомыс-

¹ Тшиков В. А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003. С. 106.

лия у тех, кто разрабатывает эту программу. Одно лишь для них ясно: религиозный фактор не должен лежать в основе *искусственной* цивилизационной идентификации. Поэтому в целом все предложения этой группы ученых сводятся к созданию модернизированной модели «дружбы народов», что на деле будет означать экономически прагматичный союз когда-то «дружных» народов. В этом случае *российскость* будет означать деловое партнерство всех народов России. Отсюда же вытекает и *братско-прагматичный* союз с Украиной и Белоруссией. Современных политиков не удивляет это противоречие, ведь прагматизм исключает братские отношения.

Не следует забывать о том, что Россия — уже состоявшаяся страна-цивилизация. Не империя, не православная монархия, не Советский Союз, а православная цивилизация! Если еще быть точнее — русская православная цивилизация и, как все цивилизации, — многоэтническая и поликонфессиональная. В китайской цивилизации при том, что в основе ее цивилизационной идентичности лежит конфуцианство, существует такая же полиэтничность и поликонфессиональность.

Россия имеет цивилизационную структуру, как органичное явление, и в этом случае мы обладаем колоссальным ресурсом, которого не имеют ни США, ни Европа. Искусственная цивилизация, как и любой искусственный организм, требует огромных сил для поддержания цивилизационного уровня развития; у нас же цивилизация есть как достижение прошлого!

Со второй половины XIX в. о цивилизации писало много авторов, начиная с русских (А. С. Хомяков, Н. Я. Данилевский), затем в XX в. были О. Шпенглер, Ф. Бродель, А. Тойнби, С. Хантингтон и целый ряд других западных исследователей. В конце XX в. вышел известный труд русского автора евразийца А. С. Дугина¹. Понимание цивилизации у русских и западных авторов различается. У первых основное внимание уделено месту России в цивилизационном процессе, ее роли медиатора — посредника между Западом и Востоком. Н. Я. Данилевский явно подчеркивает миротворческий характер цивилизационной деятельности России («удел России — освободить и восстановить»²), концентрируя внимание на внешнеполитическом характере этой деятельности. На этом же аспекте останавливается и А. С. Дугин в своем труде.

Из книг, получивших в последние годы наибольший резонанс в мире, выделяется работа американца С. Хантингтона. Этого автора более всего

¹ Дугин А. Г. Основы геополитики. Геополитическое будущее России. М., 1997.

² Данилевский Н. Я. Указ. соч. С. 340.

интересовал межцивилизационный аспект — пограничье цивилизаций. Но он исследовал также истоки межцивилизационных *конфликтов*, происходящих, по его мнению, из-за разницы религиозных традиций, лежащих в основе каждой цивилизации¹. Между тем в лице этого популярного историка цивилизациология, на наш взгляд, окончательно вошла в область неразрешимых противоречий, причина которых кроется в отсутствии общих принципов, сближающих цивилизации между собой, а не удаляющих их друг от друга. Необходимо обратиться к тому материалу внутри цивилизации, который делает ее объективно положительным явлением, жизненно необходимым для ее народов. С этих общих позиций мы и будем вести наше исследование.

О проблеме русского этнического пограничья, хотя и не в цивилизационном контексте, писали не только политологи, но и этнографы. Работа Л. Н. Чижиковой о русско-украинском пограничье была новаторской для своего времени². Автор говорила об *особой культуре* пограничья, о существовании особых этнических маркеров — одежды, языка и в меньшей степени — устного народного творчества и различных обрядовых комплексов. Т. А. Листова в своих работах, посвященных русско-белорусскому пограничью, подняла важный вопрос о *связующей роли* пограничья. Оно не только разделяет, но и связывает народы и их традиции. Автор отмечает, что на пограничье «роль христианских постулатов и христианского учения слабее», чем в центре³. В современной этнографии, посвященной вопросам пограничья, выработалось понятие пограничной ойкумены как места с особой культурой, этничностью и даже религиозностью⁴. Важным считаем отметить появление трудов В. В. Трепавлова и привлекаемого им коллектива авторов. В этих работах наблюдается (разделяемая и нами) попытка по-новому, через исследование механизмов складывания и функционирования российской цивилизации, рассмотреть все круп-

¹ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003.

² Чижикова Л. Н. Русско-украинское пограничье. История и судьбы традиционной бытовой культуры (XIX–XX вв.). М., 1988.

³ Листова Т. А. Семейные обряды русско-белорусского пограничья в контексте этнополитической истории XIX — начала XXI в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2006. С. 38; Русско-белорусское пограничье: Этнологическое исследование. М., 2005.

⁴ Лескинен М. В. Поляки и финны в Российской науке второй половины XIX в.: «другой» сквозь призму идентичности. М., 2010; Русская культура в польском сознании. М., 2009; Чернышева О. В. Шведы и русские. Образ соседа. М., 2004; Орленко С. П. Выходцы из Западной Европы в России XVII в. Правовой статус и реальное положение. / Сост. Б. В. Носов. М., 2004; Столица и провинция в истории России и Польши. М., 2008; Мыльников А. С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI — начала XVIII века. СПб, 1996.

ные этнические структуры¹. Это направление исследования, реализуемое коллективом историков из Института Российской истории РАН, сегодня работает наиболее продуктивно.

Наш первый тезис — граница цивилизации имеет сложную структуру. Цивилизационный подход к проблеме пограничья подразумевает внутреннее и внешнее пограничье, но в нашем исследовании мы ограничимся только внутренним. Это большая или меньшая по территориальному охвату цивилизационная *культурная среда* на предграницье цивилизации, которая представляет цивилизационную духовность в сублимированной (социально, культурно, религиозно) форме. Культурная среда — это своего рода гумус, почва для роста всех, кто включается в ее пределы, и одновременно это буферная зона по отношению к пограничной цивилизации или к государству.

Поскольку главной цивилизационной силой является народ, объединенный в одно целое несколькими скрепами — религиозной духовностью, социальным фактором и этничностью, то следует предварительно подчеркнуть, что этничность на пограничье одета в культурные и духовные одежды, и поэтому она лишена возможности выражать себя жестко и резко. Народ на цивилизационном пограничье — это не жесткая этническая конструкция, а мягкая и неагрессивная зона взаимодействия, что в то же время не исключало и необходимых силовых действий с его стороны. Современный мир столкнулся с трудноразрешимым противоречием: с одной стороны, экономика стала невообразимо быстро сближать все государства на земле друг с другом, с другой стороны, многие народы и традиции оказались не готовы (в том числе Европы и США) на этническом уровне к новой близости отношений. Опыт *органических* цивилизаций показывает, что проблема эта разрешима только в рамках создания таких социально-политических макроструктур. Но то, что делают Соединенные Штаты и Европа, напоминает копирование лишь внешней цивилизационной формы задействования механизмов органической цивилизации. Лишь органическая цивилизация реально решает проблему межэтнического взаимодействия, не используя силы принуждения или жесткие правовые механизмы. Это важнейший вопрос современности.

¹ Русские в Евразии XVII—XIX вв. Миграции и социокультурная адаптация в иноэтнической среде / Отв. ред. В. В. Трепавлов. Тула: Гриф и К, 2008.; Образы регионов в общественном сознании и культуре России (XVII—XIX вв.) Тула: Гриф и К, 2011. Отв. ред. В. В. Трепавлов; Этнический и религиозный факторы в формировании и эволюции российского государства / Отв. ред. Т. Ю. Красовицкая, В. А. Тишков. М.: Новый хронограф, 2012. В последней книге В. В. Трепавловым написана глава «Этнокультурный фактор в развитии Московского государства и ранней Российской империи».

В конце XIX в. представители интеллигенции резко критиковали российское правительство за то, что оно больше внимания и средств уделяет российскому пограничью, чем центру: на окраины направлялись лучшие чиновники, там больше строилось школ, социальных учреждений, да и гражданских прав, как правило, у населения там было больше. Публицист Василий Розанов в 1898 г. году писал по этому поводу: «Мы на окраины высылаем орлов, ввиду «трудных и тонких политических задач». Имена Воронцова, Барятинского, Ермолова, Гурко, Кауфмана, Черняева суть имена общей русской славы: это люди всероссийского таланта и значения, которые посланы были приложить вечно деятельный ум и несокрушимую энергию на окраины». И другая цитата того же автора: «Если бы людей такой энергии, закала и ума, как покойный Гурко, высылали не в Варшаву, а посылали в Москву, если бы Апухтин работал не на Висле, а на Волге, может быть, не было у нас упадка «центра». Но у нас высылали на окраины орлов, а для внутренних губерний оставляли галок и ворон... С давних пор, например, кавказский учебный округ есть один из самых лучших, самых деятельных и самых культурных в целой России в чисто педагогическом отношении... В то время как гимназии внутренних губерний России, какой-нибудь Костромской, Владимирской, Орловской оставались совсем без центрального надзора и призора, — польские гимназии были под самым деятельным надзором, который, прежде всего, имел результатом подъем учебной энергии, успешность занятий, интенсивность учительской работы»¹.

Проблема высвечена наглядно, но, несомненно, односторонне. Причина преобладания центробежного, а не центростремительного развития русской православной цивилизации в ее православной, христианской направленности. Поэтому мы предлагаем шире и глубже взглянуть на проблему *окраин* России — с позиций христианского миссионерского служения русского народа другим народам (как об этом писал Ф. М. Достоевский в «Дневнике писателя»²), а не только узко политически и культурно, как это делал В. В. Розанов, говоря о причинах «государственной близорукости» российской власти. Это служение сводится к евангельской истине: «Кто хочет быть первым, пусть будет последним для всех». Образ Христа, умывающего ноги Своим ученикам и потом умирающего за них и за весь род человеческий, несомненно, главный образ для такого жертвенного служения.

¹ Розанов В. В. Белорусы, литовцы и Польша в окраинном вопросе России // *Нация и империя в русской мысли начала XX в.* М., 2004. С. 129.

² Достоевский Ф. М. Восточный вопрос. Дневник писателя за 1876 год. Май–октябрь // *Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.* Т. 23. Л., 1981. С. 45.

Вместе с лучшими государственными деятелями на границы России шли и лучшие сыны Православной Церкви. Не случайно из числа лиц, живших в XIX в. и ныне прославленных РПЦ, большинство принадлежало к категории миссионеров — людей, выполнявших апостольский подвиг просвещения в Сибири, на Дальнем Востоке, Аляске, в Японии, Корее, Китае, США (святители Филофей Лещинский, Иоанн Максимович, Иннокентий Иркутский, Софроний Иркутский, Иннокентий Вениаминов, Николай Японский, патриарх Тихон, преподобные Герман Аляскинский, архимандрит Макарий Глухарев Алтайский и т. д.). Значит, окраины не только заслуживали такого пристального внимания, но и настоятельно требовали его. Да и народное участие в цивилизационном движении на окраины нельзя оценивать как исход из *центра* социальных маргиналов. Напротив, зная о выдающейся роли казачества на окраинах, мы вправе говорить, что сюда шла высокопассионарная часть общества и наиболее активная часть народа. Крестьяне, промышленники, дворяне, селившиеся в Сибири, Оренбуржье, Кубани, Северном Кавказе, Казахстане и Туркменистане, своим деятельным сельскохозяйственным, организационным, промышленным, военным и гражданским трудом изменили лицо этих регионов и создали предпосылки для равноправного существования местных народов в жизни российского государства. В цивилизационном контексте по-иному выглядит и активное заселение пограничья старообрядцами, потом — сектантами. Старообрядцы большей частью перебирались на восток, запад и юг сами, а сектантов переселяло правительство (в Закавказье) как представителей русского крестьянства, т. е. с цивилизаторскими целями.

Цивилизация, в отличие от обычного государства, имеет на границе *культурную среду и политическую границу*. Скажем, на востоке Российской империи была одна цивилизационная среда, на юге другая, на севере — третья, о чем подробнее мы скажем ниже.

Цивилизационная сила и потенциал христианства огромны. Евангелие — Новый Завет уже звучит как «благая весть», что предполагает распространение, расширение этой вести. Первыми учениками Христа являются апостолы — те, кто был призван к распространению благой вести по миру. Ни одна религия с такой мощью и размахом не расходилась по миру, и в то же время ни одна религия на земле не встречала такого ожесточенного сопротивления, которое длилось около трех веков, пока император самой могущественной в мире империи не признал истинность христианской веры. Но церковные пути Запада и Востока разошлись, как разошлись и пути понимания благовестия. В этом смысле Западная Церковь отказалась не только от канонического христианства, но и от

особой цивилизационной миссии христианства в мире, чем чрезвычайно уменьшила его территориальные пределы. До России яркий пример православной цивилизации являла Византия; после ее падения под ударами турок-османов в 1453 г. начинается цивилизационный путь России.

Это движение в России начинается с XVI в., когда удалось решить две важнейшие проблемы: в государстве утвердился единоподержавный монархический образ правления (был цивилизационно построен и укреплен Центр) и были разбиты Казанское, Астраханское и Сибирское ханства как деструктивные силы, вносившие хаос в политическую жизнь подвластных народов на южном и восточном пограничье. Мы рассматриваем разноэтничные кочевые племена Центральной Азии как производное явление Китайской империи, ее социальное и культурное пограничье. Империя настолько активно влияла на кочевников — держала их при себе или, наоборот, влияла на их концентрацию и на возможность эскалации, — что можно говорить о тесном многовековом единстве этих сил¹. Золотую Орду — империю Чингисхана — следует рассматривать как прямую наследницу многовековых стражей *китайской цивилизации*. На короткое время цивилизация была поглощена кочевой империей, но очень скоро Китай стал свободным, когда Орда стала распадаться. Пока в Орду не пришел ислам, пока сохранялась тесная связь с породившей ее цивилизацией, у монгольских правителей сохранялось цивилизационное, надэтничное отношение к завоеванным народам. Но как только в империи стали складываться иные реалии, Русь почувствовала жестко этнический характер владычества кочевников, и вопрос свободы стал проблемой физического выживания русских людей. Процесс создания цивилизации в России был неотделим от разрушения тех политических образований кочевников, которые превратились в паразитические организмы, живущие грабежом и насилием.

XVI в. был для России подготовительным, а XVII стал временем действия, когда в результате стремительного движения вперед в одно столетие страна обрела контуры цивилизации: освоила Поволжье, Север, Урал, Сибирь, Дальний Восток на востоке, вышла к границам Закавказья на юге, а на западе включила Украину в свое подданство. Четкость и определенность политических границ была подкреплена соответствующими договорами. Принципиально важным был Нерчинский договор с Китаем в 1689 г., потому что Россия в этом случае заключила не просто очередное дипломатическое соглашение, а договор о границах с другой цивилизацией. Этот был первый межцивилизационный политический

¹ Барфилд Т. Опасная граница. Кочевые империи и Китай (221 г. до н. э. — 1757 г. н. э.). СПб., 2009. С. 13, 100, 174–176.

договор о границах. Именно Нерчинский договор можно считать точкой отчета существования русской православной цивилизации.

Восточное направление для России оказалось самым плодотворным и перспективным и в территориальном смысле, и в культурном, т. е. в цивилизационном. Ведь цивилизация означает включение в свое духовно-культурное поле иных народов, не имеющих государственности и рационалистически сублимированной культуры, всего того, что мы связываем с наследием греко-римской античной культуры и наследовавшей ей (в способах организации территориального пространства) — христианской¹.

Киевская Русь и Московская Русь еще не были цивилизациями. Само понятие *Россия* появляется в XV столетии и широко распространяется в XVI в.² В отличие от имперского завоевания (напомним, что Россия пришла в Сибирь не при Петре I, когда была провозглашена империей, а раньше), *цивилизационное продвижение* строится на трех равно значимых и почти одновременно действующих силах: а) народе — носителе этничности и культуры; б) государстве, которое гарантирует законность всем народам на новой территории; в) и Церкви как оплота веры и нравственности, связующей основы для первой и второй сил. В Поволжье, на Урале, в Сибири и на Дальнем Востоке в течение XVII столетия так и происходило: одновременное действие этих трех факторов приводило к успеху.

Китайский император не случайно признал в 1689 г. факт русской границы. Его убедили не военные отряды казаков и стрельцов на Албазине, а убедила созданная к этому времени вся социальная, хозяйственная, политическая и церковная инфраструктура на порубежье. У китайской империи было свое понимание границ империи, и этот — цивилизационный — аргумент стал решающим. А ведь русские отряды в Приамурье, опиравшиеся на ряд острогов, даже не дошли до исконно китайской границы почти 800—1000 км³. Китай видел свои внутренние границы на уровне Ивового Палисада, далее была лишь сфера влияния империи. Тем не менее китайцы заволновались, когда появился Албазинский острог и началось русское освоение Приамурья. Военные стычки и даже экспедиции ни к чему не привели, и вслед за этим был заключен Нерчинский договор.

Интересно отметить, что цивилизационные границы в XVII в. Россия устанавливала не только на востоке, но и по всему географическому пе-

¹ Кириченко О. В. Традиция с позиции православного мировоззрения // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2007. № 7. С. 3–40.

² Русские. М., 1999. С. 26.

³ Китайская стена обозначала коренную границу Китая, за которой начинался варварский мир. См.: Барфилд Т. Указ. соч. С. 77.

риметру: на севере наблюдалось небывалое, обильное строительство монастырей в дополнение к имеющимся. Самые крупные и значительные из них одевались в каменные крепостные стены. На юге устраивалось несколько сплошных, тянущихся от Белгорода до Воронежа засечных черт. От набега крымских татар границу охраняли служивые люди «окраинных городов». Здесь находились так называемые *сторожи* — наблюдательные пункты за татарскими *сакмами* — дорогами передвижения татарской конницы¹.

Обратимся далее к конкретным фактам: что было сделано в XVI—XIX столетиях на востоке (в Поволжье, Сибири и на Дальнем Востоке), юге (Северном Кавказе) и западе (на Украине, в Литве, Латвии, Эстонии, Белоруссии).

Восточное направление

Поволжье и Урал

Очень интересен цивилизационный опыт заселения русскими Поволжья. Из поволжских народов мордва, чуваша, марийцы, удмурты уже в XVI в., после завоевания Казани и укрепления новой территории вновь образованными крепостями, вошли в близкое соприкосновение с русскими крестьянами, активно расселявшимися здесь. Государству пришлось несколько раз усмирять недовольство местной элиты, но постепенно, когда народы Поволжья увидели, что закон стоит на их стороне, они успокоились. Правительство брало под защиту традиционность каждого из народов: русским купцам нельзя было охотиться на ясачных землях, запрещалось превращать инородцев в холопов (крепостных). С той же целью ограничивалось общение инородцев и русских в городах (чтобы последние не учили местное население пить вино и курить табак). Земли инородцев были защищены государством от перехода в другие руки. Государство получало с инородцев подать, а также рекрутов (с XVIII в.), обеспечивая личную свободу и поземельную собственность. Именно государство создало условия для того, чтобы русские крестьяне, селившиеся рядом с народами Поволжья, не выглядели врагами в их глазах. Из русских здесь могли присутствовать только служилые и тяглые люди, т. е. крестьяне.

Посадские люди, монастырские и владельческие (помещичьи) крестьяне были здесь колонистами. Крестьяне с самого начала замирения

¹ Никулов А. П. Оскольский край. Старый Оскол, 1997. С. 111.

этого края стали селиться не в сторонке, а продвигались в глубь территории. Среди марийцев первые поселения русских появляются в 1580 г. Центрами колонизации были российские городки-крепости Кокшайск, Санчурск, Уржум, Козмодемьянск. Сперва крестьяне селились вокруг городков-крепостей, потом постепенно начинают подселяться в марийские села, с разрешения их сообщества. Такой процесс носил название *принять припущенника*. Черемисское сельское сообщество допускало к себе русских крестьян на выморочные земли, т. е. оставшиеся от умерших хозяев. Земля продавалась русским крестьянам, межэтнические связи укреплялись. Шел и встречный процесс — черемисы-марийцы селились в русских новых деревнях-починках. По мере увеличения русского населения наблюдалась естественная русификация: села получали русские названия, жители начинали одеваться в русские одежды, перенимали обычаи, говорили по-русски. Как отмечает автор, исследовавший историю заселения этих земель, русские крестьяне первыми пошли на тесный контакт: «русский народ обладает в большей степени тенденцией приспособляться, чем приспособлять»¹ других к себе. Поначалу русские крестьяне сами стали изучать язык марийцев, а потом помогали учить свой. Изучению языка способствовало народное творчество — песни, загадки, пословицы. Современники отмечали, что черемисские дети загадывают русские загадки, поют русские песни². Перенималась даже манера русских «проявлять свою жизнерадостность в коротких, но буйных взрывах — в размашистой бесшабашной песне, в удалой пляске — русском трепаке»³. Сближало два народа и множество смешанных браков.

Массовые крещения народов Поволжья начались в 1740-е годы, носили добровольный характер, и успех их во многом объяснялся многолетним этнокультурным контактом русских и марийцев на марийской территории.

Приуралье и Южный Урал (Оренбуржье)

Как указывает в своем исследовании Г. Н. Чагин, в середине XIX — начале XX в., когда появилось уравнильно-передельное землепользование вместо свободного захвата земли, *починки* имели другой смысл, нежели починки в XVII–XVIII вв.⁴ Села пришли на Урал вместо погостов,

¹ Смирнов И. Н. Черемисы. Историко-этнографический очерк. Казань, 1889. С. 75.

² Смирнов И. Н. Указ соч. С. 75.

³ Там же. С. 76.

⁴ Чагин Г. Н. Культура и быт русских крестьян Среднего Урала в середине XIX — начале XX в. Пермь, 1991. С. 25.

слобод и сельцов (деревень на владельческих землях)¹. К 1870-м годам появляются выселки (на почве аренды земли), а при П. А. Столыпине — хутора². Церковная топография органично входила в территориально-государственную топографию. Приход церковный включил в себя административную единицу *приход*³. Например, к началу XVII в. на Вычегде существовали большие приходы с церквами на погостах (с 1720-х годов — в селах). Церкви строились *миром*, т. е. всеми прихожанами. В одном приходе обычно было по две церкви: теплая и холодная (шатровая). В Яренском у., например, каменные церкви стали возводить с XVIII в.⁴ Исследователи пишут, что в целях просвещения коми в русских монастырях служба нередко велась на зырянском языке, монастыри активно участвовали в жизни местного населения, поэтому отмечена их роль «в консолидации их этноса (коми-зырян. — О. К.) на религиозной основе»⁵.

Южное Приуралье стало осваиваться в XVI в. В 1574–1586 гг. здесь строятся первые крепости-остроги Уфа, Бирский, Мензелинский, которые вошли в первую линию укреплений. В первой половине XVII столетия начинает возводиться вторая линия укреплений по реке Черемшан — Закамская (остроги Тиинск, Билярск, Шемшинск и др.)⁶. Сперва вдоль первой линии селятся стрельцы, сюда же устремляются вольные переселенцы «гуляющие люди». Они селятся на башкирской земле на правах припущенников, с правом аренды земли. Известны случаи, когда служилые люди из крепостей захватывали башкирские земли и селили там крестьян. Также здесь активно проходила с конца XVI в. монастырская колонизация. Поток мирной колонизации был связан с вольным расселением крестьян из Пермского края. Купцы Строгановы устраивали соляные варницы и привлекали для работы крестьян из внутренней России. Они строили городки — Конгар, Сылвенский острожек, Верхотурье. Возникали и слободы: Тагильская, Мусальская (начало XVII в.). Отсюда колонизационный поток пошел на юг — на Челябинск. Со всех сторон Башкирия была оцеплена поясом крепостей — острогов, редутов и форпостов. Кроме того, она была отделена от казахов, которые постоянно совершали кочевнические набеги на русские поселения⁷. Так создавались условия для мирного земледельческого освоения края.

¹ Там же. С. 24.

² Там же. С. 25.

³ Булгаков М. Б. Новейшая историография народа коми XVII в. // История народов России в исследованиях и документах. М., 2004. С. 61.

⁴ Там же. С. 62–63.

⁵ Там же. С. 68.

⁶ Чернавский Н. Оренбургская епархия в прошлом ее и настоящем. Оренбург, 1900. С. 35.

⁷ Там же. С. 54.

Со второй половины XVI в. стала осваиваться юго-западная часть Оренбургского края. Селились казаки — выходцы с Дона — вместе с беглецами (*сходцы*) из внутренней России, породив Уральское казачество. В казачество влились и выходцы из местного населения: нагайбаки, мещеряки, башкиры, исетские казаки. Казачество на Оренбургской линии несло не только военную службу (сторожевая и пикетная), но и активно занималось земледелием¹. Колонизационное продвижение и освоение края прочно связывалось с духовным, церковным освоением. Так, известный государственный деятель Оренбуржья и в то же время просветитель Иван Иванович Неплюев, один из когорты *птенцов гнезда Петрова*, во всех крепостях обязательно строил за казенный счет церкви, терпимо относился к беглым («непомнящим родства»). Селились компактно, как людям было привычно. Скажем, отдельно селили беглых, татар, казаков, малороссов, а также приглашенных по *нарочитым вызовам* крестьян из Центральной России. Первые русские крестьянские поселения появились в Оренбуржье только в XVIII столетии (в Троицком у.), потом, в начале XIX в., в других уездах — Оренбургском, Орском, Верхнеуральском.

Особо следует сказать о создании Оренбургской линии крепостей. Она делилась на дистанции. Шесть дистанций по 7–10 крепостей и редутов в каждой были построены всего за 10 лет — с 1734 по 1744 г.² Основная часть крепостей Оренбургской линии защищала внешние границы, но восемь крепостей — Миасская, Челябинская, Эткульская, Чебаркульская, Уйская, Коельская, Санарская, Кичигинская — находились внутри линии. В административном плане поселения делились на провинции и дистрикты. Одна провинция состояла из нескольких дистриктов. Скажем, в Исетской провинции находилось несколько дистриктов, а в одном дистрикте (Окуневском) были следующие типы поселений: острог Окуневский, форпост Карагельский, слобода Чумляцкая, митрополичье село Вокресенское³.

Военные функции в крае выполняли регулярные войска, казачество же входило в состав нерегулярных войск и привлекалось по мере надобности. Казачество населяло городки с несколькими форпостами вокруг них. Например, вокруг Яицкого городка было пять форпостов, Калмыков городок имел семь форпостов, но все они располагались по р. Яику. Яицкий городок — столица Уральского казачества — насчитывал в середине XVIII в. 3 тыс. дворов и имел пять приходских церквей⁴. С конца того же

¹ Там же. С. 55.

² Там же. С. 60–61.

³ Там же. С. 62.

⁴ Там же. 64.

XVIII столетия казаки ставят вдоль рек хутора, традиционно активно занимаясь рыбным промыслом. Но и земледелие начинает их привлекать. Земледелие широко распространилось после 1860 г. В начале XIX в. регулярные войска выводят из Оренбургского края и перебрасывают на западные границы России ввиду опасности со стороны Франции. Место регулярных войск занимают казаки, но также на правах нерегулярных частей. При этом на плечи казаков легли все хозяйственные заботы: выращивание хлеба, выпас скота и т. д. В 1842 г. к уральским казакам приписали ставропольское калмыцкое войско.

Огромный ущерб краю нанесла пугачевщина; разрушенные в большом числе церкви были восстановлены только через 40–50 лет¹. XIX в. стал временем крестьянской колонизации из Центральной России. Двумя волнами — 1807–1809 гг. и 1826–1828 гг. — проходило организованное правительством переселение в основном казенных (государственных) крестьян. Сразу образовывались крупные, до 500 человек, поселения. Земельный вопрос решался непросто, так как казаки считали землю (50% территории) своей. Также поначалу медленно шло продвижение на башкирские земли, пока в 1832 г. правительство не облегчило покупку земли, а с 1865 г. разрешило свободную продажу башкирских земель².

Что принесла русская колонизация Оренбуржью? В крае прекратились бесконечные набеги кочевников в целях ограбления тех, кого можно было ограбить. Этот традиционный для кочевников вид промысла назывался *баранта*, и пресечь этот вредный обычай можно было лишь силой. В крае началась мирная хозяйственная и торговая жизнь.

Сибирь и Дальний Восток

Сибирь — уникальный регион, находившийся в непосредственной близости от китайской цивилизации. И в этом смысле здесь происходила встреча двух цивилизаций — русской и китайской. Нет смысла говорить о сколь-либо значительном китайском влиянии, но само по себе существование межцивилизационной границы определяло многое. Именно в Сибири пограничье выстраивалось с учетом цивилизационного фактора, довлевшего с китайского юга. Русский *цивилизационный пояс* в Сибири протянулся на несколько тысяч километров. Это уникальное явление! Цивилизационный пояс всегда выстраивается за счет мирного,

¹ Указ. соч. С. 66.

² Указ. соч. С. 67.

культурно-хозяйственного освоения территории. И можно лишь поражаться этнической мощи расселившегося тут на огромном пространстве русского населения, сумевшего за короткий исторический срок превратить Сибирь в хлебную житницу, полностью обеспечивавшую себя зерном. Только тогда, когда православное русское население заселило земли, пригодные для хлебопашества, в Сибири и на Дальнем Востоке, а русские промышленники и купцы стали осваивать леса, реки и недра этой территории, в эту деятельность в большей или меньшей степени на добровольной основе были включены местные народы. Именно тогда и сложилась цивилизация как общее целое. И русский цивилизационный поток переселенцев не угасал вплоть до Первой мировой войны!

С XVII в. начинается весьма интенсивное заселение территории Сибири. В середине указанного столетия здесь насчитывается 72 тыс. русских, а уже к концу века, ко времени заключения Нерчинского договора, — 170 тыс.¹ К началу XX столетия 77% сибиряков были русскими, а «общая численность славянского населения Сибири (русские, украинцы, белорусы) составила 8,59 млн человек»². Важным показателем демографического равновесия в русской среде было решение семейной проблемы — к концу XVII в. численность женского и мужского населения сравнялась³. Русская семья также прошла здесь свои формы приспособления к местным условиям колонизации: поначалу решался вопрос о привлечении женщин (посылались специальные группы «в Россию» для уговоров девушек и вдов, также в жены брались представительницы из местных народов, ссыльные женщины), создавались особые хозяйственно-необходимые формы семьи — «договорные», напоминавшие семейные артели⁴.

В течение XVII в. в Сибири было построено около 26 городов, не считая сотен небольших крепостей-острогов⁵. В 1586 г. появилась Тюмень, в 1587 г. — Тобольск и т. д. Города создавались как опорные военные и административные центры, причем не только для государственной власти, но и для Церкви. В отличие от центральных районов России монастыри и храмы создавались здесь по мере административного освоения территории. Монастыри строились или в самих городах, или в непосредственной близости от них. Позже, во второй половине XVII в., появляются монастыри в стороне от городов и сел. Остроги и города населяли торговые

¹ Мордкович В. Г. Сибирь в перекрестке веков, земель и народов. Очерки этно-экологической истории региона. Новосибирск, 2007. С. 272.

² Трепавлов В. В. Сибирь // Русские в Евразии. XVII–XIX вв. Миграции и социокультурная адаптация в иноэтничной среде. М., 2008. С. 74.

³ Там же. С. 76.

⁴ Там же. С. 77.

⁵ Мордкович В. Г. Указ соч. С. 239–241.

и служилые люди. К числу последних относились администраторы, казаки и стрельцы.

О роли казачества в цивилизационном движении следует сказать особо. Казаки были и воинами-первопроходцами, и поселянами, теснейшим образом взаимодействовавшими с сибирскими народами. Казаки в Западной Сибири вступали в самый тесный контакт с местным населением, порой даже растворяясь в нем. Казаки начали заявлять о себе еще в пору освоения Приуралья и Урала: «На укрепленных пограничных линиях южных районов сформировалось казачье население, расселившееся в близком соседстве с башкирами, мещеряками, яицкими казаками, казахами»¹. При этом линейное восточносибирское казачество активно смешивалось с эвенками и бурятами, а в Забайкалье с тунгусами (чуранами).

Одна часть казаков входила в городовые казачьи команды, другая составляла линейное казачество. Преобладающее большинство казаков были русскими, но в это сословное сообщество вливались и другие народы². Также отличалась пестротой и география их происхождения. «Сложившееся в конце XVI — начале XVII в. казачество Сибири представляло собой довольно сложный сплав. Численно в нем преобладали «государевы служивые люди» — выходцы с Русского Севера и городов Среднего Поволжья. Большую роль в образовании сибирских гарнизонов сыграли казаки Волги, Дона, Яика, Терека, а также «литва» и «черкасы», среди которых было много запорожцев»³. Поначалу, в XVI в., казачество имело все права служилого населения, освобождалось от налога, имело от правительства закрепленные земельные наделы. Но, в отличие от крестьян, как отмечают исследователи, казаки не создали коллективных форм землевладения, и в какой-то момент, когда исчезала необходимость в их служебных функциях, им предстояло или становиться крестьянами, или искать служение в других местах. В Западной Сибири «среди городского казачества не сложилось групповых собственников на землю, как произошло это в других местах, вот почему здесь шел активный, но постепенный (трехэтапный) процесс перехода казачества в крестьянство»⁴. С 1724 г. сибирское казачество становится податным сословием, с платой подушного налога и выполнением натуральных повинностей⁵.

¹ Александров В. А. Россия на дальневосточных рубежах (вторая половина XVII в.). М., 1969. С. 13.

² Матвеев О. В. Казаки в Сибири // Очерки традиционной культуры казачеств России. М.; Краснодар, 2002. С. 284.

³ Матвеев О. В. Указ соч. С. 283.

⁴ Миненко Н. А. Омск в панораме веков. Омск, 1999. С. 45–46.

⁵ Быконя Г. Ф. Заселение русскими приенисейского края в XVIII в. Новосибирск, 1981. С. 245.

«Продвижение русских за Урал началось с таежной полосы Сибири... Поэтому именно в тайге и лесотундре появились первые российские административные и торгово-промышленные центры»¹. Как отмечают авторы энциклопедического многотомного труда «История Сибири», «русские промышленные люди, жившие менее компактно и бывшие более подвижными, по сравнению с русским земледельческим населением, тем не менее, сыграли огромную роль в освоении обширных пространств Сибири»². Именно промышленные люди вступали в тесный контакт с коренными жителями и несли поначалу знание о русской культуре. По мысли известной исследовательницы Западной Сибири Н. А. Миненко, наиболее массовой группой на севере региона было служилое население. Именно из него формировались позже отдельные сословные группы северян: казаки, крестьяне, посадские (купцы, мещане), священнослужители. При этом «служилое население городов Березова и Сургута сохранило свою доминирующую роль даже к середине XIX в.»³. Уже осевшее на землю население становилось опорой для вновь прибывавших. «Из Поморья была принесена традиция коллективного хозяйствования, когда переселенцы из-за Урала подселялись к крестьянам и служилым в качестве половников, захребетников, подворников и т. п.»⁴.

Крестьянское заселение и земледельческое освоение этого региона стало наиболее значимым цивилизационным фактором. Это подчеркивают все крупнейшие сибиреведы. «Колонизация имела преимущественно земледельческий характер... Возделанные поля были в 17 уездах из 20», — отмечал В. И. Шунков, крупнейший авторитет в этом вопросе⁵.

Крестьянское население традиционно для русских селилось вдоль рек — в Сибири в бассейнах Оби, Енисея, Лены — и вдоль Сибирского тракта, от Тюмени до Кяхты. На юге Западной и Восточной Сибири (Ишимская и Барабинская степи, Прибайкалье и Забайкалье) основное расселение происходило вдоль дорог, а не по рекам, как на севере⁶. Ряд районов в Сибири совсем не знал земледелия — Березовский, Сургутский, Мангазейский уезды⁷. Но за счет переизбытка товарного хлеба в других районах (Верхотурско-Тобольском, Енисейском) проблема обеспечения их хлебом легко решалась⁸.

¹ Трепавлов В. В. Там же. С. 66.

² История Сибири. Л., 1968. Т. 1 (до XVI в.). В 5-ти томах. С. 56.

³ Миненко Н. А. Северо-Западная Сибирь в XVIII — первой половине XIX в. Историко-этнографический очерк. Новосибирск, 1975. С. 300.

⁴ Трепавлов В. В. Указ. соч. С. 77.

⁵ Шунков В. И. Очерки по истории земледелия в Сибири в XVIII в. М., 1956. С. 426.

⁶ Трепавлов В. В. Указ. соч. С. 73.

⁷ Шунков В. И. Указ. соч. С. 429.

⁸ Там же.

К Западной Сибири относится территория от Урала до Енисея. Западно-Сибирская равнина не вся была приспособлена для земледелия, в основном плодородная земля находилась на юге Западной Сибири, где было меньше болот, сложился мягче климат, отсутствовала труднопроходимая тайга с ее *урманами* — густыми лиственными лесами. Как отмечает М. М. Громько, «трудно преувеличить влияние, которое оказало освоение в XVIII в. южных территорий Западной Сибири на весь ход социально-экономического развития края»¹. На севере Западной Сибири русские были малочисленны, они не могли заниматься здесь хлебопашеством и потому утрачивали хозяйственный опыт и бытовой уклад, перенимая культуру соседних хантов².

В оценке заселения русскими Западной Сибири в XVIII в. мы будем опираться на указанный фундаментальный труд М. М. Громько и пользоваться ее выводами. Начало земледельческого заселения южных районов Западной Сибири следует относить ко второй половине XVII — первой четверти XVIII века³. Это были первые крошечные очаги. Основной поток переселенцев придет сюда во второй половине XVIII столетия. Крестьяне селились в слободах вокруг укрепленных острогов и постепенно, отпочковываясь, удалялись от них. М. М. Громько подчеркивает, что благодаря острогам, как военным крепостям, успешно решалась задача вольной крестьянской колонизации⁴. Основными типами крестьянских поселений были слободы и деревни. Причем «слободы часто возникали как укрепления, потому что во внешнем облике сохраняли черты крепости: прочная деревянная ограда из столбов, иногда с башней, надолбы, рогатки, рвы». Слободы представляли собой административные центры для группы деревень, «в слободах были острог, церковь, казенные амбары, двор приказчика»⁵. Автор замечает, что «слободы как тип населенного пункта, сочетавший военно-административную и земледельческую функции (в этом отношении они похожи на сибирские города на ранней стадии развития), были характерны именно для юго-западных территорий»⁶. Деревни имели здесь меньшую численность населения, чем деревни Тюменско-Тобольской территории, — в среднем по 12 дворов.

Тут же, в острогах, крестьянствовали те, кто раньше состоял на военной службе. Они поначалу, после выслуги, но до перехода в крестьян-

¹ Громько М. М. Западная Сибирь в XVIII веке. Новосибирск, 1965. С. 88.

² Власова И. В. Русские в Сибири и на Дальнем Востоке // Русские. М., 1999. С. 114.

³ Громько М. М. Указ. соч. С. 88.

⁴ Там же. С. 90.

⁵ Там же. С. 90–91.

⁶ Там же. С. 91.

ство, относились к категории разночинцев. О хозяйственном успехе говорит тот факт, что уже к 1730-м годам хлебные излишки в южных районах Западной Сибири стали отправляться (по речному пути) на продажу в Тобольск¹.

Как и в других местах Сибири, здесь создавались не просто остроги, а укрепленные линии — группа близко лежащих крепостей. В Тарском у. существовала Иртышская укрепленная линия, состоящая из пяти крепостей. К 1730-м годам в связи со строительством Оренбургской укрепленной линии начинается новый этап в колонизации Южного Зауралья. Прямые военные столкновения с Джунгарией на юге Западной Сибири позволили решить вопрос о фронтире — политической границе. Защищая казахское население Среднего Жуза, Россия строит тут военные укрепления (Ишимская линия) и заключает договор со Средним Жузом о присоединении его к России. Русские крестьянские поселения проходили здесь по самой линии крепостей и даже заходили за нее, так что «для охраны крестьян высылались воинские команды»². Затем началось строительство Новоишимской линии и освоение земель рядом с ней. Сюда шел как добровольный поток переселенцев, так и принудительный (ссылка, насильственное переселение в счет рекрутства, пойманные беглые крестьяне). По указанию властей селения от крепости располагались не близко, на расстоянии 70–90 верст³.

М. М. Громыко отмечает разницу колонизационных потоков: в одних местах наблюдалась правительственная колонизация (разночинное население), в других главной оказывалась вольная крестьянская колонизация. Монастырская колонизация, по мысли автора, была тесно привязана к численности монастырских крестьян, что зависело, очевидно, от монастырей-митрополий, организовавших эту колонизацию. В целом же было три формы колонизации: вольная, смешанная и правительственная (за счет крестьянства Европейской России)⁴.

Правительство поощряло колонизацию (вольную и насильственную) и предоставляло льготы переселенцам: «освобождение на три года от уплаты податей, также три года выдавался солдатский паек и деньги по 1 коп. на взрослого мужчину и по 1 деньге на жену и детей в день. При поселении крестьяне получали лошадь, корову, двух овец, плуг, топор и семена (9 пудов ржи, 4 пуда ячменя, столько же овса и 1 пуд конопляного семени), лес на строительство изб и дрова»⁵.

¹ Там же. С. 93.

² Там же. С. 98.

³ Там же. С. 99.

⁴ Там же. С. 106.

⁵ Там же. С. 102.

Исследователями отмечается, что экономическая активность русских крестьян-переселенцев, их численное превосходство позволили не только сохранять уклад, но и активно влиять на другие народы: «там русские ассимилировали местное население: татар, вогулов, бурят, которые переходили на русский язык и принимали крещение»¹.

Кроме земледельческого освоения можно говорить о промышленном освоении Сибири благодаря горнорудным заводам. По сути только в результате земледельческой колонизации был обеспечен успех промышленного освоения Сибири Россией². Для охраны заводских поселений также строились укрепленные линии, поскольку казачьи охранные команды при заводах положение не спасали. К 1761 г. удалось создать Кольванскую зигзагообразную линию как продолжение Новоишимской. Она была редко заселенной. Крестьянское вольное заселение сдерживало то, что крестьян могли приписать к заводам как рабочих, тем не менее процесс вольного заселения здесь явно преобладал над насильственным. Крестьяне активно двигались в сторону западной части Алтая за пределы официальной границы России, так что «военные линии закрепляли территории, где уже делались первые шаги по заселению» и тем самым расширяли дальнейшие возможности для интенсивной колонизации³. Заводские районы дали новый вид поселения — заводской поселок, отличающийся многими характеристиками. Поселок состоял из трех частей — заводская (производственная территория), оборонно-административный комплекс и, наконец, слобода или посад⁴. Неоднородность русского населения (старожилы, новоселы, разносословные группы — казаки, крестьяне, промышленники, этнически смешанные с местными народами группы; конфессиональная неоднородность — православные, старообрядцы, беспоповцы, а также сектанты — духоборы, молокане, штундисты⁵) влияла на то, что «народный мир» тут был менее духовно сплоченным и однородным, чем в центре.

Русское заселение Сибири повлияло на этнические процессы в этом регионе. В результате миграций, как отмечает Е. А. Пивнева, характеризуя район русско-угорского контакта в Приобье, начался процесс этнического смешения, в том числе и русских с местными народами⁶. Она же

¹ Власова И. В. Указ. соч. С. 114.

² Громько М. М. Указ. соч. С. 130.

³ Там же. 126.

⁴ Там же. С. 123.

⁵ Власова И. В. Указ. соч. С. 115.

⁶ Пивнева Е. А. Исторический опыт русско-угорских взаимодействий // Межэтнические взаимодействия и социокультурная адаптация народов Севера России. М., 2006. С. 298.

отмечает другое очень важное явление: в районе непосредственных контактов русских и обских угров наблюдалась утрата четкой этнической идентификации у последних. На что это может указывать, если не на временную потерю актуальности «этнического» взамен чего-то другого? И это что-то другое и было, очевидно, цивилизационное начало, воспринятое у русских, как необходимый элемент для дальнейшего собственно этнического взросления. В пользу нашего предположения говорит тот факт, что после так называемого «обрусения» (оцивилизовывания) — «адаптации аборигенных народов к новым социально-экономическим условиям»¹ — эти народы не исчезают, но продолжают существовать и даже возрастать, но уже в новом качестве. При этом, как отмечает автор, обрусевшие ханты или манси не становились русскими, они все равно продолжали быть хантами и манси. Это тоже говорит в пользу цивилизационного характера обрусения местных народов, потому что не происходило их деэтнизации.

С бассейна Енисея начинается *Восточная Сибирь*, территория, мало приспособленная, в отличие от Западной Сибири, к широкому земледельческому освоению. Здесь были лишь отдельные островки, удобные для крестьянского землепользования в бассейне Среднего Енисея в Хакасско-Минусинской котловине. Приенисейский край стал активно осваиваться с XVIII в. Со второй четверти XVIII столетия началась вольная колонизация этих земель, проходившая параллельно с принудительной колонизацией, так как здесь развивалась горнозаводская промышленность и требовались рабочие руки и сельское обеспечение рабочих. Бассейн Среднего Енисея оказался местом компактного проживания большого числа русских крестьян (36 тыс.). «По Енисею располагались 290 городов, острогов, слобод, сел, деревень, однодворок и зимовьев»². Русское население этого региона Сибири отличалось еще меньшей однородностью, чем население Западной Сибири³.

Кроме приречного расселения русские традиционно селились вдоль трактов. Как отмечают исследователи заселения Сибири, «русское население в последние годы существования империи разместились вдоль Сибирского тракта широкой полосой, которая сужалась по мере удаления на восток, несколько утолщаясь на Алтае и в Минусе. Менее всего русских было в Северо-Восточной Сибири и на Дальнем Востоке»⁴.

¹ Там же. 301.

² *Быкопя Г. Ф.* Указ. соч. С. 244.

³ *Власова И. В.* Указ. соч. С. 115.

⁴ Там же. С. 72.

Особо следует сказать о *церковном продвижении* на Восток. Значение Русской Православной Церкви для цивилизационного процесса в Сибири было сугубо положительным, имеющим отношение не только к чисто религиозному просвещению (основному, ради чего Церковь шла в Сибирь), но и к культурному воздействию на регион¹. Особо следует сказать о социально-миротворческой деятельности Церкви здесь. Весьма обстоятельно и подробно на эту тему высказался акад. Н. Н. Покровский на юбилейном научном собрании Новосибирского государственного университета «Христианство: путь двух тысячелетий»².

В первой четверти XVII в. вместе с православными архиереями в Сибирь пришла культура Слова. Первый епископ Киприан (1620—1624) уже во второе лето правления создал тот «базовый документ, из которого выросли потом многие главные памятники сибирского летописания, рассказы о Ермаке, не все, но многие. Это так называемое Написание»³. В результате кропотливой работы были опрошены свидетели похода Ермака и записаны их рассказы. «При третьем архиерее Нектарии архиерейский дьяк Савва Есипов создал развернутую сибирскую летопись». Большое культурное значение имела огромная архиерейская библиотека с несколькими сотнями томов. Книги в большом количестве закупались в Москве и переправлялись в Тобольск⁴. Архиерейский дом положил начало не только книжности, но и другим направлениям культуры и просвещения: в частности, иконописному делу, создав первую иконописную мастерскую. Первым сибирским иконописцем протодьяконом Матвеем в 1637 г. была написана знаменитая чудотворная Абалацкая икона Божьей Матери — святыня всей Сибири⁵. Здесь при архиерейском доме был создан первый духовный театр для проведения театральных церковных мистерий — «пещного действия», «Входа Господня в Иерусалим» и др.

С самого начала московский государь подчеркивал огромное и всестороннее значение церковной миссии в Сибири: в деталях оговаривались расходы на устройство архиерейского дома. Как только сибирский воевода проявил нерасторопность при встрече архиерея, царем была тут же послана ему грамота, требующая передать воеводские владения архиерею до поры, пока не будет выстроена его резиденция. Владыке, как и последующим архиереям, кроме «пасения Христова стада» — пору-

¹ Чернышева Н. К. Почитание Иннокентия Иркутского в духовной культуре России: книжная и рукописная традиция (1805–1919 гг.). Новосибирск, 2009.

² Покровский Н. Н. Христианская традиция в российской и сибирской истории // Филолог. 2001. № 2. С. 6–21.

³ Там же. С. 15.

⁴ Там же. С. 17.

⁵ Там же.

чалась весьма обременительная и тяжелая «обязанность и право надзора за местной администрацией». Архиерей обязан был вначале сказать о недостатках воеводе города (два раза) и лишь потом писать царю. Первым соборным храмом в Тобольске стал огромный деревянный собор, выстроенный иереем Иоанном, он трудился здесь протопопом собора.

С приходом архиепископа в Сибири возникают две архиерейские вотчины — под Тобольском и под Усть-Ницей (по типу ведения хозяйства новгородских монастырей). Архиепископ Киприан принес в Сибирь новгородскую монастырскую традицию. Н. Н. Покровский подчеркивает, что это было безбарщинное хозяйство, построенное только на натуральном 20 процентном оброке¹. Это позволяло крестьянскому хозяйству активно развиваться. Взаимоотношения крестьян с монастырем были самые тесные и плодотворные (автор ссылается на специальную работу И. Л. Маньковой): «монастыри жили в определенном симбиозе с крестьянским хозяйством». От них крестьяне получали беспроцентные ссуды на обзаведение, когда «голыми и босыми приходили из Европейской России».

Стоит вспомнить и тот факт, что знаменитые сибирские купцы и промышленники Демидовы (выходцы из тульских мастеровых) получили церковное благословение на свою деятельность от митрополита Дмитрия Ростовского. В 1701 г. святитель, в пору его пребывания в Москве, благословил Никиту Демидыча Антуфьева с сыном Акинфием образом Божьей Матери Корсунской. Икона стала «первой православной святыней в непроходимых лесах угрюмого Уральского края»².

Строительство храмов в Сибири было делом совместным — прихожан, Церкви и государства. Как только планировалось переселение и создавалась новая крестьянская община, поначалу на месте производилась планировка, выделялось место для церкви, затем места для крестьянских домов и для складов. «Платит за все работы и участвует в них крестьянская община, которая за это от государства получает отсрочку в налоговых платежах на пять лет». При обращении за помощью к государству («таких случаев немного») оговаривается, что может взять на себя община, если церковь строится на деньги государства. Последнее понимало и допускало установление определенных льгот и свобод для переселенцев в самых разных церковных вопросах: сибирским крестьянам разрешалось выбирать священника из своей среды, с условием утверждения это-

¹ Там же. С. 16.

² Рутман Т. А. Святитель Димитрий и Демидовская икона Богоматери // Святитель Димитрий, митрополит Ростовский. Спасо-Яковлевский Димитриев монастырь; Ростов Великий, 2008. С. 266.

го выбора архиереем. Община обязывалась на свои средства содержать священника. Государство настаивало, чтобы священники имели семинарское образование, что в немалой степени «способствовало распространению просвещения в Сибири».

В более свободной и демократичной Сибири общественные функции приходской церкви были более широки и значительны. «По традиции Русского Севера приходской храм был центром не только церковной, но и светской жизни городской и сельской общины». В церкви хранилась общинная светская казна, находился мирской архив с поземельными документами, в большой теплой трапезной части храма проходили собрания, здесь же была подклеть для товаров. «Многие знаменитые купеческие капиталы обязаны своим возникновением изначальному церковному хранению». Общинники могли получить в приходском храме беспроцентную ссуду — деньги взаймы. Сюда же приходили люди, чтобы услышать важные государственные сообщения, которые зачитывал священник с амвона. Церковь была убежищем для тех, кто опасался расправы и ждал настоящего суда. Через церковь же отправляли «явку» — жалобу на кого-то. Церковь хранила явку и передавала кому нужно. Из-за этих функций священникам и архиереям приходилось не раз страдать от разных сторон, «получая колотушки и от восставших, и от законных властей». Но церковь помнила здесь «о своем долге наставничества, заступничества и примирения».

Важнейшей функцией Церкви тут было апостольское миссионерское просветительство. Самым важным показателем этой деятельности служит церковное прославление в лике святых многих из миссионеров, прежде всего архиереев, что указывает на святость их трудов, а значит, не напрасный их характер. К числу неслучайных фактов отнесем то, что начало широкой миссионерской деятельности положили в первой половине XVIII в. украинские архиереи — выходцы из западного Российского пограничья: святители Иоанн Тобольский, Иннокентий Иркутский и Софроний Иркутский, Филофей Лещинский, Антоний, митрополит Тобольский. Сюда же Петром I направлялся и святитель Димитрий Ростовский, но лишь обстоятельства не позволили ему поехать в Сибирь. Не стоит забывать о большом числе переселенцев-украинцев в Сибирь¹. За каждым из этих великих просветителей стоят не только самоотверженные труды при жизни, но продолжение их после кончины, что, несомненно, указывает на праведность и жертвенный характер их трудов.

¹ По расчетам И. В. Власовой украинцев в Сибири было 9,5 %, белорусов — 3,7 %, а русских — 70 % (вторая половина XIX в.). См.: Русские. М., 1999. С. 127.

В обстоятельной монографии Н. К. Чернышевой¹, посвященной почитанию святителя Иннокентия Иркутского в Сибири, показано, сколь значителен был спектр просветительских трудов этого святого. Причем в этом контексте просматривается и обозначается связь двух регионов — Сибири и Украины, что специально отмечается автором². А в цивилизационном плане мы наблюдаем интересный феномен — святитель Иннокентий Иркутский, широко почитаемый в Сибири, не забыт и на родине, на Украине. Он словно осуществляет духовную стяжку двух регионов, двух цивилизационных полюсов — Украины и Сибири. Н. К. Чернышева также говорит о важнейшей культурной стороне церковной деятельности таких архиереев, как святитель Иннокентий. Они создавали «культурные гнезда», каким были и Иркутск, и Тобольск, и Томск и другие города. В основе «культурных гнезд» лежали не только библиотеки и школы, но прежде всего святыни: мощи святого подвижника, просветителя и широчайшая, и богатейшая традиция почитания этой святыни, святые иконы, церковный календарь с местной спецификой.

В Сибири не появилось таких мощных духовных центров, как Киевская и Троице-Сергиева лавры, Саровский монастырь или Оптиная пустынь, на что обращает внимание исследовательница, но, конечно, не потому, что не было почвы, а скорее большая разреженность русского православного населения не позволяла действовать так же сконцентрированно, как в центре России. Хотя духовных усилий здесь было приложено немало. Об объеме и результатах церковной проповеди в широком, миссионерском смысле также можно судить по текстам патерика сибирских святых. Таковых к настоящему времени появилось уже два: один был составлен сибирскими авторами, другой вышел на Украине (еще один факт сибирско-украинских связей)³.

Общий вывод, касающийся модели взаимодействия русского населения в Сибири, у большинства исследователей этого региона таков: «В реальности в полосе «подвижной границы» заселения русскими Урала и Сибири формировалась чересполосная, комбинированная система существования различных социально-экономических и культурно-бытовых укладов... русский «фронт» раздвигал на юг и на восток безопасный ареал земледельческого заселения, не столько вытесняя или истребляя коренное и иммигрировавшее азиатское население,

¹ Чернышева Н. К. Почитание Иннокентия Иркутского в духовной культуре России: книжная и рукописная традиция (1805–1919). Новосибирск, 2009.

² Там же. С. 165.

³ Патерик Сибирских святых / Сост. протоиерей Анатолий Дмитрук. Единецко-Бричанская епархия, 2006.

сколько пронизывая его массивы «силовыми линиями» безопасности (линии крепостей, опирающиеся на речные системы) и тем самым стабилизируя общую структуру расселения и мирной хозяйственной деятельности»¹.

Обозначим главное препятствие, которое стояло на пути цивилизационного продвижения России на Восток, и ради чего было затеяно это движение. Поволжье, Урал, но в особенности Сибирь и Дальний Восток были заселены немногочисленным населением, находившимся на низкой ступени политического, хозяйственного и культурного развития. Причиной этого, на наш взгляд, была та *несвобода*, в которую были поставлены эти народы давлением господствующих над ними кочевников, с резко выраженным экспансионистским началом. Агрессивный кочевнический мир формировался возле границ Китая, который не желал включать это степное, азиатское «казачество» в свое цивилизационное пространство, но действовал вне его — подкупом, лестью и выплатой крупных даннических сумм и привилегий. Но эти меры не цивилизовали кочевников, а лишь разжигали их аппетиты и собирали сюда все большие и большие массы. Как пчелиные рои, в течение многих веков кочевнические орды сталкивались здесь друг с другом, иногда объединялись и шли на Китай, но и это ничуть не страшило великую империю и цивилизацию. Китаю легче было попасть на век-другой под власть варваров, чем заниматься цивилизационной работой на пограничье. Это была стратегия на века и тысячелетия. Золотая Орда была самой могущественной из числа нестабильных кочевнических систем, когда-либо возникавших рядом с Поднебесной. Но что касается «остальных» — тех народов Сибири и Дальнего Востока, которые не пускали на пир богов, но вытесняли в глухие и тяжелые для выживания места, облагая при этом данническими обязательствами, то они вынуждены были оставаться *бедными* и рабски зависимыми. Это, на наш взгляд, одна из главных причин задержки исторического развития народов данного обширного региона.

Руководствуясь экономическим и политическим интересом, но по промыслу Божию Россия двигалась на Восток. Объективно это продвижение послужило цели включения в нарождающуюся православную русскую цивилизацию брошенных на произвол судьбы и вымирание многочисленных, хотя и малолюдных племен и народов Сибири и Дальнего Востока. Им без России было не выжить, но и без них *русской цивилизации* не существовало бы, а было бы просто государство Рос-

¹ Алексеев В. В., Алексеева Е. В., Зубков К. И., Побережников И. В. Азиатская Россия в геополитической и цивилизационной динамике XVI–XX веков. М., 2004. С. 32–33.

сия. В те века, когда только создавался сложный каркас цивилизации и о самобытности малых народов никто на международной арене еще не вспоминал, Россия сумела создать вокруг небольших человеческих островков плотное могущественное поле закона сильного государства, не покушаясь на само существование этих народов. Малые народы защищались средствами возможными, и в каждый век своими, от дурных последствий родоплеменного состояния: нищеты, болезней, самоистребления, весьма искаженного взгляда на человека в его состоянии слабости (женщин, стариков, детей, нередко иноплеменников). Несомненно, у российского государства были и ошибки, и просчеты, в чем-то, может быть, недалковидность. Но это были тактические просчеты и индивидуальные ошибки людей, как показывает история. Необыкновенно сложно было сохранить культуру и этническое самосознание каждого народа и хирургически отделить от нее все то, что разрушало человеческую личность и социум, толкало общество к нравственной деградации. Но тут на первый план выходили не государственная идеология и политический прагматизм, а православная духовность. Христианское терпение и милосердие требовали длительной цивилизационной деятельности, а не просто физического уничтожения народов, практикующих каннибализм или человеческие жертвоприношения. Многими историками отмечается, что, в свою очередь, нецивилизационное отношение христиан-переселенцев в Северной и Центральной Америке к коренным жителям привело к радикальному решению этих проблем: индейцы физически уничтожались, а остатки их селились в резервациях, после чего на их место завозились грабительски добытые рабы из Африки¹. В этом принципиальное отличие цивилизационного пути от нецивилизационного.

Одним из важных обстоятельств цивилизационного присутствия русских среди местных народов была миротворческая функция. «С приходом русских прекращались межродовые столкновения»². Другой автор отмечает: в Сибири «не было плантаций с принудительным трудом для местного населения, был собственный труд, и на почве труда была дружба и согласие с местным населением»³. Крупнейший исследователь коренных народов Сибири Б. О. Долгих в фундаментальном труде «Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в.» приходит к следующим выводам: с XVII по XIX в. увеличилась численность бурят, якутов,

¹ Алексеев В. В., Алексеева Е. В., Зубков К. И., Побережников И. В. Указ соч. С. 218–291.

² Трепавлов В. В. Указ. соч. С. 77.

³ Шунков В. И. Указ. соч. С. 429.

сибирских татар, алтае-саянских тюркоязычных народов. Уменьшилась численность юкагиров, ительменов, коряков, эскимосов, кетов, энцев. Не изменилась численность хантов, манси, селькупов, нганасан. У тунгусов число скотоводов увеличилось в 3 раза, число кочевников не изменилось, а оседлые уменьшились в 5 раз¹.

Анализируя причины роста и уменьшения численности местного населения, автор приходит к заключению: «Главной причиной роста численности ряда народов Сибири является усвоение ими от русского крестьянства, переселившегося в Сибирь, русской земледельческой техники, превращение преобладающего большинства этих народов в земледельцев... После прихода русских прекратились межплеменные и межродовые столкновения, что способствовало такому же численному росту, как и у русских крестьян»². «Главная причина сокращения населения — эпидемия оспы, чего избежали буряты и якуты. Не следует сбрасывать со счетов и тяжесть ясачного обложения. Но многие исчезнувшие этнографические группы не вымерли, а слились с русскими»³.

Стоит отметить, что цивилизационный фактор сформировал особую сибирскую ментальность русских Сибири: сибиряка отличали «широкая душа, бескорыстное гостеприимство, беззаветная храбрость, любовь к родине, гордая независимость характера, вольнолюбие, желание и готовность прийти на помощь другим, более слабым, предприимчивость и сноровка в работе»⁴. Именно эта ментальность была «языком диалога» с местными народами, несомненно, усваивалась ими и приобретала характер общерегионального явления.

Восточное направление — уникальный пример цивилизационного освоения российского пограничья: а) *цивилизационный пояс* — цивилизационная культурная среда — протянулась через всю Сибирь и Дальний Восток на несколько тысяч километров. Это уникальный пример решения цивилизационного вопроса русскими (великороссами, украинцами и белорусами); б) успех цивилизационной миссии был обеспечен совместными действиями трех факторов (сил) — закона (государства), русской православной культуры (ее носитель — русский народ, в том числе и казачество), веры и нравственности (оплотом ее была Русская Православная Церковь).

¹ Долгих Б. О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. М., 1960. С. 615.

² Там же. С. 616–617.

³ Там же. С. 618.

⁴ Болонев Ф. Ф. Из опыта этнографического изучения русского населения Сибири // Русская Сибирь: культура, обычаи, обряды. Новосибирск, 1998. С. 16–37.

Взгляд на восточное направление цивилизации из центра России

Взгляд со стороны внутренней России на Сибирь в классический период XIX в. складывался из нескольких составляющих: географический фактор указывал на уникально огромный регион, малозаселенный, малоосвоенный, сказочно богатый; этнографический фактор подразумевал *неромантическое* отношение к местным народам и *романтическое* отношение к тем, кто попал в Сибирь против воли. Это означало: со стороны государства — прагматизм, мало отличный от прагматизма по отношению к русскому народу, живущему во внутренней России; со стороны Церкви — самая широкая и активная миссионерская (и культурная) деятельность; со стороны культурного и высокообразованного общества — выражение своего восхищения ссыльными, а у консервативной части общества — теми, кто исследовал и изучал этот регион. У народа сложилось два взгляда на Сибирь: Первый — на землю — «социально-утопический взгляд» (по выражению советских исследователей этого феномена)¹, который, однако, вполне укладывается в иную парадигму — свободного и справедливого во всех отношениях мира. Второй — на историю, на людей в этом регионе — это «героический взгляд». Здесь определяющими фигурами были такие исторические лица, как казаки-первопроходцы и особенно Ермак Тимофеевич, былинный персонаж. Но этот взгляд формировался в ограниченной казачьей среде, к тому же территориально рассеянной по Дону, Уралу, в Поволжье, на Кавказе², и потому не получил определяющего влияния в целом на русское общество в России.

Кроме географического и этнографического факторов можно выделить еще собственно цивилизационный. Цивилизационное значение Сибири признавалось всеми в России, независимо от идеологических и духовных предпочтений. На базе этой цельной сосредоточенности в XX в. родилось движение евразийцев, как закрепление признания факта сверхкультурного (цивилизационного) единства этой территории для Европы и Азии. В настоящем разделе мы говорим о Сибири как о части православной русской цивилизации, а не просто как о цивилизационном поле, соединяющем Европу и Азию. Но важно подчеркнуть, что это единство видели даже те, кто брал в качестве его критерия достаточно неопределенные признаки — «европейскость» и «азиатство». По сути, евразийцы предлагали видеть в

¹ Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды. М., 1967. С. 24.

² Буганов А. В. Исторические личности России // Громько М. М., Буганов А. В. О воззрениях русского народа. М., 2000. С. 468–470.

Сибири те признаки цивилизации, которые в нашей работе мы считаем искусственными. Единство было, и оно имело духовный характер.

Если суммировать взгляд всего российского центра на Сибирь, то окажется, что он отличается своим *реализмом*: реалистичность объединяла все слои и силы российского общества и государства в их понимании того, что история Сибири разворачивалась на их глазах. Даже зримое присутствие каторжан и ссыльных в Сибири, что так активно обсуждалось и подчеркивалось демократической литературой¹, было некоей чрезвычайной злободневностью, которая не исчезала, не уходила в прошлое, а срослась с настоящим. Вместе с тем народный взгляд (казаки, а потом крестьяне) на Сибирь, как на страну обетованную, предполагал, что будет разворачиваться, а потом доминировать романтический взгляд. Но этого не случилось по той причине, что Сибирь стала местом каторги и ссылки. Литературно-философский — политический взгляд *революционных демократов* («в сибирских тюрьмах самодержавие губит лучших людей России»), как ни малочисленны были эти люди — все же победил *народный взгляд* (*и героический, и утопический*) на Сибирь, и потому в обществе утвердилась реалистичная, а значит, прагматичная точка зрения на этот регион. К чему это привело? Хозяйственное и церковное освоение Сибири, как доминирующие процессы, стали развиваться в русле *политической деятельности*, преобладал политический контекст, хотя могли бы, при другой раскладке сил, приобрести культурный фон и культурные рычаги развития. Несомненно, что последнее обстоятельство способствовало бы более эффективной цивилизационной деятельности, население более доверяло бы всему происходящему. Сложность протекания процесса цивилизации привела к тому, что здесь складывалась непростая социальная драматургия. Но даже с этой оговоркой цивилизационную деятельность России, направленную на благо всех народов этого региона, можно считать успешной.

Южные рубежи цивилизации

Северный Кавказ

Северный Кавказ рано познакомился с христианской проповедью, тут побывали апостолы Андрей Первозванный и Симон Кананит — оба из числа 12 апостолов Христа. Этот регион также долгое время находился

¹ Ядринцев Н. М. Сибирь как колония М., 1886; Головачев П. М. Сибирь. М., 1880.

под цивилизационным воздействием православной Византии¹, здесь сохранилась могила святителя Иоанна Златоуста², а также многочисленные каменные храмы в Осетии и предгорной части Северного Кавказа (Карачаево-Черкесия) — свидетели того времени³. Почти с самого начала образования Древнерусского государства, с IX в., тут стали утверждаться границы Руси. Этому помогало присутствие христианства на Кавказе, в том числе и среди горцев, адыгов⁴. В 988 г. возникло Тмутараканское княжество и просуществовало до конца XI в., пока половцы не отрезали его от русских земель. Как отмечают исследователи, «торговые, династические и дипломатические контакты русских князей с кавказскими владетелями» продолжались⁵. Золотоордынское нашествие (а потом — тамерлановское) стало для Кавказа временем повсеместного разорения и невиданных бедствий. Именно тогда «остатки местных народов укрылись в труднодоступных ущельях Большого Кавказского хребта»⁶. Хотя и в это время русское население продолжало здесь существовать, об этом есть археологические свидетельства, как отмечает исследователь кубанского казачества Н. И. Бондарь: «Ныне самая большая коллекция русских древностей на Северном Кавказе (в основном кресты XIII–XV вв.) происходит из окрестностей чеченских селений Майртуп и Ялхой-Мохк (по р. Гумс, притоку Аргуна). Жившие здесь русские, возможно, бежали из золотоордынского плена и поселялись рядом с горцами»⁷. С XII по XV в., до прихода турок, на Кавказе пытаются устроить свое религиозное пограничье католические миссионеры, опираясь на поддержку Ге-

¹ Краснодарский историк и этнограф О. В. Матвеев отмечает, что среди мусульман Кавказа долго сохранялась память о времени Византии: «Имя Юстиниана в таком уважении между адыгами, что для подтверждения своих слов народ клялся Юстиниановым столом и Юстиниановым тронem, писал адыгский просветитель Шора Ногмов. — Под влиянием союза с Юстинианом греческое духовенство, проникая в кавказские горы, внесло к нам миролюбивое занятие искусством и просвещением. Священник назывался у нас *шожень*, епископ — *шехник*... Христианская вера процветала в Кавказских горах». (Матвеев О. В. Предисловие // Дело мира и любви: Очерки истории и культуры православия на Кубани. Православный Екатеринодар, 2009. С. 6).

² Касатиков Алексей, протоиерей. Первые семена Христианского вероучения (раннее христианство на Кавказе) // Дело мира и любви... С. 13–16.

³ Грицай В. В. «Народ клялся юстиниановым столом...» (Роль Византийской империи в деле распространения христианской религии на Кавказе) // Дело мира и любви... С. 17–27; Титоренко М. Ф. Каменная летопись (христианские памятники раннего средневековья на Западном Кавказе) // Дело мира и любви... С. 34–44.

⁴ Матвеев О. В. «Черкесы исповедуют христианскую религию...» // Дело мира и любви... С. 28–32.

⁵ Гатагова Л. С. Северный Кавказ // Русские в Евразии... С. 279.

⁶ Там же.

⁷ Бондарь Н. И. Кубанское казачество // Очерки традиционной культуры казачеств... С. 345–346.

ну и ее колоний. Но католичество приняли лишь некоторые адыгские правители¹.

На Кавказе прочно сохранилась память о благих плодах контактов с русскими, поэтому, как только пали Казанское и Астраханское ханства, сразу началось активное продвижение горцев в сторону России: в Москве побывали посольства от черкесов (адыгов), потом кабардинцев, абазин, и были заключены договоры о вхождении в Российское государство². Московская Русь создает крепость Терки на р. Терек, позже возникли другие крепости — в Тарках, Буйнаке и на Тузлуке. К этим местам и стали подтягиваться русские переселенцы³.

В XVI в. на Кавказе появляется первая компактная группа русских казаков-«гребенцов», которые поначалу (до 1721 г.) не были связаны с действиями российской власти. Ареал расселения гребенских казаков был достаточно широк: «по рекам Аргун, Баас, Хулхуллау, Сулак, Акташ, в устье Сунжи, в Воздвиженском и Татартупском ущельях, по Качкалыковскому хребту и др». Казаки селись рядом с чеченцами, кабардинцами, ногайцами, кумыками и жили с ними в тесной связи. Даже Кавказская война этих связей не нарушила⁴. Таким образом, расселение русских на Северном Кавказе проходило двумя потоками: официально и неофициально. Терское казачество складывалось «из кавказских черкес, донских и гребенских казаков, поляков и грузин», сюда вливались волжские казаки⁵. В крепостях находились *городовые казаки*, которых собирали на службу из окраинных городов⁶.

1774 г. оказался переломным, поскольку военное противостояние России с Турцией закончилось мирным договором. Ясский мир 1791 г. подтвердил права России на Кавказ. В XVIII в. на Кавказе образовались многие крепости как военно-административные центры⁷: Святой Крест (1723 г.), Кизляр (1735 г.), Моздок (1765 г.), Владикавказ (1784 г.) и множество мелких военных укреплений. Здесь также выстраивалась система военных линий: Терская (Терско-Кизлярское войско) линия (с середины XVI в.), Моздокско-Азовская (1777–1782), от Екатеринодара до Азова; Сунженская (с 1845 г.). Военная линия включала в себя форпосты вдоль казачьих станиц⁸. В 1832 г. из отдельных местных и присланных казацких

¹ Матвеев О. В. Предисловие // Дело мира и любви... С. 6.

² Александров В. В. Политика российского правительства по национальному вопросу... С. 35–36.

³ Бондарь Н. И. Указ соч. С. 280.

⁴ Там же. С. 246.

⁵ Там же. С. 247.

⁶ Там же.

⁷ Гагагова Л. С. Указ. соч. С. 283.

⁸ Там же. С. 284.

полков было создано Кавказское линейное войско, контролировавшие территорию от Средней Кубани до устья Терека¹. Создание укрепленных линий позволило переселяться — и стихийно и организованно — крестьянам из Центральной России, а с 1820-х годов началось их активное оказачивание. Проблема роста численности казачества могла быть решена двумя путями. Во-первых, посредством постоянного увеличения контингента казаков за счет нового рекрутирования со стороны. Так, к казакам поначалу пытались приписывать представителей местных народов: осетин Моздока, кабардинцев, армян, грузин, крещеных калмыков². Но эта мера оказалась мало эффективной. Во-вторых, пытались наладить семейную жизнь казаков. В традиции Запорожской Сечи были обычаи безбрачия и жизнь только мужским сообществом, поэтому поначалу эти правила запорожцы принесли и на Кубань, и на Северный Кавказ. В 1736 г. вместе с созданием Терско-Семейного войска были впервые переселены вверх по Тереку семейные переселенцы, в 1760-е и 1770-е годы продолжались семейные переселения казаков с Волги и Дона, и тогда же «на равнинных территориях Кавказа стали появляться многочисленные крестьянские селения и казачьи станицы»³. Императрица Екатерина II специально обращалась к казакам, чтобы они заводили семьи⁴. Но проблема паритета численности мужского и женского казачьего населения была решена только к 1865 г., судя по тому, что численность казаков стабилизировалась⁵.

Что касается этнической характеристики, то специалисты отмечают, что было «великорусское ядро» и активное смешение с местными народами, особенно старожилов — гребенских казаков в XVI–XVIII вв. В XIX столетии вместе с наплывом крестьян из Центральной России «русскость» казаков опять начинается укрепляться⁶. С конца 1840-х годов, как отмечает Н. И. Бондарь, в дополнение к русским переселенцам появляется украинское крестьянство.

Важную цивилизационную функцию на Кавказе выполняли города, которые стали появляться в XVIII–XIX вв. Города были не только административными координаторами политической жизни на Кавказе, но и важными культурными очагами. При наместнике А. П. Ермолове с 1816 г. начался важный процесс — включение Кавказа в общероссийскую государственную систему. Это требовало многих решительных действий:

¹ Бондарь Н. И. Указ. соч. С. 247.

² Там же. С. 250.

³ Трепавлов В. В. Указ. соч. С. 285.

⁴ Бороденко В. Е. Монастыри и монашество // Дело мира и любви... С. 222.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 252–253.

введение российской системы управления, замена местных правителей русскими чиновниками и пр. Все эти перемены были не на руку той части горского общества, которая традиционно занималась набегами¹ и которая стала несвободна в своем перемещении по Кавказу. Несомненно, важную дестабилизирующую роль сыграла в этот момент Турция, обещающая мятежным горцам военную и дипломатическую помощь. Несмотря на то, что горцы до вхождения в состав России были покорны Турции, но последняя ничего не делала, чтобы утвердить здесь порядок и законность, хотя и давала такие обещания России во время заключения мирных договоров.

Война России на Кавказе длилась около 90 лет (1774–1864), это не была колониально-захватническая война, поскольку здесь решалась задача утверждения цивилизационного порядка. Стоит вспомнить об отношении плененного имама Шамиля к России и Кавказской войне, которую он возглавлял со стороны горцев в течение 30 лет. После поражения и пребывания в русской провинции (Калуге) он признал правоту российской стороны и заявил, что не стал бы воевать с Россией, «а служил бы белому царю», если бы ему пришлось начать жизнь заново². Конечно же, не страх смерти и не искушение комфортом заставили этого человека сделать столь громкое заявление.

И среди горцев итоги войны были признаны справедливыми, и вскоре после ее окончания началось налаживание мирных отношений³. Как ни странно, но именно взаимная доблесть в Кавказской войне горцев и русских — слава, подвиги с обеих сторон — объединили ту и другую стороны⁴. В исторической памяти казаков, как и в фольклоре адыгских народов Северного Кавказа, сохранилась эта обоюдная положительная акцентировка, идущая именно со времен Кавказской войны. Для казаков же исполнение исторических песен той эпохи было своего рода «историческим обоснованием прав славянского населения на Кавказ»⁵. Показательно и то, что очень скоро начинается активное включение горцев в жизнь Российской империи. Для кавказских народов служение в регуляр-

¹ О. В. Матвеев отмечает: «Набеговая система действительно являлась образом жизни горцев, прочно вошла в ценностные установки». См.: Матвеев О. В. Историческая картина мира Кубанского казачества (конец XVIII — XX в.): категории воинской ментальности. Краснодар, 2005. С. 205.

² Олейников Д. Шамиль // Родина. 2000. № 1–2.

³ Матвеев О. В. Историческая картина мира.... С. 206. Автор отмечает, что «с окончательным покорением в глазах казаков связано установление добрососедских отношений с карачаевцами».

⁴ Горожанинова М. Ю. Взаимоотношения казаков и горцев во взглядах К. В. Россинского // Мир славян Северного Кавказа. Вып. 2. Краснодар, 2005. С. 184–191.

⁵ Там же. С. 210.

ной российской армии было делом добровольным, но при этом 42 тыс. добровольцев участвовали в русско-турецкой войне 1877–1878 гг. Тогда было создано несколько иррегулярных полков, в том числе Терско-Горский, Кабардино-Кумыкский, Чеченский, Дагестанский и др.¹ Постепенно создается военная элита из горских знатных фамилий, получивших дворянское звание².

На Кавказе действовала гибкая система управления: наряду с общегубернской для русского населения существовала военно-народная — для «инородческих территорий». Сельские общества имели свои самоуправления, находившиеся под властью старшин и народных судей. Управлялся Кавказ наместником российского императора (с некоторым перерывом во второй половине XIX в.), который имел «неограниченные политические полномочия»³. Со второй половины XIX в. начался методичный процесс замены русских чиновников представителями местных народов, получившими образование⁴. Наиболее памятным для Кавказа с точки зрения культурных инициатив стал наместник Кавказа князь М. С. Воронцов (1845–1854)⁵. Важное значение для церковной миссии среди горских народов имели личная религиозность наместника, его дружеские отношения с главами основных конфессий — армянской и грузинской православной. Другой выдающийся администратор на Кавказе — князь А. И. Барятинский, также проявляя личную инициативу, в 1860 г., утвердил «Общество восстановления православного христианства на Кавказе»⁶.

Тот цивилизационный проект, который развернула Россия на Северном Кавказе, был бы невозможен без деятельности Русской Православной Церкви. Православная духовность была сутью этого проекта: остановить зло, которое здесь совершалось, укрепить закон и порядок и дать возможность народам этого региона пользоваться всеми достижениями русской православной цивилизации. Создание церковной инфраструк-

¹ Артамонов В., Васильев А. Национальные воинские формирования в русской армии XV–XX веков // Отечество. Вып. 3. М., 1992. С. 121.

² Матвеев В. А. Представленность интересов казачества и туземных обществ в системе управления на северокавказской окраине России во второй половине XIX — начале XX в. // Памяти Ивана Диомидовича Попки: Из прошлого и духовного наследия северокавказского казачества. Краснодар, 2003. С. 94–99.

³ Там же. С. 95, 97.

⁴ Там же. С. 98.

⁵ Лазарян С. С. Сюжеты религиозной политики Кавказской администрации в середине 40-х — середине 50-х годов XIX в. // История и культура народов Северного Кавказа. Сборник научных трудов. Вып. 2. Пятигорск, 2005. С. 68.

⁶ Клычников Ю. Ю., Клычникова М. В. Из истории религиозной политики России на Северном Кавказе (конец XVIII — 1864 г.) // История и культура народов Северного Кавказа... С. 51.

туры диктовалось заботой о русском населении (казаках и жителях городов), а потому не ставилась задача ведения прозелитической деятельности среди мусульман. Миссия велась очень осторожно только среди горцев-язычников.

Как отмечают исследователи, православное казачество, устраивая свою жизнь на кубанской и кавказской земле, не видело здесь своего существования без храма. После заселения в станице сначала строилась часовня (на первом году поселения), затем в течение нескольких лет возводился храм. У войскового и линейного казачества были свои различия в отношении храмоздательства. У войсковых кубанцев (потомков черноморских и донских казаков), по мнению С. Н. Рыбко, была более строгая религиозная направленность¹. Они строили не только храмы, но сразу принимались за монастырь. Уже в 1790-е годы при заселении территории войсковым судьей Антоном Головатым перед казаками были поставлены миссионерские задачи: «он мечтал совершенно соединить закубанских черкесов с черноморцами, присоединить их к России не силою, а мирным путем и со временем вводить постепенно между ними христианскую религию, остатки которой еще были заметны от прежнего христианства, утраченного при введении турками ислама»². Но в целом кавказское казачество (и линейное, и войсковое) не было готово к такой открытой миссии из-за разнообразия верований.

У линейного казачества укрепление церковной жизни, благодаря храмовому и монастырскому строительству, шло не так быстро, как у войсковых казаков-черноморцев. Например, Хоперский линейный полк, прибывший в 1777 г., уже в 1790-е годы имел во всех станицах новые храмы³. Хоперцы представляли слободское казачество и имели предками служилых людей Московского государства, отличались истовостью в православии. Другой линейный полк — Кубанский — состоял из донских казаков, не имеющих религиозного единства: одни относились к старообрядцам (поповцам и беспоповцам), другие считались православными. Именно старообрядцы были здесь главной силой. Из-за религиозной разобщенности православные кубанцы долго не обзаводились станичными церквями. Был еще и Кавказский конный полк из однодворцев Слободской Украины. В нем преобладало православное казачество, но были и старообрядцы. Вот почему у кавказцев строительство храмов растянулось на длительное время. С 1841 г. вместе с началом колонизации Закубанья

¹ Рыбко С. Н. Православие у Кубанского казачества // Очерки традиционной культуры казаков России. Краснодар, 2005. Т. 2. С. 44.

² Там же. С. 43–44.

³ Колесников В. А. Религиозная жизнь линейных казаков Кубани // Дело мира и любви... С. 90.

туда стали переселять прежде всего казаков-староверов. Тем самым возросла однородность православного казачества на Кубани¹. Позитивным изменением было создание в 1832 г. из отдельных полков Кавказского линейного войска. Храмы стали возводиться централизованно, на капиталы войсковой кассы. В целом ситуация с храмами на начало XX в. выглядела так: в Кубанской области насчитывалось 363 храма, каждый четвертый был каменным или кирпичным².

На Северном Кавказе возникло два типа православных монастырей: условно говоря, «местные», образованные по инициативе самих казаков, и «миссионерские», основанные выходцами со старого Афона. Именно вторые, хотя их было два (в Закавказье функционировал еще один — Ново-Афонский мужской монастырь), выполняли самую широкую цивилизационную миссию, а не только благотворительную, как «местные» монастыри. У афонцев в Свято-Михаило-Афонской Закубанской общежительной мужской пустыни существовало образцовое хозяйство: земледельческое — 2000 десятин земли для зерновых и виноградников; промысловое — рыболовство, скотоводство, пчеловодство, собирание трав и ягод; и промышленное — кожевенный, свечной, кирпичный, сыроваренный, рыболовный заводы, паровая мельница, маслобойня), а также научный центр (метеорологическая станция), бесплатные богадельня, больница, школа. Меньший масштаб, но вместе с тем многостороннее направление деятельности имела и другая афонская пустынь — Александро-Афонская Зеленчукская общежительная пустынь³. У афонских пустыней имелись еще скиты для отшельников и подворья в городах.

Женское монашество также появилось из двух источников: местного и пришлого. Одна часть женских обителей возникла по инициативе самих казаков (самая первая пустынь во имя святой равноапостольной Марии Магдалины в Черномории), другая — возникла при участии афонских монахов или даже старцев из Центральной России. Так, Иверско-Алексеевская женская община была основана по благословению оптинского старца Амвросия⁴. Во вторых обителях существовала более строгая аскетическая жизнь. К 1890-м годам в Кубанской области существовало девять мужских монастырей и три женских⁵. О значении русских право-

¹ Там же. С. 97. Автором приводятся данные на 1868 г. о соотношении православных казаков и иных: православных — 443 772, старообрядцев и сектантов — 81 99 чел. (С. 99).

² Матвеев О. В. Предисловие // Дело мира и любви... С. 7.

³ Бороденко В. Е. Монастыри и монашество // Дело мира и любви... С. 226.

⁴ Там же. С. 228.

⁵ Рыбко С. Н. Кубанское казачество. Православие // Очерки традиционной культуры казачеств России. Т. 2. С. 47.

славных монастырей на кавказском рубеже прекрасно сказал помощник главнокомандующего генерал-лейтенант Фризе, который на вопрос Св. Синода: нужен ли в Сухумском округе новый женский монастырь, — ответил (1898 г.), что появление монастыря на месте захоронения святителя Иоанна Златоуста будет полезным «и не только в интересах религиозных, но главным образом в виду той громадной государственной пользы, которую приносят русские монастыри в Закавказье среди инородческого населения, как культурные очаги и рассадники русского влияния и просвещения... Из примеров существующих в крае русских монастырей (мужской Новый Афон, женский Бодбийский) видно, что последние, привлекая к себе массы паломников из внутренних губерний и из местных туземцев, способствуют сближению русского элемента с туземным и ознакомлению последнего с русским бытом.

В своих образцовых школах русские монастыри воспитывают детей туземцев в наиболее желательном направлении, а благодаря прекрасно поставленному хозяйству, тяготеющему по условиям монашеского труда [к образцовому уровню], монастыри эти не только поднимают общий уровень экономического благосостояния края, [обрабатывая] с наибольшей производительностью находящуюся в их распоряжении землю, но и наглядно распространяют в туземном населении более совершенные приемы хозяйства и вообще, сельскохозяйственные знания»¹.

Церковная жизнь на Северном Кавказе подчинялась сначала военному, а потом полувоенному положению (за счет охранных функций казачества), в котором этот регион пребывал с XVIII по XIX в. Этой цели служили и приходские храмы, и большая часть монастырей. Даже то, что длительное время (1845–1867) линейное казачество было выведено из-под надзора правящего архиерея и подчинено обер-священнику Отдельного кавказского корпуса² по требованию казаков-староверов гребенцов, говорит о приоритете военной службы над мирной.

Взгляд на Кавказ из центра России

Взгляд на Кавказ со стороны российского центра несколько отличен от взгляда на Сибирь. Совершенно очевидно, что Кавказ для русского народа не являлся таким же полномасштабным приложением сил, сюда не

¹ Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 797. Оп. 68. Д. 2. II отд. III ст. Л. 95 об.—96.

² *Бороденко В. Е.* Церковное управление в Черноморско-Кубанской области в конце XVIII — начале XX в. // Дело мира и любви... С. 55.

устремлялись многомиллионные народные потоки, не было и таких народных чаяний и представлений об этом регионе. Кавказ был регионом с уже сложившейся историей, с богатым культурным прошлым. Это прошлое рождало в России романтическое отношение к Кавказу. Его романтикой были очарованы, конечно, образованные слои общества — русские аристократы, писатели, культурная и образованная элита России. И тон здесь задавали «писатели-державники» А. С. Пушкин, М. Ю. Лермонтов, А. С. Грибоедов. Именно их поэтическая и гражданская точка зрения победила, хотя были и другие взгляды на Кавказ, на казачество и его место в русской истории¹. Кроме писателей и поэтов, в созидании «романтического Кавказа» участвовали художники, государственные деятели, русское офицерство². Например, такой яркий художник-баталист, как князь Г. Г. Гагарин, впервые представил обществу картины с видами воюющего Кавказа, где горцы показаны «с чувством уважения к их спокойному мужеству»³. Все знаменательные события Кавказской войны, в том числе пленение Шамиля нашли отражение в его сюжетах. Картины имели большой успех у светской публики, которую привлекала, в том числе, их этнографическая ценность.

Романтизм создавал благоприятную среду для *органичной культурной* цивилизационной деятельности в этом регионе, что, несомненно, смягчало и даже уничтожало остроту политических коллизий. Но отсутствие мощи русского крестьянского участия в хозяйственной жизни региона вносило свою умаляющую специфику в цивилизационную составляющую. К тому же казацкое население не было конфессионально однородным, учитывая немалое число старообрядцев, сектантов. Православная Церковь не имела здесь таких выдающихся миссионеров, какие были в Сибири, хотя на Кавказе и стал развиваться крупный монашеский проект (устройство нескольких мужских монастырей), курируемый со старого Афона. И это было связано, скорее всего, с тем, что на Кавказе находился Первый удел Божьей Матери — Иверия (Грузия).

Главное зло, с которым пришлось столкнуться России на южном, кавказском рубеже, заключалось в существовании *набеговой экспансии* (термин В. А. Матвеева) со стороны ряда горских народов. И поэтому устранение данного препятствия оказалось основным предварительным условием для решения цивилизационного вопроса. Эта проблема для

¹ Матвеев О. В. Явление казачества в истории и культуре России // Очерки традиционной культуры казачеств России. В 2-х томах / Под общ. ред. проф. Н. И. Бондаря. М.; Краснодар, 2002. Т. 1. С. 24–44.

² Матвеев О. В. Историческая картина мира Кубанского казачества... С. 354.

³ Великая Н. Н. Художник, военный, миротворец (штрихи к портрету Г. Г. Гагарина) // Мир славян Северного Кавказа. Вып. 3. Краснодар, 2007. С. 245.

горских народов, на наш взгляд, возникла вследствие того, что монгольское кочевническое нашествие XIII–XIV вв. прервало здесь ход исторического развития: оставшиеся в живых народы Северного Кавказа были отеснены в горы, прервалась связь (торговая и культурная) с доброжелательными политическими соседями, в том числе и с Русью. Кочевнический мир бывшей Золотой Орды (Крымское и Астраханское ханства), а до них — половцы и печенеги вовлекали оседлый земледельческий и скотоводческий Кавказ в орбиту своего образа жизни — набеговую систему — и сильно преуспели в этом. По сути, мы видим на Кавказе вариант взаимодействия бывшей когда-то стабильной системы (каким был Кавказ в раннее Средневековье) с нестабильными кочевническими системами активного характера и экспансионистской направленности.

По подсчетам исследователей, с XVI до конца XVIII в. набеговый экспансионизм на Кавказе, направляемый Турцией, поощряемый и организуемый татарами-крымчаками, унес жизни около 5 млн восточных славян¹. До сих пор вопрос о разрушительности набеговой системы для цивилизации так и не решен в полной мере в рамках научного дискурса. Нельзя относить набеги к культурной самобытности тех или иных народов, но необходимо дать им вполне определенную оценку. Это деструктивное явление, с которым действительно следовало бороться, поскольку оно мешало и соседям, и самим горским народам развиваться дальше. Опираясь на фольклорные источники кавказской диаспоры в Турции, З. Б. Кипкеева делает вывод, что «набеги, в частности карачаевцев и балкарцев, до присоединения к России представляли постоянную угрозу для этнического развития, так как приводили не только к экономическому разорению из-за массового угона скота, но и похищению людей»². Но споры о колониальном (в западном смысле) характере русской войны за Кавказ в XIX в. продолжаются. России вменяется в вину уход нескольких сот тысяч черкесов со своих земель в Турцию после окончания Кавказской войны.

Но если посмотреть на ситуацию в историческом контексте, то следует отметить, что Турция как главный политический опекун этого региона с XV в., не заботилась об уничтожении набеговой системы, и вплоть до XVIII столетия это зло явно поощрялось ею. Тем более, что набеги не были связаны с Кавказской войной, как это пытаются представить некоторые исследователи³, они также регулярно происходили и до

¹ Матвеев В. А. Набеговая экспансия и проблема выживаемости восточных славян на Юге России (историческое эссе) // Мир славян Северного Кавказа. Вып. 2. Краснодар, 2005. С. 214.

² Там же. С. 220.

³ Скибицкая И. М. По поводу одной дискуссии // Мир славян Северного Кавказа. Вып. 2. Краснодар, 2005. С. 224–236.

войны¹. Исследователь этой проблемы отмечает, что только решение вопроса о границах с Турцией могло вывести эту ситуацию из тупика. На турецко-кавказском пограничье активно действовали турецкие эмиссары, распространяя мюридизм, подталкивая «всех мусульман объединиться против России»².

Вместе с тем, несмотря на тяжелую ситуацию, Россия не спешила решать этот вопрос. Создавались военные линии, но они лишь частично решали проблему³. Россия сдерживала свою активность, периодически ведя с горцами дипломатические переговоры. Даже когда вспыхнула Кавказская война (1774 г.), еще до начала XIX в. существовал запрет на преследование горцев за Кубанью.

И только в ходе полувекового ожесточенного противостояния, когда продолжали гибнуть и уводиться в рабство люди (и в ходе войны, и из-за набегов), черкесам была предложена жесткая альтернатива: или спускаться с гор и расселяться в долинах, на новом месте, или уходить в Турцию. Чтобы подчеркнуть важность этой инициативы, ее высокий характер, была организована встреча в Тамани императора Александра II с горской элитой — старейшинами и военачальниками⁴. Была оказана высокая честь — столь важный момент для горского характера: черкесов просил остаться в России сам царь. Месяц давался адыгам на размышление — «желают ли они переселиться на Кубань, где получают землю в вечное владение и сохраняют свое природное устройство и суд», или им придется выселиться в Турцию⁵. Горцы в 1861 г. отказались от этого предложения, и война продолжилась до 1864 г., а после мирного соглашения и признания победы русского оружия часть черкесов и крымских татар ушла с семьями в Турцию.

Цивилизационной спецификой этого пограничного рубежа России можно считать создание *цивилизационного пояса* сутобо за счет казачества. Оно являлось здесь основной группой русского населения, которая к тому же поглощала и растворяла в себе (добровольно или под нажимом государственной власти) приходящие крестьянские массы (русские и украинские). А поскольку требовалось время для реального перехода в казачество, эти две группы казаков так и продолжали существовать. Но центром всему было казачество.

¹ Матвеев В. А. Набеговая экспансия и проблема выживаемости восточных славян на Юге России... С. 215.

² Там же.

³ Там же. С. 218.

⁴ *Скибицкая И. М.* «Рад видеть своими подданными...» (еще раз о встрече Императора Александра II с горцами осенью 1861 г.) // Алексеевские чтения / Под. ред. О. В. Матвеева. Краснодар, 2004. С. 49–55.

⁵ Там же. С. 54–55.

Благодаря присутствию казачьих сил и их тесным отношениям с кавказскими народами активно решалась проблема включения всего Кавказа в общероссийское пространство. Вместе с тем, господствующее положение казачества (близкого к военному сословию) как главной русской цивилизационной силы здесь создавало все же жесткий каркас, внутри которого не было необходимого *люфта* для широкой крестьянской хозяйственной деятельности, что представлялось характерным для Сибири. Вот почему кавказское общество продолжало оставаться по сути корпоративным и в определенной степени обособленным внутри себя.

Корпоративным было и присутствие здесь Православной Церкви в виде приходов в казачьих станицах и монастырях. Кавказское духовенство в отличие от Центральной России не стало замкнутым сословием, оно пополнялось большей частью из казаков. Но в этом и была его корпоративность, поскольку казаки некоторым образом дистанцировались от русских, считая себя особой этнографической группой. Даже на храм, как отметил О. В. Матвеев, у казаков-станичников был особый взгляд: «подобных храмов, — считали в каждой станице, — больше нигде нет»¹. Полковой священник «нередко выступал связующим звеном между воинским подразделением и станицей»². И кавказским монастырям приходилось приспосабливаться к местным условиям. Если монастырь не был связан корнями с казаками (к таковым относились два монастыря, основанные афонцами), то он и рассматривался в какой-то мере не как свой. Их тоже посещали и ценили, но ценили именно за строгость устава и святыни в них³. В *свой* же монастырь казаки ходили и учиться грамоте, и говеть один-два раза в год, и годовой праздничный цикл здесь был окрашен местной спецификой.

Несомненно, что уже до революции 1917 г. на Северном Кавказе были решены многие важные цивилизационные задачи: сюда пришли города с их инфраструктурой — государственными, культурно-образовательными, здравоохранительными⁴, научными центрами⁵. Местные народы в

¹ Матвеев О. В. Предисловие // Дело мира и любви... С. 7.

² Там же.

³ Бороденко В. Е. Основные функции монастырей Северного Кавказа. Конец XVIII — начало XX в. // Сбережение народа: традиционная народная культура. Материалы научно-практической конференции. Краснодар, 2007. С. 119–124.

⁴ Василенко В. Г. Распространение российской системы здравоохранения на Северный Кавказ в дореволюционный период // Мир славян Северного Кавказа. Вып. 3. Краснодар, 2007. С.147–157.

⁵ В период наместничества графа М. С. Воронцова, которое называют для Кавказа «золотым веком», широко развернулась культурная и образовательная деятельность: «учреждено кавказское отделение Русского географического общества, началось археологическое изучение края, в Тифлисе появилась первая публичная библиотека, первый музей, первая обсерватория» (Великая Н. Н. Художник, военный, миротворец... С. 248).

лице военной и культурной элиты получили возможность посредством образования, службы и законодательного оформления их статуса, включиться в общероссийскую сословную и служилую систему на уровне аристократии¹. Рядовое горское население освободилось от изнурительной набеговой системы, и в целом мирный труд возобладал².

Западные рубежи цивилизации

Западные рубежи стали цивилизационно оформляться в самый ранний период российской государственности — еще в пору существования Киевской Руси. Перемещение центра из Киева во Владимиро-Суздальскую Русь в XII в.³ было тем началом складывания центра и окраины, которое в зародыше уже имело цивилизационную структуру. Западная окраина России с этого момента стала устраиваться не только как политическая граница, но и как цивилизационный пояс, границы которого совпадали с политическими границами современных Украины, Белоруссии, частично Латвии, Литвы и Польши. В XVIII—XIX столетиях эти государства или их части входили в Российское государство на правах губерний. На Украине преимущественно проживали полувоенное казачье сословие и крестьянство, на территории Белой Руси — сельское крестьянское население. Основная форма взаимодействия с этим регионом у центра была политическая. Здесь постоянно квартировала основная часть российских войск⁴, трудился большой дипломатический корпус и в соответствии с присутствием военных и дипломатов, большого числа чиновников выстраивалась вся инфраструктура (экономическая, культурная, социальная) региона.

После Северной войны войска находились в Лифляндии, Эстляндии. Прибалтийская политическая и экономическая элита состояла из крупных немецких землевладельцев. И с этим обстоятельством России долгое время пришлось мириться. В регионе сохранялась внутренняя автономия самоуправления, подтверждались права немецких землевла-

¹ *Максидов А. А.* Адыгские князья на службе России // Во имя России: спасительный путь Государя Николая II. Материалы научно-практической конференции. Краснодар, 2004. С. 82–85; *Лоов З. А.* Лоовы на службе Отечеству // Указ. соч. С. 79–82.

² Хотя набеги в виде единичного явления (абречество) продолжали существовать, но эти люди уже преследовались властью и несли уголовную ответственность по общероссийским законам.

³ Начиная с великого княжения св. кн. Андрея Боголюбского, разорившего Киев и перенесшего столицу во Владимир.

⁴ Русские в Евразии. XVII–XIX вв. М., 2008. С. 120.

дельцев, они были уравнены в правах с российским дворянством¹. «Корпоративная замкнутость дворянской олигархии» в Прибалтике была уничтожена лишь в 1780 г. указом Екатерины II, в результате чего местные помещики — латыши и эстонцы, как и другие слои граждан, смогли участвовать в политической жизни².

В Латвии (Латгалии) «к 1772 году (первому разделу Речи Посполитой и присоединения к России) русские жили во всех трактатах... причем большинство их концентрировалось в Резекненском и Динабургском трактатах»³. Здесь были и крестьяне, пришедшие в Латвию еще в начале XVII в., после Смуты, но большая часть — старообрядцы разных толков. Старообрядческие общины, как и в других местах, жили обособленно, экономически и социально самодостаточно (свои школы, больницы, заводы, мызы)⁴. Многолюдная русская крестьянская миграция из средней полосы России в Польшу, Лифляндию и Курляндию проходила в период со второй половины и до начала XIX в.⁵ Крестьяне селились на землях польских и прибалтийских помещиков, которые не выдавали беглых в Россию. С конца XVII в. появились отдельные русские деревни или же смешанные селения, состоявшие из двух этнических групп — русских и местных крестьян⁶. И все же численно большая часть русских жила не в сельской местности, а в городах, в основном в Риге. Со второй половины XIX в. началось официальное переселение русского населения в Латвию и Польшу на казенные земли, конфискованные у польских помещиков, участвовавших в восстании 1863 г.⁷ Русское присутствие в Прибалтике обеспечивалось и за счет возможности для русского дворянства покупать здесь земли и создавать имения. Продавались казенные участки от 300 до 1000 десятин⁸. С 1837 г. русский язык вошел в школьную программу, а в 1850 г. стал обязательным для делопроизводства⁹, благодаря чему стало возможным вести и активную культурную деятельность в Латвии.

В Эстляндии также после Северной войны шел процесс расселения русских крестьян в эстонских и смешанных хуторах, приводивший к ассимиляции русских. Более компактно и самостоятельно жили русские,

¹ Александров В. А. Политика российского правительства по национальному вопросу // Национальная политика в России. Кн. 1. Середина XVII — конец XVIII в. М., 1992. С. 28.

² Там же. С. 29.

³ Русские в Евразии... С. 118.

⁴ Там же. С. 119.

⁵ Там же. С. 114.

⁶ Там же. С. 126.

⁷ Там же. С. 130.

⁸ Там же.

⁹ Там же. С. 132.

которые занимались рыбным промыслом. Отмечается, что «эстонцы заимствовали у русских (рыболовов. — *О. К.*) более эффективные способы хозяйствования и орудия труда»¹. Также и в крестьянской и ремесленной среде: русское население положительно повлияло на сельскохозяйственную культуру местного населения и способствовало развитию новых ремесел².

Важным обстоятельством, сближавшим русское и местное население (как в Латгалии, так и в Эстляндии), было противостояние насилию немецких баронов. Поначалу даже местная патриотическая интеллигенция активно действовала на стороне России и русских в противовес немцам³. Переход в православие здесь имел нередко политическую подоплеку: «обрести защиту российского монарха»⁴.

Чтобы оценить степень цивилизационной деятельности России в этой части Прибалтики, отметим тот факт, что «Остзейские земли» находились под многовековым немецким владычеством. Местное население — эсты и латыши — не имели тогда ни государственности, ни дворянства, ни собственных местных органов управления⁵. Эстонский и латышский языки допускались немцами как простонародные, государственным же считался немецкий. Эти земли отошли к России после Северной войны как долг Швеции. После вхождения в состав России достаточно длительное время продолжалось господствующее положение в крае немецких помещиков, лояльных к России, отчего у местного населения не сформировалось собственной элиты. Да этому мешала и господствующая долгое время при Дворе в Петербурге «немецкая партия». Принимались определенные меры по экономическому и культурному развитию края. В 1816—1819 гг. здесь было отменено крепостное право, однако без наделения землей. К середине XIX в. появившаяся местная прибалтийская интеллигенция начала создавать культурные объединения (общества). И здесь огромная роль принадлежала Петербургу, где латыши и эстонцы могли получать высшее образование. Это совпало с началом курса на русификацию, которая также активно приветствовалась всеми слоями эстонского и латышского народов⁶. Русификация означала введение русского языка в официальное делопроизводство и школу. В 1739 г. у эстонцев появилась Библия на эстонском языке, в 1802 г. был заново открыт

¹ Там же. С. 146.

² Там же. С. 147.

³ Там же. С. 157.

⁴ Там же. С. 156.

⁵ Федосова Э. П. Культурно-национальное возрождение народов Прибалтики в контексте Российской национальной политики (вторая половина XIX — начало XX в.) // История народов России в исследованиях и документах. М., 2004. С. 83.

⁶ Там же. С. 87–88.

Дерптский университет, ориентировавшийся уже не только на немецкую профессию и студенчество.

Первая мировая война затронула и эстонцев, именно тогда из числа эстонских офицеров, служивших в Российской армии, вырос костяк кадров будущей армии независимой Эстонии (с 1918 г.). Таким образом, через 200 лет там, где было сплошное крестьянское население, не имелось национальной интеллигенции, национальных школ, России удалось создать государство европейского уровня. Настало время подумать о независимости от России и русских. Национальное движение за независимость и свободу от русификации стало разворачиваться здесь сначала в среде сельской школьной интеллигенции, зависимой от немецкого образования¹, а потом охватило и всю интеллигенцию, очевидно, под влиянием революционных сепаратистских процессов в целом во всем Западном крае. Став свободной, Эстония вернулась к приоритетам немецкой ментальности, к немецкой культурной традиции, находя, что в области культуры Германия превосходит Россию.

Белоруссия

С XVI в. эта территория — некогда Древнерусского государства — вошла в состав Речи Посполитой, после чего начался процесс окатоличивания и ополячивания русского населения². В этом сложном взаимодействии с Польшей и Литвой проявилась новая этническая специфика, белорусская³. Православие и этнический фактор продолжали быть сдерживающим фактором в сохранении идентичности белорусского народа, хотя до первой четверти XIX в. здесь продолжали действовать только польские школы и белорусы руководствовались правовым кодексом Великого княжества Литовского 1588 г. Процесс деполонизации начался после польского восстания 1830–1831 гг.: стали создаваться русские школы, земли польских конфедератов передавали русским помещикам, значительно увеличилось военное присутствие и армия выступала «мощной силой в осуществлении деполонизации региона»⁴. Из-за того, что здесь, как и в пограничной с Польшей Галиции, полностью исчезло старое русское дворянство, а элита стала польской и католической, процесс деполонизации осложнился.

¹ Там же. С. 93.

² Русские в Евразии... С. 158.

³ Термин Белая Русь появляется уже в XVI в., но процесс этногенеза продолжался до XIX в. Поляки настаивали, что белорусы — это часть польского народа.

⁴ Там же. С. 161.

В крае активно проходило расселение русского крестьянства. Средний показатель этой расселенности по всем белорусским губерниям был 6,2%¹. Колоссальные изменения произошли в регионе в области культуры и образования: в каждом селении существовала русская школа, в городах открывались средние, среднетехнические заведения. Российская академия наук вела активную работу в цивилизационной деятельности, посылая сюда экспедиции, устраивая школы, готовя специалистов. Так возникла Рисовальная школа в Вильно, которая стала крупным художественным центром в крае, появился русский театр, белорусская музыка вошла в репертуар русских композиторов². Все эти культурные новшества позволили появиться белорусской интеллигенции, тесно связанной с русской культурной традицией. Большое значение имело для белорусского народа возвращение православия, массовое строительство приходских храмов и монастырей.

Основной цивилизационной особенностью Белоруссии, по сравнению с двумя соседними братскими народами — русским и украинским, было отсутствие здесь казачества, важнейшего структурообразующего элемента для цивилизационного пограничья. Это стало причиной того, что в этом регионе не сложилось военной элиты, подобной казацким старшинам на Украине или же русскому боярству и дворянству в России, а на позднем этапе выросла лишь интеллектуальная элита (интеллигенция). В этом смысле судьба Белоруссии близка судьбам Латвии и Эстонии. России сложнее было устраивать *цивилизационный пояс* в этой части западного пограничья и тяжелее возвращать православие и утверждать цивилизационный мир. Украина в религиозном плане была более четко разделена на католическую (униатскую) и православную части, в то время как Белоруссия, хотя и не в такой интенсивности была затронута католичеством, но последнее более равномерно распространялось по всей территории и в целом, как нам кажется, более в целом повлияло на менталитет белорусов, чем украинцев.

Украина

К 1654 г. — времени добровольного вхождения Украины в состав России — этот восточнославянский регион приобрел уже черты, отличные от общей русской традиции. Многовековое польско-литовское влияние, в том числе религиозное католическое, политический отрыв этих земель

¹ Там же. С. 163.

² Там же. С. 165–168.

от Московской Руси на долгое время — все это не могло не сказаться на изменении этнического самосознания жителей Украины. К моменту вхождения в состав России Украина представляла собой казачью «гетмановскую державу» (А. М. Авраменко), управлявшуюся гетманом и состоявшую из казаков как основной группы населения и помещичьих крестьян. Но миграция русского населения из Центральной России началась сюда раньше, с первой половины XVI в.¹ Важны мотивировки при вхождении в состав России той и другой стороны. Для России, как отмечает В. А. Александров, главной была поддержка единоверцев. Польская сторона обвинялась в гонении на «православную христианскую веру и на святыи Божии церкви»². Украинская сторона — «все войско Запорожское и все православные христиане» в лице гетмана Богдана Хмельницкого — так же говорит о врагах — гонителях Церкви и Православия, но с большей силой и акцентом, обращая внимание на тяжесть гонений: «хотящими искоренити Церковь Божию, дабы и имя Русское не помянулось в земле нашей»³. В своей речи Б. Хмельницкий называет свою землю Малой Руссией. Вместе с тем польское влияние на малороссов и в первую очередь на казацких старшин привело к росту в их среде сепаратизма как нормы поведения, и это в значительной степени повлияло на последующие события — сложности пребывания Украины в составе России. Сепаратизм породил украинский национализм — уже идеологический продукт, созданный в проавстрийской и пропольской украинской интеллектуальной среде⁴. Немалая часть украинской элиты была заражена неприятием против «Московии и москалей», в то время как простой народ не отделял себя от русского народа, как братского. Водоразделом для всех стала вера — православная или униатская (греко-католическая), ориентация или на Запад, или на Восток.

Характерно, что церковная иерархия на Украине являла собой образец противоположный политической элите с ее прозападной ориентацией: здесь существовала сильная православная иерархия, в то время как униаты не имели такой архиерейской базы и довольствовались только большим числом приходского духовенства. Яркое свидетельство тому — широкое привлечение Петром Великим и последующими царствен-

¹ Там же. С. 220.

² Александров В. А. Политика российского правительства по национальному вопросу... С. 18.

³ Национальная политика в России. Кн. 1. Середина XVI — конец XVIII в. М., 1992. С. 45.

⁴ Марчуков А. В. «Русские» или «украинцы»? Пути национального развития населения Галиции глазами австрийских дипломатов // История народов России в исследованиях и документах. М., 2007. С. 202.

ными особами на российском троне украинского монашества к миссионерской деятельности. Украина дала России в XVIII в. огромное число архиереев, часть из них была прославлена потом Русской Православной Церковью в лике святых¹, немало прекрасных проповедников, катехизаторов и священников.

Русское присутствие после воссоединения Украины в количественном отношении было следующим: от 0,5 % в 1719 г. до 9,6 % в 1897 г. (2,8 млн чел.)². Переселенцы из внутренней России делились на две группы: участники военно-хозяйственной государственной колонизации (основная часть) и те, кто входил в число русской дворянской колонизации (дворяне-помещики и крепостные крестьяне). Отвоеванное у Турции Причерноморье (Новороссия) заселялось разными этническими группами, в том числе и русскими крепостными крестьянами, там, где были помещичьи владения. Расселение русских на Украине проходило как в сельской местности, так и в городах. М. Б. Булгаков отмечает, что «среди местного населения русские проживали в сегрегационном режиме, т. е. существовали обособленными сообществами и не теряли своих этнических отличий, хотя и испытывали некоторое украинское влияние в хозяйственно-бытовом и культурном плане»³. В целом же в период после 1654 г. не следует разделять русских и украинцев, потому что в этом регионе наиболее органично происходило слияние интересов двух сторон. Некоторое двоевластие существовало до ликвидации гетманства (1764 г.), потом Запорожской Сечи (1775 г.) и, наконец, административно-полкового устройства с украинской стороны и воеводского управления — с российской⁴.

Кроме малоросского или черкасского⁵ Запорожского казачества, на Украине существовали группы русского казачества — в верховьях среднего и верхнего Дона (с конца XVI в.), вошедшие потом в состав Донского казачьего войска⁶. Казачество — как донское, так и запорожское — чутко реагировало на состояние цивилизационного «центра». Хотя большая часть казаков относилась к восточнославянскому племени⁷, но к моменту концентрации казачества на юге (Запорожье и Дон) российский центр еще не был столь сильным и цивилизационно активным, в правление Иоанна IV только начал практически (политически) решаться вопрос о

¹ Чернышева Н. К. Указ. соч.; Патерик Сибирских святых / Сост. протоиерей Анатолий Дмитрук...; Святитель Димитрий, митрополит Ростовский...

² Булгаков М. Б. Украина // Русские в Евразии... С. 211.

³ Там же. С. 220.

⁴ Там же. С. 201.

⁵ Авраменко А. М. Территория // Очерки традиционной культуры казачеств России. С. 189.

⁶ Там же. С. 196.

⁷ Там же. С. 189.

русской цивилизации. Вот почему казаки достаточно длительный исторический отрезок времени, как маятник, двигались к тем политическим центрам, которые являли наибольшую мощь. Потом возвращались опять к России. Таковым центром до XVIII в. была Турция, и мы видим перемещение части Сечи в Порту или же служение запорожцев как подданных крымского хана, подчиняющихся его интересам¹. В 1770-е годы часть украинских казаков перебирается в Австрию и до какой-то поры служит Австрийской империи. Польско-литовская Речь Посполитая также использовала казаков в своих военных целях². Положение стало меняться вместе с потерей сугубо военного значения казачества в этом регионе, когда на смену ему пришла российская регулярная армия. Может быть, эта «смена идентичности» и заставила часть казаков искать военной службы и казачьих вольностей в других державах. Но, как свидетельствует история, казаки не нашли ни в Турции, ни в Австрии того, чего хотели, и потому большей частью возвратились потом домой. Перевод казачества в состав регулярной российской армии был основной задачей правительства в этом регионе. Это произошло только к XIX в.

Киево-Печерская и Почаевской лавры продолжали вплоть до XX столетия быть главным местом для русского всенародного паломничества. Сюда направлялся самый значительный поток богомольцев со всей России³. Сам по себе этот факт показывает, какое важное церковное значение русский народ отводил этому месту. Конечно, киевское направление паломничества было тесно связано со Святой Землей и Афоном; в силу этих двух факторов оно приобретало дополнительный импульс духовного внимания. В целом же православная церковная жизнь на Украине не была такой повсеместно однородной, какой она была в центре России, особенно в сельской ее части, поскольку униатство оказывало здесь сильное влияние на народ.

Взгляд на западные границы из центра России

К западной окраине России у русских писателей-державников не было такого трепетно-романтического чувства, каким оно было по отношению к Кавказу, хотя они поддерживали национальную интелли-

¹ Там же. С. 190.

² Там же. С. 191.

³ Из Воронежской губ. только за 1911 г. отправилось 6667 мужчин и 14037 женщин богомольцев. (Отхожие промыслы. Переселенческое и богомольческое движение в Воронежской губернии в 1911 г. / Сост. А. Н. Меерков. Воронеж, 1914).

генцию и сочувствовали ее боли за свой народ (Пушкин и Гоголь). Но Н. В. Гоголь, в конце концов, оказался одиноким в своем желании воспеть *героическое прошлое* запорожского казачества и тем самым придать «взгляду из центра России» романтический, а не реалистический характер. Не была реализована и «славянская карта» А. С. Пушкина и славянофилов, когда была предпринята еще одна попытка утвердить романтическое видение западной окраины — посредством актуализации общественного внимания к «славянскому вопросу»¹. Этот вопрос в самой Европе начал просматриваться с XVI в.², когда эпоха Возрождения закончилась церковной революцией — отделением протестантизма от католицизма. Тогда начались активные политические и экономические процессы создания национальных государств на месте княжеств, земель и герцогств, и одновременно началось движение в сторону образования будущих империй. Собственно, это был выход на путь цивилизационного строительства, так как искалось не только отличное, индивидуальное в анналах истории, преданиях и легендах, но и общее, причем разное «общее»: и европейскость как приобщенность к античной цивилизации, и славянство для славян, а латинство для германоязычных народов.

Славянофильство в его русском варианте сущностно отличалось от других похожих европейских проектов, поскольку его нельзя сводить к панславизму. В этом идейном течении православие и народность были неотделимы друг от друга, в силу чего славянство рассматривалось как народный элемент, проникнутый духом православия. Славянофилы использовали для своей конструкции только «всечеловеческие» компоненты: внеэтничные славянство и православие. Ничего подобного не было в идеологии англичан, французов, немцев. Там по-иному складывался народный компонент и другим был скрепляющий его духовный фактор. У всех перечисленных европейцев в основе «народа», после череды буржуазных революций, стало признаваться «национальное», т. е. гражданско-правовое начало. Разница в каждой отдельной стране была локальной и не столь важной. Например, в Англии английский национальный тип был ориентирован на аристократию. «Английский джентльмен» — средний тип англичанина вообще, не просто воспитывался, а жестко формировался всеми возможными способами. «Средний француз» был ориентирован на светскость — безрелигиозность, полиэтничность, социальный индифферентизм. Национальный тип немца начал складываться позже всего, и здесь главным была ориентация на до-

¹ Данилевский Н. Я. Указ. соч. С. 308–309.

² Мильников А. С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI — начала XVIII века. СПб., 1996.

христианский германский элемент. Чем-то похоже на славянофильство, но с существенной разницей: немцев интересовало древнее германское язычество, а русских славянофилов — православие.

Европейский «народ-гражданин», единый на уровне культурного бытия, не терпел один другого на политическом уровне. Именно это последнее звено открывало простор национализму как в Европе, так и в других регионах. Иными словами, европейцы не были националистами в индивидуально-личностном смысле. Каждый в отдельности был «культурным и образованным человеком» — европейцем, но как гражданин Франции он готов был ненавидеть Россию и русских, если «нация к тому призывает», и идти с ней и с ними воевать до их полного истребления или подчинения. Таким образом, область политики стала в Европе средством и местом манипуляции сознанием «народа». Политики лишь избирали, исходя из злобы дня, меру и степень национализма и шовинизма и представляли это как национальный интерес. Таким образом, национализм в Европе стал способом объединения гражданского электората в одно целое и, по сути, до сих пор является механизмом политического управления.

Причем среди европейских мыслителей существовало немало людей, открыто борющихся с национализмом, и даже, как считают исследователи этого вопроса, общественное мнение было в целом на их стороне. «В немецкой общественной мысли и культуре эпохи Просвещения, начиная с Г. Лейбница, — как отмечает Мильников, — утвердилась гуманистическая линия, противостоявшая высокомерно-шовинистическому отношению к славянским и другим народам»¹. И действительно, на индивидуальном уровне проблема решалась довольно просто: европейский гуманитарный дискурс был большей частью антинационалистичным, антирасистским и антишовинистичным. А то, что делала страна как субъект международных отношений, было вне этих оценок.

Решив внутри себя проблему национального, европейцы со всей внимательностью и пристрастием смотрели на те страны, где народ еще не превратился в нацию, или же, как это было в России, стал нацией не по европейскому рецепту. Эти страны подвергались жесткой критике с позиций «позитивных европейских ценностей».

Русские славянофилы были в каком-то смысле утопистами для своего времени, так как выражали наивный в своей простоте народный взгляд на славянский мир. Н. Я. Данилевский писал о «всеславянской федерации» под главенством России, новой, более высокой цивилизационной

¹ Мильников А. С. Народы Центральной Европы: формирование национального самосознания. XVIII–XIX вв. СПб., 1997. С. 167.

форме существования России, которая позволила бы не только славянам решать вопросы свободы и развития, но и тем народам, которые волею судеб оказались среди славянского мира¹. Другие говорили о жертвенности, солидарности, единстве. Так думали И. С. Аксаков², А. Ф. Гильфердинг³, Ф. М. Достоевский⁴. Славянскую идею, в определенном смысле и на определенном этапе, поддерживала российская власть (войны с Турцией за свободу славянских народов на Балканах).

Но параллельно этому разворачивался другой процесс. В среде либерально-демократической русской интеллигенции нарастало сочувствие к «угнетенным народам» на западном российском пограничье, сначала к украинцам и полякам, потом евреям, финнам, прибалтийским народам. «Славянский вопрос», и в том числе позиция славянофилов, подверглись дружной критике со стороны «либералов и значительной части политической элиты страны»⁵. Славянофилов по отдельным внутренним вопросам не поддерживало и Российское правительство. И романтизм славянофилов в конце концов был побежден прагматизмом их противников западников и действиями правительства.

Главным злом на месте существования западного цивилизационного узла, на наш взгляд, был *сепаратизм*, причем разного толка: политический, религиозный и даже этнический. Здесь было активнейшее польское противодействие не просто российскому, а именно русскому этническому присутствию⁶. На этнический характер польского сепаратизма обращают внимание многие русские историки и публицисты. На этом особо остановился Н. Ф. Дубровин в своем известном труде «Русская жизнь в начале XIX в.»⁷ Опираясь на большой корпус редких источников, автор показал, как развивались события на русско-польском этническом и политическом пограничье в драматичную эпоху наполеоновских войн. Дубровин отметил, что почвой для складывания высокомер-

¹ Данилевский Н. Я. Указ. соч. С. 308.

² Аксаков И. С. Польский вопрос и русское дело в западном крае // Аксаков И. С. Наше знамя — русская народность. Избр. работы. М., 2008. С. 282–291.

³ Гильфердинг А. Ф. Статьи по современным вопросам славянским // Собр. соч. СПб., 1968. Т. 2.

⁴ Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1876 г. // Полн. собр. соч. М., 1989. Т. 23. С. 43.

⁵ Крючков И. В. Венгрия и славянский мир в интеллектуальном пространстве России в последней трети XIX — начале XX в. // Национальные образы прошлого. Этническая доминанта в историографии и философии истории. Третьи Санкт-Петербургские чтения по теории, методологии и философии истории. 20–21 апреля 2007 г. СПб., 2008. С. 116.

⁶ Пашаева Н. М. Очерки истории русского движения в Галичине в XIX–XX вв. М., 2007.

⁷ Дубровин Н. Ф. Русская жизнь в начале XIX века. СПб., 2007. С. 394, 415, 444, 449.

ного отношения поляков к русским была культура. Поляки гордились своей культурой и этнической чистотой и считали русских «испорченными славянами», как духовно («схизматики»), так и антропологически (смешанный тип с угро-финнами и татарами)¹. Русский язык они называли «холопым»², а самих русских «варварами», «медведями», «рабами». Носителями этнических предрассудков были мелкопоместная шляхта³, духовенство и монахи⁴. Дружба с Россией в самом начале XIX столетия, когда император Александр I предоставил полякам все возможные свободы, в ущерб даже русскому населению, ненадолго сделала поляков лояльными подданными. Как только началось наполеоновское завоевание Европы, поляки отовсюду, в том числе и с российской территории, стали уходить и вливаться в число легионеров Наполеона. В австрийской и прусской части раздробленной Польши оставшиеся там поляки молились: «*Отче наш, Наполеон, французский император, иже еси в Париже, да святится имя твое яко в немецкой, прусской, так и в нашей галицийской земле! Правление польское даждь нам днесь, а ты Франц (император Австрийский), остави нам долги наша, яко же и мы оставляем недостойным чиновникам твоим; не веди нас от скорого искушения, но избави нас от лукавого, дьявольского немецкого народа*»⁵. В том же духе были переделаны и богородичная молитва *Радуйся Франция благодатная* и «Верую»: *Веруем в Наполеона*. Когда Наполеон приблизился к границам России, российских поляков, как эпидемия, охватили сепаратизм и антирусские настроения. Более того, они хотели, чтобы украинские и белорусские земли *опять* принадлежали Польше, напрочь забыв, что до XVI в. это была исконно русская территория.

Митрополит Вениамин (Федченков), которому пришлось какое-то время жить в Польше в 1920-е годы, отмечал ярко выраженный *этнический* взгляд поляков на русских. Этот взгляд выражал «Польский катехизис» революционеров, который создавался при активном участии польских ксёндзов: «пункт 10-й. “Помни, что Россия — первый твой враг, а православный есть раскольник (схизматик), и потому не совестись лицемерить и уверять, что русские — твои кровные братья, что ничего против них не имеешь, а только против правительства, но тайно старайся мстить

¹ Филатова Н. М. Образ России в польской культуре 1815–1830 годов // Русская культура в польском сознании. М., 2009. С. 126, 129, 136, 138.

² Там же. С. 406.

³ Там же. С. 415.

⁴ Там же. С. 443.

⁵ Там же. С. 457.

каждому русскому»¹. Митрополит Вениамин с сочувствием относился к тому, что Польша не раз теряла свою государственность, но считал, что Польша страдала по своей вине, так как даже будучи свободной, все время пыталась навязывать свой сепаратизм, активно занимаясь прозелитизмом и ополячиванием русского православного населения на территории Белоруссии и Украины. Со стороны русских не было такого этнического предубеждения, каким были проникнуты поляки. Как показывает М. В. Лескинен, в российских этнографических описаниях преобладали позитивные черты поляка², в русской народной традиции отмечались как положительные, так и отрицательные черты, в русской беллетристике также звучали полярные мнения. В литературе 1830-х годов сохраняются полярные оценки, а вот в 1860-е годы литература разделяется на славянофильскую и западническую. Славянофилы говорят об отрицательных польских чертах, а западники — о положительных³. Автор замечает «негативные коннотации польского характера в русской культуре последнего столетия, связанные с пылким патриотизмом и благородными порывами, отчасти отражали не национальное, а эстетическое неприятие того идеального образа, который функционировал ранее и сложился под влиянием польского романтизма»⁴. Таким образом, даже негативный образ «поляка» не сводился у русских писателей к этническим чертам, не был оценочно жестким. Польский взгляд на русскую культуру, как считают современные исследователи, не был однозначным: в дореволюционную эпоху (до 1917 г.) положительно оценивалось все то в русской культуре и действительности, что было близко самим полякам, в число же наиболее отрицательных образов входили российская власть (и силы ее защищающие), идеология, вера⁵. Но именно этот — про-католически узкий — взгляд на культуру и определял специфику польского взгляда на Россию и русских. Культурой оправдывался лишь небольшой периметр русского мира. Сюда не попадало многое из того, что сами русские и сама Россия считали самым важным в себе. Вот почему актуальными были и остаются слова Н. Я. Данилевского, написавшего, что причина польского вопроса — в самих поляках⁶.

¹ Митрополит Вениамин (Федченков). Духовный лик Польши. Католики и католичество. М., 2003. С. 187.

² Лескинен М. В. Поляки и финны в Российской науке второй половины XIX.: «другой» сквозь призму идентичности. М., 2010. С. 208.

³ Там же. С. 209–210.

⁴ Там же. С. 211.

⁵ Липатов А. В. Польша—Россия: цивилизационный аспект национального восприятия (В поисках подхода к аксиологическому осмыслению европеизма) // Русская культура в польском сознании. М., 2009. С. 143–156.

⁶ Данилевский Н. Я. Указ. соч. С. 28–29.

Сегодня, когда *текст* становится продолжением исторического прошлого времени взаимодействия двух народов — русского и польского, — проблема жесткой этнической оценки русских со стороны поляков не исчезла (взять хотя бы проблему Катыни), а приобрела, может быть, дополнительный политический ресурс, когда Польша стала официальным союзником Запада по блоку НАТО и членству в Евросоюзе. В Польше подготовлено многотомное издание «Идеи в России», где делается попытка создать каталог «взаимных предубеждений» русских и поляков⁷. Но что мы видим в качестве образца оппозиционной диалоговой пары этого «культурного контекста»? С польской стороны — «гонор»⁸ (в узком смысле — честь, в широком смысле — безграничная свобода), с русской стороны — «душа»⁹. Поляки смотрят на русских с позиции *гонора* (нравственно-оценочный критерий, вписывающийся в этническую оценку), а русские с позиции «*души*» (априори безоценочная позиция). Гонор в отношении русских всегда строился на предубеждении в их варварстве¹⁰, нецивилизованности, «звериной непредсказуемости» (основная тема польской публицистики XIX в.)¹¹. Сегодня, отмечает польский исследователь, «быть в Польше антисемитом неловко, питать антинемецкие чувства неуместно, русофобия же вполне позволена»¹². Как ни странно, но именно «нетолерантная» и «варварски медвежья» Россия сегодня демократично позволяет полякам высказывать свой «гонор» и печатать в крупных научных российских издательствах нелестную для России польскую точку зрения на российскую историю и русских XIX–XX вв.¹³

Поляки отрешиваются от всего, что Россия строила и создавала на их территории, хотя признают некоторые неоспоримые факты. «Юзефу Пилсудскому принадлежит известное высказывание о том, что Польша напоминает бублик: съедобная и вкусная часть его — окраина, а в центре — пустота... Речь идет, прежде всего, о восточных «Кресах» — украинских,

⁷ Idee w Rosji, Ideas in Russia: Lecksykon rosyjiko-polsko-angielski, vol. 1–5 / A. de. Ed Lazari. Łódź.: Semper, 1999–2003.

⁸ Такой вдумчивый исследователь польского характера, как митрополит Вениамин (Федченков), считал, что гонор вырос на почве католицизма. См.: *Федченков Вениамин, митрополит*. Польский характер и его источники // *Духовный лик Польши*. Католики и католичество. М., 2003. С. 194–222.

⁹ *Поповский С.* Польский гонор и русская душа // *Новая Польша*. 2003. № 3.

¹⁰ Нам известно, что «русский» в современном польском языке — понятие из низовой лексики, означает что-то вроде «чурка», и поэтому для высокой лексики существует слово «россиянин».

¹¹ *Лазари Анджей де.* Поляки и русские глазами друг друга (постановка проблемы на материалах политической карикатуры) // http://src-h.slav.hokudai.ac.jp/coe21/publish/no17_ses/obozari.pdf

¹² *Он же.* С. 119.

¹³ Например, научный сборник: *Столица и провинция в истории России и Польши* / Сост. Б. В. Носов. М., Наука, 2008.

белорусских и литовских землях — бывших восточных окраинах Польши, которые дали польской культуре целые поколения писателей, художников, музыкантов, этнографов, фольклористов, ученых»¹. Стоит вспомнить о том, что и великий польский поэт Адам Мицкевич тоже родился в восточных Кресах — в Белоруссии². Факты, сами по себе, многозначительные.

Образование в сельской местности Польши можно считать духовным подвигом русских педагогов, потому что им приходилось трудиться в условиях «резкого неприятия ко всему русскому»³. Тем не менее за XIX век «не менее 30 тыс. поляков получили образование в столичных вузах»⁴, в России оставалось трудиться на разных поприщах — научном, педагогическом, художественном — большое число поляков. Именно они в большей степени смягчали волну антирусских предубеждений в Польше. В целом, *польский вопрос* крайне осложнял на западных рубежах миротворческую деятельность России, но всё же существовал определенный позитив в том, что Польша, как особая политическая территория, укреплялась, а не деградировала, росла и развивалась, несмотря на противодействие самих же поляков. Итогом такой сложной цивилизационной эволюции был позитивный для Польши результат: страна после обретения самостоятельности, после распада Российской империи сразу смогла встать на ноги как равноправное европейское государство, со своей экономикой, политической элитой, армией.

Сложнейшей проблемой для Российского правительства на западном пограничье был «еврейский вопрос», т. е. проблема включения еврейского населения с польских, белорусских и западноукраинских земель в цивилизационное пространство России после раздела Польши. *Еврейский вопрос* в этом регионе сложился внутри *польского вопроса*, и в этом была его особенность. В целом же трудность для правительства состояла в том, что оно столкнулось с крайней замкнутостью еврейских общин в силу их религиозной специфики. Черта оседлости, введенная для евреев, предусматривала временное ограничение продвижения в глубь России основной массы еврейского населения⁵. Правительство смотрело на это

¹ Хорев В. А. Восточные «Кресы» в современной польской прозе // Столица и провинция... С.290.

² Лабунцев Ю. А., Щавинская Л. Л. Белорусское униатство и православие в жизни Адама Мицкевича // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2007. № 6. С. 61–70.

³ Цабан В. Русские учителя в Королевстве Польском в XIX — начале XX века (столица—провинция) // Столица и провинция... С. 206.

⁴ Фалькович С. М. Санкт-Петербург — центр деловой, научной, культурной и общественно-политической активности поляков в XIX — начале XX века // Столица и провинция... С. 184.

⁵ Черта оседлости была полностью отменена в 1917 г., после Февральской революции, но постепенная отмена ограничений происходила весь XIX и начало XX в.

временное ограничение с точки зрения цивилизационных задач, т. е. постепенного решения вопроса предоставления свободы передвижения по мере размыкания еврейского этнорелигиозного монолита на отдельные гражданские составляющие. Подобный подход был характерен не только в отношении евреев. В целом подобные монолитные структуры внутри империи рассматривались как дестабилизирующий фактор и к ним был особый подход. Чисто формально такое сообщество подходило, с точки зрения российской власти, под определение секты (духоборы, молокане, хлысты и др.) с их сугубой замкнутостью и особой подчиненностью религиозным лидерам.

Постепенное включение евреев в цивилизационное поле России позволило им перейти к развитию и движению вперед, от застывшего средневекового состояния, в котором они пребывали в Польше не один век. В течение XIX в. происходило непрерывное включение евреев, в том числе Западного края, в светскую жизнь России: экономическую, культурную, политическую. И это был значительный результат цивилизационной деятельности российского правительства.

Первые существенные результаты массовой инкорпорированности евреев в российскую жизнь стали заметны с 1870-х годов в области художественной культуры¹, а к началу XX в. они проявились и в других сферах². Пионерами в этом движении, как отмечает А. И. Солженицын, выступали *русские евреи*, т. е. обрусевшие, из других районов России, а не польские, поскольку последние дольше сохраняли оппозиционность к российскому правительству и неприязнь к русским³. Вообще, по нашему глубокому убеждению, проблема национализма, ксенофобии состоит не в плохом знании этносов и религий друг о друге, как это сейчас пытаются представить в рамках западного проекта⁴ обучения учащихся толерантности, а в нарочитом обнажении этничности, освобождении ее от одежд культуры, подлинной религиозной духовности. Отделив церковь от государства, тогда же стали разрушать то единство государства, церкви, общества, за счет которого прежде обогащались и укреплялись каждая из этих структур. Терпимость — это проблема религиозная, а не

¹ Солженицын А. И. Двести лет вместе (1795–1995). М., 2001. Т. 1. С. 172.

² Там же. С. 174.

³ Там же. С. 176.

⁴ В специальной статье мы показали, что западный проект утверждения толерантности имеет не светские, а религиозные корни — католические и протестантские. Это западная, декларируемая терпимость, не обеспеченная никакими духовными ресурсами, вот почему ее внедрение носит насильственный характер. Терпимость навязывается другим в удобной идеологической форме. См.: Кириченко О. В. Толерантность как религиозная и нравственная проблема современности // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2006. № 5. С. 15–41.

культурная, и в большой степени даже аскетическая. Вера и аскетика в православной религиозной традиции активно формировали нравственность и облагораживали нравственные чувства, в том числе придавали чувству терпимости необходимую глубину и твердость. В свою очередь, в католической традиции эта задача решалась достаточно формально¹. В рамках же православной цивилизационной деятельности проблема терпимости «к другим» решалась как проблема создания благоприятных условий для существования терпимости через духовно понимаемый миротворческий процесс.

Возвращаясь к проблемам западного цивилизационного рубежа, отметим, что идея «угнетения» фактически победила здесь в конце XIX в. романтическую идею «славянского братства»², и романтизм, а значит, и *культурная* доминанта, уступили место реализму. А реализм — это уже жесткие политико-правовые отношения без романтики встречи двух культур. Несомненно, что романтическая парадигма позволила бы снять остроту политического языка, который навязывался тут России, несмотря на то, что она и при негативной раскладке сил сумела все же огромной ценой выстроить цивилизационную конструкцию, состоящую из узкой политической границы (чисто армии) и *цивилизационного пояса* (пограничного русского населения), длиной приблизительно в 500 км. Вот почему России пришлось проводить здесь культурную деятельность (и надо признать, весьма обширную и плодотворную³), но имевшую характер политической (имперской) деятельности. И потому принимаемой в штыки, несмотря на ее продуктивность. Выстроенные университеты, гимназии, театры, музеи, больницы, храмы и монастыри с их широчайшей благотворительностью и ориентацией на социальную помощь лишь в некоторой степени смягчали отношение к русским, националистические и революционные силы продолжали оказывать здесь сильнейшее влияние на народное самочувствие. Примеров бескорыстной культурной помощи со стороны России не перечислить. Например, в Эстонии в 1775 г. пожар практически уничтожил Дерпт, но город был заново отстроен «за счет казны» и получил «своеобразный и цельный

¹ Там же. С. 15–16.

² Славянофильские и панславистские идеи так и не оформились в реальный политический проект, из-за чего славяне Западной Европы не были защищены цивилизационно. Поэтому, когда восторжествовала западная *доктрина избранности*, предшествовавшая идеологии фашизма, именно славяне стали первой ее жертвой. На это указывают события в Австрии в 1914 г., когда в концлагере Талергоф были уничтожены свыше 30 тыс. русских славян — жителей Галиции. См.: *Пашаева Н. М.* Очерки русского движения в Галичине XIX–XX вв. М., 2007. С. 110.

³ *Федосова Э. П.* Прибалтика, Белоруссия и Литва // Русские в Евразии. XVII–XIX вв. М., 2008. С.123, 127, 133, 153–155, 165–168, 176–178.

облик в стиле классицизма»¹. Варшава как современный «европейский» город была отстроена именно в «российский период». Возведенный в городе в начале XX в. великолепный собор во имя святого князя Александра Невского, где находились монументальные росписи самых известных русских художников того времени, в том числе В. Васнецова, однако, был взорван «демократической» властью свободной Польши в 1920-е годы². Примеры замалчивания или негативного отношения к российскому прошлому в этом регионе можно только умножать. На взаимоотношения России и ее западных соседей (теперь живущих в отдельных государствах) продолжают и сегодня оказывать влияние мифы прошлого, как идеологические установки, связанные с современными прозападными их интересами.

Говоря о цивилизационном пограничье, мы сводим воедино два понятия — политическое («российское государство») и духовно-культурное («русская православная цивилизация»). Для цивилизационного пограничья важна *этничность*. А поскольку этничность всегда подразумевает моноэтничность, то в качестве ведущей этничности, создавшей цивилизацию и давшей ей свое имя, мы называем русских. Все другие этносы России являлись в этом цивилизационном движении *участниками* долгосрочного исторического «мегапроекта», принявшими эту ношу — кто добровольно, а кто нет. Но и для последних речь шла лишь о выражении лояльности их по отношению к политической власти, а не о насильственном включении их в чуждый духовный мир. Цивилизационный проект не был строго продуманным идеологическим продуктом, поскольку он в первую очередь был общим детищем — народным, церковным и государственным. Государство на самом раннем этапе находилось рядом с народом и вносило свою необходимую весомую лепту в рационализацию этого движения. Как и Церковь, оно выполняло свою миссионерскую задачу. Тем не менее зазор между «народным», «государственным» и «церковным» факторами всегда существовал, а, значит, существовали и определенные небольшие несовпадения действий и интересов.

Российское пограничье выстраивалось при большой концентрации на пограничье этнически русских, православных в разных сословно-социальных формах (казачества, крестьянства, администрации, представителей армии), но при этом здесь не было той структуры социума, которая характерна для «центра». Здесь важна была не «структура» как иерархия, а «сила», и потому на пограничье мы наблюдаем создание силового

¹ Там же. С. 155.

² Лабынцев Ю. А., Шавинская Л. Л. В Варшаве 80 лет назад // Очаковская церковно-приходская газета. М., 2006. № 21. С. 21–24.

поля, а не иерархической структуры. Это обстоятельство и позволяет нам сделать вывод, что пограничье создавалось этничностью, именно она играет тут главную роль. А учитывая, что цивилизационное пограничье — это особое духовно-культурное пространство, цель которого — миротворчество, мы вправе говорить о более широком поле действия этничности в этом пространстве. Этничность, как духовная сила, на цивилизационном пограничьи выстраивает не просто политическую границу, она направлена на культурные, представительские и другие мирные цели, и за счет этого она сама облагораживается высокими смыслами и по-настоящему общечеловеческими задачами.

Те силы, которые действовали на пограничье (казачество, крестьянство, промышленники, чиновничество, армия), объединяли русскость и православие, поскольку этничность в русской традиции была самым теснейшим образом связана с религиозностью¹. Русские были основной — и численно, и качественно — силой цивилизационного движения. Они вовлекли в цивилизационный труд, в стихию продвижения вперед и укоренения на новом месте множество других народов. И в этом смысле русская православная цивилизация — это коллективное детище всех народов России. Не следует забывать, что здесь многое строилось на доверии, доброжелательности и даже жертвенности. Жертвенность была важна с обеих сторон. Русские отдавали свои силы на устройство мирного пространства для других народов. Но и другие отдавали им частицы (большие или меньшие) своей идентичности, переходя на русский язык, включаясь в область русской культуры. Жертвенность приносила благие плоды и тем, и другим. Многие из народов, не имеющих письменности и высокоразвитой культурной традиции, получали возможность развивать собственную традицию, привившись сразу к древу русской культуры. Мир под властью закона, защищающего «местные народы», позволял им развиваться в благоприятной обстановке. На всех полюсах цивилизации (восточном, северном, южном) за несколько столетий (и особенно в XIX в.) произошли колоссальные изменения. Этот факт нельзя не признать! Мы вправе говорить о том, что был создан тот самый культурный, цивилизационный пояс, который позволял существовать плодотворному миру — миру, обеспечивавшему развитие этих народов.

Существовали свои особенности, в том числе сходство и разница в представителях сил на пограничье. Явно, что пионерами на всех трех выше указанных направлениях были казаки. Важной нам представляется точка зрения краснодарского историка и этнографа О. В. Матвеева на

¹ Буганов А. В. Русские и их враги, союзники, соседи // Громько М. М., Буганов А. В. О воззрениях русского народа. М., 2000. С. 504.

самую роль казачества в период, как он называет, «имперостроительства», т. е. процесс, который мы именуем цивилизационной деятельностью. Изложим подробно его концепцию¹. «С точки зрения имперостроительной функции казаки как народ сложились именно в Империи, в героике ее построения, в походах за ее расширение, в подвигах ее защиты». Место крестьянства — идти за казаками. Также казаки являются связующим звеном с нерусскими народами. Важна мысль автора и о социальном составе гражданской колонизации Кавказа, тех, кто потом влился в казачество. Автор говорит об однодворцах как основной категории земледельцев-переселенцев. В ментальности казачества как защитников рубежей христианской империи есть зерно того рыцарского духа, которое было и в Западной Европе как реакция на конкисту.

Итак, именно казачество, как особая группа в русском народе, было наиболее мобильно и контактно с другими этносами² и даже государствами³. В то же время казачество, если оно жило компактно, не отказывалось от своей православной веры и своей русскости⁴, было плацдармом для дальнейшего цивилизационного устроения. Вот почему его миссией в период складывания цивилизационных границ было не просто политическое или военное отстаивание границ, но установление контактов с другими народами.

Второй цивилизационной силой на пограничье была армия (и в лице ее — государство), поначалу служилые люди и стрельцы, а потом, в петровский период, — регулярные войска. Задачей армии являлось создание и удержание (или перемещение) жесткой политической границы. В армейские части порой включали и казачество, но, как правило, последнее все же было иррегулярной составляющей российской армии. Когда отпадала необходимость в присутствии армии, на ее место ставили казачество, передавая ему частично регулярные армейские функции, как это было в Оренбуржье в начале XIX в.

Третья цивилизационная сила — сами переселенцы, большей частью состоявшие из крестьян и частично из промышленников. Сюда вливались те группы казаков, которые оседали на землю и переставали пере-

¹ Матвеев О. В. Явление казачества в истории и культуре России... С. 10–24.

² Нарожный Е. И. О «рязанской версии» И. Д. Попко в ранней истории казачества на Тереке (Некоторые историко-археологические реалии) // Памяти Ивана Диомидовича Попки: Из истории прошлого и духовного наследия северокавказского казачества. Краснодар, 2003. С. 11.

³ Яркий пример тому — Турция и Австрия.

⁴ Классическое «мы не русские, мы — казаки» нисколько не противоречит другим свидетельствам. По отношению к крестьянам — русским и украинским переселенцам на Кавказ — казаки считали себя казаками, а вот в другой ситуации не грешно было сказать, что «я — русак».

мещаться вслед за армией. Переселенцев-крестьян могли использовать и в других целях — перевести в казаки, что активно происходило на Северном Кавказе, или сделать рабочими на горнорудной фабрике, как это было на Урале и на Алтае.

Церковь и вера выступали духовной скрепой для всех указанных сил, поскольку именно вера служила необходимой идеальной мотивационной доминантой, а Церковь создавала условия для религиозного выживания и формировала ту необходимую цивилизационную почву, которая становилась пригодна для всех, независимо от вероисповедания. При этом с точки зрения цивилизационного процесса не было необходимости воцерковлять все народы, входящие в Россию. Если и бывали на этом поприще ошибочные решения действовать силой, то они были временными (единичными случаями или кратковременными), но в целом ни Русская Православная Церковь, ни Российское государство не ставили себе цели насильственного воцерковления народов, считая вопрос веры делом добровольным.

Важны выводы и касательно особенностей Востока, Юга и Запада. По сути, России пришлось создавать три разных модели на каждом из трех направлений, и это тоже указывает на уникальные ее цивилизационные возможности. Политическое государство на это не способно. На восточном направлении, для преодоления главной проблемы — «тотальной несвободы» местного населения, на первый план выходят две составляющие — хозяйственная (экономическая) и церковная, которые здесь определяют лицо русской цивилизации. На южном направлении, где стояла проблема ликвидации набеговой практики, на первый план выступала культурная составляющая. На западном направлении, преодолевая сепаратизм, российское правительство вынуждено было действовать сугубо политическими методами. При этом территориально самая большая цивилизационная граница сложилась на востоке, потом идет запад, и на третьем месте — юг. На наш взгляд, такое положение сложилось в силу существования разных соседей на каждом из этих направлений. На востоке Россия, по большому счету, граничила с другими цивилизациями — Китаем и Индией. Но большее политическое значение в этом цивилизационном противостоянии имел все же Китай. Цивилизационное соседство всегда создает прецедент стабильности и определенности во всем: это четкий политический регламент, дипломатические договоры, огромное межцивилизационное (буферное) пространство, которое не дает возможности двум соседям принимать скороспелые решения.

Ни с кем другим Россия больше не имела такого пограничья — ни на юге, ни на западе. На южном направлении мусульманский мир так и не сложился в цивилизацию. Тем не менее он обладал способностью инте-

гироваться в цивилизационную структуру, как показывает опыт российских мусульман. И в этом смысле у ислама, на наш взгляд, мировая перспектива состоит в интеграции в иные цивилизационные структуры или же, по примеру Европы и США, — в создании искусственной цивилизации.

На западе, как и на юге, у России не оказалось цивилизационного партнера, но было постоянное многовековое политическое и религиозное противостояние католическому и протестантскому Западу. Именно Запад навязывал России (несмотря на одну, казалось бы, формально общую религиозную идентичность) постоянное жесткое политическое противостояние и нередко военную агрессию. Со стороны России главной цивилизационной формой отношений с Западом стала политическая, т. е. язык армии и дипломатии. Вот почему и пограничье здесь выстраивалось больше политическими методами, в противостоянии и конфронтации с соседними государствами и народами.

Проведенное нами исследование позволяет выделить некоторые общие принципы, характеризующие русскую православную цивилизационную деятельность на пограничье:

1. Эта цивилизационная модель действует в онтологических рамках двух противоположных антиномичных понятий — «бытие/инобытие», а не «цивилизация (культура)/ варварство», как это принято в западно-христианской традиции — у католиков и протестантов. Западный мир не сумел создать *органичной* цивилизации по той причине, что, исказив христианское учение, он отошел и от правильного понимания дела миротворчества¹. Для Запада миротворчество всегда оставалось сутоубо политическим, меркантильным процессом на внешней арене и правовым — на внутренней.

Православный цивилизационный дискурс выдвинул на первый план понятие «бытие». Создание бытия, целостного и взаимозависимого, предполагает создание мира, находящегося в рамках господства православной духовности. Внутри бытия для православных христиан реализуется возможность вести мирную церковную жизнь ради спасения души, для инославных граждан России — пользоваться плодами *мира* для своего блага. Но это благо не должно противоречить благу других. «Инобытие» — не философское, а скорее, онтологическое понятие, означающее признание другого мира и выстраивание с ним цивилизационных отношений, независимо от модели другого мира. Однако заметна разница этих отношений. С нехристианскими цивилизациями у православной

¹ Павлова Т. А. Протестантизм и миротворческая деятельность в XVI–XX веках // Материалы международной конференции «Христианство на пороге нового тысячелетия» (Москва, 20–22 июня 2000 г.) Ч. II. М.; Воронеж, 2000. С. 260–265.

цивилизации одна стратегия и тактика общения, с нецивилизациями — другая. История показывает, что у русских людей уже в период Средневековья (Московская Русь) была необыкновенная тяга к восточным странам и в первую очередь к цивилизациям Индии и Китая. Цивилизации влекли своей «загадкой», загадочной силой, неутилитарной сложностью протекания их культурного и социального бытия, влекла тайна души людей восточных цивилизаций.

2. Духовным фундаментом православного миротворчества была особенность понимания мира и міра. В Евангелии многократно подчеркивается эта разница: «Мир Мой даю вам, а не тот мир, который мір дает» (Ин. 14, 27); «Сие сказал Я вам, чтобы вы имели во Мне мир. В міре будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мір» (Ин. 16, 33); «Блаженны миротворцы, яко тии сынове Божии нарекутся» (Мф. 5, 9); «Мір лежит во зле» (Ин. 5, 19); «Мір любит свое» (Ин. 15, 19); «Не любите міра, ни того, что в міре: кто любит мір, в том нет любви Отчей, Ибо все, что в міре: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от міра сего. И мір проходит, и похоть его, а исполняющий волю Божию пребывает вовек» (Ин. 2, 15–17).

Святитель Феофан Затворник в одном из Слов дает следующие признаки «духа міра»: «Дух міра есть дух вражды на Бога... Дух міра есть дух взаимного между людьми охлаждения, разделения и враждования.... Дух міра есть дух всесторонних похотствований... Дух міра, наконец, есть дух гонения и преследования всего святого, небесного и божественного». Православная цивилизация созидала «Мир» и защищала в первую очередь «мир в Боге и мир с Богом, со Христом» как высшую духовную ценность. Но при этом допускалось существование рядом лежащего «міра во зле». Его существование оправдывается многими евангельскими словами (притчи о пшенице и плевелах, о заблудшей и найденной овце, о блудном сыне, о мытаре и фарисее и т. д.), что указывает на сотрудничество с ним, воздвигание его. Обозначим этот принцип как *принцип «защиты добра мира и воздвигания міра зла»*.

3. Третий принцип исходит из разницы понимания евангельского «мира» и «войны». В Евангелии Сам Христос говорит о мире как благодати, которую Он Сам и христиане, апостолы в первую очередь, приносят людям. Также известны слова Христа «Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч» (Мф. 10, 34), и далее идут слова о разделении между мужем и женою, между дочерью и матерью и т. д. Христианин несет «не мир, но меч» как инструмент разделения туда, где людей перестает объединять Бог, а остаются только чувственные, родственные и иные земные привязанности. Анти-

номия «мира как благодати» и «не-мира (меча) как праведного суда» позволяет сделать вывод о том, что «мир» как некое качественное состояние между людьми — «с благодатью» и «без благодати» — требует вмешательства, когда он теряет свое качество. Это принцип отделения добра от зла не мирно, но силой. У русских крестьян сложилось четкое устойчивое понятие — «мир» как полнота коллективности, как основа правопорядка, нравственности. И в этом смысле церковная духовная абстракция «мира» приобрела в народе вполне осязаемую форму.

Итак, для миротворческой деятельности необходимо было созидание бытия и отделение его от инобытия, далее следовал терпеливый мирный труд ради сохранения мира (Церкви и веры) и воздвигания мира, через апостольство; жертвенный труд был ради спасения других; и, наконец, — отделение силой добра от зла. На цивилизационном пограничье миротворческая деятельность состояла в создании особого *пояса мира* (цивилизационного), благодаря которому цивилизация не только защищала свои ценности, но и создавала среду мирного существования для всех не исповедовавших ее духовные ценности.



Г л а в а т р е т ь я

Вопрос об этнической идентичности русских

Прологомены к теории этничности

Определение этнической идентичности

Под этнической идентичностью мы понимаем а) осознание своей укорененности в данном этносе (народе) (фактор принадлежности, целостности); б) жизнь в соответствии с этнической традицией (язык, вера, поведение) (фактор существования); в) понимание и желание

защищать свою землю (фактор воли, готовности). Таким образом, идентичность — это коллективность, которую человек принимает как целое и реализует как личное, зависимое от принадлежности к социально целому, — от формы существования и от готовности ее (коллективность) защищать.

Русская идентичность в силу ее исторических особенностей имеет сложносоставной характер. Она не сводится только к *этнической идентичности*¹, хотя стержнем ее является именно этническая идентичность. Но в силу многовекового существования русской православной цивилизации, а также двухвекового периода Российской империи, с их очевидными результатами — русской культурной (цивилизационной) идентичностью и русской гражданской (национальной) идентичностью, — *русская идентичность* приобрела сложный характер. Прошедший 11 ноября 2014 г. Всемирный русский народный собор, на наш взгляд, дал слишком зауженное определение русского человека (хотел ведь этого Ф. М. Достоевский!), исходя из его *культурной идентичности*, что, безусловно, не отражает его полной характеристики и не раскрывает специфику его этнической идентичности. В предложенном собором определении: «русский — это человек, считающий себя русским; не имеющий иных этнических предпочтений; говорящий и думающий на русском языке; признающий православное христианство основой национальной духовной культуры; ощущающий солидарность с судьбой русского народа» Все элементы русскости лежат в области или самосознания (считающий себя русским, признающий православное христианство, ощущающий солидарность с русским народом), или первичной социальности, выражающейся в овладении русским языком. Все эти характеристики указывают на то, что за образец берется человек в его отдельности, как единица, которая на основе перечисленных условий лишь готова влиться в русское этническое сообщество, но не является еще неразрывной частью русского мира. То есть здесь о русскости говорится «со стороны», от имени той группы лиц, которая готова войти в русское сообщество и даже входит в него, но все же видит себя отчасти со стороны. Между тем первичными признаками русской этнической идентичности будут не индивидуалистичные, а коллективные признаки русскости: «Русские, а точнее великороссы (если мы сегодня отделяем себя от малороссов и белорусов) — это народ, *создавший* русский язык (это в строго научном понимании, а в богословском — получивший русский язык как дар Божий) и говорящий на нем; объединенный

¹ Не путать с «национальной идентичностью». Последний термин в строго научном смысле означает не этническую идентичность, а гражданскую, принадлежность к государству. Хотя в опросах, по заведенному еще в советское время порядку, национальность употребляется как этнический идентификатор.

единством многовековой *родовой истории*, зримые истоки которой находятся в славянстве, а не просто в отдельных событиях истории последних веков; живущий в Православии как единственной для себя смысловой и духовно-питательной среде; ответственный перед Богом за Россию как землю во всех ее смыслах (политическом — государственном, природном, цивилизационном, духовном); по особенностям своего характера (терпимость, мягкость, благодушие, душевная щедрость) способный заботиться обо всех других — «малых» — народах страны и для этих целей создавший великую русскую культуру (художественную, социальную и хозяйственную). Этническая идентичность нами рассматривается как *коллективное сознание*, за которым стоит коллективный субъект — народ или этнос, с его духовно-личностной и психофизической (антропологической) индивидуальностью, со всем спектром его биографии, а также — исторических, политических и духовных прав на землю своих отцов и дедов, на землю своей жизнедеятельности.

Этничность и идентичность

У нас пока не принято говорить о качестве этничности. Большею частью речь идет о материальном содержании. Точнее о том, что составляет не этничность, а этнос — то целое, в котором этничность реализуется. Причина столь упрощенного подхода к этничности в политизированности проблемы. Нельзя не видеть религиозных корней этничности, если подходить к этому феномену не упрощенно материалистически и без политизации. Этнос имеет привязку по четырем координатам: он зафиксирован во времени, в пространстве, на небе и на земле. Поясню, что это значит. У этноса есть обязательная прикрепленность к конкретному месту на земле. Это более или менее обширная территория, которая характеризуется двумя параметрами: местом *рождения* и местом *владения*. Эта асимметрия рождает потом такие понятия, как «родина» и «отечество». У этноса есть идентификатор времени — традиция, куда входят язык, культура, включая одежду, жилище, фольклор и т. д. Прикрепленность к земле и к небу указывает на религиозную укорененность этноса. Земная конструкция церкви имеет всегда небесную проекцию, что позволяет говорить об *индивидуальной* религиозной традиции, несмотря на возможность ее существования в рамках какой-то мировой религии. Три кита, три идентичности характеризуют этничность (пространственная, временная и абсолютная, или религиозная), и лишение одной из них чревато для этничности, тогда она теряет свое качество.

Итак, этничность — это особый коллективно-личностный идентификатор, дающий большому сообществу людей *абсолютную* привязку во времени, в пространстве, в земной проекции и небесной, а, значит, возможность едино действовать и реализовывать себя как в истории, так и в вечности. Человек в своей единичности на это не способен. На это способно государство, но только при помощи этноса и этничности. Словом, все остальные коллективные формы, такие как семья, государство, общество, могут существовать лишь на базе этничности, используя ее ресурс и возможности. Даже Церковь смогла исторически существовать на Земле только благодаря этничности. Государство было здесь вторичным фактором.

Этническая идентичность — это *коллективно-личностный* идентификатор, характеризующий *место* пребывания народа на Земле, *время* его пребывания (исторический аспект) и *цели* его пребывания. Истоки этничности в социальности; социальных связях, социальной силе людского сообщества, его коллективности. Этничность как *социальная* сила создает особый социальный организм — этнос; в этничности социальность претерпевает существенные изменения, касающиеся: а) нового целого социальности и б) новой структуры социального; в) новых задач социальности. Социальность становится этничностью. Эти изменения начинаются уже с появления единства во множестве — главной качественной ступени для этничности. «Единство во множестве» мотивировано тремя сущностными для этничности установками, тремя компонентами этнического бытия; 1) этничностью (социальностью) как таковой; 2) религиозностью; 3) правом (законом). В первом компоненте этничности принципиально важна территориальная составляющая, привязка социума-этноса к месту на земле (расположение во времени и в пространстве), дающая социальности этническое бытие как таковое. Таким образом, за счет территории у социальности появляется то целое, которое мы называем уже этническим пространством. Во втором компоненте, через религиозность, социальность получает тот особый якорь, закрепляющий социум-этнос за его землей, землей конкретного этноса; это осуществляется благодаря земной и небесной природе Церкви. Таким образом, во втором компоненте — социальность-протяженность — получает свое закрепление и свой абсолютный смысл. Третий компонент — правовой — отвечает за структуру этничности, когда социальность превращается в социум-этнос. А происходит это благодаря тому, что на этничность накладывается печать закона (права), на основе которого неструктурированная до того социальность начинает жить структурированной — этнической жизнью.

Возникает вопрос о порядке этнических преобразований; с чего они начинаются, какой компонент из трех первым начинает путь социальности к этническому бытию? Думается, всё начинается с образования структуры этничности, с закона (права), это самый первый шаг в этногенезе. Сначала появляется на свет младенец (народ), а лишь потом он начинает осваивать пространство и закреплять его за собой. Но поначалу территория еще не является этнически закрепленной. Этничность лишь «расползается» по территории, раздвигает как может ее границы, и на этом этапе этнической можно считать только абрис этой территории, ее границы. И лишь на третьем этапе, когда в этногенез вступает Церковь (религия) и идет процесс этнической структурализации пространства, территориальная этничность обретает абсолютный и необратимый характер; территория становится частью этнического бытия данного народа.

Русский/российский

Русский — это вполне конкретный народ, такой же конкретный, как французы, англичане, немцы, татары, чеченцы, а не просто пестрое этническое сообщество, объединенное только территорией, языком и религией. Это именно этнос в узком смысле этого слова.

Каждая из исторических эпох Российской государственности, в которые кардинальным образом менялась система власти, оказывала существенное влияние и на формулу этничности.

Период великокняжеской государственности, существовавший с IX по середину XVI в., может быть охарактеризован как время господства формирующейся и еще разделенной на компоненты русской этничности. Нет еще единства между тремя главными элементами, тремя составными частями этничности: этнической (социальной), гражданско-правовой и религиозной (православной) идентичностями. Узко этническая (социальная) идентичность выступает еще как форма естественно-родовой (племенной) этничности, которая постепенно сближается (срастается) с гражданской и религиозной идентичностями. Решающее значение в этом процессе имел религиозный фактор; через появление в массовом порядке сельских общежительных мужских монастырей (процесс, начавшийся по инициативе прп. Сергия Радонежского со второй половины XIV в.) решило проблему приобщения русского крестьянского населения к православной вере и Церкви на подлинной церковной глубине. Как только это случилось (весь XV век), — произошло слияние понятий «русские/православные», — так сразу же к этой паре присоединился и

третий элемент (по закону притяжения более крупных тел) — гражданско-правовая идентичность. Это случилось окончательно, когда царь Иоанн Васильевич Грозный был венчан на царство, а точнее, когда его сын Феодор Иоаннович был не только венчан, но и помазан на царство¹. С этого времени можно говорить о русской этнической идентичности, включающей в себя всю полноту этнического бытия, все три компонента — этнический (социальный), гражданско-правовой и религиозный. Таким образом, вторая эпоха — централизованной монархии (с XVI по конец XVII в.) — ознаменовалась первостепенным для русского этногенеза итогом.

В имперский период (XVIII — начало XX в.) начинается некое целевое, специализированное использование государством результатов заверченного этногенеза русского народа, именно как государственно-образующего народа. Для имперских, цивилизационных целей были важны не только армия и флот, но народ и Церковь, как три совокупные силы, раздвигающие (осваивающие и защищающие) пространство прежней ойкумены. Из триединой этничности выделяется один компонент — гражданско-правовая идентичность (это не почетная и приятная миссия, а донорские обязанности государственно-образующего народа), и он делается среднестатистическим гражданским маркером для каждого жителя империи. Гражданский идентификатор ориентирован не столько на внутреннее употребление, сколько на внешнее зарубежное представительство (политическую, экономическую, культурную и проч. активность). Империя потому и империя, что делегирует за границу теперь не только дипломата и купца, редко путешественника, но — *рядового гражданина*. В этом словосочетании важно как первое, так и второе. Внешний вектор отныне формирует новую русскую идентичность в имперский период. Вслед за ним начинается движение в пользу первенства гражданской идентичности и внутри страны. Если внешний импульс был полностью организован государством (в этом первейшая заслуга царя-реформатора, а потом императора Петра Великого), то внутренний импульс становится делом народа и Церкви. Но делом «по образу и подобию» государственного, с тем же содержательным посылом. Русский народ и Церковь начинают действовать не просто как цивилизационная сила (народ) и духовная миссия (Церковь), но как определенная сила, выполняющая и гражданские задачи.

Конечно, заметна уже разделенность единого до недавнего времени народного тела; одна часть его, в лице аристократии, по воле государ-

¹ Успенский Б. А. Царь и император. Помазание на царство и семантика монарших титулов. М., 2000. С. 27.

ства (а потом и по собственной воле и желанию) начинает посещать за границу. Там погружается в иную культуру, язык, иное этническое бытие и в какой-то степени перестает считать себя частью народа, отрывается от общенародного тела. Остальной народ, получив со временем именование «простой народ» (начало XIX в.), движется в ином направлении; как представитель власти, гражданского общества и закона — в Сибирь, на Дальний Восток, на Кавказ, в Прибалтику, на пограничье нынешних Украины и Белоруссии. Как оценить состояние русской этничности в этот период? С одной стороны, происходит ее умаление и определенное оскудение, она ослабляется за счет такого расщепления на аристократию и простой народ. С другой стороны, приобретаетя колоссальный цивилизационный опыт, недоступный в прежние времена. То есть социальность (в узком смысле этничность) народа становится более гибкой, способной действовать и в высококультурной — европейской среде, и в глубоко архаичной среде, среди сибирских и дальневосточных «инородцев», и среди кавказских народов, имеющих древнюю культуру, но страдающих от слабой государственности и разобщенности. Приобретается и новый религиозный опыт, связанный с широкими миссионерскими проектами Церкви по всему периметру границ и даже далее их (Япония, Корея, Китай). Позже это позволило в полной мере воспользоваться этим бесценным опытом в тяжелые годы вынужденной эмиграции после 1917 г.

Так гражданско-правовая идентичность, заняв в имперский период первенствующее положение в русской идентичности, чрезвычайно обогатила два других компонента этничности — религиозный и этнический (социальный). В этом главная специфика имперского периода существования русской этничности. С этим итогом русский человек вступил в советскую эпоху. Замечу, вступил с громадным положительным, самобытным опытом гражданского характера, гражданской идентичности. Несправедливы те исследователи, которые пишут, что гражданские институты в предреволюционной России только начали складываться¹. Советской власти было с чем бороться за семьдесят лет ее существования! Но речь в данном случае идет не о борьбе советской власти с русской этничностью (об этом см. главу 2 второй части), а об использовании русской этничности особым образом.

В русской этничности советской власти был интересен только гражданско-правовой компонент, столь взлеянный и обогащенный в предыдущую эпоху. Не нужны были ни этнический, ни религиозный компо-

¹ *Миронов Б. Н.* Социальная история России. XVIII — начало XX в. в 2-х томах. СПб., 2000. Т. 1. 528.

ненты этничности. Но, в отличие от имперской власти, действовавшей инициативой и личным примером (сам царь Петр I ехал в Голландию учиться корабельному ремеслу), советская власть предпочитала насилие и обман. Этническая и религиозная идентичности русских были подвергнуты репрессиям и тщательной чистке. В то же время обогащенная энергиями империи гражданская идентичность стала подниматься на щит, но уже не как русско/российская идентичность, а как советская. Только гражданская и только советская. Русский человек, первый из всех народов СССР, должен был явить пример растворения своей этничности в советскости, первым пройти путь созидания строго гражданской идентичности, очищенной от всех «посторонних» примесей. Великая Отечественная война заставила внести коррективы в этот процесс; этничность и религиозность опять были возвращены в строй, но как только война закончилась, опять подвергнуты репрессиям, хотя уже не так масштабно и очевидно. Но процесс нивелировки русской этничности продолжался до самого конца советской эпохи. С этим багажом — незаконченным процессом нивелировки гражданской идентичности русских — русский народ и застала новая — постсоветская, так называемая демократическая, — эпоха. Генеральных секретарей партии сменили президенты, как это было в западном обществе.

Современная эпоха, как эпоха торжества либерализма, казалось бы, должна была открыть перед этничностью все двери, предоставить ей полную свободу, вернуть все три компонента на места, создать благоприятные условия для развития и процветания русской этничности. Но этого не случилось. Опять внимание некрепкой поначалу государственной власти обратилось не ко всей этничности, а к ее гражданско-правовой части. Однако нельзя было по-прежнему, по-советски, силой отсекал от гражданской этничности религиозность и этничность (социальность). Не было необходимых рычагов у новой российской власти (наверное, и желания) вернуться к имперскому опыту. Не было возможности действовать ни принудительно, ни добровольно. Но цель постепенно сформировалась: использовать гражданско-правовую идентичность без остальных двух компонентов триединой этничности. Не сразу было найдено решение (уже при действующем ныне президенте), не сразу выстроена программа действия. Главное в этой программе — ненасильственная, но и не добровольная нейтрализация религиозного и этнического компонентов. В условиях господства постмодернистской действительности, т. е. когда любое большое понятие может быть рассмотрено с разных, равноценных точек зрения (например, «консервативность», имевшая прежде однозначную привязку к почвенности и религиозности, теперь

можно было рассматривать локально и целево; она может быть какой угодно по содержанию, и ее отличают от «либеральности» лишь некоторые условности), — понятие «патриотизм» тоже было сегментировано и лишено монопольного оценочного содержания. Патриотизм мог теперь быть спортивным, музыкальным, военным, каким угодно. Исходя из этого, путь формирования гражданско-правовой идентичности переставал быть прямым и однозначным; он становился локальным во времени и в пространстве. Но самое главное в этом его качестве — точечное, а не цельное обращение к нему со стороны власти — из-за чего он перестал «тянуть» за собой этничность и религиозность (как это было в имперский период). Нынешняя гражданская идентичность формируется как «чистый продукт», без духовной основы, без опоры на этничность и религиозность и при этом достигается это без «сталинских репрессий» и насилия.

Надо учитывать и то, что в современной модели формирования гражданской идентичности — «русскости», религиозность и этничность отпущены государством в свободное плавание. Их официальная невключенность в процесс формирования гражданской идентичности заставляет оба указанные компонента действовать автономно, бессистемно и в общем-то бессознательно, без понимания того, зачем это нужно и зачем они это делают. И в целом в этих програжданских действиях — церковном и общественном — наблюдается определенная анархия и упрощенность. Народ интенсивно, но бессистемно ездит за границу, большей частью с целью «пляжного отдыха», «поболеть на спортивных соревнованиях», но это другой уровень общения с Западом (и с Востоком), принципиально отличный от дореволюционного. Для государства народ («русские»!) за границей уже не является «послом доброй воли» (как было в имперский период), он скорее источник, предмет для разрешения многочисленных проблем и конфликтов (с застрявшими где-то российскими пассажирами, с болельщиками, попавшими в полицию, с отдыхающими, которые вызвали нарекания и т. д.). Государство гордится спортсменами, музыкантами, в общем «топами» и «видами», но не народом, пребывающим за границей. Народ за границей позиционируется как «русские», по этническому признаку, отдельные же представители народа — выдающиеся споривные и художественные деятели — как «россияне». Для Церкви также гражданский аспект перестал быть частью ее миссионерской деятельности; она не призывается государством, через весь русский православный церковный мир, быть послом доброй воли; но все необходимые свои проблемы государство решает через личные встречи глав ведомств на

аппаратном уровне. Министр иностранных дел встречается (и довольно часто, как следует из интервью главы отдела Внешних церковных связей митрополита Илариона (Алфеева¹)) с главой церковного МИДа митрополитом Иларионом (Алфеевым) и решают все необходимые вопросы в централизованном порядке.

Коллективное сознание или самосознание?

Почему неприемлемо, без искажения для смысла понятия «русский», отгалькиваться от «самосознания»? Любое этническое сознание коллективно. В сложившейся нераздельной коллективности (запечатанности целого) заключена одна из фундаментальных характеристик этничности. Этничность коллективна, у этнического чувства не может быть понятия «я», но — только «мы». И лишь то, что в религиозном и социальном смысле каждый человек — это «я», индивидуальная личность, — и способствует включению индивидуально-личностного взгляда в этнический компонент. Но это не означает их слияния и смешения смыслов. Человек точно знает в иерархии своего сознания, что «я» — это он сам, а «русский» — это только «мы». В орбите русской идентичности приблизительно следующая структура: в центре, как и в нашей солнечной системе, в качестве солнца находится этничность, то самое неразделимое «мы» (язык, вера, родовая история, земля, социум). Вокруг него, как планеты, кружатся цивилизационная (культурная) идентичность и чуть дальше — гражданская идентичность. «Я» появляется уже на «планетарном» уровне отстраненности от этнической идентичности. Появление отстраненного от этнического начала личностного «я» в непосредственной близости от этнического «мы», означает одно из двух: или это «я» сознательно вышло из цельного «мы», или происходит движение в сторону скорого слияния с «мы». Возможен, конечно, и третий вариант, когда «я» избирает путь перманентного неслияния с «мы», но и не оставления орбиты вращения вокруг «солнца». Собственно этот вариант и фиксирует та дефиниция русской этничности, что мы видим в документе прошедшего Русского народного собора. Согласно этому определению, русская идентичность и не должна быть «мы», но должна быть только «я», а значит, иметь «орбитальную» характеристику, но без центра вращения, без ядра, без солнца.

¹ Интервью митрополита Илариона (Алфеева) с Е. Грачевой (программа Россия-24) в рамках программы «Церковь и мир», от 20 апреля 2019 г.

Народ и нация

Понятия «народ» и «этнос» — синонимы, в то время как «нация» — это гражданское сообщество. Понятия «народ», как и «этнос» давно уже употребляются в не соответствующих им смыслах. Сегодня государство почти перестало пользоваться термином «нация», обозначающим гражданское сообщество всех россиян, независимо от этничности, заменив его для себя основным гражданским идентификатором «народ». Для него народ — это калька с понятия «нация». Скорее всего, о нации государственная власть перестала говорить по причине этимологической близости слова «нация» однокоренным словам, но с негативной нагрузкой: «национализм», «нацисты», «националисты». И хотя понятие «национальность» продолжает использоваться, главным образом в отношении принадлежности человека к тому или иному народу (этносу), но все же очевидно, что нация перестала быть ведущим термином в обозначении сферы гражданской идентичности. Как было показано в предыдущем параграфе, это понятие активно «очищается» от «посторонних» смыслов, связанных с религиозностью и этничностью, но этнический смысл продолжает еще сохраняться в понятии «народ». Для современного государства «народ» — это понятие, имеющее два смысла: основной — гражданский, отсюда — «российский народ» (или «россияне»), содружество отдельных народов Российской Федерации; и второй смысл — этнический: «русский народ», «татарский народ» и т. д. В конституции зафиксирован только первый смысл, понятие «многонациональный российский народ», но нигде нет указания на второй — этнический смысл.

Этническое и конфессиональное

Главная проблема сегодня для русского народа, являющего исторически не только *государственнообразующим* в России, но и *церковнообразующим*, состоит в небывалом ослаблении тонаса этничности вследствие рукотворного и нерукотворного процесса ее расщепления, отсоединения от русской этничности религиозного начала (православности) и за счет этого превращения этничности во вторичный фактор общественной жизни (элемент культурно-народной самобытности). Только укрепление русской этничности позволит укрепиться и Церкви, чтобы в полной мере выйти ей за пределы приходской ограды не только своими отдельными церковными представителями, но именно силою всей Церкви. Этот выход Церкви в мир (в общество, в образование, науку,

культуру, информационную сферу) позволит создать все необходимые условия для вхождения в церковную ограду тех 90% русского народа, которые сегодня живут как овцы без пастыря, как народ без корней, как общество без духовного смысла существования. Церковь сегодня является хранителем гигантского цивилизационного потенциала, который используется в цивилизационных целях не более чем на 5-10%, церковные институты, школы и гимназии также подготовили большое число специалистов, которые вынуждены трудиться в абсолютном большинстве не по специальности. Современная Церковь полна сил и готова делиться с обществом и «смыслами», и знаниями, и умением жить почвенно и оптимистично. Но пока Церкви не дают делиться этим богатством со всем обществом, со всем русским народом, как и обществу не дают возможности «увидеть» Церковь. Церковь все время позиционируется средствами массовой информации как определенный религиозно-правовой институт, подобный сотням других, не раскрывается ее уникальная природа, ее «единственность», ее феномен духовно аккумулирующей силы. Всё это не позволяет современному человеку обратить должное внимание на Церковь и начать с ней знакомство, не как с институтом или же центром ритуальных услуг, а как с местом, где формируется целеполагание, формируется и поддерживается духовное здоровье человека, происходит приобщение его к вечности (в том числе к родной истории).

Этничность в эпоху постмодерна

Как выжить этничности в господствующую эпоху постмодерна, узаконенного равенства добра и зла, относительности больших понятий — традиции, консерватизма, религии, нравственности? Ее не защищает, по большому счету, Российское государство, к этому же склоняют Русскую Православную Церковь весьма авторитетные и могущественные силы, говорящие, что в Церкви нет «ни элина, ни иудея», поэтому и русскость в Церкви тоже весьма относительное понятие, такое же, как российскость для России. Этничность не приветствуется ни в информационной сфере, ни в художественной. Для этничности остается единственная сфера, где она может отстаивать свою идентичность — это ее родной этнос, ее родной дом, сильно разрушенный и требующий участия. Его не надо оставлять, его нужно заново отстраивать и украшать. Между тем этничность сегодня — это единственная сила, способная выдержать испытания грядущей мировой войны, войны на испытание всего: материальных ресурсов, военно-технической оснащенности страны, способности к мобили-

зации сил и выдержки грядущих в связи с войной испытаний. Последние два пункта целиком связаны с человеческим фактором, который будет играть решающую роль, когда пройдет первая и вторая фаза новой мировой, не исключая применения и атомного и космического оружия. Та страна, которая сохранит у себя запасы господствующей этничности, та и будет первенствовать в этих событиях, точнее, будет способна выжить и сохраниться в послевоенный период. Поэтому главное значение этничности (русской этничности) в господствующую эпоху постмодерна можно выразить словами поэта Н. Рубцова: «О Русь, храни себя, храни». Речь идет о *самомобилизации* этничности, *самоукреплении* и *самообразовании*; а это касается самостоятельного внимания (нужны особые *личные усилия*, как отношения Царствия Божия в Новозаветную эпоху) к государству и Церкви. Русская этничность должна на пути самообразования опять обрести искомое триединство, только в этом случае она обретет необходимую полноту и цельность. Когда-то, в эпоху прп. Сергия, этот процесс проходил также «снизу» и закончился он появлением централизованной монархии. Поэтому главным на этом пути будет процесс сращивания русскости и православности в одно целое. А это достигается через общую укорененность народа в вере, церковности, православии.

Оценка межэтнических отношений в современной России

Начало данному тексту было положено около семи лет назад, и за эти годы ситуация в стране частично изменилась; практически сошли на нет случаи жестких конфликтов между русскими и чеченцами, дагестанцами и азербайджанцами. Причин здесь несколько. Главная в том, что руководству Чечни сегодня не выгодно конфликтовать с центром, и руководитель республики своим авторитетом заставил чеченскую молодежь не конфликтовать. Добрый пример оказался заразительным для Дагестана и Азербайджана. С другой стороны, Москва в лице руководства научилась по-иному выстраивать национальную политику, уйдя от советских утопичных шаблонов. В целом, обстановка в этой сфере оздоровилась. Но не по существу, а временно и по обстоятельствам. Поэтому, написанные когда-то тезисы, по существу, продолжают быть актуальными. Ведь до сих пор не решается главный вопрос: выравнивания этнических отношений ни поровну даже, а по справедливости. Обозначим сущность межэтнических противоречий коротко, в тезисах.

Тезис 1. О сложившейся в 1920-е годы и существующей доныне модели межэтнических отношений в России.

Современные межэтнические конфликты в России многие политики, журналисты и ученые пытаются представить как череду частных, отдельных конфликтов, если и имеющих национальную окраску, то все равно отличающихся частным характером. Между тем как в основе всех многочисленных конфликтов, за которыми нередко следовали заметные телевидению националистические выступления молодежи и менее заметные — протесты местных жителей, лежит один глубинный (общероссийский) «национальный вопрос» (точнее — «этнический»), касающийся специфики взаимоотношений «большого народа» — русского — и «малых народов». Саму модель противостояния «большого народа» и «малых» создали в 1920-е годы большевики, в основу ее был положен асимметричный механизм неравных отношений малых народов, наделенных автономно-территориальными полномочиями (и территориями), и русского народа, не наделенного таковой территорией. Перед русским народом советской властью была поставлена задача оказания всемерной поддержки (материальной, культурной и др.) малым народам на этапе их «самоопределения». Необходимо было, по задумке коммунистических вождей, чтобы малые народы достигли «государственного» уровня развития, чтобы у них появился собственный «национальный» административно-управленческий аппарат, национальные вооруженные силы, словом, своя политическая, экономическая, культурная и образовательная инфраструктура. При этом сами русские ставились в положение народа, который «отдает долг», возникший, по мысли большевиков, из-за того, что до революции русский народ жил и развивался за счет ресурсов малых народов. Данный тезис был откровенной ложью, но оспаривать его было опасно для тех, кто был в курсе проблемы. Где силой, а где обманом, используя всю мощь идеологического воздействия, большевики пытались создать бесклассовое общество «дружбы народов». Русским в этом обществе была оставлена некоторая надежда для оптимизма. По мысли большевиков, когда русский народ даст возможность малым народам подняться до своего уровня, тогда сама потребность в национальном факторе отпадет, все народы будут равны. Но реальность оказалась иной. Во-первых, во внешнем мире никто не собирался ждать, когда в СССР наступит золотое время межнационального благоденствия. Во-вторых, вместе с ростом уровня самоопределения у малых народов в геометрической прогрессии стали расти национальный эгоизм, высокомерие и агрессивность. Этническое не подавлялось там с такой силой, как среди русского народа, и потому оно странным образом переплется-

лось с советскостью — новой гражданской идентичностью и подчиняло ее себе, отчего «советскость» здесь приобретала специфический характер. Советскость не становилась идентичностью, а оказывалась лишь маской, необходимой для сохранения видимости единства общего порядка. Как только 1990-е годы советскость ушла в прошлое, так сразу вместо маски появилось реальное — этническое — лицо каждого малого народа. И хотя часть наиболее крупных «самоопределяющихся» республик, подготовленных большевиками к отсоединению от России, от нее отошла, но осталось немало других, которые или не успели самоопределиваться, или им не хватило для этого людских ресурсов. Но они сохранили у себя большевистское наследие — стремление к национальному самоопределению за счет умаления «большого народа». С этим наследием Россия и вышла в постсоветское пространство. С ним она живет и сейчас.

Но вопрос о русском народе в 1990-е годы, как ни либеральна была эта эпоха, как ни щедро на революционные перемены и демократизацию, не был решен. Проект закона о правовом статусе русского народа, который стал разрабатываться в те годы, скоро был положен под думское сукно и лежит там до сих пор. А. В. Никонов, один из разработчиков закона, любезно предоставил мне из своего архива материалы этого дела. Закон назывался «О русском народе в Российской Федерации». Подробно об обстоятельствах складывания этого проекта можно посмотреть в статье В. И. Никитина «К вопросу о формировании законодательной базы национально-культурного развития русского народа»¹. Как отмечал А. В. Никонов на предварительных парламентских слушаниях, где присутствовало немало известных парламентариев, термин «русский народ» отсутствует в Конституции Российской Федерации, вообще в законодательстве Российской Федерации. В официальных документах словосочетание «русский народ» появляется лишь в 1996 г., в «Концепции государственной национальной политики Российской Федерации». Но имелись «наработки, подготовленные экспертами Совета Национальностей Верховного Совета РСФСР в 1991—1993 гг.» А. В. Никонов отмечает, что продвижение шло медленно: «В ноябре 1998 г. в Государственной Думе были проведены парламентские слушания «О концепции по разработке государственной программы национально-культурного развития русского народа». Одним из основных выводов, прозвучавших в ходе парламентских слушаний, явилось признание необходимости

¹ Никитин В. И. К вопросу о формировании законодательной базы национально-культурного развития русского народа // Проблемы этнокультурного развития русского народа: Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Оренбург, 2004. С. 37–45.

разработки федерального закона, касающегося государственно-правового положения русского народа. В частности, отмечалось, что такой закон призван снять определенный комплекс ущемленности, которому в последние годы подвержены многие этнические русские, укрепить их национальное самосознание, дать государству и обществу инструмент в нейтрализации русофобии. 25 мая 2001 г. были проведены парламентские слушания «О проекте федерального закона «О русском народе». Основной вывод — необходимо продолжить работу». В 2003 г. была сделана еще одна попытка вывести проект на стадию широкого обсуждения в Государственную думу. Была написана пояснительная записка к проекту, были заслушаны мнения множества экспертов, выступили и депутаты. Но проект так и не пошел «в народ», его заморозили. Стоит отметить главные положения этого документа. Одна из задач данного закона — «создать максимально благоприятные условия для успешного выполнения русским народом его геостратегической роли по сплочению России как многоэтнической общности, преодолению регионального и национального сепаратизма при становлении единого, федеративного, правового государства». Учитывая некоторые деструктивные процессы, проходящие в стране и в ближнем зарубежье (признание русских в отдельных республиках национальным меньшинством, выдавливание русского населения и т. д.), необходимо принять контрмеры: «В частности, в законопроекте русский народ признается самоопределившимся на всей территории страны. Дискриминация русских, как и других равноправных народов России, в отношении права быть представленным в органах законодательной и исполнительной власти любого уровня, политических и социально-экономических прав, включая права на землю, природные ресурсы — не допускается». Вопрос о целостности заставляет решать и вопрос воссоединения русских: «причем исключительно мирным путем, в соответствии с нормами международного права и российского законодательства. Для тех соотечественников за рубежом, которые по тем или иным причинам не могут возвратиться в Российскую Федерацию, государство должно обеспечить возможность общего со всем русским народом национально-культурного развития». Этот законопроект призван решить только часть самых неотложных проблем, касающихся русского народа. Но даже самые неотложные проблемы до сих пор не решаются.

Это означает, что провозглашенное новой конституцией право всех народов на равенство фактически ежедневно дезавуируется особым привилегированным статусом национальных автономий, поскольку этнизация является формой их существования. Провозглашенная религиозная свобода еще более укрепила их этнические приоритеты. Под *этнизацией*

цией надо понимать утверждение приоритетов, развивающих и поддерживающих этническое бытие. В этническом бытии крупное сообщество людей особым (этническим) образом овладевает пространством (оно место рождения и владения, Родина и Отечество), осваивает время (через воспроизводящую саму себя традицию, куда входят язык, культура, включая одежду, жилище, фольклор и т. д.) и приобщается к вечности через укорененность (земную и небесную) в религии. Утверждение приоритетов этнического бытия — дело совместное государства, общества и Церкви, потому что все они заинтересованы в нем, поскольку без него никто из них не мог бы существовать исторически. Но этнизация — это не какой-то идеальный процесс, все время набирающий силу (или наоборот, теряющий ее), но скорее постоянное, с переменным успехом сражение за этнос, за этничность, которые ведут государство, общество и Церковь. Причем не всегда врагом является какой-то внешний для данного народа враг, но нередко война ведется между этими тремя силами, и это самое опасное для конкретной этничности.

Советская эпоха стала первым тяжелым испытанием для русских, поскольку атеистическое государство очевидным образом обрушилось на русских из-за их православия и прилагало все силы, чтобы расщепить и отделить православие от русскости, а русскость без жалости и сожаления использовать где только можно: в индустриализации, коллективизации, на войне, при восстановлении послевоенного хозяйства в России и в автономиях. Государство дезориентировало атеистическую часть русского общества и умело манипулировало этническими чувствами «националов». В результате этнические процессы у русских попали под истребительный огонь государства и какой-то части общества. Церковь не могла в полной мере поддерживать народ в это время, так как против нее также велась тотальная война на полное уничтожение. В это время этнизация у малых народов только приветствовалась, а если и подвергалась репрессивным мерам, то в несравнимо меньших масштабах, чем у русских. В постсоветский период политика деэтнизация русского народа стала проводиться светским государством хотя и без очевидного насилия, но с помощью политики невмешательства в дело «естественного» его угасания. В советское время русский народ лишили его территориальной идентификации (ему было запрещено считать границы России его этническим Отечеством и его столицу Москву центром его этноса), его в немалой степени лишили временной идентификации (из крупных традиционных ценностей у русских остались язык и культура, которая даже в модернизированном виде сегодня с трудом пробивается к учащимся в школах). И, наконец, такой идеальный идентификатор, как православ-

ная религиозность, за который идет сегодня главная жесточайшая борьба Церкви, общества и государства с теми силами, которые поддерживают господство в стране атеистической светскости. Православие, которое одно-единственное сохранило во всей полноте «код русской идентичности» (здесь есть и пространственное, и временное, и идеальное понимание русской идентичности) сегодня является камнем преткновения для всех тех, кто мешает русскому народу вернуть его подлинное лицо и подлинную силу. Они мешают Русской Православной Церкви заниматься ее естественным делом — духовным воспитанием народа. Эти антицерковные и антирусские силы, которые, к сожалению, нередко поддерживаются иноконфессионально и иноэтнично, создают в глазах общества и государства ложный образ Церкви: или как неопытного юного педагога, которому можно доверить воспитание народа только в воскресных школах, в церковной ограде; или же исторического неудачника, у которого уже был исторический шанс воспитывать народ, но он его не использовал («безграмотный и дикий народ все равно начал бунтовать и совершил революцию»). Поэтому народное воспитание практически отдали на откуп «четвертой власти» (массмедиа), которая через телевидение, радио, прессу, интернет и вершит дела народного просвещения. Именно последнее обстоятельство самым негативным образом сказывается на росте экстремистских настроений в мусульманской среде. Радикализация российского ислама в значительной степени связана с тем, что светскость продолжает оставаться, по сути, атеистической. Поменялся лишь вектор атеизма, «научный» атеизм сменился гедонистическим, с его индифферентным отношением к нравственным нормам. Этот всплеск незапрещаемой (неконтролируемой) безнравственности и будоражит традиционный российский исламский мир и раскалывает его на части.

Предложения по первому тезису. Россия продолжает жить по тому образу межэтнических отношений, который был создан большевиками в 1920-е годы и который сегодня сознательно сохраняется, хотя это мешает не только русскому и другим народам, но и государству и обществу в целом. 1) Необходимо законодательно закрепить этнический статус русского народа в России. 2) Вернуть русскому народу право на религиозную идентичность, которого он сегодня лишается в силу *господства* атеистической светскости. Атеизм законодательно должен быть признан частным делом гражданина России (или хотя бы равным по отношению к традиционным религиям!), поскольку не он формировал ее государственность, культуру и социум, но делало это православие. Светскость не должна выступать синонимом атеистичности. Светскость, переставшая быть атеистической, а ориентирующаяся на православную религиоз-

ность, всё равно останется светкостью (какова она и сейчас, находясь во власти псевдорелигиозного атеизма), поэтому бояться «клерикализма» здесь не стоит. Но для страны и для русских этот шаг государства будет принципиально важен. России не стать стабильно сильной и национально независимой в условиях нарастающего глобализма, если не будет решена проблема всемерной и всесторонней государственной поддержки процесса воцерковления всего русского народа, а не какой-то его малой части, которая сумела вырваться из-под бдительного ока атеистических массмедиа. Выполнение этих двух условий позволит войти процессу этнизации русских в нормальное, цивилизованное и правовое русло.

Тезис 2. Об отсутствии у русского народа законодательно закрепленных понятий «Родина» и «Отечество»

Этнизация требует «замкнутого пространства», внутри которого есть этнически определенный центр власти и есть границы «своей» этнической территории. Заметим, что таковые есть и у Дагестана и дагестанцев, и у Татарстана и его жителей и т. д. Подобных этнических границ нет у русских. При этом, если в Татарстане наряду с татарами живут русские, они вынуждены как «меньшинство» подчиняться титульной нации на всех уровнях жизни республики. Подчиняться тому, что администрация — преимущественно татарская, в образовательных и научных сферах также наблюдается абсолютное преимущество татар. В этом смысл самой Татарской республики для татарского народа. Такая же ситуация наблюдается и в Чечне, и в Дагестане и т. д. Вполне логично было бы считать, что русский народ, основными усилиями которого было создано государство в его нынешних границах, должен считать *макрограницы* страны своими этническими границами (отечество русского народа — это Россия в ее границах), а центр страны — город Москву — не только столицей России, но и своим этническим центром (родина русского народа — это столица России — Москва). Задачи этнического равенства требуют, чтобы не только малые народы, получившие свои законно оформленные территории «замкнутого пространства», но и русский народ законодательно оформил это право.

Предложения по второму тезису. Русскому народу необходимо вернуть одну из важнейших основ его этнической идентичности — право на обозначение в Конституции его этнической территории и собственного этнического центра. Пусть эта территория будет совпадать с границами России, а центр с Москвой, такая двойная идентичность — российско-русская — оправдана. Это право никоим образом не сопрягается с экстремистским лозунгом «Россия для русских», но оно лишь создает этнический паритет, который сегодня нарушен.

Тезис 3. О коллективной этнической ответственности

«Малые народы» России, обладая сегодня развитым, а порой и обостренным этническим самосознанием как данностью, которая определяет поведение их представителей как внутри автономий, так и за их пределами, должны оцениваться законом «как коллективный ответчик». Если народ имеет высокую степень этнического единства, он должен отвечать в целом за поступки своих представителей. Речь, конечно, не об уголовной ответственности, а о чисто нравственной. И она на деле существует, иначе тот же самый руководитель Чечни Рамзан Кадыров не смог бы просто своей властью приказать чеченским юношам «не конфликтовать», но это было сделано именно через обращение (негласное) к своему народу как к коллективному субъекту. Сегодня российский закон не апеллирует к тому или иному малому народу как к своего рода личностному субъекту. Представители автономий, совершившие правонарушения вне пределов своей автономии, отвечают перед законом только лично, здесь (в судебной сфере) боязнь национальных конфликтов доходит до абсурда. Все это указывает на необходимость возвращения в живое поле этничности обычного права, которое сегодня сохранилось у многих «малых народов», но практически отсутствует у русского. Наличие обычного права (а эту культуру можно вернуть и в русскую среду) в дореволюционной России позволяло многие вопросы, имеющие отношение к нетяжким преступлениям, решать, исходя из нравственных приоритетов, народно-правовых норм, выросших на религиозности, нравственности и обычаях. В этом и сила коллективной этнической ответственности, что она более бдительно, чем государственный закон, на местном уровне охраняла и веру и нравственность, как некие основополагающие устои общества.

Сегодня возможно апеллировать к коллективной ответственности, где это возможно, и подобная практика позволит создать условия для возвращения этой почти утерянной, но такой важной культуры, регулирующей в том числе и межнациональные, межэтнические отношения.

Предложения по третьему тезису. Пока русский народ не введен в правовое поле фактического (а не декларируемого) этнического равенства с малыми народами России, пока ему не возвращено государством фундаментальное право пользоваться всеми ресурсами своей этничности, пока этническое самосознание русских не получило правовой защиты, пока оно не возвратилось к русским в полной мере (как культура) — необходимо учитывать эту разницу правовой ответственности: русских, не имеющих сегодня актуализированного этнического самосознания, и отдельных малых народов, этническое самосознание которых и актуализировано, и не сбалансировано этническими противовесами.

Тезис 4. О дифференцированном понимании равенства народов России между собой

Существует советский миф о «дружбе народов», основой которого стало положение о русском народе — «большом брате». Тезис о братских отношениях народов СССР с «большим братом» во главе появился в пору трансформации советской национальной политики, в 1930-е годы, но лишь после войны он получил свое широкое распространение. Можем ли мы сегодня им воспользоваться в общегражданских целях? Мне думается, что нет, не можем. В современной национальной политике мы не должны пользоваться не только советской терминологией, но и в целом не имеем права проводить мифически-утопическую мысль о братстве народов, если речь идет о столь сложной общей истории, нас объединяющей, но и нас же разъединяющей. Прагматически добрососедские отношения должны определять стратегию нашего взаимодействия. Эти отношения имеют многоуровневый характер.

Правовое равенство народов России, зафиксированное в законе, в реальности включает в себя нравственное, политическое и культурное равенство. Но закон не прописывает эту дифференциацию. В результате, как только дело касается «национальных отношений», речь большей частью идет о нарушении нравственной составляющей («возбуждение вражды и ненависти»), а политическая и культурная всякий раз незаметно выпадают из контекста обсуждения. В будущем документе, где будут определены каноны межэтнических отношений, важно будет отметить не идеальное равенство народов, недостижимое на практике (поскольку оно подразумевает только нравственный аспект, а другие не учитывает), а *реальное равенство*. Народы не равны ни численностью, ни политическими возможностями, ни культурным потенциалом. Сегодня русский народ находится в неравном положении по отношению к «малым народам», которые, в отличие от него, имеют определенную и защищенную законом свою политическую территорию и свою этническую культуру. При оформлении *реального правового статуса* всех этносов России русский народ должен по праву быть оценен как народ, внесший выдающийся, первостепенный вклад в сокровищницу российской цивилизации, как и его вера — православие. Все граждане России равны перед законом, но ответственность у всех разная: от президента до дворника. Так и в этнической среде: все народы равны перед законом, но у русского народа — должна быть закреплённая правом одна ответственность, а у чеченского народа — другая. В неравенстве ответственности и будет зафиксировано особое положение русского народа среди других народов России.

Предложения по четвертому тезису. При создании документа о правовом статусе русского народа в РФ необходимо учесть дифференцированное понимание правового равенства народов России (нравственное, политическое и культурное). Русский народ как этнос, ответственный за судьбы всех народов страны, наделяется не только особыми полномочиями, но и защитой государства, вместе с другими народами, от умаления его этнических прав. Сделать это будет гораздо сложнее, чем защитить малый народ, так как потребуются специальные усилия (как и при защите президента) для этого.

Тезис 5. Как развести «цивилизационное» и «имперское», отказавшись от последнего

Объективной реальностью в современной России является то, что начиная с 1917 г. страна перестала быть империей, а значит и государственная идеология перестала быть религиозной. Советский Союз продолжал делать вид, что является империей, делал ставку на псевдорелигиозную идеологию (марксизм-ленинизм, в основе которого лежал воинствующий атеизм), которая должна скрепить (как это прежде делало православие) единое пространство страны и мир многих народов в одно целое. Империя нивелирует этничность, ее задачей является создание единого для всех народов страны общего политического и религиозного пространства. То есть из этнических идентичностей (пространственно-территориальной, временной, вечной) империя напрямую обращается только к территориальной, но и то — специфическим образом. Ее интересует главным образом имперское пограничье. Здесь она выстраивает *цивилизационный пояс*. В доимперский период, во времена Московской Руси русская цивилизация вся была сконцентрирована в обширном *центре страны*. Петр I перенес акцент на окраины. Цивилизационный пояс империи должен был быть русским, поэтому здесь присутствовали и традиция (культура), и православие, как скрепляющие этническую территориальность факторы. Здесь находился нерв русской этничности в имперский период. Традиционный русский центр был мотивирован на добровольное, церковно-миссионерски оправданное освоение окраин. Окраин не в смысле территориально-узкой полосы пограничья, а — цивилизационных окраин России. Такова была модель существования русской этничности внутри Российской империи. Большевицкая «красная империя» (термин А. А. Проханова) также создавала цивилизационный пояс на пограничье (центр России выполнял роль добровольно-принудительного донора с мотивацией для русских «братской помощи» малым народам), с той

существенной разницей, что цивилизационный пояс представлял из себя территорию национальных автономий и республик, создаваемую в интересах только этих народов.

Выйдя из СССР, Россия отказалась от монополии на идеологию (чтобы не быть империей), но не отказалась от статуса быть «многонациональным» государством, народы которого объединяет «общая история», «общая культура». Иными словами, Россия отказалась быть империей, но не отказалась быть цивилизацией. Такова была идея в начале 1990-х годов, но когда цивилизационный подход потребовал от государственной власти адекватных перемен, связанных с приоритетами религии и традиции, стало быстро нарастать сопротивление цивилизационному процессу. Россия же ничего другого в своей истории не знала, кроме империи и цивилизации. Уже в конце XIV в., заплатив за негативный опыт междоусобиц и раздробленности, она стала цивилизацией. Возвращение ко времени мелкотравчатого феодализма, где город и село живут как два врага, где всё поделено между всеми, а единственным местом единения всех является городской монастырь, означает отказ от многонациональной России, соединяющей Европу и Азию, от страны единого духовного и культурного пространства, т. е. от того что уже есть, накоплено, завоевано. Тем не менее некоторые из реформаторов 1990-х годов пытались повернуть в эту сторону. Последние полтора десятилетия показывают, что положение стало выравниваться, поскольку был преодолен самый худший из вариантов — возвращение к опыту домонгольской Руси — времени *прагматичной этничности*, отсутствия единого этнического поля, т. е. единого этнического сознания и единой веры (речь идет о внутрирусском этническом сепаратизме — «сибиряки», «поморы», «казаки» и т. д.). Но, тем не менее, на верную дорогу Россия все еще не вышла. Ей не дают войти в цивилизационное лоно, а настойчиво принуждают вернуться к псевдоимперскому проекту, конечно, в новом его оформлении. Почему это так? Мы видим, как все активнее начинает выстраиваться новый цивилизационный пояс на пограничье. Но это пограничье стало гораздо уже, чем оно было при советской власти и тем более при Российской империи. Во-первых, этот цивилизационный пояс сегодня узко технологичен, узко социален, не почвенен, не рассчитан на полномасштабное цивилизационное освоение края. На Дальнем Востоке устраивается грандиозный мост, соединяющий материк и остров Русский, но нет полномасштабной программы цивилизационного освоения края. На Севере, в том числе сибирском вся цивилизация ограничивается газовыми трубопроводами или добывающей платформой на арктическом шельфе и узкой инфраструктурой вокруг них; на юге — олимпийскими

объектами в Сочи. Везде только видимость имперского присутствия. Для России сегодня нет смысла развивать имперский проект, поскольку нет необходимых демографических ресурсов, которые всегда отправлял центр на окраины, но есть смысл проводить планомерную долгосрочную политику оцивилизовывания центра страны и тем самым возвращения русскому народу возможностей для восстановления сил.

Предложения по пятому тезису. Цивилизационная деятельность должна быть перемещена в центр России, причем характер ее восстановления должен соответствовать масштабу задач по этнизации русского народа. Именно фактор цивилизованности позволит избежать, при разворачивании процесса этнизации русского народа, той формы эгоистичной этнизации, которая зачастую проводится сегодня на Северном Кавказе, поскольку цивилизационная деятельность предполагает мягкое утверждение этнического приоритета, опосредованное религиозной духовностью и национальной культурой.

Тезис 6. Об отказе от постмодернистского взгляда на национальные вопросы

Сегодня этничность рассматривается как некое терпимое зло (терпимое у малых народов России и нетерпимое у русского), между тем как этот постмодернистский взгляд (а не просто либеральный) лишает эту силу права на включение ее в действительное, а не виртуальное нациестроительство, на использование ее огромных потенциальных возможностей во всех областях бытия. Такой взгляд на этничность сложился в силу указанной выше асимметрии — приоритета для малых народов и ущемления этнических прав русского народа. В случае же создания общеравного этнического пространства на территории России будет создан такой баланс этнических сил, который позволит использовать этническую «энергию» — самую мощную из всех социальных энергий — с пользой для всей России. Европе не хватает сил объединиться в европейскую цивилизацию не потому, что не хватает денег, а потому, что нет необходимых этнических сил, которые бы работали на формирование общегражданского самосознания, и нет такой духовности (католичество и протестантизм стали настолько секулярны, что перестали играть роль объединителя), которая бы выступила духовным локомотивом процесса объединения. В России пока еще есть и огромный этнический ресурс в лице русского народа, вокруг которого и силами которого можно сохранять и преумножать цивилизационную (а не имперскую) деятельность. В России есть и религиозная духовность — православие, потенциал которой способен быть ведомой духовной силой процесса объединения

страны. Но православие будет бессильно, если русский народ не будет этнически укреплен и законодательно защищен.

Те из ученых и политиков, кто считает этничность ненужной и хлопотной для государства обузой, которую приходится временно терпеть, рассчитывают на то, что им удастся победить этничность у малых народов, как она в какой-то мере уже побеждена у русского. Но это авантюрный путь, потому что он ведет к радикализации этничности у малых народов и маргинализации у русского, поскольку ослабление этнического тонаса русских приводит к росту этнической агрессивности у тех, кто хотел бы занять это первенствующее место. Важно отметить и другое. В этнический вакуум легко вливается культура (антикультура) постмодерна, в которой попираются традиционная нравственность и культура. Это не может не вызывать отторжения у этнизированных мусульманских народов. Поэтому умаление этничности через приобщение к западным ценностям, как показывает опыт, не приводит к должным результатам. К «ценностям» приобщаются, но этничность становится от этого неуправляемой традиционной моралью и верой.

Предложения по шестому тезису. Необходимо отказаться от постмодернистского взгляда на национальное строительство в России (за которым стоит произвольное толкование артефактов и ироничное отношение к традиции) и вернуться к модерну (когда государство черпает свой строительный материал из собственной духовной традиции, собственно-исторического опыта).

Тезис 7. О необходимости специальной программы по этнизации

Проведение этнизации русских, несомненно, затронет вопрос (в общественном мнении) об опасности межэтнических столкновений, но необходимо учесть, что данный процесс этнизации (как и исторический опыт) нам позволяет говорить не о прямой этнизации, а совмещении ее с цивилизационной деятельностью. Такая деятельность не исключается сегодня даже в существующих автономиях, поскольку там имеется наряду с титульным и русское население. Тем более, еще шире цивилизационная деятельность должна быть обозначена (и она сегодня есть в реальности, хотя и в стихийных формах) в той части РФ, где традиционно проживает сплошное русское население. Разработка цивилизационной программы взаимодействия русского народа с другими народами РФ также должна стать приоритетной задачей наряду с программой этнизации русского народа. Небольшие города и села России требуют планомерного точечного государственного участия, поскольку сегодня судьбу их во многом определяют не собственное производство и перерабатывающее сельское хозяй-

ство, а стихийный городской рынок, где организуют торговлю привозными вещами и продуктами не местные жители, а недавно там поселившиеся выходцы из автономных республик. Село крайне нуждается в создании небольших предприятий перерабатывающей промышленности, которыми бы руководили не миллиардеры из Москвы, а местные бизнесмены.

Предложения по седьмому тезису. Разработка цивилизационной программы развития русского центра, центральной России потребует специальной масштабной программы по материальному и духовному подъему русского села и небольших городов. В этой программе необходимо сделать акцент на экономической обеспеченности, духовной крепости и этнической просвещенности каждого административного пункта.

Тезис 8. Демографическая проблема

Демографическая проблема, с которой сегодня столкнулась Россия (и не только она), не является следствием естественного «старения нации» или результатом нарастающих экономических проблем в России и Европе. Демографическая проблема — это этническая проблема, следствие умаления этничности, борьбы с традиционностью как механизмом естественного воспроизводства культуры; итоги разрушения единого поля модерна (в понимании А. С. Панарина). Но главное, весь мир сегодня пожинает плоды бездумного подрезания корней этничности, которое происходило в XX в. вследствие увлечения цивилизационным опытом США. Ошибка видеть корни этничности в сознании человека, в его самосознании, а не в многофакторной коллективной ее укорененности (пространственной, временной и идеальной), приводила к тому, что через идеологические манипуляции старались воздействовать на сознание народа, формировать необходимые стереотипы, расширять национальное сознание до самых широких пределов, включая сюда гражданское, этническое, религиозное и культурное самосознание. Но убивая в народе укорененность, почвенность — его подлинную коллективную идентичность, политики убивали живое единство людей, живую коллективную личность, народ, в результате чего народы, над которыми эти эксперименты совершались, с безразличием начинали относиться к своему будущему, к рождению детей. Убивался сам смысл их исторического существования, что порождало в народе духовную апатию и создавало искомый феномен «старения нации». Русский народ может быть отнесен к тем народам, которые в значительной степени пострадали от этих экспериментов XX в. Решить его демографические проблемы сегодня можно лишь через возвращение народа в лоно подлинной живой этничности.

Проблема улучшения демографии русских, как и других народов России, должна иметь адресно этнический характер. Каждый народ России имеет кроме общих проблем, связанных с деэтнизацией и глобализацией, свои индивидуальные проблемы. В числе общих для всех проблем следует выделить проблему абортов, имеющую не столько демографический (чуть ли не математический) характер, и даже — не нравственный, а в первую очередь — религиозный. Главным образом — это проблема ответственности *всего русского народа* перед Богом, творцом жизни. Аборты — это не прерогатива государства или же общества, это общее дело общества, Церкви и государства. Вместе и надо, всем трем силам, скоро и радикально решать эту проблему, понимая (и разъясняя народу), что каждый убитый во чреве ребенок ложится бременем духовной ответственности (во времени и вечности) не только на самого совершившего аборт (а также врачей), но и на весь народ, который живет и мирится с этим самым страшным грехом современности. Во всяком случае необходимо признать, что аборты — это узаконенная война против нерожденных детей, и даже если мы не можем ее по каким-то причинам остановить мгновенно, то надо признать всю правду относительно абортов. Эту правду должны сказать открыто (и не раз и не два) все три силы: общество, государство и Церковь.

Необходимо актуализировать воспитательный процесс, который бы позволил вернуть этничности ее былое место в духовном сознании, в нравственной мотивации, в патриотических чувствах. Школы этнического воспитания, или по-иному *центры русской культуры*, необходимо создавать не только в мегаполисах, но и в регионах, чтобы приобщать желающих не только к чему-то одному (фольклору, обычаям), но в целом — к русской традиции во всех ее культурных проявлениях. Центры формируются силами главным образом общественности, заинтересованной, компетентной и желающей потрудиться на этом поприще добровольно. Это не исключает присутствия в них и представителей администрации, но с тем, чтобы работа каждого центра не была формализована и подчинена «плановым мероприятиям»; работа должна иметь просвещенческий и даже в какой-то степени миссионерский, практический характер. В тесном контакте с представителями православного духовенства, школами, вузами, музеями, больницами, производственными и художественными коллективами и т. д. центры русской культуры должны будут целенаправленно осуществлять этническое просвещение в своем регионе. Центры смогут и дальше расширять круг своей культурно-просветительской деятельности благодаря созданию дополнительных структур (например, братств, филиалов, школ). Научной и координационной опорой таких центров должен стать находящийся в Москве

Институт русского народа — новое научно-исследовательское заведение, о котором подробнее мы скажем ниже.

Предложения по восьмому тезису. Решение демографической проблемы «естественного угасания русских» целиком зависит от возвращения русскому народу почвы для укоренения. Проведение долгосрочной программы по этнизации народа должно включать и особую программу возрождения русской семьи. Не семьи вообще, а именно русской семьи. Через семью идет наиболее действенное этническое воспитание, потому что здесь формируется среда традиции естественного воспроизводства отечественных ценностей. Механизм поддержки семьи должен быть выверен, он должен носить многоуровневый характер (от государственной точечной материальной поддержки до низовой административной; от общекультурной — через телевидение, интернет, прессу, до конкретно прикладной в специальных *центрах русской культуры*, которые необходимо создавать в каждом районе города).

Тезис 9. Общие практические предложения

Этническое выравнивание всего межнационального (межэтнического) поля за счет разворачивания широкой программы этнизации русских, включающей и цивилизационную деятельность, должно осознаваться сегодня не как преференция для русского народа, но как *общероссийская* задача, от решения которой зависит будущее *всей России, всех ее народов*. Поэтому необходимо фундаментально и в короткие сроки обосновать необходимость проведения этой реформы, а в качестве практических шагов ее реализации: 1) законодательно закрепить равное с другими народами России право русского народа на этническое бытие, не только в нравственно-религиозной сфере, но и в культурной и политической; 2) создать Институт русского народа, координирующий центр фундаментальной информации о русских и инновационных проектах, связанных с продвижением этой информации в жизнь. На Институт может быть возложена научно-координирующая роль в создании программ, касающихся проведения цивилизационной деятельности.

Институт русского народа

(Центр фундаментальной и инновационной информации о русском народе)

В Институте предполагается создание 2-х центров, отвечающих за формирование накопительной базы информации о русском народе и 3-х

центров, занимающихся инновационными проектами реализации накопленной информации.

Центры накопления информации:

1. Фундаментальный научно-исследовательский информационный центр

2. Медиаинформационный научно-исследовательский центр

Центры инновационной информации:

1. Центр практической информации

2. Центр прикладной информации

3. Центр специальной информации

Центр фундаментальной информации имеет три направления: 1. Русский народ в традиции; 2. Русский народ в модерне; 3. Русский народ в эпоху господства постмодерна.

В основе плана сбора фундаментальной информации должны лежать как современные технологии, так и традиционные носители информации. Каждое направление будет проработано с точки зрения «истории» и «цивилизационного опыта»: «история русского народа в традиции», а это — этнографические, антропологические, фольклорные, филологические, литературные и др. знания об истории русского народа. История русского народа в модерне позволит собрать базу данных фундаментального характера, с опорой на научный дискурс. Исторически это эпоха XVIII — начала XX в. История русского народа в постмодерне предполагает сбор информации о советской эпохе, когда в России началось господство постмодерна и миф о народе имел рукотворный, идеологический характер. Привязка ко временным периодам будет чисто условной. Поскольку традицию можно исследовать в XIX и XX веках, так как и постмодерн можно обнаружить уже в XIX в. Итак, исторические фундаментальные знания о русском народе будут знаниями о традиции, модерне и постмодерне.

Что касается «цивилизационного опыта» русского народа — опыта межэтнического общения, создания фундаментального цивилизационного поля (религиозного, политического, языкового, культурного, хозяйственного) для существования в нем других народов и конфессий, то здесь также будут различаться три уровня: традиционный цивилизационный опыт, опыт модерна и постмодерна.

Центр медиаинформации занимается сбором «медиаинформации о русском народе»: интернет, телевидение, радио, пресса. Информация так же, как и при сборе фундаментальной информации, распределяется по трем разделам: 1. традиционная русская культура; 2. модернистская русская культура; 3. постмодернистская русская культура. Медиаинфор-

мация — это не фундаментальная информация, а дискретная, упрощенная, общественно значимая. Это даже не сама информация, а намек на нее, симулякр подлинной информации. Ее можно обозначить как «символическая информация», в отличие от фундаментальной — «реальной информации». Медиаинформация будет затрагивать русский народ в его истории и цивилизационном опыте.

Всё, что касается инновационного уровня — будет подчинено задаче продвижения информации, превращения ее в духовно, социально и политически значимый продукт.

Центр практической информации решает практические вопросы тиражирования знаний о русском народе в информационное пространство. В сферу его внимания должны входить: наука, образование, государственные учреждения соответствующего профиля. Главной задачей этого инновационного центра является подготовка информации для потребителя.

Центр прикладной информации должен работать на организацию презентаций информации о русском народе: на юбилейных и тематических выставках в России и за рубежом, сотрудничество с музеями, библиотеками, крупными книжными магазинами и т. д. Центр специальной информации должен служить информационным трамплином для той части фундаментальной и медиаинформации, которую мы отнесли к цивилизационному опыту. Речь идет о проблемах адаптации других народов в русскую культуру, как в прошлом, так и сегодня. В объективности такой информации заинтересованы как правоохранительные структуры и государственные органы, так и тиражирующая ее медиасфера, поскольку для всех цивилизационный опыт особенно актуален. Сегодня акцент внимания государства должен сместиться с цивилизационного пояса российского пограничья на цивилизационное ядро, поскольку в центре сегодня происходят главные события, касающиеся восстановления этнического бытия русского народа.

Важнейшей практической задачей Института русского народа будет создание и поддержание в Москве и в малых городах центральной России центров русской культуры, которые будут являться опорными точками практического приобщения русских к своей культуре. Очевидно, что специалистов для этих центров необходимо будет готовить специально в педагогических вузах, на основе программ, подготовленных в Институте русского народа.



— Г л а в а ч е т в е р т а я —

Антропология советской национальной идеи и современное отношение к ней

Современная эпоха, тяготеющая к постмодерну, опирается на информационную сферу, помогающую искусственному рождению и существованию реальности в ее историческом, человеческом измерении. Впрочем, даже понятие «рождение» в применении к этому конструированию будет неуместным, неверным, потому что с помощью информационных технологий, как из кусков мозаики, политиками, учеными, деятелями культуры и особенно профессионалами, работающими в медиапространстве, неустанно строятся все новые и новые картины настоящего. Процесс этот технологический, а не естественный, традиционный, проходящий по образу естественного воспроизводства всей совокупности общества, всего народа в его этническом, политическом, социальном, культурном и духовно-религиозном бытии. В эпоху господства модерна уже можно было говорить о некоторой доле искусственности и рукотворности создания нового мира (только часть мира бытия — часть общества, часть культуры и т. д. — продолжала воспроизводиться во всей традиционной полноте), но эта рукотворность носила все же фундаментальный и долговременный характер, она давала людям возможность подолгу трудиться в границах существования того или иного культурного и исторического стиля (от 50 до 100 лет). Тогда появилось разделение на культуру народную и профессиональную, «высокую»; на общество «народа» и не относящих себя к нему социальных групп; на атеистов и верующих и т. д. Это не значит, что та часть бытия имперской России, которая занята модерном, вся была атеистичной, беспочвенной и оторванной от народных корней. Всё было гораздо сложнее. И в XVIII, и в XIX в. за модерн (как мировоззрение) боролись разные силы, и православных, церковных людей с одной из сторон было немало. Не случайно к середине XIX столетия в архитектуре зазвучало понятие «русский модерн», в философию пришли славянофилы, от лица государственной власти было произнесено: «самодержавие, православие, народность». Модерн был необходим России не только для того, чтобы разговаривать со светской Европой на одном языке, но и для понимания католическим и протестантским Западом языка Православия. Для России это была в определенной степени церковная, апостольская миссия. Но, переходя к

модерну, Россия, несомненно, подвергала себя опасности шагнуть в перспективе и дальше, вместе со всем Западом, к постмодерну, а это было уже абсолютно деструктивное мировоззрение. Скольжение по краю пропасти было оправдано лишь тем, что язык модерна становился общим языком, на котором могли общаться все жители Земли. Но и постмодерн претендует на то же самое.

Постмодерн предполагает, что каждый день мир соприкасается с чем-то новым и что современного человека ежечасно, ежеминутно (скорость нарастает) должна сопровождать эта мелькающая череда глобальных событий. Основу этих технологий составляет понятие «информация», так что все относящееся к информации сегодня — это бытие, а мир вне информации — небытие. Но события были бы одним сплошным хаосом, если бы в «естественность» и бессмысленность мелькания происходящего не вмешивались медиатехнологи. Они делают настоящее, близкое и дальнее прошлое источником информации, оформленной и преподнесенной по закону жанра постмодерна: иронично, с ориентацией на публичность, нескудность и антитрадиционность, за которой стоит позиция культурной и духовной агрессии, направленной против человека, традиции и даже самой жизни. Политический новостной ряд ориентирован на формирование рейтинговой шкалы оценок у народа по отношению к политикам, поэтому здесь все определяет величина и интенсивность числа присутствия политических деятелей на экране и в целом в средствах массовой информации. Мир культуры обрушивает на массового зрителя и читателя свой калейдоскоп фактов и их интерпретаций, который более пестр, разнообразен, чем политический, но также весь состоит из «количества» информации. Здесь нет иерархии, так что нередко игровое шоу соседствует с серьезной, классической программой, любой текст, любое произведение может разорвать неожиданное вторжение рекламы. Ни православная традиция, ни русский модерн не занимают в этом культурном пространстве какого-го особенного почетного места. Их присутствие единично и невлиятельно. Большую часть «количества» информации и, соответственно, времени занимает мелькающий культурный произвол, отклонения от нравственных и традиционных культурных норм, которые облакаются в «эфирные проекты» и лишь формально отличаются друг от друга.

В информационном поле сегодня господствует агрессивный постмодерн. Исходя из этого, современные читатели и зрители должны понять, что традиционные ценности сегодня неконкурентноспособны, у них небольшая инвестиционная привлекательность (а сегодня для государства это главный критерий для финансирования научных, культур-

ных и образовательных проектов). Этот подход заставляет современных деятелей, работающих в самых разных областях познания и практики, пользоваться обязательным языком «агрессивного постмодерна», его возможностями эффективной обработки информации, и особенно формой ее подачи — через шоу, игру, с неременной иронией, демонстрирующей личную отстраненность человека, независимо от того, в политике вы трудитесь или в культуре.

Сегодня, как нам кажется, самым перспективным историческим лицом для *постмодернистов*, работающих в информационной сфере, является И. В. Сталин, в силу чего его образ подвергается с их стороны самой изощренной демифологизации, чтобы вызвать симметричный ответ со стороны русских патриотов-сталинистов. Либералы, люто ненавидящие Сталина, не действуют, в данном случае, по своему обычному сценарию — погружения в информационный вакуум того, кого они хотят забыть. Они пишут и снимают сюжеты о Сталине, много спорят, встречаются на телевидении и радио с самыми разными почитателями памяти Сталина, словом — нарочито провоцируют специалистов на самую широкую дискуссию, и вполне очевидно, именно они заинтересованы в поддержке *народного* интереса к сталинизму. Они очень хотят, чтобы русская национальная идея и образ Сталина нашли друг друга. В этом случае нужно, чтобы Россия и русский народ в глазах «мирового сообщества» обрели законный статус «гнезда тоталитаризма». Но возникает вопрос: зачем многочисленные русские патриотические силы, из числа тех, кто симпатизирует Сталину, участвуют в этой провокации, что заставляет их «играть на вражеском поле постмодерна», что заставляет их относиться к Сталину с любовью, восторженностью, благоговением и надеждой? Непросто однозначно ответить на эти вопросы. Глава посвящена анализу этого направления общественной мысли, выяснению его состоятельности и возможной альтернативы ему.

В постановке проблемы мы опираемся на подходы, обозначенные в трудах А. С. Панарина. Важнейшее его положение касается оценки модерна как фундаментального европейского достижения, на котором сегодня стоит все здание общемировой культуры, экономики и нравственности. Модерн не только «обнулil» мировую культуру, предоставив всем, в том числе нехристианским традициям, начать двигаться от одной всеми видимой точки, но и позволил сделать это не с чистого листа, а с высоты достижений европейской (западнохристианской) и, конечно, предшествующей ей античной культуры. Для А. С. Панарина модерн является той сверхценностью, которую человечество должно сберечь, чтобы следовать далее в некоем общем, прогрессивном ритме глобали-

зирующегося мира. Модерн позволяет сохранять образцы местных традиций, что не уничтожает культурного разнообразия и позволяет миру оставаться сложным и творчески прекрасным. У модерна, с точки зрения мыслителя, есть два врага: опасный и неопасный. Неопасный враг, с точки зрения Панарина, — это традиция, традиционность, толкающая общество в архаику. Опасным врагом является постмодерн. Агрессивный и умный, он действует как революционер, который хорошо финансируется, имеет обширные связи и самое главное — представляет себя в качестве «следующей — прогрессивной — ступени» исторического развития человечества.

Мы исходим из того, что имперская эпоха России (XVIII – начало XX вв.) должна считаться эпохой господства модерна, но при одновременном сосуществовании здесь и традиций. Советский Союз в качестве основного системообразующего механизма имел уже не модерн, а постмодерн. Вместе с тем и тогда продолжала иметь место, хотя и локально, традиционность, поскольку церковная и религиозная народная жизнь не умирала в самые трудные годы репрессий. Модерн всегда опирается на конкретные достижения традиционного периода, или компилирует уже созданные образцы модерна, как это было в имперскую эпоху России. Но самое главное — время модерна отмечено непрерывной текучестью и исторической длительностью существования стилей. «Сталинский модерн» не соответствует этим критериям. Он начался «вдруг», неожиданно и закончился вместе со смертью вождя. К тому же компиляция Сталина отличалась редкой эклектичностью, она создавалась хаотично, совершенно в духе постмодерна: здесь была и ирония, и публичность, культурная и духовная агрессия. Не было только видимого отказа от первенства постмодернистской большевистской идеологии, которой гордились, которую выставляли напоказ, которая объявлялась в конституции «рабоче-крестьянской», «советской», «народной», «марксистско-ленинско-сталинской». При Сталине был создан лишь «фасад модерна», за стенами которого не было искомого «городского пространства» с его свободно развивающимся социумом, культурой и религиозной свободой традиции. Сталинский «город» состоял из репрессивной антинародной (антирусской), антицерковной власти, насильственного, принудительного (идеологически или оружием) труда, советского атеистического праздника, государственной идеологии, которая старалась регламентировать каждый шаг человека во всех областях жизни. Власть не гнушалась, а считала своим долгом заглянуть своим строгим оком не только в семью, но даже в ум, душу и сердце каждого человека. Неслучайно партия была объявлена «умом, честью и совестью нашей эпохи». Вместо

Божьей, естественной, врожденной совести предлагалось иметь приобретенную, сформированную «социалистическую совесть». Человека-личности в его христианском понимании в этом «городе» просто не предполагалось. Лишь «единицы», близкие к *партии-совести*, к вождю, главному гаранту свободы, получали право на «достойное существование». Все остальные должны были или перевоспитываться, или уничтожаться.

О характерных чертах сталинской эпохи, которая сформировала самое понятие «советскости», подробнее мы будем говорить ниже. Здесь отметим главное: над русским народом, как и над другими народами СССР, совершался страшный советский эксперимент, суть которого сводилась к уничтожению религиозной, духовной основы народа, насильственному и обманному подчинению этнической силы народа задачам коммунистического строительства, духовной утопии. К чести народа, он выдержал это испытание и в массе своей остался верен и православной вере, и исторической России, и памяти предков, и своей великой истории, хотя и заплатил за это огромную цену. Но к глубокому сожалению, в 1990-е годы, с падением советского строя, советский эксперимент над народом не ушел в прошлое, поскольку вместе со свободой исповедовать веру ему не было возвращено право на полнокровную жизнь в рамках родной русской православной традиции. Ни политика, ни экономика, ни культура в России не повернулись лицом к русскому народу, не сделали зеркалом его традиционной жизни. Чтобы реализовывать свое право на церковную жизнь, русскому человеку сегодня нужно преодолеть множество барьеров: постараться остаться верующим в атеистической — светской — школе, в атеистическом вузе, суметь не увлечься тотально разрушительной массовой антикультурой, присутствующей сегодня на телеэкранах, нужно избежать множества «дворовых» опасностей (наркотики, неизбежность ранних интимных связей, агрессия) и немало других препятствий. Конечно, в этих условиях *весь народ* не может пройти эти препятствия, это доступно лишь части его, основная же масса в большей или в меньшей степени как будто свободно выбирает для себя безрелигиозный, безцерковный путь. Как заметил один известный московский священник, идеология безбожия коммунистов сегодня сменилась сатанинской идеологией вседозволенности, и обычный человек буквально окружен этой силой и подчинен ей.

В этих условиях о церковной свободе можно говорить лишь как об условной свободе. А ведь речь идет о свободе не какой-то отдельной группы из числа многочисленных меньшинств, речь идет о праве этнического большинства на свою историю, культуру, религию и, наконец, на свою этничность. До сих пор русский народ лишен в полной мере своего пра-

ва быть русским православным в своей стране! Советская власть долго и тщательно изымала у представителей русской этничности самый ее стержень — православие — и добилась больших успехов. Сегодня многие русские даже не понимают, что с ними происходит: почему они с равнодушием или цинизмом относятся к своей традиции, семье, родителям, женщине, почему им все равно, как и где жить, как зарабатывать деньги. Этническое равнодушие, нравственная и духовная апатия обрушились на народ, оторванный от религиозных корней, но увидеть лицо этой болезни, обозначить ее как «политическую» и «общественную» проблему для страны чрезвычайно сложно. Нельзя провести социологический опрос и в цифрах выяснить, почему патриотизм многих ограничивается только спортом и эстрадой — сферами, где умеют «зажигать» публику, а там, где зрелища отсутствуют, там нет почвы для патриотизма¹. Сегодня проблема русских — это не сфера общественной активности скинхедов, русских фашистов и националистов, а глубинная проблема преодоления долговременного идеологического воздействия на русский народ атеизма и материализма.

Нынешние российские политики пока еще не могут решить для себя, каким путем им идти дальше. Но в любом случае это будут модели не традиционные, а сконструированные (по модернистским или постмодернистским лекалам), поскольку таковы возможности любого современного общества, в том числе российского. У России есть возможность выбрать одну из трех моделей развития.

а) Самая сложно реализуемая, но и самая жизненно необходимая модель будет выглядеть как обращение к опыту традиции одного из исторических периодов допетровской Руси. В этом случае будет создаваться один из вариантов «русского модерна». По сути, это будет похоже на то, что происходило в имперскую эпоху. Но есть и серьезные отличия. Во-первых, это будет уже не империя, а национальная конфедерация. Во-вторых, будет учтен тот опыт неоправданно долгого вхождения в пространство своей традиции, который мы имеем в эпохе российского XVIII в. Русский модерн будет складываться сразу как русский, а не европейский, и это исключит появление своего рода патологий, вызванных разобщенностью разных социальных слоев. Плюсом этого варианта будет то, что создавая вариант модерна, Россия сможет сохранить и традиционные корни, что позволит модерну быть жизненным и иметь свою традиционную почву.

¹ В «Дневниках» за 1936 г. М. М. Пришвин пишет: «Гибнет Испания, но испанский футбол процветает; недавно бригада испанских футболистов была в Москве торжественно встречена. Это ли не кутерьма!» — *Пришвин М. М. Дневники*. М.: Правда, 1990. С. 253.

Конечно, следует четко определиться с эпохой и политической личностью, ее определяющей, которые станут «первообразами» для данного варианта русского модерна. Этот вариант настолько серьезный, и даже на первый взгляд утопичный (с точки зрения современных практических шагов и перспектив реализации), что он даже и не рассматривается современными политиками. Тем не менее переход к этому варианту развития для России не сопряжен с революционными потрясениями, как показывает безреволюционный опыт *вхождения* традиционной допетровской России в Россию имперскую. В пользу этого варианта говорит один красноречивый факт: частично обращение к средневековой русской православной традиционности сегодня уже произошло в лице Русской Православной Церкви, вернувшей себе патриаршее достоинство. Поэтому дело за государством и обществом.

Для движения в этом направлении нужна особая личность, готовая самоотверженно и учиться, и учить народ русской православной традиции. Современная эпоха модерна требует от нас, чтобы мы избрали и прошлое, и историческую личность, на которую мы хотим ориентироваться. В качестве такой образцовой личности нам видится св. благ. князь Александр Невский, который в отличие от сегодняшнего претендента, И. В. Сталина, являет собой образец подлинного радетеля о народе, стране и Церкви. Подробнее на содержании этого проекта мы остановимся ниже.

б) Второй вариант может быть реализован как калька с уже исторически пройденного варианта «русского модерна» эпохи XIX — начала XX в. То есть за образец для модернистского творчества берется не традиционная эпоха, а эпоха модерна — вторичный материал. Нынешние реформаторы уже не раз демонстрировали свою приверженность петровскому модернистскому проекту, но что-то им мешает начать полномасштабное продвижение в этом направлении. Может быть то, что сам имперский период не является безусловным эталоном, это было время «проб и ошибок», «добра и зла», как и любой проект модерна. Причем добро и зло так были переплетены, что даже сегодня трудно отделить одно от другого. Фигуры императоров тому примером. Великий преобразователь России до сих пор воспринимается абсолютным большинством историков как антиномичная фигура — созидатель и разрушитель. Также и Екатерина II, Павел I, Александр I и т. д. Нынешние «петербуржцы», реформирующие Россию, похоже, не определились с тем, какой этап XVIII — начала XX в. считать образцовым. Одно время наблюдалось особое внимание к личности Петра Великого, но именно этот период относится к самому противоречивому и сложному из всех. Это, очевидно,

пока и останавливает реформаторов. Самым беспроницаемым для них временем, к тому же пользующимся особой симпатией либералов, является время правления Александра II. Но что-то не устраивает и в этой эпохе нынешнего президента России, в связи с чем пока не наблюдается каких-либо форсированных действий в этом направлении. К тому же для возвращения к православной империи, что особенно важно, будет нужен революционный прорыв, подобный тому, какой произошел в феврале 1917 г., когда Россия простилась с эпохой «имперского модерна». Но современной власти, с ее приверженностью к эволюционизму, (да и обществу) не нужна революция, и это и является главной причиной того, что движение в этом направлении заморожено.

Причина падения интереса к этому варианту не только в том, что от страны потребуются революционные усилия, чтобы выйти к рубежам реализации этого проекта, но и в том, что это будет уже вариант не модерна, а постмодерна. Здесь будут реализованы все возможные либеральные чаяния: будут сведены на нет (локализованы или вытеснены на периферию) все сохранившиеся традиционалистские ресурсы. «Свобода выбора» приведет к господству у нас всего самого революционного, что есть на современном Западе. Обозначим это как вариант либерального постмодерна.

Движение в сторону создания постмодернистского общества не исчерпывается только революционным переходом к варианту либерального постмодерна, поскольку существует и *консервативный вариант постмодерна*. Перспективы у него сейчас самые благоприятные, поскольку либеральный постмодерн начал сдавать свои позиции. Он связан с образцовой советской эпохой и образцовой личностью этой эпохи — Сталиным. Чтобы направить страну и народ в сторону реализации этого проекта, не нужно будет совершать революцию, здесь возможен эволюционный путь. Это огромный плюс для России. Но уход в постмодерн, а именно это предполагает копирование модерном модерна, поставит крест как на самобытности (в том числе духовно-религиозной), так и на политической самостоятельности России. На первом этапе реализации этого, возможно, не случится, страна будет отстаивать силой оружия свою самостоятельность. Но поскольку в основе проекта лежит постмодернизм, традиционализм будет жестко и, возможно, жестоко изгоняться, вытесняться и истребляться, а значит, в России исчезнет *почвенность* и само понятие «народ», исчезнет сама основа для существования национальной самостоятельности. Даже если Россия отстоит в войне свой суверенитет, она вскоре, в результате внутренней борьбы с традиционностью, растворится в глобальном экономическом и финан-

совом пространстве. Современных либералов не устраивает в этом варианте два пункта: 1. неосталинизм и 2. война России (на первом этапе) за свой суверенитет. Но, тем не менее, есть основания полагать, что именно в этом направлении сегодня движется политическая мысль современной правящей российской элиты, и поэтому остановимся на «первообразе» для третьей модели подробнее.

в) Информационные технологии сегодня позволяют отделить зерна от плевел, т. е. таким образом популяризировать прошлое, если говорить о *виртуальном* представлении проекта *народу*, что ни у кого не возникнет возражений по поводу «необходимости порядка», «важности спорта», «особой роли науки», «актуальности оборонного (патриотического) сознания». Если же говорить о содержательной стороне проекта, чисто технической, рабочей его части, то следует заметить, что инициаторы его, конечно, столкнутся с вещами, которые «не для широкого обсуждения», и прежде всего с тем, что сталинский опыт нельзя брать в его «отдельных, приемлемых сегодня деталях», он может быть использован только весь целиком. Когда же станем оценивать этот опыт с точки зрения его эффективности, то обязательно увидим, что вся сталинская система была построена на антинародном, антицерковном фундаменте и не была рассчитана «на века». Эта система работала на поддержание власти большевиков, а не на благо страны и народа. Опыт ленинско-сталинского периода сегодня необходимо осмыслять в другом ключе, не то, что он «дал», а то, что он «взял» у народа и России. Нам необходимо понять: как выйти из той западни, в которую попали тогда народы России и прежде всего русский народ? Важно оценить и то, почему нас опять затягивают в советское пространство, насколько стихийен и рукотворен этот процесс? Обратимся к реалиям построения советской модели общества и страны в целом, ко времени 1920-х — 1940-х годов.

Основные элементы советской национальной модели ленинско-сталинского периода

Большевистская теоретическая нацеленность на социальное государство с самого начала была скорректирована «жизнью», в результате чего потребности сохранения власти любой ценой заставили большевиков приступить к созданию национального государства. Но социальность продолжала оставаться декларируемой программой, которая на бумаге (в планах и отчетах) была одной, а в действительности была другой.

Также национальное государство оказалось легче наложить на кальку прежнего имперского государства, где действовал по-своему «пространственный» принцип деления страны. Но тогда это был территориальный принцип деления, объединяющей духовной силой которого было православие, в советский же период все пространство было разбито на этнические анклав, имеющие свой автономный статус. Этничность стала главным действующим лицом в советской модели, хотя это и не оговаривалось вслух и не было зафиксировано в конституции. Суть «красной империи» в том, что была создана псевдоимперия, не имеющая ничего общего с действительной империей. Создание ее не было теоретически продуманным действием, она возникла стихийно, неожиданно для самих большевиков, поскольку только национальные силы стали в период Гражданской войны реальным «административным ресурсом», который помог отстоять советскую власть на окраинах. «Теоретику» Ленину не один раз приходилось корректировать свою позицию, и «практик» Сталин (в ленинский период) не раз оказывался более правым в своих оценках действительности. Но и сам Сталин, уже без Ленина, не раз попадал в положение «теоретика», и не раз менял свою позицию на прямо противоположную. Гениальность этих коммунистических вождей не шла дальше того, чтобы ради сохранения власти уметь приспособиться к вызовам времени, к конкретным историческим обстоятельствам. Вожди готовы были платить за это какую угодно цену «народоуничтожения». Вот почему вся советская эпоха и состояла из небывалых для России потерь народонаселения, из лишений, горя, крови и слез. Подобная хаотичная, лихорадочная политика (как внутренняя, так и внешняя) вела к тому, что власть могла существовать, только опираясь на *насилие* и *обман* (мифы). На мифах, далеко ушедших от жизни, на мифах, где первообразом был «ложный первообраз» этих вождей, и строилось все здание советского государства и общества.

Ленинский период

При Ленине начал складываться тот базис советской идеологии и практики, который был достроен Сталиным, и в таком виде дожил уже до конца советской эпохи. У советской модели было несколько составляющих: большевики опирались на безрелигиозную этничность (народность), революционный «социалистический труд», советское образование, дающее материалистическое мировоззрение, науку и научное атеистическое и материалистическое мышление.

1. Советский патриотизм — явление сложное, неоднородное и разное на разных этапах советской власти. На первом, «ленинском», этапе (1917—1924 гг., даже фактически до 1927 г., года высылки Троцкого из страны) советская власть декларировалась как интернациональная, но в действительности она являлась этнически избирательной, поскольку в соответствии с ленинской национальной политикой, происходило нарочитое умаление прав этнического большинства — русских, чтобы, как думал Ленин, нацменьшинства не почувствовали себя чужими в советском обществе, словно они по-прежнему живут с имперской Россией, где русские, по мысли вождя, угнетали малые народы. Антирусская направленность национальной политики большевиков проявилась на самом раннем этапе, еще в период революции 1917 г. А. И. Солженицын, тщательно изучивший документы периода Февральской и Октябрьской революций и настроения революционной большевистской элиты этой эпохи, называет их «антирусскими»¹. Антирусский настрой верхушки большевиков продолжал сохраняться и после революции. В одной из последних статей 1922 г. Ленин настаивает на том, чтобы русские заняли позицию служения малым народам: *«Поэтому интернационализм со стороны угнетающей или так называемой «великой» нации (хотя великой только своими насилиями, великой только так, как велик держиморда) должен состоять не только в соблюдении формального равенства наций, но и в таком неравенстве, которое возмещало бы со стороны нации угнетающей, нации большой, то неравенство, которое складывается в жизни фактически... лучше пересолить в сторону уступчивости и мягкости к национальным меньшинствам, чем недосолить»*². Ситуация, по мысли вождя, плачевная, революционных рабочих немного, и им не справиться с основной массой русского народа, который занимает «шовинистическую позицию» по отношению к малым народам: *«Нет сомнения, что ничтожный процент советских и советизированных рабочих будет тонуть в этом море шовинистической великорусской швали, как муха в молоке»*³. Ленинская точка зрения сводилась к тому, что у русских, в силу их «великодержавности», ведущего положения в Российской империи, особенно был развит синдром быть «держимордой». Основная мысль вождя такова: *«В каждой нации есть также культура буржуазная (а в большинстве еще черносотенная и клерикальная) — притом не в виде только «элементов», а в*

¹ Солженицын А. И. Двести лет вместе. М.: Русский путь, 2002. С. 62.

² Ленин В. И. К вопросу о национальностях или об «автономизации» // Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 45.

³ Там же.

виде господствующей культуры. Поэтому «национальная культура» вообще есть культура помещиков, попов, буржуазии»¹. И чем меньше «интернациональный», «демократический» процент в национальной культуре, тем национальная культура более реакционна, тем более она требует революционного усмирения. Речь шла, главным образом, о насильственном разрушении многовековой связи русского народа с церковной, православной традицией, потому что здесь находился для большевиков корень русской национальной культуры. Но кроме конфессионального — важнейшего фактора национальной идентичности русских — в качестве врагов революции в русской «национальности» Лениным выделяются социальные — «культура помещиков и буржуазии», т. е. *политическая культура* отношения власти и народа. В отношении всех трех основных врагов (духовенства, помещиков и буржуазии) советской властью были предприняты самые жестокие меры, включая массовый террор. Физическому уничтожению или вытеснению за пределы страны подвергли служилые слои, буржуазию и духовенство². Труднее оказалось стереть с лица земли духовенство (да и Церковь в целом), борьба с ним продолжалась весь советский период. Быстрее других были уничтожены «помещики» — дворянство — служилое сословие России (чиновничество, военные, землевладельцы), хотя часть из них вошла в советский аппарат в качестве военспецов. «Буржуазию», объявленную после революции врагом советской власти, реабилитировали в период НЭПа, для того, чтобы экономически поддержать советскую власть (хотя бы прокормить и научить ее торговать «по-европейски»)³. Физическое уничтожение русской буржуазии, включая зажиточное крестьянство, проходило в 1930-е годы.

Основой ленинской национальной политики стала борьба «с великорусским великодержавным шовинизмом». Еще до революции в трудах революционных демократов настойчиво проводилась мысль о России, превращенной «царизмом» в «тюрьму народов». Эта идея после революции вышла на первое место. В созданном с самого начала правления большевиков органе Наркомнаце РСФСР первенствовали в прошлом «угнетенные» народы. Возглавлял этот орган грузин И. В. Ста-

¹ Ленин В. И. Критические заметки по национальному вопросу // Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 24. С. 117–150.

² В идеологических установках советских политологов по поводу «эксплуататорских классов», к которым, по официальным оценкам, принадлежало не менее 15 % русского населения предреволюционного времени (т. е. около 22 100 тыс. чел.), звучало одно слово — «уничтожение». — Глезерман Г. Е. Ликвидация эксплуататорских классов в СССР // О советском социалистическом обществе. Сб. ст. под ред. Ф. Константинова, М. Каммара, Г. Глезермана. М.: Политическая литература, 1949. С. 64–128.

³ Ленин В. И. Речи на XI съезде РКП(б) // Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 45.

лин, его заместителями были нерусские (латыш О. Я. Карклин и еврей Г. И. Бройдо), на чем (чтобы были нерусскими) Сталин сам настоял¹. С 1917 г. большевики-интернационалисты, по сути, занялись созданием принципиально новых административных структур управления, вместо территориальных образований — губерний и т. д. — появились национальные образования — союзные республики и автономии разного уровня.

Позиции Ленина и Сталина по национальному вопросу различались. Ленин смотрел на национальный вопрос абстрактно-теоретически. Он считал, что нужно всем «ранее угнетенным народам» (т. е. всем, кроме русского) дать равное право союзного государства в рамках общего союза — конфедерации. Сталин же (с 1918 г.) видел процесс создания национального государства как многоступенчатый и постепенный². Сначала одни получают права союзного государства, потом постепенно другие, переходя от разных уровней автономности, повышая свой статус. При этом дробность национального деления должна быть доведена до уровня национального сельсовета, чтобы внутри сплошных этнических массивов могли бы существовать хотя бы небольшие, национальные анклав³.

И Ленин, и Сталин были едины в одном: в отношении к русским. Русские выделялись ими как уже «получившие свое» в дореволюционный период, и потому ныне они должны были, умаляя себя, заняться отдачей долгов малым народам. Все 1920-е годы большевики методично разрушали ту великую многонациональную конструкцию, которая *естественным* образом существовала (как и возникла) в России в течение многих веков. Эта конструкция имела цивилизационную основу, поскольку народы России *за счет православной духовности* были объединены в единое культурно-хозяйственное пространство⁴. В то же время политически (внешне и внутренне) конструкция была стянута имперскими территориальными скрепами. Восточный, православный характер империи указывал на то, что в ее политике доминировал не военный, а церковный интерес. Цивилизационное и имперское соотносились как *форма и содержание* того, чем была Россия в XVIII — начале XX в. Формой жизнедеятельности страны была цивилизационная деятельность,

¹ Чеботарева В. Г. Наркомнац РСФСР: свет и тени национальной политики. 1917–1924. М., 2003. С. 62.

² Сталин И. В. Политика советской власти по национальному вопросу в России (10 окт. 1920 г.) // Сталин И. В. О национальном вопросе. Сборник статей. М.: Центрполиграф, 2012. С. 84.

³ Барсенков А. С., Вдовин А. И. История России. 1917–2009. Учебное пособие. М., 2010. С. 170.

⁴ Кириченко О. В. Российское цивилизационное пограничье // Традиции и современность. Научный православный журнал. № 10. 2010. С. 34–75.

содержанием же ее была имперская деятельность по «сохранению истин веры»¹. В российском имперском пространстве защищалась не только православная вера, но и другие традиционные вероисповедания. Причем защищались в той степени активности и в той мере, в какой они сами участвовали в цивилизационной деятельности державы. В этом случае путь к появлению радикального ислама, «борющегося с политическим режимом», тогда был напрочь закрыт, поскольку власть тогда не исповедовала атеистическую светскость, провоцирующую сегодня появление экстремистских форм в исламе.

Большевики-ленинцы, разрушая старую форму и содержание самодержавной российской власти, уничтожали сразу две главнейшие, естественные скрепы страны: цивилизационную и имперскую. В качестве ее замены они выдвинули идею *нациестроительства*, трактуя ее, в отличие от ее создателей либералов, по-своему. Известно, что незадолго до революции 1917 г. русские либералы перешли от позиции неприятия идеологии, связанной с национальной идеей, к увлечению ею, за счет чего они открыли для себя своего рода легитимный источник энергии для объединения либеральных сил, ориентирующихся на «национальное спасение России»². И хотя не националисты-либералы, а либералы-западники пришли к власти в феврале 1917 г., но именно первые обеспечили во многом эту победу последним. Большевики-интернационалисты, которые до революции 1917 г. были антинационалистами, после прихода к власти стали активнейшим образом реализовывать националистические идеи либеральных идеологов национализма. Таким образом, пригодилась интеллигентская утопическая программа нациестроительства, которая могла быть реализована лишь волевыми и силовыми методами, потому что реальное выполнение ее не зависело от традиционных естественных средств воспитания народа и народов, которые черпались из религии.

Отказ от цивилизационного формата взаимодействия народов в советской России и СССР предполагал выдвигание на пограничье взаимодействия народов между собой этничность, освобожденную от религи-

¹ Митрополит Иоанн (Снычев) так определяет характер деятельности православной империи: «Империей (от латинского *imperium* — власть) в христианском понимании принято называть государство, почитающее сохранение истин веры своей главной обязанностью; государство, объединяющее в себе различные культуры, народы и племена; спаянные в единый общественный организм вокруг некоторого державного ядра. Таким ядром являлся народ-носитель державной идеи, народ-защитник святынь и страж устоев государственного бытия, блюститель мировоззренческого единства, политической стабильности общества и экономической дееспособности страны». — *Иоанн (Снычев), митрополит. Русь соборная. Очерки христианской государственности*. СПб.: Царское дело, 1995. С. 91.

² *Сергеев С. М. Русский национализм и империализм начала XX в. // Нация и империя в русской мысли начала XX века. М.: СКИМЕНЬ, 2003. С. 17–20.*

озности. Последнее достигалось за счет отказа от православной имперскости в области политической и за счет репрессивной деятельности по отношению к Православной Церкви и другим традиционным религиям. Бросая освобожденную от религиозной духовности этничность в пучину бушующего революционного моря в стране, большевики должны были в первую очередь позаботиться об искусственных средствах, как-то нейтрализующих остроту прямого — межэтнического — соприкосновения разных народов друг с другом. Для этого и понадобилась масштабная «зачистка» русского народа, а потом и ряда других народов, имеющая целью уничтожение у них религиозного компонента. Опыт советского нациестроительства показателен в том смысле, что здесь впервые в мировой практике был поставлен вопрос о создании *чистой*, т. е. очищенной от религиозной и этнической «примеси» гражданской нации. Ставилась задача поглощения свободной от религиозных одежд этничности правовой стихией и полного подчинения и даже растворения ее в правовом поле. Таким образом, исчезнуть должны были и религиозность, а в далекой перспективе — и этничность. Нация «советский народ» должна была стать в будущем гражданской нацией, где у человека был только один идентификатор — правовой статус. Для человека без традиционных корней Родиной должна была считаться революция, а Отечеством — социализм или коммунизм. И хотя идея так и не была до конца реализована, но опыт ее оказался востребованным позже во всем мире.

Большевики были идеальными конструктивистами-практиками. Они не считались с жизненными реалиями, с тем, что им приходится «резать по живому», с тем, что речь идет о реальном, а не абстрактном народе, известном им по теоретическим работам. Они действовали как патологоанатомы в лаборатории, с предельным хладнокровием и циничностью. Их врагом была этничность. Но до той поры, пока она могла помочь им в разрушении «старого мира», они готовы были ее терпеть. Эта ленинско-сталинская иезуитская способность приспособливаться к обстоятельствам стала со временем одной из ярких черт всей большевистской партии и всех ее вождей.

Начнем с того, что на практике Ленину пришлось забыть об интернационализме, потому что все пространство революции занял национальный вопрос. Его надо было решать как один из двух главных вопросов революции: о *советском* характере власти и о *национальной* форме ее существования. Таким образом, советское заменило собой прежнее — имперское начало, а национальное стало на место цивилизационного компонента. Национальное строительство велось в советское время в контексте цивилизационного процесса. При сравнении того и другого

мы можем заметить, насколько обедненно-примитивно стала подходить советская власть к цивилизационной деятельности, по сравнению с дореволюционным временем. Вся ее цивилизационная деятельность свелась к формированию гражданской одноплоскостной (правовой) идентичности, в то время как дореволюционный опыт был представлен широким спектром культурно-хозяйственной деятельности, основанной на достижениях как российских, так и общеевропейских. Отличия двух моделей огромны. В первом (советском) случае, человеку гарантировалось только субъектное право на существование, которое в реальности, учитывая репрессии в СССР, подневольный труд и т. д., почти не реализовывалось. Во втором случае человеку (и не только русскому, но любому, подчинившемуся закону цивилизационной жизни страны) было гарантировано право свободно жить и трудиться в пределах всего спектра культурного и хозяйственного развития страны.

Но обратимся к конкретике ленинской национальной политики. Этничность малых народов бывшей Российской империи была признана пролетарским вождем во всей полноте, со всеми ее религиозными атрибутами, и поддерживалась она в таком виде до смерти вождя. Негативная оценка русской этничности давала возможность большевикам с самого начала легализовать в глазах всего народа их репрессивную деятельность в отношении Православной Церкви.

Таким образом, процесс большевистского нациестроительства при Ленине начался с установления правового статуса (*de facto*) неравенства большого народа — русского — и малых народов. Русские были поставлены в подчиненное положение. И в это же время началось первичное наступление на их этничность, с целью отделить от нее православную составляющую. В отношении неправославных в 1920-е годы наблюдалась более гибкая и мягкая политика, подразумевающая включение их религиозной составляющей в советскую действительность. Несмотря на общее положение «отделения церкви от государства», мусульманам, в отличие от православных, по личному распоряжению Ленина, было разрешено вести самим записи браков и рождений (опять же в обход «Декрета о гражданском браке, о детях и ведении книг актов состояния» от 18 декабря 1917 г., который упразднял прежнюю, только церковную, регистрацию) 31 июля 1918 г. При всех мусульманских комиссариатах были созданы отделы записи брака. Более того, мусульмане получили в отдельных регионах (в Туркмении) право оставить у мулл книги регистрации¹. Мусульманам было разрешено паломничество в

¹ Чеботарева В. Г. Наркомнац РСФСР... С. 323.

Мекку¹, были сохранены шариатские суды, существовавшие наряду с народными, советскими. Также в первой половине 1920-х годов шло бурное строительство системы еврейских религиозных школ.

Мы не можем не дать свою оценку большевистскому опыту нациестроительства на территориях проживания малых народов, включая коренизацию государственного аппарата автономий, создание национальной интеллигенции и национальной культуры. Насколько нужна и полезна была эта деятельность по созданию государственной инфраструктуры в каждом из национальных анклавов? Сегодня те, кто защищает советскую эпоху от критики, на первый план выдвигают социальные достижения, пришедшие в жизнь малых народов, благодаря советской власти: школы, вузы, больницы, библиотеки т. д. и оставляют в стороне вопрос о той цене, которую заплатили эти народы за предоставленные блага. Это вопрос далеко не простой, поскольку большевики ничего не делали просто так, из «классово-человеколюбивых соображений». Они воспитывали и обучали не бурят, якутов, коми, а — «советских граждан», стоявших вне привычной им этнической и религиозной традиции. Атеизм и материализм первенствовали в национальных школах и вузах. Преподавание хотя и велось на национальных языках, но насаждалась при этом «интернациональная культура», или выхолощенная донельзя национальная, в ее отдельных образцах. Целью ленинской, а потом и сталинской национальной политики в отношении малых народов являлось создание «законопослушного советскому строю гражданина», и не более того. Для этого гражданина бесплатно лечили и учили, давали ему право ходить на выборы. Но от гражданина требовался «самоотверженный, малооплачиваемый труд», способность и готовность подчиняться любым решениям партии, быть верным сыном своей советской Родины. За советские блага цена была самая высокая — стать исторически беспмятными людьми, внерелигиозными, оторванными от родовых и фамильных корней. Советский человек начинал свою историю с чистого листа, и любой представитель малого народа был здесь не исключением. Другое дело, что советской власти не удалось довести до конца задуманное, не удалось собрать урожай полностью «со своих должников», и люди продолжали, как могли, вопреки идеологическому давлению, хранить традиции. Но советская власть старалась привести всех к общему знаменателю и немало преуспела в этом. Сам факт существования автономий (республик, краев, областей) указывает на то, что в области советского нациестроительства для малых народов было сделано очень много. А значит, серьез-

¹ Чеботарева В. Г. Национальная политика Российской Федерации 1925–1938. МГУ: МДН, 2008. С. 214.

но были нарушены традиционные основы их этнического бытия, того, что создавалось не одно столетие, и за что каждый народ всегда платит самую высокую цену подвигами и самоотверженностью самых лучших своих представителей. Но все эти бесценные сокровища пришлось очень быстро (за несколько десятилетий) отдать, оплачивая расходы на советскую бесплатную медицину, образование и так называемую культурную советскую самобытность.

Стоит подробнее остановиться на ленинском периоде автономизации и нацистроительства, потому что за эти несколько лет была создана, по сути, вся структура национальных образований, которая до сих пор продолжает определять жизнь России. Малым народам было разрешено создавать автономные этнические объединения, чтобы повысить их политический статус, и тем самым вернуть им будто бы умаленное в царское время чувство собственного достоинства. Таким образом, целью нацистроительства в этот период стало движение к созданию правовых, самодостаточных, политических организмов.

При создании автономий малые народы России наделялись территориями, гораздо большими, чем земля их реального этнического расселения. По сути, в эти годы происходило разделение на части «единого и неделимого» пространства Русской земли, спаянного в одно целое этнической мощью русского народа. В случае претензий представителей малых народов, высказанных центру (нехватка промышленных и культурных центров), таковые (построенные и населенные русскими) передавались в ведомство автономии. Так, по требованию башкир им была передана промышленность Южного Урала и город Уфа¹. При создании автономной области для народа коми к ним присоединили земли пермяков, часть Архангельской губ. Города Грозный и Владикавказ с пригородами, населенные русскими, не сразу, но к началу 1-й пятилетки присоединили к Чечне и Северной Осетии, сделав их столицами соответствующих автономных областей². Такой подход был в целом характерен и для других регионов. В эти годы не звучали слова коллективного возражения со стороны русских, так как они не были субъектами участия в разделе земли, они не вошли в юридическое поле размежевания территориальных границ. Русские словно исчезли с карты России. Территориальные споры велись только со стороны малых народов между собой: чуваша спорили с марийцами, пермяки с коми, при этом доходило до того, что звучали требования выселения русских со своей территории. Повсеместно звучало: «Якутия для якутов», «Киргизия для киргизов»,

¹ Там же. С. 123.

² Барсенков А. С., Вдовин А. И. Указ. соч. С. 170.

«Коми для коми» и т. д. Но при этом все выставляли требования центру обеспечить автономию специалистами (агрономами, землемерами, врачами, педагогами, партработниками), материально-техническими средствами, деньгами. Подразумевалось (хотя и не озвучивалось), что это будут русские специалисты. Но руководящие посты должны были оставаться за представителями малых народов. Сам ВЦИК настаивал на замене руководящих русских кадров национальными¹. Это тем более выглядело «не по-революционному», так как в органах власти в автономиях находились хотя и русские, но такие же революционеры, борцы за советскую власть. Но «пролетарский национализм» у малых народов сразу взял верх над интернационализмом. Вот что писал, например, член ойратского ревкома Строев: «Из алтайцев только один я ... являюсь единственным ответственным работником из алтайской нации. Положительно все заведующие отделами из русской национальности. Есть лица, не имеющие ничего общего с алтайской национальностью, не понимающие и не знакомые с бытом, нравами и языком того населения, которое они обслуживают. Вполне естественно, что такие лица не могут вести полудикую туземную массу к светлому Царству Коммунизма»². Среди коммунистов находились трезвые головы, которые призывали не поддаваться эйфории национального самоопределения: «У нас нет литературы, литературного языка и своей культуры и говорить о возрождении смешно. Народ (коми) — обрусевшие наполовину крестьяне»³. Но такая позиция была редким исключением.

Повсеместно национальные автономии создавались не только при свободном привлечении и использовании русских земель, их промышленных потенциалов, но и совершенно без учета численности проживающих здесь русских, благо «титულიной нации» стояло выше. При создании Татарской АССР оказалось, что ни татарского пролетариата здесь нет (из 20 189 рабочих русских — 80 %, а татар — 15 %); из 2 646 176 «крестьянского населения», татар 54,2 %, русских — 37,7 %; в Казани русских — 73,9 %, татар — 19,4 %⁴. Тем не менее республика создавалась как Татарская, с полным ущемлением прав русских. Как считали татарские чиновники, они имели на это полное моральное право, поскольку: «в прошлом, при царско-буржуазном режиме (в республике) проводилась в самой гнусной форме политика русификаторства и колонизаторства»⁵.

¹ Там же. С. 126.

² Там же. С. 242.

³ Там же. С. 177.

⁴ ЦК РКП(б) — ВКП(б) и национальный вопрос / Сост. Л. С. Гагагова, Л. П. Кошелева, Л. А. Роговая. М.: РОССПЭН, 2005. Кн. 1. 1918–1933. С. 193.

⁵ Там же. 193.

Все русские здесь теперь должны были искупать своим бесправием эту прошлую вину. Национальный натиск был настолько силен и, конечно, поддержан центром, что даже «русские коммунисты (в регионе) стали пугливо осторожно относиться к национальному вопросу». Татарские партийные и советские функционеры стали жаловаться центру, что со стороны русских коммунистов мало помощи, они «не вовлекают татарские трудовые массы в партийную, советскую, профсоюзную работу»¹.

Во всех обращениях во ВЦИК о создании национальной автономии обязательно указывалась антирусская мотивация: «ненавистное управление из далекого царского центра игнорировало интересы нашей области», «русификаторская эксплуататорская политика царского строя» мешала зырянам развиваться. Марийцы писали о себе, что из-за русификации они были раздроблены и разбросаны по большой территории и теперь их необходимо собрать. В этих обращениях (на основе которых были созданы автономии) допускались мифология и откровенная ложь. Так, например, калмыки жаловались, что из-за русского притеснения численность их все время уменьшается. Этот факт решили проверить. Экспертом из центра оказался не только ученый, но и человек, искренне желающий выяснить истину. В результате выяснилось, что калмыки уже с 1771 г. были поставлены в благоприятные условия для своего существования, каждые 55 лет число их удваивалось, и на данный момент не было причин для беспокойства. Потери, которые случались у калмыков, были вызваны последствиями стычек с другими кочевниками — башкирами и киргизами².

Антирусский тон, заданный большевиками и поднятый на щит малыми народами в период автономизации, постепенно приобретал не только законность, но размах и глубину. В дальнейшем трудно было контролировать этот процесс из центра, тем более, что центр и инициировал этот процесс и до поры поддерживал его. Игра на чувствах национального эгоизма не являлась целью национальной политики большевиков, а скорее была тактическим ходом. Так, в 1922 г. в письме к Ленину Сталин писал: «За четыре года Гражданской войны, когда мы ввиду интервенции вынуждены были демонстрировать либерализм Москвы в национальном вопросе, мы сумели воспитать среди коммунистов, помимо своей воли, настоящих и последовательных социал-независимцев, требующих настоящей независимости во всех смыслах и расценивающих вмешательство ЦК РКП (б) как обман и лицемерие со стороны Москвы»³.

¹ Там же. С. 195.

² Там же. С. 163.

³ ЦК РКП(б) — ВКП(б) и национальный вопрос... С. 79.

Закономерным итогом этого периода «автономизации» стало массовое нарушение прав русского народа: «При оформлении национальных автономий, определении их границ не учитывались, за редким исключением, интересы русского народа. В автономном образовании русским было отказано, исходя из «общегосударственных интересов» (как считали Ленин и Сталин. — *О. К.*). На русский народ перенесли ответственность за политику династии Романовых. Члены коллегии Наркомнаца во главе со Сталиным этой тенденции не пытались противостоять. Вопрос об исторических судьбах русского народа даже не ставился. Точно так же игнорировались интересы других славянских народов»¹.

Укрепляя центральный аппарат для проведения все более эффективной национальной политики, большевики в 1924 г. ликвидируют Наркомнац, благодаря которому власти нацрегионов имели широкое представительство в Центре, и взамен него создают более централизованный орган управления. Сталин не преминул заметить, что новый орган будет нужен для репрессивных целей: «это будет хорошая узда для великорусского шовинизма»². Эту стратегическую для себя задачу советская власть решала двояко: укрепляя репрессивные возможности центрального аппарата и всячески способствуя коренизации административного аппарата в автономиях. Представители же автономий, собираясь в Москве, продолжали обсуждать вопрос, как еще уменьшить власть русских. Например, в ноябре 1926 г. зампреда СНК РСФСР Турар Рыскулов провел так называемое «Частное совещание националов», членов ВЦИК и ЦИК СССР. «Русский вопрос» стал главным на этом совещании. М. Шевле предложил выделить русским в РСФСР отдельную Русскую республику, чтобы Центр (властный центр) перестал ассоциироваться с русскими. Председатель СНК Киргизской АССР Ю. Абдурахманов, с предложением не согласился, считая, что лучше в максимальной степени расширить права автономий. Председатель ЦИК Дагестанской АССР поставил вопрос ребром: «Как остановить наступление «Ваньки» и контр наступление «Османа»?» Образ всем понравился. Никого не удивила ни сама по себе грубая форма, рисующая ситуацию, ни тем более общая постановка вопроса, хотя все прекрасно знали, что в действительности шел прямо противоположный процесс. Укрепление Центра вызывало в 1920-е годы недовольство «националов», они не раз обвиняли Москву (во многом нерусскую по позициям и кадрам) в великодержавных позициях. Даже борьба с религией в мусульманских регионах рассматривалась как проявление «великорусского шовинизма».

¹ Там же. С. 266.

² Чеботарева В. Г. Наркомнац РСФСР... С. 813.

Характерным для 1920-х годов было допущение *общей оценки (вины)* русского народа, а не просто отдельных его представителей. Потом этот подход, уже в 1930-е и 1940-е годы, не раз применяли и к отдельным «провинившимся» малым народам. В 1920-е годы русские не раз слышали о себе нелестные общие характеристики, звучавшие с высоких трибун. В 1926 г. заведующий отделом нацменьшинств Отдела агитации пропаганды ЦК ВКП(б) С. М. Диманштейн в докладе на совещании по борьбе с антисемитизмом напрямую заявил: *«В русских широких массах рабочих и крестьян, особенно в крестьянстве, имеется без сомнения известное недовольство нашей национальной политикой, им мыслится, что русские должны являться господствующей нацией. Эта мысль живет в сознании русских широких масс. Мы знаем, что в крестьянстве живет мелкобуржуазное антисемитическое настроение, и факт тот, что мы проводим национальную политику, в значительной степени уничтожающую старое господство, каким пользовались русские, в значительной мере порождает недовольство. Это недовольство национальной политикой в значительной мере усиливает антисемитизм и питает его»*¹. Интересно в этой связи представить точку зрения русской стороны в том же 1926 г., высказанную на похожем мероприятии — диспуте об антисемитизме, который проводился в стенах Московской консерватории 2 декабря 1926 г. В выступлении профессора Московского университета Ю. В. Ключникова, специалиста по международному праву, прозвучала мысль о том, что «на национальных признаках в советской стране строится весь государственный строй, поэтому с национальным чувством надо считаться». Профессор заявил, что если советская власть объявила правила игры, в соответствии с которыми государство строится на «национальных признаках», значит, ни одна нация не может быть умалена в своем национальном достоинстве, тем более русская. «Законны национальные чувства всякой нации». Ю. В. Ключников сказал это в пику выступавшему до него поэту М. Кольцову, который утверждал, что одно дело ругать русского, а другое дело — еврея. Во втором случае возникает целое явление — антисемитизм. А из первого, кроме частного случая, нет ничего особенного. Профессор на это ответил, что такое время прошло (намек на ленинский период). Очевидно, в стране уже появились какие-то признаки нового (хотя и декларативного) положительного отношения власти к русским. «Сейчас и русского не годится затрагивать»². Далее оратор следующим образом

¹ ЦК РКП(б) — ВКП(б) и национальный вопрос. Сост. Л. С. Гагагова, Л. П. Кошелева, Л. А. Роговая. М.: РОССПЭН, 2005. Кн. 1. 1918–1933. С. 425–428.

² Там же. С. 452.

развивает свою мысль: любое здоровое национальное чувство — это нормально, это хорошо. И русские, как и все народы СССР, имеют право на здоровое национальное чувство. В соответствии с ним они хотят, чтобы о них так же заботились, как и о других народах. Но они видят другое, и они повсеместно возмущены социальной несправедливостью. Но это не национализм, это проявление «естественного голода и недовольства», здорового национального чувства. Профессор возмущается: как можно на 10-м году существования советской власти вообще серьезно говорить об антисемитизме? Необходимо решать социальные вопросы по справедливости для всех народов страны, тогда здоровое национальное чувство любого народа будет удовлетворено. Но как только проф. Ключников закончил свою речь, на него с обвинениями обрушился ведущий Ю. Ларин, как на «врага, одевшего личину», речь профессора была названа «панической, против советской власти». Такие обвинения тогда много значили, и обвинители это понимали, но не сдерживали себя даже в обычной полемической беседе.

Проблема нацистроительства тогда не могла быть решена без финансового обеспечения со стороны Центра. «Субвенции — целевые государственные пособия — были в 1920-е годы единственным источником пополнения местных бюджетов». В 1930-е годы дотации Центра в бюджетах автономий и республик были не менее 50 %: в Карельской АССР — 65 %, Якутской — 63 % и т. д.¹ Известны следующие слова Д. Б. Рязанова, директора Института марксизма-ленинизма, сказанные им в октябре 1925 г. на сессии ВЦИК XII созыва: «Все республики должны знать, что РСФСР приносит громадные жертвы в пользу СССР, приносит эти громадные жертвы тогда, когда крестьянство РСФСР находится в худшем положении, чем крестьянство остальных членов Союза ССР. И не только крестьянство, это надо подчеркнуть»². Но эти разумные слова о том, что не надо плевать в колодезь, который тебя поит, не были услышаны. Рязанову тут же возразил инструктор ВЦИК Д. Галли: «Странно слышать, что на горбе русского крестьянства мы несем расходы РСФСР». Возражения Галли сводились к тому, что не надо напоминать об этом, говорить вслух, ведь «это помощь не филантропическая, а чтобы вызвать подъем производительных сил отсталых районов»³. Этот окрик нередко был слышен в отношении русских и в ленинские, и в сталинские годы, когда кто-то из русских партийных функционеров пытался воззвать или к равноправию, или к справедливости в конкретной ситуации. Время по-

¹ Там же. С. 69.

² Чеботарева В. Г. Национальная политика... С. 34.

³ Там же. С. 35.

казало, что вопрос о дотациях «национальным республикам» — это не вопрос ситуации, кадров, ресурсов, а вопрос все же цивилизационный, который не может быть решен отдельным малым народом в одиночку, но лишь внутри единого цивилизационного пространства. Такого пространства советская власть малым народам не представила. В июне 2013 г. в выступлении временно исполняющего главы Дагестана Р. Абдулатипова прозвучало: «Это богатейшая республика, и позор, что мы находимся по основным показателям социально-экономического развития на последних местах. Живя в прекрасном регионе, позор кормиться за счет рязанского мужика! Надо самим зарабатывать и самим потреблять. И помогать стране!»¹.

Нельзя не учитывать в связи с финансовым вопросом и того, что центр, отдавая окраинам средства на нациестроительство, сам (народ центральной России) крайне нуждался после Гражданской войны и голодных лет (1922–1923 гг.) в средствах. Лишь к 1927 г. детская беспризорность, размах которой был беспрецедентным², в центральных районах была локализована, все беспризорники определены в детские учреждения. Но и там детям не хватало самого необходимого. Денег в местных бюджетах катастрофически не хватало ни на какие социальные проекты, даже на самые важные³. Но и в этих условиях большевики продолжали финансово поддерживать региональные проекты, связанные с нациестроительством. Экономическое «выравнивание» Центра и окраин началось сразу же после окончания Гражданской войны. Это была долговременная политика, направленная на экономический промышленный подъем в национальных анклавах. Исследовавшие это явление авторы говорят об искусственном характере «подъема». Из Центра вывозились целые предприятия, русская рабочая сила, передавались финансовые средства, «проводилась политика искусственных финансовых и иных льгот за счет обескровливания Центра, прежде всего великорусских районов»⁴. Коллективизация проводилась в мягком, щадящем режиме⁵. Политика «высасывания соков» из Центра самым тяжелым образом отражалась на развитии Центральной России и, конечно, во многом повлияла на степень готовности страны к войне с фашизмом. Такая политика, как считают специалисты, оказала негативное влияние на страну в целом:

¹ Комсомольская правда. 10.06. 2013. Л. 7.

² В 1924 г. к беспризорным относилось 36,9 % детей России и значительная часть их жила вне дома. — *Захарова Л. Б.* Формирование новой морально-этической парадигмы в российском обществе 1920-х годов. Самара, 2013. С. 166.

³ Там же.

⁴ *Вдовин А. И., Зорин В. Ю., Никонов А. В.* Указ. соч С. 158.

⁵ Там же. С. 160.

«С точностью подсчитать, насколько в результате такой политики замедлилось развитие большинства регионов — невозможно, однако сам по себе этот факт представляется бесспорным. Отсюда, из 20-х гг., берут истоки трагедии Российского Нечерноземья, Поволжья, неустроенность Сибири. Русского Севера, Дальнего Востока. Активное, плановое, национально-обезличенное перераспределение лишало национальной специфики как те регионы, у которых «брали», так и те, кому «давали», а очень часто навязывали»¹.

Со второй половины 1920-х годов, после проведения автономизации, начинает меняться и национальная политика в отношении малых народов, советское нациестроительство вступает в свой новый этап — насильственного отъединения религии от этничности и у малых народов. Но опять же наступление на религию здесь велось более мягко и не столь масштабно. Тезисы ВКП(б) 1926 г. «Об антирелигиозной пропаганде среди национальностей СССР» (речь идет о нерусских национальностях) в целом еще дышат толерантностью в отношении веры малых народов. Но большевики уже признают, что соединение этнического и конфессионального начал недопустимо ни для кого: «Перед безбожниками-националами стоит новая задача в антирелигиозной пропаганде: разъяснение различия между понятиями национальности и религии. Духовенство в своей повседневной агитации закрепляет смешение понятий национальности и религии и прилагает все усилия к отождествлению этих понятий. Без учета этого обстоятельства антирелигиозная пропаганда может преломиться в сознании нации как пропаганда против национальности».

Власти ставят задачу внедрять материалистическое мировоззрение, разъяснять людям одинаковую сущность всех религий, уделять место вопросам естествознания. «Шариат, адат (уруфь), завоевавшие значение не менее корана, должны быть подвергнуты критике в равной мере»². С 1922 г. был наложен запрет на существование шариатских судов и мусульманских школ, но негласно и то и другое продолжало существовать до начала 1930-х годов, пока не развернулась масштабная репрессивная компания по выявлению «шпионов и диверсантов», в результате было репрессировано большое число мусульманских духовных лиц. Также после 1922 г. началось сворачивание всех традиционных основ еврейского религиозного быта, эти перемены коснулись даже языка. Государственную поддержку получил лишь идиш — «язык еврейских народных масс»,

¹ Там же. С. 164.

² ЦК РКП(б) — ВКП(б) и национальный вопрос. Сост. Л. С. Гагагова, Л. П. Кошелева, Л. А. Роговая. М.: РОССПЭН, 2005. Кн. 1. 1918–1933. С. 387.

программы по ивриту перестали поддерживаться советской властью¹. В ВКП(б) открывается единственная в своем роде еврейская секция, которая курировала процесс перехода евреев на светский образ жизни. Под запрет попадают все националистические сионистские организации евреев.

Начав запланированное еще при Ленине наступление на религию, теперь уже «по всему фронту», большевики понимали, что лишаются таких надежных союзников советской власти, как национальные окраины, но советская власть уже сумела здесь укрепиться и идеологически, и силовым присутствием. Кроме того, в это время начинается постепенное смягчение политики по отношению к русским, чтобы укрепить свои позиции в Центре.

2. Вера в «коммунистический труд» — важная составляющая мировоззрения советского человека. Большевики не сразу увидели, что труд, кроме классово-сословной основы, имеет еще традиционные корни. А это традиционный этнический, религиозный, нравственный опыт народа. Маховик революции удалось остановить не сразу. Поначалу преобладало строго репрессивное отношение к русскому народу (крестьянству, торгово-промышленной буржуазии), что не позволило даже в годы НЭПа большевикам-ленинцам опереться на русские народные трудовые традиции, из-за чего в ленинский период, на наш взгляд, не произошло принципиального перехода к новому типу советского хозяйствования. В последних своих работах Ленин отчасти стал осознавать эту проблему, когда писал, что задачей НЭПа является «смычка с селом»: *«Смычки с крестьянской экономикой той новой экономики, которую мы пытались создать, у нас не было. Есть ли она теперь? Еще нет. Мы к ней только подходим. Все значение новой экономической политики, которое в нашей прессе еще часто продолжают искать везде, где угодно, но не там, где следует, все значение в этом и только в этом: найти смычку той новой экономики, которую мы с громадными усилиями создаем, с экономикой крестьянской. И в этом наша заслуга. И без этого мы бы не были коммунистами-революционерами»*². Но смычки на деле так и не произошло, поскольку продолжала господствовать политика воинствующего атеизма, которая была чуждой крестьянству. Ленин надеялся на то, что свобода в торгово-хозяйственной сфере позволит постепенно решить проблему создания самодостаточной советской экономики, но кроме спекулятивного капитала и мелких форм рыноч-

¹ Там же. С. 111–112.

² Ленин В. И. Речи на XI съезд РКП(б) // Ленин В. И. Полн. соб. соч. 5-е изд. М.: Политическая литература, 1970. Т. 45. С. 75.

ной торговли, такая подконтрольная свобода ничего не несла. Советская власть в эти годы выживала за счет тотальной распродажи за границей золотого запаса, антиквариата, всего того, что находилось в музеях или было «экспроприровано у Церкви и буржуазии». Также немаловажно то, что большие средства уходили из Центра на решение задач национально-культурного строительства у малых народов, на их экономические, социальные и культурные нужды. В деле организации народного труда советская власть при Ленине зашла в тупик, который грозил ей гибелью.

3. Большевики с самого начала самым серьезным образом отнеслись к образовательной сфере. Для многих почитателей советской эпохи именно здесь находится итог главнейших достижений советскости, ее самая заветная сторона. Всеобщее народное образование, поголовная грамотность, возможность любому из «кухаркиных детей» получить высшее образование, сделать научную, политическую или художественную карьеру не могли не воздействовать на патриотизм советских людей. Между тем нельзя забывать, что цена за образование — массовая атеизация школьников — была огромна и ему несоразмерна. Никаких школ не было бы, если бы в них не преподавался атеизм, отрицающий религиозные ценности, и не утверждалось бы новое духовное мировоззрение — научный коммунизм. В жесткие идеологические тиски воинствующего атеизма попала и наука, работавшая и на производство, и на образование. Развитие науки приобрело, особенно в гуманитарной сфере, односторонний характер. Русская история и культура стали рассматриваться вне религиозного, а до начала 1930-х годов и вне этнического контекста. Научная сфера привлекала к себе советскую власть по нескольким причинам. Научное мышление должно было заменить собой религиозное мышление, и потому каждый школьник должен был «овладеть этим инструментом». Конечно, во многом большевики действовали начетническим, а не творческим образом. Школьникам предлагалось заучивать тот или иной набор доказательств естественного происхождения того или иного явления и на веру в факт их доказанности строить всю общую цепочку. Важно было знать, что «наука это доказала», а те или иные популяризированные сведения учащимся предоставлены. Но нельзя сводить советское «научное мировоззрение» к некому идеологическому условному уровню, который был рассчитан на педагогов и учащихся, поскольку там не требовалось решать фундаментальные доказательные задачи. Несомненно, должен был быть и образцовый научный уровень, откуда идеологи и практики могли бы черпать свои идеи и доказательства «отсутствия Бога». Советская наука, несомненно, стояла перед задачей преодоления препятствий религиозного мировоззрения, чтобы найти ре-

альную замену ему. Это мировоззрение допускало существование неких тайн, некоей разумной мистики, некоего сложнообъяснимого рационализма. К таковым советским феноменам можно отнести мировоззренческие выкладки В. И. Вернадского, связанные с его теорией ноосферы. Для этого ученого наука являлась высшей сферой свободной, творческой мысли и, более того, высшей формой творческой реализации человека в смысле возможности воздействовать на биосферу. Наука, по Вернадскому, превзошла религию, философию, государство, и потому очень скоро станет первенствовать в мире. Он считал, что наука как созидательница ноосферы — преобразованной биосферы, умной биосферы — может и должна решить все проблемы человечества. Вот почему она заменит и государство, и философию, и религию, которые лишь частично справляются со своими задачами. Наука сможет все сделать «для правильного социального устройства, (дающего) максимум счастья и полное удовлетворение основных материальных потребностей человечества»¹. О науке Вернадский говорит как о вере: она продуцирует мораль более высокую, чем религия или государство, она демократична, «в ней несть ни эллина, ни иудея», цитирует он апостола Павла. Если религий и философских систем много, то «наука одна и едина». В науке есть «научная истина» и есть «научный разум», который выходит «за пределы исторического времени» в «вечное»². Таким образом, если говорить о мировоззренческом содержании этих общефилософских постулатов В. И. Вернадского, то они действительно не укладываются в прокрустово ложе обычного советского материализма. И, тем не менее, они принимались и поддерживались советскими идеологами, видевшими, как и Вернадский, в науке альтернативу религии.

Вот почему, если говорить о *духовной составляющей* советской идеологии, то нельзя оставить без внимания авторов (а не только идеологов-практиков), несомненно оказавших большое (может быть решающее) влияние на создание постулатов советского научного мировоззрения. К таковым авторам, кроме В. И. Вернадского, следует отнести К. Э. Циолковского и так называемых космистов, в том числе их предшественника, умершего в 1903 г., философа Н. Ф. Федорова. Кроме того, со стороны большевиков, как замечают многие, наблюдалось копирование тех или иных известных церковных форм и переделка их на советский лад. С. Г. Кара-Мурза считает это явление характерным для большевиков. «Большевики разрушали церкви как капища «неправильной» религии, они замещали их другими церквями и другими иконами. Это было

¹ Вернадский В. И. Научная мысль как планетарное явление. М.: Наука, 1991. С. 87.

² Там же. С. 96.

страстное столкновение двух религиозных представлений о правде»¹. Автор оправдывает «благородную борьбу за истину», в которую включились большевики со всей революционной страстью. Это не было «верой в конкретного бога», религиозность представлялась им как «способность человека чувствовать, воспринимать сокровенный, священный смысл событий, отношений»². Не очень понятно поначалу, откуда, по мысли историка, большевики могли черпать свою религиозность, поскольку «такой человек ощущает священный смысл хлеба и земли, тайный смысл рождения, болезни, смерти. Для него может иметь священный смысл Родина, Армия, даже завод...». Но далее мы находим разгадку: религиозное чувство их формировалось из особого отношения к священным понятиям — «хлебу», «Армии», «Родине», «заводу». Они выращены, собраны, построены «жертвами отцов», и потому «такой человек чувствует долг перед мертвыми и слушает их совет при решении земных дел»³. Перед нами типичные выкладки философии Н. Ф. Федорова, хотя С. Г. Кара-Мурза, по какой-то причине, не озвучивает этот мировоззренческий источник. Как последовательный защитник «советской цивилизации» и человек неверующий, историк видит в большевистской религиозности сугубо положительное значение: «большевики не разрушили, а даже укрепили главную основу религии — саму способность одухотворять мир священным смыслом»⁴. Отсюда у С. Г. Кара-Мурзы индустриализация — это типичное «религиозное подвижничество» советского человека.

Конечно, «религиозность» большевиков видна была и невооруженным глазом. Она просматривается в псевдокрестных ходах — демонстрациях, в «красных Пасхах» и «Рождествах», «крестинах», «свадьбах» и «отпеваниях». Народу ее навязывали в виде почитания псевдомощей Ленина, а потом и Сталина. С храмов срывали кресты и на их место вешали звезды и т. д. Но *видимая* религиозность являлась скорее второстепенной формой большевистской религиозности, поскольку она паразитировала на православной, церковной религиозности, отсюда брались привычные народу формы организации внецерковной духовной жизни. Что же касается того, о чем говорит С. Г. Кара-Мурза, то источником этой религиозности было сектантство. Большевики-ленинцы явно были увлечены в определенной мере сектантскими идеями не только Л. Н. Толстого, о чем писал Ленин, но и софиологией Вл. Соловьева, и философией «общего дела» Н. Ф. Федорова. Трудно проследить это по

¹ Кара-Мурза С. Г. Советская цивилизация. М.: Эксмо, 2011. С. 263.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 264.

сохранившимся документам, но если анализировать отдельные идеологические проекты большевиков, то эта связь обнаруживается. Следы влияния идей Вл. Соловьева обнаруживаются, например, при анализе советской этической культуры, основы которой закладывались в 1920-е годы¹. Судя по кругу интересов А. А. Богданова — крупного большевистского функционера, близкого к Ленину (а он занимался в числе прочего исследованиями в области геронтологии и гематологии), — теория Н. Ф. Федорова могла ему быть интересна.

Главный вопрос для сектанта Н. Ф. Федорова (1828–1903) — это вопрос о личном и коллективном бессмертии. Он разработал учение о воскрешении человечества «своими силами», без Бога. При этом философ не считал себя атеистом, он ходил в Православную Церковь (не озвучивая до поры своих взглядов), но в своем учении так далеко ушел от церковного понимания воскресения мертвых, что иначе как сектантскими его идеи не назовешь. По мысли Н. Ф. Федорова, христианское человечество слишком пассивно вело себя, ожидало от Бога воскресения, хотя само должно было потрудиться ради этого. Сделать шаг к воскрешению мертвых можно лишь в случае особого *психологического единения* всех людей, кропотливой деятельности по восстановлению памяти умерших. Основной площадкой для воскрешения будет уже не храм, а внехрамовое пространство, центром которого станут музеи. Здесь будет проходить «внехрамовая литургия» и совершаться «внехрамовая Пасха». «Престолом этой литургии будет вся земля, как прах умерших, «силы небесные» — свет, теплота — будут видимо (а не таинственно) служить для обращения праха в тело и кровь умерших»². Соответственно это произойдет тогда, когда люди сумеют подчинить себе природные стихии. Федоров глубоко верит в силу науки (и это оказалось на руку советской власти, которая научное мировоззрение — рациональный метод — странным образом сочетала (а точнее перемешивала) с мистикой веры в некие провозглашенные принципы, космического или же природного разума.

У Федорова была многоступенчатая модель созидания нового общества, и подобный конструктивизм позволил увлечься этими идеями большому числу лиц в России, которые свою образованность не хотели совмещать с верой в Бога. Нам неизвестно, были ли в 1920-е годы предприняты серьезные, целенаправленные попытки со стороны высших представителей советской власти облечь идеи Федорова в «кровь

¹ Захарова Л. Б. Формирование новой морально-этической парадигмы в российском обществе 1920-х годов. Самара: Самарский государственный технический университет, 2013. С. 89.

² Цит. по: Семенова С. Г. Николай Федоров. Творчество жизни. М.: Советский писатель, 1990. С. 242.

и плоть», но судя по некоторым общим вещам, воплощенным в жизнь, такая работа проводилась. Одна из опорных точек в концепции Федорова — фигура «самодержца». «Идеальный самодержец встает во главе «общего дела» как патриархальный глава государства, переходящего в отечество»¹. А вот что пишет сам философ: «Царь вместе с народом будет самодержцем, властителем, управителем слепой силы природы, ее царем, не душ, как Папа, а повелителем материи, внешнего, материального мира и освободителем от закона юридического и экономического»². Федоров уточняет: «самодержавие — это диктатура», «власть отца». Здесь очевидная апелляция к той эпохе человечества, когда не появился еще античный рационализм, и магия определяла форму взаимоотношения человека с природой³. Вождизм, в виде трепетно возвышенного отношения к Ленину, вытекал из этого положения. Вождизм в стране советов насаждался грубо и навязчиво. Переименовывались города, улицы, площади, словом, менялась вся топография страны⁴. Соответственно, уничтожалось все, что сопротивлялось этой политике: сословия, которые вырабатывали враждебный большевикам уклад, люди, не желающие видеть бесчинства, памятные знаки чести и славы бывшей культурной традиции. Переход от одного возраста к другому был ритуализирован своего рода инициациями. Испытания «на вышке, в поле, в больнице, на кладбище — до брака и погребения».

Другой вопрос, который разрабатывал Н. Ф. Федоров и который, несомненно, воплотили в жизнь большевики — замена религиозной веры определенным массовым психическим настроением. Философ назвал это обществом «психократии», т. е. обществом психического (а не религиозно-православного) единства. Все наблюдают друг за другом и ведут дневники. Фиксируется не только настоящее, но и ведется постоянная розыскная работа о прошлом. Все становятся историками. Самый мельчайший событийный факт в селе, в городе, на полустанке должен быть записан и включен в общемировую цепь событий. Весь этот материал понадобится потом при воскрешении. Весь материальный мир должен быть пронизан человеческой мыслью и чувством. Топография местности должна выглядеть так: храм, ставший научно-исследовательским музеем, рядом с ним кладбище и школа. Вокруг — дома «прихожан». В идейной конструкции сектанта Н. Ф. Федорова было и теоретическое обоснование особой роли женщины в «общем деле». Толкуя образ Свя-

¹ Семенова С. Г. Указ. соч. С. 266.

² Там же.

³ Кириченко О. В. Традиция с позиции православного мировоззрения // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2007. № 7. С. 39.

⁴ Там же. С. 98.

той Троицы на свой лад, он третью ипостась Троицы называет «Дочерью» и отсюда выводит свои заключения¹.

Сравнивая все указанные выше теоретические наработки с практикой большевиков, мы можем говорить не просто о сходстве, а о попытках, хотя и в большей степени безрезультатных (если говорить о силе их проникновения в народ), воплощения в жизнь федоровских идей. Большевистские квазирелигиозные практики совершенно очевидно тяготеют к не только дохристианской, но даже доантичной, доархаистической эпохе². Перед нами вариант «антропологического магизма», когда человек рассматривался лишь в качестве носителя символов, соединяющих его с архаичным Космосом. Лишь в ритуальном действии достигалась гармония полноты бытия, тогда «участники священного действия проникали во все уголки единого космоса»³. В этой архаичной традиции не знали государственности, здесь процветали магия, шаманизм, действовали вожди и жрецы, господствовала не нравственная, а знаковая информация о человеке (в татуировке, ритуальных масках, раскраске тела). Структурно близкое информационное поле (человек-знак) создавало и советское государство. Людей в архаичном языческом обществе интересовала только статусная информация о другом, которую нужно было получить наглядно и отреагировать на нее мгновенно. Архаику отличала также избыточная психическая уязвимость, поскольку «слияние символического мира с телом делало последнее органом духовности, и чувственно-эмоциональная сфера становилась главной, психика приобретала доминирующее значение». Такая нагрузка на психику приводила к нервным расстройствам, заболеваниям. Эта же причина объясняет появление такой категории людей, как шаманы, в большевистском обществе, действующие в образах комиссаров, политработников и агитаторов.

Без религиозного фундамента нельзя было рассчитывать на долговременное существование советской власти. Атеизм мог быть лишь *формой отрицания* прежней господствующей в России религии — православия. Большевикам нужен был и свой позитивный квазирелигиозный проект, позволяющий действовать в рамках модерна. Выход в глубокую архаику — языческую эпоху традиции, — как нам кажется, позволял им надеяться на создание своего проекта модерна, чтобы избежать опасности постмодернистского варианта. В утверждении власти большевики были

¹ С похожей интерпретацией выступал позже другой мистик — Д. Л. Андреев в сочинении «Роза мира».

² Кириченко О. В. Традиция с позиции православного мировоззрения // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2007. № 7. С. 14–16.

³ Там же. С. 14.

вполне серьезны и настроены на долгосрочное воплощение в жизнь этого опыта прошлого.

Влияние идей Н. Ф. Федорова на духовную сторону советской идеологии было колоссальным. Метеорология, ракетостроение и в целом одушевленное отношение к машине, музеи вместо храмов — все это очевидные и наглядные следы федоровского присутствия в советской действительности. Федорова до революции не просто поддерживали, а боготворили Л. Н. Толстой, В. С. Соловьев, Ф. М. Достоевский. Под его влиянием находились космисты советского периода: о. Павел Флоренский, К. Э. Циолковский, В. И. Вернадский и ряд других. Идеи Федорова активно продвигал в жизнь такой активный организатор советской литературы в первые годы советской власти, как В. Брюсов. Под влиянием федоровских идей находились А. Блок, М. Горький, Б. Пастернак, А. Платонов¹. Для А. С. Панарина — антисталиниста — связь Вернадского с советской эпохой неочевидна. Философ критикует Сталина за то, что тот *«уподобляет общество и даже сам космос складу рукотворных вещей, устаревающих физически и морально и потому подлежащих выбраковке. Для подобного мышления не существует ничего самоценного — все стоит под знаком функции, ничего уникального, все тиражируется. Такое мышление ценит лишь то, в чем человек и в самом деле уступает машине, ритмичность и безотказность»*². Но тут же обеляет интеллектуальный продукт этой эпохи — космизм В. И. Вернадского, считая, что он вполне чист от «заразы сталинизма». Отсюда, «из Вернадского», А. С. Панарин черпает философскую доктрину для будущей России: «В отношении онтологического статуса (вернуть право живого и повысить его статус) пионерское значение имеют работы В. И. Вернадского и других основоположников русского космизма»³.

Сталинский период

При Сталине (его единоличной власти) продолжился процесс советского нациестроительства за счет советизации и атеистической этнизации населения страны. Во второй половине 1920-х годов, когда начала решаться задача освобождения этничности малых народов от религиозности, в национальной политике стали намечаться перемены. Суть их заключается в изменении официального отношения к русскому народу.

¹ Семенова С. Г. Указ. соч. С. 346–373.

² Панарин А. С. Указ. соч. С. 100.

³ Там же. С. 101.

Русские перестают рассматриваться в качестве должников перед малыми народами, напротив, начинает звучать тема их особых заслуг перед революцией. Насколько серьезными были эти перемены? Ведь есть свидетельства, говорящие об обратном. О великорусском шовинизме Сталин говорил на XVI съезде в 1930 г. («Решительная борьба с пережитками великорусского шовинизма является первоочередной задачей нашей партии»¹). На XVII съезде в 1934 г. эта тема («великорусский национализм») все еще продолжала звучать.

Тема перемены курса Сталиным впервые внимательно исследована В. В. Кожинным², который ставил в безусловную заслугу вождю это деяние. По мнению Кожина, Сталин сознательно возвращался в лоно имперской традиции, потому что понял ошибочность и бесперспективность интернационалистского большевистского пути. Вождь искренне перешел на русофильские позиции, в чем и проявилась его политическая мудрость и дальновидность. Здесь очевидна просталинистская позиция автора. С близких позиций исследует это время О. А. Платонов³.

Впервые обстоятельно и академично проблему русских как этноса затронули авторы коллективной монографии «Русский народ в национальной политике. XX век» (Кунгур, 2007)⁴. Были рассмотрены темы мнимого русофильства Сталина, в целом, особенности большевистской национальной политики, связанные с проблемой «искупления вины» русским народом перед малыми народами, и был дан развернутый анализ всех сторон деятельности власти (экономической, социальной, культурной), имеющей отношение к специфике советского цивилизационного процесса. Авторы книги впервые с максимальной долей объективности поставили вопрос о цене, которую заплатил русский народ за большевистские эксперименты не только в области национальной политики, но и в целом — в развитии страны. Нельзя не согласиться с их выводами, что даже цивилизационная деятельность, направленная «из Центра» на благо малых народов, была во многом бесполезной, парадной, не затрагивающей подлинного подъема производительных сил этих регионов. Здесь, как и везде, преобладала штурмовщина, шла перекачка ресурсов из одного места в другое, но самое главное — просматривалось очевидное равнодушие как к судьбе русского народа, так и к судьбам малых

¹ КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумом ЦК. (1898–1988). Т. 1–15. 8-е изд. М., 1970. Т. 4.

² Кожин В. В. Россия. Век XX. М.: Эксмо, 2011. С. 462–502.

³ Платонов О. А. Терновый венец России. История Русского народа в XX веке. В 2-х томах. М., 1997. Т. 2.

⁴ Вдовин А. И., Зорин В. Ю., Никонов А. В. Русский народ в национальной политике. XX век. Кунгур, 2007. 2-е изд.

народов. Авторы монографии оставляют в стороне вопрос о церковной политике власти, считая, очевидно, что она не связана с национальной политикой, хотя, как мы покажем ниже, это было совсем не так.

Позже появилась монография А. И. Вдовина «Русские в XX веке» (М., 2014). В переработанном и дополненном виде она вышла в 2019 г. под названием «Русская нация в XX веке (русское, советское, российское в этнополитической истории России)». Здесь собран огромный материал по всему спектру данного вопроса, прослеживается самым тщательным образом, как политически менялся «русский вопрос» на всем протяжении XX столетия. На сегодняшний день работа А. И. Вдовина является наиболее обстоятельной и объективной попыткой раскрыть драматургию советской национальной политики, позволяющей понять, «что с нами происходит сегодня».

В целом указанный подход нашел и официальное признание, поскольку эта точка зрения была закреплена в учебном пособии для студентов истфака МГУ, написанном А. С. Барсенковым и А. И. Вдовиным (3-е изд. М., 2010)¹. Авторы признают проект Сталина его личным достижением, выражением его всегдашних «почвеннических» позиций, в противовес «интернационалистской» (группа Троцкого, Зиновьева, Каменева).

В исследовании В. И. Козлова «История трагедии русского народа» Сталин предстает как прагматик, почувствовавший приближение войны с фашистской Германией и начавший задолго до этого готовить страну к грядущим событиям. Сталин действует как всевластный тиран, но при этом мудрый политик². Главный апологет советского строя С. Г. Кара-Мурза вообще не касается этой темы в своей знаковой работе³. Для него советскость является более высокой степенью консолидации общества, чем этничность, поэтому «национальный вопрос» ему не интересен. Не найдем мы проработки этого важнейшего для советского периода вопроса и у либерально ориентированных авторов, например, в двухтомнике «История России в XX в.» под ред. А. С. Зубова⁴. Не касается этой темы и акад. В. А. Тишков в своей монографии⁵.

Сталинская советскость отчасти отличалась от ленинской. Главное отличие ее состояло в *декларативно-формальном* снятии «революционного проклятия» с русского народа и объявлении его народом, составившим авангард революции, ее решающую силу. Реабилитировали не

¹ Барсенков А. С., Вдовин А. И. История России. 1917–2009. М., 2010. С. 254.

² Козлов В. И. История трагедии русского народа. М., 2012. С. 130–133. 3-е изд.

³ Кара-Мурза С. Г. Советская цивилизация. М.: Эксмо, 2011.

⁴ История России в XX столетии. М., 2011. В 2-х томах. Под ред. А. С. Зубова.

⁵ Тишков В. А. Российский народ. История и смысл национального самосознания. М.: Наука, 2013.

какую-то отдельную группу, а именно весь народ. Сделано это было не бескорыстно, не по велению сердца, не из русофильских побуждений нового вождя¹, а в силу того, что советская власть в экономической сфере во второй половине 1920-х годов зашла в тупик, из которого она могла выбраться, только изменив свою репрессивную политику по отношению к русскому народу. Сталин-интернационалист оказался готов к такому шагу, Троцкий-интернационалист — нет. Уже с конца 1920-х годов Сталин начинает менять ленинский курс и осторожно говорить о праве русского народа на первенство в СССР, по праву первопроходца в революции. К середине 1930-х уже ясно обозначился крен в этой новой политике. Обстоятельно этот процесс раскрыт в указанной коллективной монографии А. И. Вдовина, В. Ю. Зорина, А. В. Никонова². Новый курс стал проявляться и в пропаганде, и в школьном обучении, и в замене кадров в государственном аппарате. Но и в это время Сталин продолжал сохранять наработанные приоритеты старой национальной политики. Так, в письме первому секретарю казахского крайкома Л. И. Мирзояну от 13 декабря 1933 г. он пишет: «С великорусским шовинизмом ведут борьбу не только местные парторганизации, но, прежде всего, ЦК ВКП (б), в целом»³. И в 1923 г. Сталин считал, что у советской власти в области национальных отношений два врага: «великорусский шовинизм» и «местный национализм», и в 1933 г. его отношение к проблеме не изменилось. Встает вопрос: что же понимал Сталин под «великорусским шовинизмом»? Почему, даже провозгласив курс на реабилитацию русского народа, он продолжил говорить о великорусском шовинизме? Ведь речь шла не просто о недостатках чьего-то конкретного воспитания, а о проблеме общего характера, «великорусской», т. е., с точки зрения Сталина, имперской, а значит, все-таки проблеме религиозной. С точки зрения Сталина, подлинный великоросс — человек и верующий, и воспринимающий себя в качестве русского, является для большевиков потенциальным и очевидным врагом — «шовинистом». Но Сталин нашел возможность и бороться с русским шовинизмом, и опираться на русский патриотизм. «Освободиться от русофобии большевики-интернационалисты так просто не могли. Вопреки доктрине им приходилось маскировать свой генетический порок, постепенно выходя на путь уступок русским национальным чувствам, использовать русский национализм для достижения тактических целей, в частности, для того, чтобы умерять

¹ Вдовин А. И., Зорин В. Ю., Никонов А. В. Русский народ... Указ. соч С. 180.

² Там же. С. 71–124.

³ ЦК РКП(б) — ВКП(б) и национальный вопрос / Сост. Л. С. Гагагова, Л. П. Кошелева, Л. А. Роговая. М.: РОССПЭН, 2005. Кн. 1. 1918–1933. С. 725.

чрезмерные притязания националистов иных национальностей»¹. Но и тогда, когда Сталин стал проводить «русофильскую» политику, он продолжал поддерживать приоритеты нацистроительства.

Выше мы уже говорили, что даже в ленинский период Сталин во многом определял основы национальной политики. Под его опекой шел процесс нацистроительства. Ленину приходилось с этим мириться. «Во взглядах на первичную форму государственного единства социалистических наций Ленин в сентябре–декабре 1922 г. перешел на позицию, близкую к той, которую Сталин занимал в июне 1920 г.»². Сталин считал, что национальная автономизация и коренизация имели и такое важное значение, как ограждение нацменьшинств от воздействия «русского шовинизма». В письме к В. Я. Касаткину, датированному 17 января 1929 г., Сталин пишет: «советские республики вновь попали бы в кабалу к русским, отказавшись от государственного обособления»³. По этой причине в кабалу нацменьшинствам отдавали русских, в тех регионах, где они жили рядом.

Вот почему русофильство Сталина не могло не носить декларативный, идеологический характер, так как оно не было подкреплено соответствующей реабилитирующей церковной политикой, не давало подлинно равных прав русским, какие получили от советской власти нацменьшинства, и, кроме того, оно не освободило ни русское крестьянство, ни казачество, ни православное духовенство от очередного широкомасштабного «классового возмездия», которое грянуло в 1930-е годы. Получив право «быть равными», русские должны были снисходительно отнестись к грядущему крайнему ужесточению церковной политики власти, а также освободиться от «эгоистичного» чувства самосохранения народа в период варварски проведенных коллективизации, индустриализации, а затем и жесткой, не щадящей народа организации обороны в период Великой Отечественной войны. На своем посту Сталин оказался достойным приемником Ленина, по умению манипулировать народами и приспособляться к обстоятельствам. В период так называемого русофильства Сталина продолжались массированные большевистские атаки на все сохранившиеся крупные социальные группы русских: крестьянство, казачество, духовенство, хотя обстоятельства, казалось бы, уже не требовали применения к ним насилия.

Казачество, как и при Ленине, при Сталине продолжало находиться у советской власти в немилости. В 1921 г. казаки писали в Москву, что постоянные грабежи и насилия над русским населением со стороны че-

¹ Вдовин А. И., Зорин В. Ю., Никонов А. В. Русский народ... С. 180.

² Вдовин А. И., Зорин В. Ю., Никонов А. В., Указ. соч. С. 82.

³ Там же. С. 611.

ченцев, ингушей и даже осетин делают жизнь их невозможной. Из 11 станиц было изгнано все русское население (6660 дворов). Это письмо — слезный вопль — обсудили на коллегии Наркомнаца 12 сентября 1921 г. руководители Г. И. Бройдо, О. Карклин и Г. К. Клиндер вместе с представителями ряда автономных республик и приняли решение подтвердить проводимый местными властями курс на «очищение края от русских и казаков»¹. В середине 1920-х годов, когда на Северном Кавказе проводились плановые землеустроительные работы, велся массовый захват русских земель, а потом произошло узаконивание этого².

В какой-то мере с середины 1920-х годов по отношению к казакам советская власть начала смягчать свою политику. На апрельском 1925 г. Пленуме ЦК ВКП(б) говорилось: «Признать недопустимым игнорирование особенностей казачьего быта и применение насильственных мер по борьбе с остатками казачьих традиций»³. Но и тогда казакам было отказано в создании автономии, а прежние массовые захваты казачьих земель, проходившее в 1917—1924 гг., и даже насильственное выселение казаков из пограничных с горцами станиц признавались законными. 22 октября 1932 г. на юг прибыла чрезвычайная комиссия по хлебозаготовкам, возглавляемая членом Политбюро Л. М. Кагановичем. Его сопровождали А. М. Микоян и Г. Г. Ягода. Сразу началось применение «к саботажникам» особых мер: станичников лишали права покупать продукты в магазинах, запрещался ввоз товаров в лавки, а уже в ноябре 1932 г. внутренние войска Красной Армии приступили к выселению 20 000 казаков. В январе 1933 г. было депортировано и отправлено в северные районы страны еще 63,5 тысячи казаков⁴.

Особо ощутимым для русского народа оказался удар, который советская власть в сталинские годы нанесла по крестьянству. Десять лет понадобилось власти после революции 1917 г., чтобы собраться с силами и начать полномасштабную войну со всем русским крестьянством. Дворянство, казачество, купечество, мещанство, интеллигенция были сокрушены сразу в ходе Гражданской войны. Как отмечают исследователи репрессивной политики И. В. Сталина в отношении советской деревни «по материалам 1928—1929 годов видно, что на смену сводкам о “чрезвычайных хлебозаготовках” пришли “классовая борьба”, “кулацкий террор”, “антисоветчина”, “контрреволюция”»⁵. С. Г. Кара-Мурза считает,

¹ Там же. С. 231.

² Там же. С. 179—214.

³ Чеботарева В. Г. Национальная политика... С. 238.

⁴ Там же. С. 245.

⁵ Советская деревня глазами ВЧК—ОГПУ—НКВД. Документы и материалы / Под ред. А. Береловича, В. Данилова. В 4-х томах. М., 2003. Т. 3. С. 7—8.

что в стране в эти годы проходил последний этап Гражданской войны (!), длившейся в целом три десятилетия, и этим оправдывается ее необходимость, во всяком случае, со стороны большевистской власти¹. Действительно, репрессии против русского крестьянства скорее походили на войну против народа, нежели на «экономическую политику». Контроль за проведением коллективизации получила самая эффективная репрессивная машина — ОГПУ, потом НКВД, в то время как в прежние годы контроль за деревней осуществлялся Наркомюстом². Подключилась и армия³. К 1924 году деревня только-только начала отходить от последствий разрухи, вызванной Гражданской войной и страшным голодом 1922—1923 гг. Два года, с 1925 по 1927 г. деревня пребывала в относительном покое, хотя и тогда жесткая политика цен (низких на зерно и высоких на промышленные товары) вызывала недовольство у сельчан. Но уже в 1924 г. в отношении крестьян начала действовать такая репрессивная мера, как лишение избирательных прав. К 1929 г. ее применяли уже массово к значительной части сельского населения⁴. 5 января 1928 г. появляется сталинская директива, в которой вождь требовал от местных организаций добиться решительного перелома в хлебозаготовках «в недельный срок»⁵. Начались аресты и высылки «врагов народа» на Север. С 1929 г. в стране стала создаваться система ГУЛАГа, и первыми ее поселенцами стали русские крестьяне⁶. Если в 1929 г. число арестованных и высланных измерялось десятками тысяч (95 908 чел. к 31 декабря), то в 1930 г. пошел счет на сотни тысяч: за 9 месяцев было раскулачено по трем категориям 341 895 чел⁷. Со сталинским практицизмом и цинизмом была выставлена «норма» врагов народа в деревне — от 3 до 5 %⁸. Руководствовались переписью 1926 г., согласно которой в деревне было 896 тысяч хозяйств предпринимательского типа, с населением 5859 тысяч человек. Это — 3,9 % хозяйств и 5,2 % населения⁹. «В действительности число раскулаченных в отдельных районах достигло 10–12 %»¹⁰. В течение

¹ Кара-Мурза С. Г. Указ. соч. С. 423.

² Советская деревня... 2000. Т. 2. С. 23.

³ Ивницкий Н. А. Материалы секретного Кремлевского архива Политбюро ЦК КПСС по истории коллективизации // Актуальные проблемы археологии, источниковедения и историографии. Материалы конференции, посвященной 50-летию Победы. Вологда, 1995. С. 344.

⁴ Мазур Л. Н. Социальный облик крестьян-лишенцев: анализ источников // Актуальные проблемы археологии, источниковедения и историографии. С. 328.

⁵ Советская деревня... 2000. Т. 2. С. 20.

⁶ Там же. С. 23.

⁷ Там же. 2003. Т. 3. С. 28.

⁸ Там же. 1998. Т. 1. С. 16.

⁹ Там же. 2003. Т. 3. С. 29.

¹⁰ Барсенков А. С., Вдовин А. И. Указ. соч. С. 225.

1931 г. было выселено 1 243 860 чел., включая 469 470 человек, выселенных во внутренние районы РФ. Всего же за два года — 1930 и 1931 — было выселено 2 437 062 чел.¹ В эти годы выяснилось, что ОГПУ работает не столь эффективно, как хотела бы «партия», поскольку среди работников Политического Управления находились люди, которые не выдерживали морального напряжения, писали письма в ЦК о бесчеловечных условиях жизни высланных крестьян, о страшной детской смертности. Большой резонанс получило письмо ответственного работника органов Е. Г. Евдокимова². Он писал, что переселенцы живут в непригодных для жизни бараках, где на каждого, и взрослого и ребенка, приходится по 1/10 м кв. на разноярусных нарах. Там — земляные полы, вместо крыши — жерди, чуть присыпанные землей. Кроме того — самая негодная пища, вшивость, болезни, сырость и холод. В результате — ГПУ реорганизовали, усилили новыми кадрами, и репрессивная машина заработала с новой силой. Крестьяне, как могли, сопротивлялись: в 1930 г. было 13 754 массовых крестьянских выступления, и еще 3 712 женских выступлений. Но все они были жестоко подавлены, с применением военной силы³. 6 февраля 1930 г. М. М. Пришвин, живший в эти годы в деревне, записал в своем дневнике: *«Я, когда думаю о кулаках, о титанической силе их жизненного гения, то большевик представляется мне не больше, чем мой «Мишка» с пружинкой сознания в голове... Все они (кулаки. — О. К.) даровитые люди и единственные организаторы прежнего производства, которыми до сих пор, через 12 лет, мы живем в значительной степени. Все эти люди, достигая своего, не знали счета рабочим часам своего дня. И так работают все организаторы производства в стране. Ныне работают все по часам, а без часов, не помня живота своего, не за страх, а за совесть, только очень немногие»*⁴. Приведем два характерных воспоминания самих «кулаков» об их жизни в ссылке. *«Папа год сидел в одиночке. А нас (жена и семеро детей) сначала вывезли за сорок километров от Сталинграда, а в 31 году привезли в Оскоровку на 5-й поселок, где была ровная степь. Пятьдесят тысяч человек было в этом поселке. Кругом милиция на лошадях охраняла, чтобы не убежали. А куда побежишь? Речка там Ишим. Оттуда брали пить и там стирали. Бурьянчик собирали, варили и кушали. В степи мы рыли яму, как погребок, кое-чем накрыли, и там мы жили. Так жили все в первый год. Один колодец был на весь 5-й поселок, глубиной ме-*

¹ Советская деревня... Т.3. С. 41.

² Там же. 2003. Т. 3. С. 301.

³ Там же. 1998. Т. 1. С. 17.

⁴ Пришвин М. М. Дневники. М.: Правда, 1990. С. 165.

тров двадцать пять — он до сего времени стоит. День — ночь стояли за водой. Мама пошлет с ведерочком, пойдешь, чтобы только детям больным принести воды. Туалетов не было, ров был такой метров на тридцать выкопанный, общий для всех. И вот люди стали умирать — повальная дизентерия. Каждый вечер ездила подвода, на нее покойников кидают, как чурбаки, и в ямы отвозят. Так было, что целыми семьями умирали... Ели сухой паек, готовить там негде было. Чечевичу привезут, и мы жевали ее. Самой трудной была эта зима». К концу зимы в живых остался только один ребенок — автор воспоминаний¹. Свидетельство другого ссыльного — священника о. Иоанна Тимакова — не менее трагично: «Нас привезли из Самарской губернии в степь, на место будущего поселка Новая Тихоновка в середине 1931 года. Я был молод, со мной была жена и маленький ребенок. Мы выкопали ямку в метр глубиной, попончиками крышу закрыли и мешок с багажом в голову. Наш младенец прожил в этой яме месяц и умер. А зимой, когда нас перевели в недостроенные бараки, у нас другой младенец родился. Первую зиму свирепствовал тиф. Было очень холодно, на пайке жить было очень трудно, народ ослаб. В 31-м, в 32-м году погибли все дети и старики, и к 33 году осталась одна молодежь, редко где старика увидишь. А потом и молодые стали умирать. В Тихоновке у нас по двести человек в день умирало. Три бригады копали могилы (два метра ширины, пять метров длины). Зашивали человека в попонку грязную и в яму бросали. Зимой могилы копать не успевали. Покойников складывали в кучи, величиной с дом, по пятьсот-семьсот человек в каждой куче лежало друг на друге как дрова. Вторым нашим ребенком тоже умер. А мы с женой выжили благодаря тому, что продали ее пальто на лисьем меху, что ей еще от матери досталось, купили овса, толкли его, ели и чуть живенькие остались»². В каждом из сохранившихся воспоминаний (а их можно привести немало) звучит не просто нота осуждения «злодеяниям Сталина», но нечто большее, потому что совершенно очевидно, что сталинская — большевистская — машина попирала не просто «врагов социализма», а уничтожала народ, истребляла самым жестоким образом детей и стариков, глумилась над их незащищенностью, человеческим достоинством.

В 1932 г. южные регионы России охватил страшный голод, унесший несколько миллионов (до 2 млн) жизней крестьян³. Сталин назвал этот

¹ Карагандинский старец преподобный Севастиан / Сост. В. Королева. М.: Паломникъ, 1998. С. 106–107.

² Там же. С. 114–115.

³ Барсенков А. С., Вдовин А. И. Указ. соч. С. 227.

голод наказанием крестьянству за саботаж¹. Деревню продолжали держать в ежовых рукавицах при Сталине вплоть до войны. В 1937 г. вышел известный закон «Об антисоветских элементах» — закон о деревне. В законе говорилось, что враги, сосланные на поселение (сколько их выжило, до сих пор нет сведений!), продолжают воздействовать на советскую деревню. Они возвращаются после ссылки или убегают, селятся в деревнях и начинают вести подрывную и диверсионную деятельность. Для контроля над деревней по районам утверждались искомые «тройки», действующие без суда и следствия и, как правило, с расстрельными приговорами. Также утверждалась новая разрядка для репрессий: по 1-й категории (расстрел) — 72 950 чел., по второй (8 лет тюрьмы) — 186 500 чел. Задание партии было перевыполнено в несколько раз: в 3 раза по второй категории и в 5 раз по 1-й². Конечно, существуют цифры, указывающие на рост товарного хлеба в 1930-е годы, на то, что механизация решила многие проблемы советской власти, связанные с дефицитом денег, так как большая часть колхозного зерна уходила на продажу за границу³. Но разве какими-либо деньгами или машинами можно измерить ту разруху, которую устроили Сталин и его помощники в деревне?! Удар советской власти по русской православной деревне, по крестьянству был настолько сокрушительным, что деревня просто перестала существовать в ее традиционном для России смысле. В качестве самых общих выводов (даже не отдельных мнений историков) звучат сегодня слова о том, что «коллективизация и раскулачивание подорвали производительные силы деревни» и привели к «раскрестьяниванию», «разрушению многовекового уклада деревенской жизни, традиций и опыта сельского мира»⁴.

В 1930-е годы сталинская репрессивная машина так же активно и беспощадно действовала и в отношении православного духовенства и Церкви. Большевики ставили перед собой задачу не только физического уничтожения непокорных им русских сил в стране, но и разрушения русского народа изнутри, через расщепление традиционного — *этнорелигиозного* русского сознания, не мыслившего себя вне православия. Русская Православная Церковь и православное духовенство в сталинские «русофильские» 1930-е годы испытали на себе всю силу атеистической ненависти: веру преследовали, епископат и духовенство расстреливали и ссылали. Сталин, по сути, поставил перед русским народом дилемму: или

¹ Советская деревня... 1998. Т. 1. С. 20.

² Там же. Т. 1. С. 21.

³ Барсенков А. С., Вдовин А. И. Указ. соч. С. 227.

⁴ Там же. С. 226, 230.

ты с советской властью, или ты с Церковью. Наступили не менее страшные (а в чем-то и более страшные), чем при Ленине, годы репрессий, направленные на устрашение и жестокое наказание неподчинившихся, на уничтожение духовной памяти народа. В ленинский период среди рядовых большевиков, особенно на периферии, еще сильны были симпатии к Церкви и вере, и это одна из причин, на наш взгляд, временного приостановления красногвардейской атаки на Церковь. Зафиксировано немало случаев в первые послереволюционные годы доброжелательного отношения рабочих, среди которых было немало недавних крестьян, к Церкви и духовенству. Известен яркий факт, когда московские рабочие с завода «Богатырь» (после революции — «Красный Богатырь») сумели в 1933 г. отстоять рядом стоящий храм Преображения Господня в Богородском от закрытия¹. Или другой факт, когда руководителя ЧК в 1918 г. в г. Борисоглебске Тамбовской губ. «тов. Толстокорова» (русского) публично отпели в Сретенском храме и похоронили не только по-светски (советски), но и церковно. Красноармейцы и горожане шли не только с транспарантами, но и с иконами и хоругвями². Немало в эти годы было случаев отказа простых русских солдат расстреливать священников, из-за чего большевикам приходилось посылать команды латышей или китайцев, идейных рабочих-интернационалистов³. Большевики опасались, что жестокость, с которой чинились расправы над «контрреволюционерами», «революционный народ» может не выдержать. Об этом пишет Ленин в известной своей записке «по поводу событий в Шуе» 19 марта 1922 г.: «длительного применения жестокости народные массы не вынесут». И далее звучат хрестоматийные точеные большевистские фразы вождя революции: «Мы должны именно теперь дать самое решительное и беспощадное сражение черносотенному духовенству и подавить его сопротивление с такой жестокостью, чтобы они не забыли этого в течение нескольких десятилетий»⁴. То есть речь идет о красном терроре как революционном возмездии. «Сражение», — пишет Ленин, хотя духовенство не брало в руки оружие и не собиралось сопротивляться.

Предреволюционное состояние Русской Православной Церкви выглядело следующим образом: в ней было 78 тыс. храмов и часовен, 120 тыс. священников, дьяконов и псаломщиков, 130 архиереев, 1253 монасты-

¹ Храм Преображения Господня в Богородском. История и современность. М., 2007. С. 65.

² Краеведческий музей г. Борисоглебска Воронежской обл.

³ *Цытин В., прот.* История Русской Церкви. 1917–1997. М.: Изд.-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. С. 59.

⁴ Там же. С. 75.

ря и скита, 95 тысяч монашествующих и послушников¹. В «ленинский период» началось массовое закрытие церквей и монастырей. К 1921 г. у Церкви отобрали 722 монастыря², остальные были превращены до времени в хозяйственно-трудовые артели. К 1927 г. 117 епископов находилось в различных местах заключения³. В то же время на начало 1930 г. паству опекало 163 архиерея⁴. Чтобы сохранить епископат, проводились дополнительные хиротонии, в том числе тайные. На начало 1928 г. на территории РСФСР действовало 28 560 приходов, а значит, около 50 тыс. церквей и часовен было закрыто за «ленинский период». Церковь была ограблена и подвергнута невероятному насилию и бесчестию во время кампании по изъятию ценностей, святых мощей, сжиганию и поруганию икон. Динамика закрытия церквей в «сталинский период» то нарастала, то падала: за 1928 г. закрыли 354 церкви, а в 1929 — 1119⁵. Закрытия продолжались, и к 1933 г. сложилось положение, когда в регионах, прежде насыщенных церковной инфраструктурой, осталось по 1-2 храма (в Самаре, Тамбове). В Москве действовало 87 храмов⁶. За первую половину 1930-х годов Церковь потеряла около 10 000 храмов⁷. 1937 год показал, что церковнослужители в полной мере вошли в число «идеологических и политических врагов» советской власти. В 1937 г. закрыли 8 тыс. церквей, ликвидировали 70 епархий и викариатств, расстреляли около 60 архиереев и 80 тыс. священников⁸. К 1939 г. ситуация для Церкви выглядела ужасающей: «как организационная структура она была практически разгромлена»⁹. В 1939 г. на территории РСФСР действовало не более 100 храмов¹⁰, хотя формально незакрытыми считались 8302 церкви, епархий не было, на свободе осталось 4 епископа, в том числе патриарший местоблюститель — блаженнейший митрополит Сергей. Таким образом, за время «русофильского» сталинского десятилетия в 1930-е годы было закрыто все, что не успели ликвидировать в ленинское время, подвергнуты жесточайшим репрессиям и епископат и духовенство. До 1943 г. (!) Сталин выдерживал эту линию, направленную на тотальное подавление русской церковности в стране, и только когда Великая Отечественная во-

¹ Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. М.: Крутицкое Патриаршее Подворье. Общество любителей церковной истории, 2000. С. 67.

² Там же. С. 77.

³ Цыпин В., прот. Указ. соч. С. 157.

⁴ Цыпин В., прот. Там же. С. 193.

⁵ Цыпин В., прот. Там же. С. 188.

⁶ Цыпин В., прот. Там же. С. 197.

⁷ Цыпин В., прот. Там же. С. 210.

⁸ Шкаровский В. М. Указ. соч. С. 93.

⁹ Там же. С. 98.

¹⁰ Цыпин В., прот. Указ соч. С. 254.

йна уже достигла своего апогея, он предпринял несколько популистских шагов в угоду Церкви и православным. Но и после 1943 г. его церковная политика принципиально не изменилась, поскольку Церковь лишь в крохотном объеме, *по сравнению с прежними — дореволюционными — возможностями*, могла окормлять русский народ. Сотни тысяч священников продолжали пребывать в заключении, репрессии против них продолжались, не ушли в прошлое аресты и расстрелы¹.

Русофильство Сталина было не только дозированным, но и крайне прагматичным. Возьмем, к примеру, вопрос о возвращении к обязательности обучения в национальных школах русскому языку. С 1934 г. начинается возвращение русской графики в общесоветское пространство. Это возвращение проходило в чисто сталинской манере, и началось оно с возложения вины на неких чиновников-вредителей за допущенные прежде ошибки, вследствие проводимой с 1930 по 1934 г. политики замены русской графики латинской. В постановлении Оргбюро ЦК ВКП(б) от 9 июля 1935 г. говорилось о «левацком загибе» т. Луначарского, который и инициировал процесс латинизации русской письменности. Тогда под эту программу была подведена и соответствующая идеологическая база. Русский алфавит был объявлен «идеологически чуждой для социалистического строительства формой графики», «пережитком классовой графики XVIII–XIX вв. русских феодалов, помещиков и буржуазии, графики самодержавного гнета, миссионерской пропаганды, великорусского национал-шовинизма и насильственной русификации»². Эту ошибку использовали и подхватили в национальных республиках антисоветские буржуазные националисты и попытались использовать ее «в целях отрыва трудящихся этих республик и областей от общей семьи народов Союза ССР». Виной всему «грубые извращения национальной политики ВКП(б) и притупление политической бдительности со стороны руководящих работников ВЦКНА — тт. Кормасова и Диманштейна»³.

Русский вместо латинского алфавита стал нужен Сталину, потому что ясно обозначилась угроза войны с фашистской Германией, а советская армия продолжала существовать в виде отдельных национальных разноразличных войсковых частей. Вслед за выступлением Сталина на пленуме ЦК ВКП (б) 12 октября 1937 г.⁴, где вождь связал воедино единую

¹ Шкаровский М. В. Указ. соч. С. 204, 207–216; «О, Премилосердный... буди с нами неотступно...». Воспоминания верующих Истинно-Православной (Катакомбной) Церкви. Конец 1920-х — начало 1970-х годов / Сост. И. И. Осипова. М.: Братонез, 2008. С. 29.

² ЦК ВКП (б) и национальный вопрос. М.: РОССПЭН, 2009. Кн. 2. С. 192.

³ Там же. С. 194.

⁴ Там же. С. 298–299.

сильную армию и русский язык, в национальные школы быстро стал возвращаться русский язык. Постановление ЦК ВКП (б) и СНК СССР «О национальных частях и формированиях РККА» подвело черту под существованием национальной пестроты в вооруженных силах СССР. Также тайным приказом началась переброска национальных воинских частей в Европейскую часть СССР, а вместо них, по инициативе Сталина, поставили русские части¹. Но как только началась Великая Отечественная война, лавирования большевиков в области национальной политики опять продолжились, национальные части опять появились в Красной Армии².

В сводках о национальных вопросах конца 1930-х годов много любопытного. Здесь мы можем увидеть воочию, как далеко зашла в СССР дерусификация не только в отдельных республиках, но и даже в отдельных местах мало-мальски компактного проживания нерусского населения в РСФСР. Оказывается, многие национальные районы в стране были созданы искусственно, на волне антирусской политики в 1920-е годы. Не говоря уже о крупных объединениях — республиках и автономиях, такая преступная несправедливость допускалась и в локальных национальных объединениях. Например, Полярный район Мурманской области в Ленинградской обл. официально считался «финским национальным районом», хотя из 7 290 чел., его населяющих, финнов было только 1528 чел., остальные — русские. Тем не менее в школах района русский язык был изъят из преподавания, преподавался только финский³. О нарушениях прав русского населения начинают говорить повсюду, где были созданы национальные анклавов в ущерб живущему здесь русскому большинству⁴. От себя заметим, что все так бы и осталось, если бы к этому времени соседняя Финляндия или Эстония не стали бы профашистскими, и над СССР не нависла бы угроза войны. В свете новой политики национальные районы ликвидировали на Украине, Дальнем Востоке, Алтае, Краснодарском крае, Казахстане, Крыме, Оренбуржье, Ленинградской и Архангельской областях⁵. Так лишь исторические обстоятельства позволили русским приобрести в этих русских районах равный статус с национальными меньшинствами. По привычке из отдельных мест национальных республик продолжали идти в центр доклады о «русском шовинизме»⁶, но их становилось все меньше, что, очевидно, объяснялось

¹ Там же. С. 296.

² Там же. С. 660—662.

³ Там же. С. 313.

⁴ Там же. С. 371, 374.

⁵ Там же. С. 314.

⁶ Там же. С. 231, 320.

жесткими ответами на них. Появилось и нечто новое в письмах партийных функционеров из республик и национальных районов в центр. Бывший председатель ЦИК Карельской АССР оправдывается и пытается доказать, что он препятствовал в свое время «финизации карел»: «Я был ярким сторонником русского языка. Мне указывали, что я русификатор и ничего не понимаю в национальном вопросе. В эти годы я видел, что национализм (антирусский национализм. — О. К.) проявляется и культивируется не только по языку, но и в других отраслях. Местнические интересы выдвигались на первый план, противопоставлялись интересам общесоюзным, общегосударственным»¹.

После постановления «о национальных школах» по всей стране были реорганизованы финские, эстонские, латышские, немецкие, английские, греческие, еврейские школы и превращены в типовые советские школы². В национальных республиках русский язык в школах был объявлен обязательным, как и национальный. На русском языке начинают выходить там партийные и молодежные периодические издания. Преобразования коснулись и среднеспециальных, и высших национальных учебных заведений³. Таким образом, часть национальных меньшинств (особенно немцы, поляки, латыши, эстонцы, финны) незадолго до войны были заподозрены в тайном коллаборационизме, и в это же время русские в этих местах были формально уравнены в своих правах и стали «обычной советской нацией».

В годы войны Сталиным было много сказано громких слов о русском народе. Эти слова, конечно, вселяли в людей надежду, укрепляли дух, но война и показала, что народ воевал не за советскую власть, не за Сталина, а за свою историческую Россию. С этим вождем пришлось на время смириться. И это, может быть, была самая большая победа русского православного в своей массе народа не только над фашизмом, но и над большевизмом!

Как только закончилась война и исчезла потребность защищать русских, живущих в национальных регионах, из Центра, регионы стали возвращаться к ситуации первой половины 1920-х годов, когда русские были «должниками», а, по сути, людьми второго сорта в национальных автономиях. Уже в конце июня 1945 г. русский редактор газеты «Казахская правда» К. Нефедов пишет секретарю ЦК ВКП (б) Г. М. Маленкову горькое письмо не только о продолжающейся дискриминации русских в республике, но о пренебрежении к русским героям войны. Одним было

¹ Там же. С. 279.

² Там же. С. 311.

³ Там же. С. 395–396.

отношение к казахским ветеранам и другим — к русским. Москва, как и в 1920-е годы, продолжала поддерживать и коренизацию аппарата управления республик, и первенство национального над русским в республиках¹. Уже в 1940-е годы обозначилась проблема фактического, а не формального, равенства народов СССР. И в этой проблеме русские продолжали оставаться главным действующим лицом. Все это указывало на то, что Сталин лишь формально заявил о разрешении проблемы дискриминации русских на просторах СССР, фактически она продолжала существовать. И дальнейшие события вели лишь к ее обострению.

Антропология советского общества

Обожествление «по-советски» личности вождя

Вопрос о власти был, по сути, главным для Сталина (как и Ленина), поскольку ради власти совершалась революция, велась беспощадная межпартийная и межличностная борьба, создавалась мощная, сокрушающая умы государственная идеология. Власть православного монарха в России традиционно опиралась на Божественную силу: благословение Божие, дары Святого Духа, помощь Церкви и народа церковного. Монарха с народом связывали не только правовые узы (долг, присяга), но и религиозно-нравственные и даже религиозно-патерналистские отношения. Большевицкие вожди видели, что священные узы, связывающие народ и власть, являются самыми крепкими, отсюда их стремление к установлению *личностной* связи с массами, а не просто создания системы политической власти, установления режима.

Вера в Сталина как вождя революции создавалась рукотворно, характер ее образования был чисто информационный. Обожествленный в сталинский период образ Ленина во многом повлиял и на формирование в советском сознании «священного» образа Сталина. Миф о Ленине во многом помог и самому Сталину стать мифом при жизни. Последнему было выгодно делать из Ленина революционного «святого» потому, что, действуя в этом направлении, Сталин мог сколь угодно долго и умело расставлять необходимые акценты, включать в эту деятельность весь наличный пропагандистский арсенал. Кроме того, Сталин мог формировать «под себя» полноценный концепт «народной власти», чего в свое время был лишен Ленин, и потому полнота его власти ограничивалась

¹ Там же. С. 963.

тогда лишь понятием «революционная власть». Ленин жил в «интернациональном пространстве» и имел «интернациональную» поддержку. Сталин же, выйдя на простор поддержки этничности (во всяком случае, декларируя свое намерение и получая определенные симпатии в армейской, молодежной, рабочей среде), мог рассчитывать на расположение этнического большинства в СССР. Но поскольку этнический электорат Сталина должен был быть очищен от религиозности, он (электорат) не мог уже сам в себе продуцировать «священное чувство» почитания главы государства, как это, скажем, было в период Российской империи. Любовь народа к царю тогда имела внутренний характер, она естественно исходила из сердца крестьянина. Крестьянин видел в царе помазанника Божия, лицо, Богом поставленное для хранения Церкви, веры и управления страной и народом. Сталинская советская власть, отсекая от души русского крестьянина-колхозника веру в Бога, тем самым уничтожала естественный характер формирования «священного чувства», а значит, должна была чем-то его заменить. И такая работа со стороны государства и лично Сталина не просто проводилась, она была поставлена во главу угла всей идеологической пропагандистской работы.

Трудно сказать, насколько велик был монолит «народной веры» в личность Сталина — образцового правителя, — но совершенно очевидно, что он существовал лишь в некоторой части народа, как нам кажется, не очень значительной. Эта конструкция «веры» была очень хрупкой и зависимой от внешних политических успехов. Она могла складываться лишь на короткое время, не была единой на всем пространстве страны, по разному проявлялась в городе и в деревне. Тон «благоговейного почитания», как нам кажется, задавал не народ, а образованная, чисто интеллигентская среда. При этом пропаганда активно внедряла эту идею в жизнь.

Все начиналось с веры в сам строй, в коммунизм и социализм. Историк В. А. Бердинских считает, что основой «советской пропагандистской машины» была «вера в социализм»¹. По мысли такого тонкого аналитика и, вместе с тем, свидетеля сталинской эпохи, каким был епископ Варнава (Беляев), живший в Киеве на покое, именно «социализм» характеризует советскость. В социализме большевики обозначают путь, противоположный Христову пути — путь сатанинский². Отсюда псевдорелигиозность коммунистов, проявлявшаяся в самых разных сферах. Владыка пишет о советском мировоззрении как прообразе мировоззрения людей, ко-

¹ Бердинских В. А. Крестьянская цивилизация в России. М.: Аграф, 2001. С. 284.

² «Дядя Коля против...» Записные книжки епископа Варнавы (Беляева) 1950–1960. Нижний Новгород, 2010. С. 348.

торые будут жить в преддверии Страшного Суда: *«Погружение в плотскую животную жизнь, сплошное довольство, веселье, удовлетворение всех телесных потребностей. Но полная нищета духа, отсутствие веры. Теперь (1953 г.) это также есть, но еще много верующих. Зверь, что сейчас замечается лишь в отдельных лицах, тогда будет массовым явлением. Человечество окончательно изживет себя при внешнем блеске и благополучии. И это зверство проявится и скажется в деяниях антихриста. Плохое это счастье. Незавидное для разумного человека и для христианина»*¹. В этом контексте Сталин для верующих в него людей выступал не просто правовым гарантом конституции, он был гарантом социализма. Он — живой непререкаемый авторитет и очевидное свидетельство того, что социализм, как эпоха общего счастья, обязательно наступит. Это «божественная прерогатива» вождя быть гарантом некоего сверхважного будущего исторического события позволяла ему самому быть источником «советской веры», главным генератором ее духовной энергии. Вождь дает духовный (энергетический) импульс народу, после чего в последнем появляется необыкновенное желание трудиться и совершать трудовые и военные подвиги. Крестьянин уже не мог, как при царе, *постоянно и свободно* иметь у себя на сердце образ правителя как гаранта Божественной справедливости на земле (не по отношению к конкретному человеку, а по отношению к народу, вере, Церкви), но он виделся идеологам своего рода пассивной машиной по приему импульсов, идущих сверху. Пока импульсы шли, он должен был, по замыслу, быть счастливым, если они прекращались, он должен был ощущать себя выпавшим из счастливой семьи советского народа.

Итак, вождь становился источником традиции, ее энергией и человеком особым, изливающим на подданных этот свет. За что он и пользовался в какой-то (думается, в целом незначительной) части граждан искренней любовью и почитанием. С его ведома создавались, укреплялись и защищались очаги советской традиции, становясь «достоянием народа», частью священного понятия «Родина». Вождь наделял строящий народ оптимизмом, зажигал искрой соревновательности, вселял уверенность, веселье и радость в сердца людей. Словом, он был настоящим «софийным существом», о котором мечтали Вл. Соловьев, А. Блок, С. Булгаков и погибший в ленинских лагерях о. Павел Флоренский. Здесь явно оживала неоплатоническая идея эманаций, и неслучайно в эту традицию сегодня с таких восторгом влились современные космисты и евразийцы.

Опросы людей советского времени позволяют получить и конкрет-

¹ Варнава (Беляев), *еп.* Указ. соч. С. 366.

ную информацию о том, что сами люди думали о вожде. Воспользуемся богатым полевым материалом, собранным В. А. Бердинских в советское время. «Раньше Сталин для всего народа был просто Богом. Помню, пришли мы как-то с матерью в сельсовет. В красном углу висел портрет Сталина, мать перекрестилась и меня заставила поклониться. Все жили в страхе, все боялись, но и уважали Сталина. Мы не могли себе представить как жить без Сталина» (А. И. Гребенева, 1917 г. р.)¹. «Сталин был для нас Бог и царь. Когда он умер, мы всей деревней ревели по нему. Мы даже думали, благодаря Сталину. А и сейчас у меня нет на него зла. Нас он не обидел» (В. В. Рогожникова, 1920 г. р.)². «Сталин для нас был вождь и учитель, всезнающий человек, в общем, был Богом. Так нас учили в школе, так писала пресса, так учила партия до самой его смерти, так думал народ. Считалось, что благодаря мудрости Сталина наш народ выиграл и такую войну. Как плакали люди, когда умер Сталин! Ну, думали, конец света. Прекратится советская власть, загубят нас другие! Разве кто знал все его творения? Что внушали народу, то он и думал, куда поворачивали, туда и шел» (Л. Г. Стремоусова, 1919 г. р.)³ «Относились к Сталину прекрасно: как в кино где покажут — так весь зал вставал и аплодировал. Верили ему очень и любили. Знали, что Сталин все правильно делает, и верили, что “враги народа” есть и их ненавидели» (В. В. Ерок, 1922 г. р.)⁴. «Сталин — самый дорогой человек. И сейчас так думаю. В 1930-е годы мы жили лучше, чем сейчас, свободные мы были, не боялись, хулиганов не было, это уж потом, после войны, хуже, да хуже... Счас сложнее жить» (1921 г. р.). Но среди опрошенных В. А. Бердинских сельчан такая же доля и тех, кто занимал по отношению к Сталину противоположную позицию. В целом же ни те, ни другие ответы сельчан не могут сегодня, на наш взгляд, объективно ответить на вопрос: «Как народ относился к Сталину?», потому что числом опрошенных здесь ничего не добьешься, да и не собрать такое количество информации, которое было бы репрезентативным. Такая информация лишь позволяет говорить о том, что были люди, которые относились к Сталину «некритично», с восторгом и благоговением, но были и другие. Более объективными, на наш взгляд, могут считаться аналитические материалы, интерпретирующие артефакты этой эпохи с точки зрения «абсолютной истины». Как отмечают исследователи, изучавшие письма крестьян в органы власти в ста-

¹ Бердинских В. А. Указ. соч. С. 387.

² Там же. С. 388.

³ Там же.

⁴ Там же.

линский период, динамика настроений говорит о все возрастающем год от года недоверии к власти. «Районный и местный уровень власти выступал в крестьянском сознании в роли непосредственного угнетателя, деспотического правителя, которому «нельзя правды говорить в глаза», а то “замучают на самых худых работах и заморят с голоду”»¹. Неудивительно то, что кто-то верил и почитал Сталина, ведь на это работала мощнейшая идеологическая машина, труднее объяснить, почему оставались неверующие ему, свободные от пропаганды люди, знающие ему цену. И это были не диссиденты в городах, а обычный народ, который помнил «прежнюю деревню» и мог сравнивать прошлую и нынешнюю жизнь во всех ее качествах.

Отношение к труду при Сталине

Идея обожествленного труда созидалась усилиями Сталина, хотя он и пользовался трудами Ленина, и в первую очередь, его статьей «Как организовать соревнование» (газета «Правда», 1929 г.). Однако превратить соревнование в невиданный по силе механизм «советской конкуренции» смог только он. *Восторженное воодушевление* двигало теми советскими людьми, которые поверили в Сталина и стали соревноваться друг с другом, в надежде выиграть (личное, бригадное, групповое, колхозное) первенство, быть отмеченными «тов. Сталиным». Такой труд был похож на спорт, когда целью соревнующихся является слава победителя. За счет спортивности и достигалось *восторженное воодушевление*, то коллективное психологическое состояние, которое помогало двигать горы во времена индустриализации. Особое психическое состояние восторженного оптимизма помещалось в строгие рамки социалистической соревновательности (эквивалент буржуазной конкуренции), и механизм в производственной сфере стал работать, как часы. Складывалась своего рода «мистика труда», когда передовик производства настолько сливался с инструментом и материалом, который необходимо было покорить (добыть, обработать и т. д.), что начинал предчувствовать поведение покоряемой материи². При том, что эта фантастическая работа прово-

¹ Димони Т. М. Письма в органы власти как источник для изучения социально-политических воззрений северного крестьянства в период конца 1930-х — 1950-х годов (по материалам Вологодской области) // Актуальные проблемы археографии, источниковедения и историографии / Материалы конференции, посвященной 50-летию Победы. Вологда, 1995. С. 368; Бердинских В. А. Указ. соч. Здесь представлена обширная подборка полевых материалов, собранных автором по теме «Народное отношение к Сталину».

² Бердинских В. А. Указ. соч. С. 388.

дилась при недостаточном уровне питания. С. Г. Кара-Мурза называет такой труд *подвижническим*, хотя здесь налицо очевидная форма духовной одержимости. Епископ Варнава (Беляев) в своем дневнике, характеризующем советскую повседневность 1950—1960-х годов, много говорит об этой характерной черте советского человека. Он комментирует стихи, помещенные в «Правде» в январе 1953 г. («*В три смены, от зари до зари трудись, наш год непочатый... и тебе дано быть сталинским солдатом*») как «оптимизм каторжника»¹. Имел место и реально каторжный труд, поскольку лагеря, с их даровым трудом и миллионами заключенных, являлись непременной частью советской сталинской системы. Советские люди были поставлены в каторжные условия труда и быта, близкие к тем, в которых в свое время находились протестанты Запада, для которых коммерческий успех в бизнесе являлся показателем их спасения в вечности. Епископ Варнава (Беляев) отмечает: советская власть придумала альтернативу буржуазной конкуренции: имя «этой безумной пружины — соревнование»². Люди соревнуются, мотивируя свою бешеную активность словами: «Чтоб меня уважали, чтобы сам Иосиф Виссарионович узнал о Нюше Власовой». Через фильмы, газеты, книги, агитацию тиражировалась эта мысль для каждого советского человека «об уважении» и о том, чтобы «сам Иосиф Виссарионович узнал». Владыка пишет, что к современной советской женщине-труженице уже не подходят горькие слова Н. А. Некрасова о тяжелой доле женщины на Руси, потому что ее доля — хуже³. В публицистике, отмечает он, торжествует восторженность. «Это восторженность новообращенных (уже через 35 лет!). Сектанты, прозелиты». Восторженность создавали рукотворно. По мановению «палочки» культорганизатора «звонят песни, поют о Родине, о дружбе, о любви, о радости мирного созидательного труда»⁴. Людям не дают ни минуты покоя, они должны быть все время заняты: трудиться или учиться, «чтоб воспитание шло в духе коммунизма». Газеты активно проповедуют оптимизм, поскольку пессимизм — это буржуазное явление. Оптимизм тонко связывают с будущим, светлым и прекрасным. Нельзя сказать, что чувства, которые люди испытывали, были неискренними, и песни пелись неискренне, и радость от побед была неискренней. На это сегодня обращают внимание многие защитники Сталина. Но надо отдавать себе отчет в том, что та же самая звенящая музыка, из цехов, где свободно соревновались люди, перемещалась за колючую проволо-

¹ «Дядя Коля против...». Записные книжки епископа Варнавы (Беляева) 1950–1960. Нижний Новгород, 2010. С. 363.

² Там же. С. 164.

³ Там же. С. 295.

⁴ Там же. С. 33.

ку и там обрушивалась на заключенных, которые воспринимали ее уже по-другому. Хотя именно там, в лагерях, и выявлялось истинное предназначение «советской музыки» — учить человека быть оптимистом в самых трудных обстоятельствах.

Каторжный советский труд имел свою нравственную цену, даже при том, что многими он совершался осознанно и дружно, «по-советски». И хотя люди трудились не покладая рук, в этот золотой век советского государства они так досыта и не наелись хлеба, не говоря о чем-либо другом. Об этом не стоит забывать, потому что с 1924 г. по 1953 г. прошло тридцать лет. Хлебные карточки появились с лета 1928 г., а с февраля 1929 г. стали всесоюзными. Карточная система существовала до 1936 г.¹, но и потом положение с обеспечением не сильно изменилось. Голод, сразу после коллективизации унесший несколько миллионов душ², не особенно беспокоил Сталина, судя по тому, как относилась советская власть к деревне. Приведем несколько воспоминаний колхозников о том времени. Т. С. Олейникова вспоминает послевоенное время в с. Пирогово Воронежской обл. *«Вообще-то все, от мала до велика, работали в колхозе. Все выращенное колхоз отправлял государству, увозя в районный центр как обязательную госпоставку, и колхозникам практически ничего не оставалось. От работы в колхозе никто не уклонялся — в противном случае угрожали судом. Налагались обязательные госпоставки и на каждую крестьянскую семью — яйцами, мясом, молоком, независимо от того, могла ли семья ее выполнить или нет. Кроме этого, был и обязательный денежный налог. Чтобы выполнить обязательную поставку яйцами, держали несколько кур (и их зимой нечем было кормить), собранные яйца сдавали бесплатно в сельпо для государства, сами эти яйца ели только на Пасху. Чтобы сдать госпоставку на мясо, держали несколько овец и затем, позже, с этой целью стали разводить кроликов. В зачет госпоставки молока можно было сдавать мясо. Поскольку денег ни у кого не было, то за обязательный денежный налог сдавали те же яйца и мясо — за это засчитывались копеечные суммы. За неуплату судили. Осенью, когда резали овец, были как бы праздники: себе оставались головы, ноги, кишки и желудок (их не принимали)».* Из шкур шили верхнюю одежду, «одежду всем шили из домотканого полотна. Для этого на своих огородах выращивали лен и коноплю». Обувь шили сами. Больница на весь округ была одна, в ней находился только один фельдшер. Лекарств не было. Уехать из деревни в город было нельзя, паспорта не выдавались, единственная возмож-

¹ Барсенков А. С., Вдовин А. И. Указ. соч. С. 207.

² Там же. С. 227.

ность была у тех, кто соглашался поехать на стройку, подписав договор. Но это был еще более каторжный труд. Далее автор пишет: *«С топливом у нас всегда были проблемы. Лесов у нас практически не было (не считая двух совсем небольших лесов, но собирать там хворост, а тем более что-то рубить, не разрешалось). В колхозе делили убранное подсолнечное поле, и люди выламывали засохшие стволы подсолнухов и возили их домой. Но подсолнухов также было мало, да к тому же они быстро перегорали, почти не давая тепла. Солому из-под зерновых и ботву от кукурузы с убранных колхозных полей увозили на фермы — на корм и подстилку скоту»*. Еще людям отдавали коровий навоз, который они превращали в высушенные кирпичи («лепили гной»), которым и топили зимой печи. Несколько послевоенных лет были неурожайными, поэтому народ собирал траву, кору с деревьев, желуди. *«Все были очень голодными, но суетности и торопливости за едой мне не запомнилось»*. Огород — единственный кормилец крестьянской семьи состоял из 48 соток. После уборки с колхозного поля зерна там оставались колоски. Колхозникам запрещалось собирать их для себя. На поле приходили школьники вместе с учительницей и собирали их для государства. Обездчкики внимательно смотрели, чтобы никто не брал зерен себе в карман. Немало людей попадало под суд: *«И сколько таких невинных людей пострадало в то время! И в результате те, кто растил хлеб и кормил страну, сами умирали от голода»*¹. Автор сравнивает сталинские и ветхозаветные времена (книга «Руфь»), когда Руфь ходила по полю Вооза и собирала колоски, и подытоживает: *«Только вот ветхозаветные Моисеевы законы были более гуманны, чем наши советские. Моисеев закон предписывал не подбирать с убранного поля оставшиеся колоски, но оставлять их и часть несжатого поля в пользу бедняков. По нашим же советским законам, за это гоняли, били, калечили»*.

Картина страшная, и нельзя отмахнуться и сказать, что вождь мог и не знать о колосках, об обирании колхозников, и правду от него могли скрывать. Но если апологеты вождя настаивают на его мудрости и зоркости, организационной гениальности и чрезвычайной информированности, то и эти масштабные (характерные для всего послевоенного крестьянства) вещи не могли пройти мимо него. Безусловно, обо всем этом он знал. Нередко перед самими современниками вставал вопрос: *«Куда шли изъятые у крестьян мясо, молоко, яйца, зерно, фрукты и овощи?»*. Даже те, кто писал Сталину или его помощникам письма с мольбой о помощи, считали, что во всем виноваты «враги народа». Люди искренне

¹ Олейникова Т. С. Путь православной женщины. От первых пятилеток до наших дней. М.: Благо, 2004. С. 5–25.

думали, что их хлеб, масло, сахар помогают власти строить социализм, и лишь кто-то в корыстных целях пользуется этим народным добром. Например, в письме рабочих тульской артели «Наша техника», отправленном в ЦК ВКП(б), руководство области, которое «не печется о людях труда», названо «жирными свиньями», которых «нельзя даже сравнивать с руководителями николаевской России»¹. В подборке писем рабочих 1939–1940 годов, адресованных Сталину, Молотову, верховным органам власти, нередко звучит этот упрек: «Как раньше ни угнетали рабочего и крестьянина, но хлеб он имел», «То, что раньше давали свиньям, дают нам», «царская Россия была не очень развитой, да зато мануфактуры было сколько хочешь, а очереди даже не знали». «Где девался хлеб? Кажется, и собрали мы 6 млрд. пудов зерна. Посчитаешь, по 35 с лишним на каждого человека. Войны затяжной не было, а хлеба уже два месяца как нет» (Гомельская обл.). Рабочий обращается к Сталину: «Рабочий с 14-летнего возраста, с производственным стажем 17 лет, с небольшой семьей в три человека, с зарплатой 500–600 руб. в месяц, не пьяница, не картежник — не может при свободной торговле в течение четырех лет купить хотя бы метр ситца или шерстяного материала?» (г. Горький). Жительница Нижнего Тагила молит вождя: «тяжело смотреть на голодного ребенка. Готовить не из чего. Все магазины пустые, за исключением в небольшом количестве селедка, изредка если появится колбаса, то в драку. Иосиф Виссарионович, от многих матерей приходится слышать, что ребят хотят губить. Я тоже уже думаю об этом. Затоплю печку, закрою трубу, пусть уснут и не встанут». «Вошь одолевает, запаршивели все. Друг у друга занимаем грязную мыльную пену. Сахара мы не видим с первого мая прошлого года, никакой крупы, ни муки, ничего нет. Нет ничего страшнее голода для человека. Этот смертельный страх потрясает сознание, лишает рассудка...» (Сталинград). О том же вопль к Молотову жителя Казани: «Сильное истощение детей дошкольников и школьников, которые не имеют ни сладкого, ни жиров. Какие же они «будущие строители коммунизма». Где забота об их здоровье?»²

Тяжелейшие проблемы с продовольствием сопровождали практически всю сталинскую эпоху, но перебои с продовольствием продолжали существовать и в 1939, и в 1940-х годах, потом начались военные лишения, следом за ними — тяжелые годы послевоенного восстановления, в общем, ситуация до смерти Сталина так и не изменилась. Епископ Варнава (Беляев), проживая в Киеве, с начала 1950-х вел дневник, фиксиру-

¹ Цит. по: Кара-Мурза С. Г. Советская цивилизация. М., 2011. С. 484.

² Там же. С. 475–487.

ющий советскую повседневность, в котором не раз отмечал это: «Пшеницы сейчас собирают около восьми миллиардов тонн в год. А мы хлеба досыта едим? В столице Украины на 35 году революции хлеб можно достать только по утрам в большой очереди, не больше двух кило в одни руки. Куда же он девается? Очевидно, за границу на поднятие социалистической всемирной революции под прикрытием лозунга “Мир во всем мире”»¹. В другом месте: «Сейчас в Киеве пропало мясо во всех видах, всех сортов, в колбасных изделиях, в консервах. Нет нигде круп, ни грамма сливочного, топленого масла».

Нельзя не удивляться, что на дворе 1940 г., а люди не боятся писать Сталину и Молотову такие письма. Но писали как раз те, кто стал уже «советским человеком», беззаветно верившим вождю и партии, не сомневающимся в генеральной линии партии, бесхитростные и наивные в своей вере, идеологический оплот сталинского режима. Про них можно сказать, что жизнь их проходила на «советских рельсах». «Правильному пониманию мною жизни, на рельсы которой я еще только становлюсь», — писал житель Гомельской обл. Б. И. Морозов. Власть вполне осознавала объективность существования этого советского патриотизма. Тот же Б. И. Морозов, как советский патриот, много и часто рассказывает неграмотным соседям «о международном положении нашей страны, о войне в Абиссинии, Испании, Китае и Хасане и пр.» Учит даже свою маму, которая хорошо помнит прежнюю жизнь и часто ссылается на нее. Но с ней спорить трудно, потому что сын с верой говорит, что «мануфактуры» скоро появятся, хлеб будет в изобилии, рыба также, но никаких изменений не происходит: «началась уже третья пятилетка, а мои предсказания не оправдались»². Авторы писем, как «советские люди», пытаются сами, «по-идейному», объяснить причину развала в сфере обеспечения населения продовольствием. На первом месте среди препятствий нормальному ходу вещей в жизни «служащего человека», по их рассуждениям, стоят крестьяне-колхозники: «колхозники, которые часто складывают купленное в сундуки, как валюту», «допустимо ли, чтобы при социалистической системе государства на рынке орудовали частники?»; «почему молчат, что в колхозах не желают работать, бегут в город, посевы остались не убранными в 1939 г., не вся земля засеивается в 1940 г.?»; «Колхозное крестьянство наравне с рабочим классом и трудовой интеллигенцией пользуется покупкой всех товаров по государственной стоимости из кооперации, а хлеб на рынке продают по дорогой цене»³.

¹ Там же. С. 261.

² Там же. С. 476–477.

³ Там же. С. 476–484.

Но есть и социально неопределенный вид врага советской власти: «спекулянты», «торгующие элементы», «нечестные труженики», «враги народа», «нехорошие люди».

Приводя в своей книге эти документы, историк С. Г. Кара-Мурза, как апологет советскости, хотел показать то, как стойко держались советские люди, каких народных жертв стоило создание первоклассной промышленности и науки в предвоенные годы. Но надо помнить и говорить о всей правде этой эпохи; о превращении труда, по сути, в цель жизни, о запредельных страданиях, которые испытывали люди на сталинских стройках; а также о том, что даже такой фантастический труд и работа страны как единого (свободного и подневольного) трудового лагеря, *не позволили стране избежать войны, не позволили в войну сохранить миллионы жизней!* В результате приходилось людьми, а не машинами закрывать эти бреши. Эксперимент, начатый в 1917 г. «буржуазной» и «пролетарской» революциями, продолженный Гражданской войной и репрессиями, не мог разрешиться по-другому.

Прервав *органичное* развитие дореволюционного российского общества и государства, большевики ничего другого не умели, как только превращать на коммунистических стройках обычных людей «в стахановцев», которые скоро изнашивались и умирали. Большевицкий труд имел иную мотивацию, отличную от прежней, традиционной. Это была штурмовщина ради сохранения и процветания советского государства, советской власти. За этим трудом не было ни христианского отношения к природе (в том числе к земле), ни свободного, христиански мотивированного отношения к собственности, богатству, достатку, возможности распоряжения плодами своего труда. За этим трудом вообще не было человека, потому он был абсолютно не свободен ни в чем. К тому же это был труд на износ; труд, который не мог не быть длительным по времени. И все-таки этот путь, пройденный нашей страной, был объективной реальностью, поскольку именно он позволил ей выстоять в условиях жесточайшего напряжения сил накануне и в годы Великой Отечественной войны. Не следует лишь поэтизировать это время; все мерить мерками, которыми оценивала себя сама та эпоха в фильмах, песнях, материальных достижениях, — и забывать об огромной цене, которую Россия и русский народ заплатили за свои победы. Великое трагическое время во всех смыслах, религиозном, традиционном, социальном и политическом. Не было жертвы, которой бы не было принесено тогда на алтарь победы. Вот почему нельзя делать это время образцовым для нынешнего времени; это же лукавство — брать советский оптимизм, песни, раке-

ты, самолеты, победу в войне и этим закрывать трагические страницы достижения победных целей.

У России есть два образца отношения власти к народу в условиях подготовки и ведения мировой войны: 1) имперский путь (опыт св. царя Николая II); 2) советский, сталинский опыт. Зная о возможности возникновения Третьей мировой войны, нельзя не понимать, что это два разных опытных образца. В первом случае Россия могла победить врага, не превращая страну в один военный лагерь. У этого пути был лишь один принципиальный недостаток: власть не смогла тогда победить внутреннюю смуту, пресечь революцию, потому что продолжала даже к революционерам относиться как к части своего, заблудившегося, но народа. Во втором случае советской власти не помогла даже поголовная мобилизация всех людских ресурсов (коллективизация и индустриализация) и победа была обеспечена лишь когда война перестала быть советской, а стала Отечественной, с опорой на веру и Церковь, с опорой на историю и русский патриотизм. При этом Сталин учел, как он сам считал, негативный опыт царского времени — слишком мягкое и гуманное отношение к врагам власти, — и потому, до начала мировой войны принялся уничтожать оппозицию. Но святой царь Николай, даже если бы он имел накануне войны те знания о революционерах-большевиках, которые он получил из личного опыта в Тобольске и Екатеринбурге в 1918 г., не смог бы действовать также как Сталин, на опережение и с такой жестокостью и коварством. И это не говорит о мягкотелости и безвольности государя, потому что у него был свой позитивный опыт — столыпинские реформы, — начатые по инициативе царя именно с целью снять ненужное социальное напряжение в деревне, навести порядок в социально-политической сфере. Много было сделано. Если бы П.А. Столыпин не был бы убит, была бы до конца решена даже такая архисложная задача как нейтрализация масонской деятельности в Петербурге и Москве. Этот период накануне Первой мировой войны имеет много поучительного и полезного до ныне. Во всяком случае, уже до войны, после революции 1905 г., царь преодолел иллюзию того, что революционеры являются частью народа и к ним нужно проявлять гуманное соответствующее отношение. Это было труднее всего сделать православному государю, привыкшему считать, что любой самый заблудший член общества, является его подданным.

Несколько слов скажем о специфике советского труда. Появление религиозно (или ложно религиозного) мотивированного труда в протестантской Европе, а потом и в США поставило проблему перенесения труда из привычной — хозяйственной — плоскости в политическую. От-

сюда, на наш взгляд, и идут попытки оправдать труд наличием «ракет» и, разумеется, личным спасением. Запад активно подталкивал имперскую, православную Россию к смене мотивации по отношению к труду, но при монархической власти, при ее традиционном укладе, Россия никогда бы добровольно не перешла к западному варианту. Революция 1917 г. в России решила кардинально эту проблему: протестантски мотивированное отношение к труду было утверждено в советской России в его новой радикальной форме — не личностного, индивидуального, а коллективного труда.

Советский труд не мог стать перспективно долговременным. Как и западный, он был цикличным, от рывка к рывку, от отдыха (так называемого кризиса) до следующего рывка. Соответственно, такой труд имел совершенно иную цель, нежели народное благо. К особенностям советского труда следует отнести, пожалуй, одну нехарактерную для западного общества вещь: при господстве навязанного прозападного, радикально-протестантского труда в советской России сохранялись лакуны традиционно православного отношения к труду. В значительной степени благодаря традиционному православному отношению к труду в годы Великой Отечественной войны промышленность и сельское хозяйство могли эффективно действовать. Во многом на основе этой мотивации выростала космическая промышленность, оборонное производство, были сделаны все лучшие достижения науки, техники и культуры. Успехи советского времени — это в немалой степени — успехи сохранившихся островков православия, веры, традиции, духа православной, а не советской русскости. Зачем было бы главному конструктору С. П. Королеву держать на своем столе «Добротолюбие»¹, а первому космонавту Ю. А. Гагарину ездить на прием к старице Макарии в д. Темкино², если оба они, с советской точки зрения, были людьми абсолютно состоявшимися, т. е. самодостаточными?! Все это говорит о том, что у того и у другого за советской атеистической видимостью находилась неубитая православная русская традиция. Следы этой великой духовной культуры постоянно видны там, где совершались самые громкие и фундаментальные советские победы. Эта «погрешность» допустимости православия в советской жизни, особенно в период войны, слишком велика, чтобы ее не замечать, и она возникла не по приказу Сталина, а жила вопреки его приказам.

¹ Три встречи / Сост. А. Трофимов. М.: Православный Паломник, 1997. С. 85.

² Дурасов Г. П. Богом данная. Жизнеописание блаженной старицы схимонахини Макарии. М., 1997. Изд. 3-е. С. 34–35.

О страхе в советском обществе

Советский социум строился как замкнутый, сам себя контролирующей мир. Советскость и была тем необходимым инструментом, который отвечал за самоконтроль. «Советского человека» отличало постоянное желание учить (воспитывать) «неграмотных», контролировать отступников и людей подозрительных. «Самое худое наследство большевизма, — писал В. П. Астафьев, — это вот желание всех чему-то учить, указать правильный путь, совершенно при этом забывая, что указующий и воспитывающий невольно себя ставит выше всех, принимает позу пророка и вещуна»¹. С этим нельзя не согласиться, эта черта «учить», идущая еще от Л. Н. Толстого, действительно вошла в кровь и плоть советского человека, стала определяющим признаком его ментальности. Научением занимались не только люди, находящиеся на государственной службе, идеологи, но и самые простые, готовые «по велению совести» нести советскую истину в народ. Механизм созидания типового советского человека включал в себя все ступени идеологического воздействия: от государственной пропаганды до добровольной работы активистов из числа общественности. Но, поскольку модель при Сталине только выстраивалась, и в обществе существовали не только «советские люди» — верящие в Сталина, готовые проявлять бдительность, — власть создала разветвленный аппарат наблюдения и репрессий, чтобы извне иметь возможность контролировать все общество. Именно эти структуры создавали ту атмосферу Страх, которая сильно влияла на общество. Здесь также можно говорить о редукции страха Божия, характерного для религиозной среды. Современники тех лет так вспоминают об этом: «Раньше, конечно, Сталин для каждого человека — это как отец родной. С таким уважением, трепетом относились и некоторые вместо иконы вешали, боготворили. И боялись: за 5 минут судили, 30-е годы — это смутное время было. От родителей помню, боялись уже слово сказать, боялись где-то собираться, ничего лишнего не говорили. В 30-е годы перед самой войной хватало на ходу» (З. И. Чарушина, 1928 г. р.)². «А при советской власти все под страхом жили», — сообщал об этом времени крестьянин Кировской (Вятской) обл. В. И. Перминов (1908 г. р.)³. «А раньше и слово-то лишнее боялись болтнуть. Болтнешь не то, и уведут тебя

¹ Астафьев В. П. «Нет мне ответа...»: эпистолярный дневник. М.: ЭКСМО, 2012. С. 670.

² Бердинских В. А. Указ. соч. С. 414.

³ Там же. С. 417.

Бог знает куда» (А. С. Юфев, 1917 г. р.)¹. Комсомольский активист 1930-х годов вспоминает: «*А в страхе-то уж это, особенно с 1936 года, все время в страхе. У отца и то сухари засушены были. За все боялись, за все... при Сталине весело жилось. Слезами умывались. Миллионы ведь убивали. Из тюрьмы чуть живые ведь приезжали»* (П. П. Малых, 1917 г. р.)². Бывшая школьницей в 1930-е годы Т. У. Касаткина (1923 г. р.) рассказала, какими изощренными были способы контроля над людьми, даже в школе: «1930-е годы в нашей стране были характерны всеобщей подозрительностью. Слова «Ленин» и «Сталин» нельзя было писать с переносом, вся переписка просматривалась»³.

Насколько был распространен *политический страх* во всем обществе, трудно говорить в точности, потому что воспоминания людей дают разную картину. Но однозначно, что он существовал даже в целиком лояльной и как будто однородной советской среде, в которой люди страстно учились, воодушевленно трудились и как будто бы были «своими». Но это было не так. В воспоминаниях Марии Сергеевны Трофимовой (Подмосковье) о 1930-х годах, учившейся тогда в институте, на факультете птицеводства, на фоне оптимизма молодости, надежды на будущее звучат и сдержанные ноты, указывающие на этот страх: «*Питание было скудное. Те, кто не получали помощь от родных, жили голодно, но по молодости всё терпели, и было весело. Жили мы одной семьей. В комнатах, аудиториях было холодно: все мы мерзли, и одежда была неважная. У нас была огромная тяга к знаниям, было много энтузиазма, надежд на новую, счастливую жизнь. Конечно, эпоха накладывала свой отпечаток. Нередко любимые наши профессора исчезали, и тогда изымались из библиотеки написанные ими учебники и пособия, после чего мы шепотом сообщали друг другу, что они оказались «врагами народа»... Но все же студенческие годы мы вспоминаем как счастливое время, жили мы весело и дружно»*⁴. В эту сплоченную советскую среду попадали разные люди, и если они до поры принимали условия существования ее, то не могли не чувствовать «оптимизма» и «воодушевления», не могли не проникаться дружбой и весельем, здесь существующим. Но если советская среда видела хотя бы формальные признаки «классового врага», то такому человеку приходилось несладко. Особенно жестко идеологической нетерпимостью отличалась детская среда, в силу наиболее активной работы с ней советских пропагандистов. В вос-

¹ Там же. С. 416.

² Там же. С. 407.

³ Там же. С. 403.

⁴ Любовь воплощенная. Портрет русской женщины. Мария Сергеевна Трофимова. Жизнь. Время. Судьба. М.: Димитриос, 2007. С. 126–131.

поминаниях прот. Михаила Труханова о начале 1930-х годов есть эпизод о его пребывании в пролетарской школе¹. Уже подростком он попадает в 8 класс советской школы и сразу, как сын священника, встречается с общей отчужденностью. При знакомстве мальчика с классом ни одно звено не захотело его брать к себе: «Нет, папа нам не надо», — отвечали все. Далее ему пришлось испытать и силу пролетарских кулаков и насмешек. «Стал я избегать школьников, досаждавших мне оскорблениями и побоями... Приучился приходиться в школу спозаранку — раньше всех, а по окончании занятий, чтобы избежать неприятностей, старался бегом преодолевать пространство школьного двора... Одиночки никогда на меня не набрасывались, а когда шалуны в кучке — почти всегда устраивалась на меня облава». Дружить удавалось лишь с верующими ребятами из старших классов. «Думается, что только по молитвам моих родителей вокруг меня стала создаваться атмосфера какой-то тишины». Со временем учителя и одноклассники стали отличать подростка за его умение глубоко и оригинально мыслить, за обширные знания.

Атеизация женщины

При Сталине дальнейшее развитие получила атеизация женщины, что означало освобождение ее от всех традиционных уз. В первые советские годы проводились труднообъяснимые сегодня революционные демонстрации под лозунгом «Долой стыд!», женщины резко укорачивают длину юбок, доведя ее до колен и чуть выше. Современник тех событий философ А. Ф. Лосев посчитал это эпохальным, революционным событием². В недавно вышедшей монографии самарской исследовательницы Л. Б. Захаровой детально проанализирована вся динамика перемен в этой области в 1920-е годы. Автор считает, что можно говорить «о беспрецедентной деградации», о «нравственной разрухе» в стране на фоне «масштабного роста социально-негативных явлений — проституции, разводов, аборт, подкидывания младенцев и беспризорности»³. Исследовательница показывает, что «нравственная разруха» не была лишь естественным следствием политической и общественной анархии послереволюционных лет и Гражданской войны, но это была рукотворная разруха, потому что большевики долгое время (до 1929 г.) на деле

¹ *Труханов Михаил, прот.* Воспоминания: первые сорок лет моей жизни. Минск.: Лучи Софии, 2008. С. 42–43.

² «Последняя глава»: Письма А. Ф. Лосева к М. В. Юдиной / Публ. А. А. Тахо-Годи. Москва. 1993. № 8.

³ *Захарова Л. Б.* Указ. соч. С. 151.

поощряли проституцию, сквозь пальцы смотрели на «свободную пролетарскую любовь», легализовали аборты, упразднили церковный брак и т. д. Автор считает, что «в 1920-е годы новой политической властью намеренно выхолащивались все прежние нравственные семейные и коллективные ценности, взамен же искусственно прививались нормы коммунистической, пролетарской морали, никак не вписывающиеся в систему общечеловеческих — вне политического и идеологического контекста — ценностей»¹. Исследователи этой эпохи обращают внимание на то, что «ленинские декреты по разрушению православной семьи изданы даже раньше, чем декрет об отделении церкви от государства. И намного раньше, чем законодательные акты по национализации крупной и средней промышленности, по коллективизации и тому подобным социалистическим преобразованиям»². Закон о признании государством только гражданской формы брака сразу подставил под удар сам институт брака в стране. Вместо венчания и совершения таинства в норму вошла «клятва супругов». При регистрации супруги клялись (и соответственно, если клятву не сдерживали, то попадали под проклятие) «следовать по пути коммунизма», «выступать против церкви и старых традиций», «учить детей бороться за мировую социалистическую революцию», и только после этого их «во имя нашего руководителя, товарища Владимира Ильича Ленина» объявляли «красный брак заключенным»³. Вполне очевидна богоборческая направленность этой присяги на верность советскому строю. Клятва именем Ленина должна была подчеркнуть ее «священный» характер.

Советская эпоха вовлекла женщину в рутину тяжелейшего физического труда, заставила ее пойти на производство, чтобы наравне с мужчиной участвовать в «обожествленном» советском труде. Семейная женщина не щадила себя. При Ленине, с его одобрения, 18 ноября 1920 г. впервые в мире появился закон, легализующий аборты. Сталин только в 1936 г. его отменил, но уже в 1955 г., при Хрущеве, этот закон опять был принят и действует до сих пор. Ни один другой закон советской власти не выражал более ясно отношение советской власти к русской женщине. Оплата труда в 1930-е годы была таковой, что мужчина в одиночку уже не мог, как в старое время, прокормить свою семью, и женщина вынуждена была отдавать ребенка в ясли и детский сад через месяц после родов, когда заканчивался оплачиваемый отпуск по беременности и родам.

¹ Там же. 154.

² Лавров В. Ленинская политика по уничтожению православной русской семьи. Доклад в Государственной Думе на круглом столе «Роль большевиков и их лидеров в разрушении семьи и брака» // Радонеж. 2013. № 5. С. 3.

³ Там же.

Женщины наводнили тюрьмы и лагеря в связи с широкомасштабными репрессиями. Жены отвечали за мужей, поэтому, если забирали мужа, то та же судьба ожидала и его жену. О жизни эти невинных женщин в тюрьмах и лагерях вместе с уголовниками, под рукой безжалостных надсмотрщиков сегодня много известно. У А. И. Солженицына в «Архипелаге ГУЛАГе» посвящена этому большая глава, самая страшная из всей книги¹. Сохранилось немало воспоминаний духовных лиц, монахинь о годах, проведенных в тюрьмах и лагерях², и можно сказать, что советская власть, как никакая другая, щедро отблагодарила за всё, что отдала ей русская женщина. Невольно вспоминается отрывок из письма В. П. Астафьева одному из корреспондентов. Он пишет, что, живя на Урале, узнал подробности существования здесь нескольких укромных, тщательно спрятанных властью лагерей. *«Особенно страшны были женские штрафные участки, на одном из них (на одном ли?) вохровцы соревновались. Кто настоящей нагайкой — это к бичу кожаному привязана гайка — просечет женщину до костей сквозь бушлат или телогрейку; здесь же, предварительно привязав к дереву и распорками раздвинув ноги, садили женщин на муравейник, вставив им во влагалище берестяные трубочки; здесь же ставили под вышки часовых людей на съедение гнуса, чтобы они громче кричали, чтоб слышно было всем работающим в лесу...»*³.

Женщина обрела при советской власти свободу, но эта свобода была советской, атеистической и материалистической. Женщина, несомненно, использовалась властью как определенного рода сила, физическая и символическая. Если мы обратимся к истории формирования образа «Родины» в советский период, то опять же столкнемся с женской темой. «Отечеством» в дореволюционной России обозначалась вся территория России, это было эквивалентом старинного обозначения общей территории русских — Русская земля, «место владения отцов». Родиной же обозначалась земля, где человек родился и вырос. Этническое чувство существовало в рамках этой протяженности от Родины (места рождения народа) до Отечества (места владения народа)⁴. Этническое чувство православных русских сталинская власть жестко переориентировала на

¹ Солженицын А. И. Архипелаг ГУЛАГ. М., 2007. Т. III–IV. Гл. 8.

² «Я испытал себя в горниле страдания». Схимонахиня Антония (Анастасия Яковлевна Кавешникова). Жизнеописание. Наставления. Письма. Воспоминания. М.: Бост-К, 2003; Сестры. Очерк жизни сестер-подвижниц Анисии, Матроны и Агафии, подвижавшихся и почивших в селе Ялтуново Шацкого района Рязанской епархии. М., 2001; С крестом и Евангелием. Книга об удивительном монастыре и его старцах. Задонский Рождества-Богородицкий мужской монастырь, 2011.

³ Астафьев В. П. «Нет мне ответа...»: эпистолярный дневник. С. 809.

⁴ См. настоящее издание: часть вторая глава первая.

новый этнический стандарт, где на место мужского «Отечества» была поставлена женская «Родина»¹. Отсюда основной долг солдата — защита «советской Родины», матери, дочери, сестры. Защищалось место рождения народа, вне каких-либо исторических, культурных и духовных характеристик. «Отечеством» же являлся сам Сталин — «отец народов». В традиционной России солдат защищал Отечество — Русскую землю, как святыню, место владения, данное Богом, и свою малую родину. Разница, заметим, существенная.

Ложь как основа советской идеологии

Советскость насаждалась самыми разными средствами пропаганды, в основу которых была положена ложь. На лжи, которая должна была служить «благому делу», стояло, в первую очередь, здание официальной пропаганды. Епископ Варнава, свидетель тех лет, сталкивался с этим качеством советского строя постоянно. Он писал, что когда удавалось проверить газетные религии о достижениях, то выяснялось, что там одна ложь. Например, судя по газетам, Сталинград называли восстановленным уже в 1950 г., а в реальности в городе к этому времени восстановили только два дома. Когда туда поехала близкая знакомая келейницы владыки Варнавы, то увидела, что люди живут в землянках, продуктов мало и они страшно дорогие. Рассказчица этой истории говорит келейнице владыки, что и до войны кругом жизнь была не лучше: «У нас задолго до войны было какое-то поветрие, что люди ездили из одного угла в другой по СССР, ища лучшего места от тяжелой, невыносимой жизни»². Ложь позволяла жить в информационном вакууме, в то время как многие об этом и не подозревали, считая, что имеют всю необходимую для советского человека информацию. Ложь укрывала от свободных людей лагеря с заключенными, мир реальных трудностей и невзгод, так, словно это были трудности данного места и данного времени. Не имея достоверной информации о положении в стране, но получая лишь победные религии, оптимистичные прогнозы, люди невольно заражались «общим оптимизмом». Газеты, песни, кино тиражировали «общее», «советское», «типичное», тем самым искусственно нивелируя картину сплошных трудностей, строек и неурядиц.

¹ Кириченко О. В. Русская земля, Отечество, Святая Русь, Родина как обозначения этнического пространства русских // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2012. № 12. С. 3–53.

² Там же. С. 297.

Жестокость и бездушие

Также советским явлением, зародившимся еще в ленинский период, была превосходящая все нравственные границы жестокость. Революционная, военная жестокость первых лет советской власти перешла потом и в мирную жизнь. Нередки были случаи зверств и садизма, и главная причина этого, на наш взгляд, в существовании двух неравноценных групп людей в советском обществе: «полноценных советских людей», отвечающих всем критериям советскости, и «неполноценных советских людей», нуждающихся в перевоспитании и во внимании. Обозначим это явление советскости как *комплекс классовой ненависти*. Санкционированный государством отрыв детей от отцов («дети за отца не отвечают») приводил к абсолютной свободе от традиции (церковно-нравственной), от общественной нормы, что порождало небывалое в истории насилие над совестью (в целом и в частности) у активных проводников идей коммунизма, и как ответ на это насилие — колоссальный внутренний бунт, который выливался в слепую «революционную» ярость, невиданные жестокость и садизм по отношению к революционным врагам¹. Враг уничтожался с той силой, с какой терзала людей задавленная тотальным насилием совесть. Особенно изощренным убийствам и садистским издевательствам подвергались представители духовного сословия.

Бесправие и беззащитность в чем-то несоветских людей (а таких было абсолютное большинство) порождали чувство надменности у «истинно советских», порождая цинизм и жестокость. Владыка Варнава (Беляев) внимательно изучил эту изнанку, а точнее, обыденность советской действительности начала 1950-х годов. Для советских людей сталинского периода вообще был характерен поиск внутреннего врага, и нередко таким врагом становился самый крайний — крестьянин-колхозник.

Классовая ненависть наблюдалась не только в обществе, но и проявлялась по-своему в семье и в школе: «Кругом родители жалуются, что их ребята не хотят учиться. Еле-еле с большим трудом дотягивают до седьмого класса». За детьми нет того строгого присмотра, который существовал в гимназиях в старое время. «“Нынешние гимназисты” — это уличная банда, с которой сладу нет»². «Система виновата и портит все сверху донизу». В детдомах, где никто государству не мешает воспитыв-

¹ Дамаскин (Орловский), игум. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним. Кн. 1–7. Тверь, 1992–2003; Жевахов Н. Д., князь. Воспоминания в 2-х томах. М., 1993. Т. 2; Урсова В. Н., кн. Магеринский плач Святой Руси. М., 2007.

² Варнава (Беляев), епископ. Указ. соч. С. 287.

вать «по-советски», дети «как звери», ругаются, дерутся, не слушаются¹. Автор приводит примеры жестоких семейных расправ, за которые государство наказывало весьма гуманно. За крайне жестокое убийство своей семьи (жены и двух детей) военный в чине полковника получил 7 лет тюрьмы. В то же время «за разговор» давали не меньше десяти. «Отняли религию, и люди обратились в зверей», — говорит владыка. Он отмечает, что садизм и нравственная распущенность имели место особенно в среде фабричной молодежи. Молодые люди приходили в женские общежития и оставались на ночь, все в одной комнате, вступая в половые связи рядом друг с другом, не стесняясь. Утром женская фабричная молодежь, со следами ночных жестокостей на лицах, отправлялась на работу².

Безусловно, на ситуацию влияла и широкая распространенность лагерей, огромное число заключенных, в результате чего происходило тесное соприкосновение людей из свободного мира и мира уголовного. Уголовный жаргон, мир уголовной «культуры», особая жестокость, присущая этой сфере, пришли в повседневную жизнь советского человека постепенно, в послевоенное время. Предвоенная и военная армии еще не знали дедовщины, но когда фронтовое поколение в армии стало сменять поколение горожан невоевавших, в армии стал утверждаться новый стиль общения между солдатами, близкий к стилю уголовного сообщества.

Несомненно, необходимо сказать еще об одной причине распространения жестокости. Война прошла не бесследно, особенно для тех солдат, кто не имел веры, дававшей возможность человеку пройти путь «духовной реабилитации» через внутреннее покаяние и молитву к Богу. Груз нравственной ответственности за убийство, хотя бы и на войне, отстаивая правое дело, всё же оказывал давление на душу человека, ожесточал сердце. Не однажды в полевых опросах приходилось слышать от детей солдат, прошедших войну, о глубоких переменах, произошедших с их отцами за военные годы. Особенно на это обращали внимание сельские жители. «Отец вернулся с войны другим, стал грубым, нередко матерился, сильно выпивал, мама совсем измучилась с ним. Однажды она даже взмолилась Богу: «Господи, забери или его или меня, не могу больше с ним жить». И отец умер»³. В другом случае дочь рассказывает похожую историю о полной перемене человека, вернувшегося с войны, о его гру-

¹ Там же. С. 163.

² Там же. С. 366.

³ С. Большие Ясырки. Воронежская обл. Материалы экспедиции ИЭА РАН 1997 г. Архив О. В. Кириченко.

бости, пьянстве. Матери много пришлось перенести в этот период их совместной жизни¹.

Масштабы жестокости, которые породила советская система, были, конечно, огромны, и самое страшное то, что жестокие люди не растворялись, не поглощались обществом, но социально группировались, оказывая негативное влияние на государство и общество. Особенно страдали от жестокости семья, школа и армия. Жестокость просто переродила армию, до такой степени, что люди в 1990-е годы стали бояться отдавать в армию своих детей. Беспредел дедовщины приобрел тогда чудовищный размах.

Обратной стороной жестокости было также весьма распространенное явление — *бездущие (равнодушные)*. На основе советского *сталинского бездущия* (а отсюда оно тиражировалось и дальше) были проведены и коллективизация, и индустриализация, велась Отечественная война, в которой советский (в массе своей русский) народ понес неисчислимы потери (несопоставимые с немецкими — 27 млн и 10 млн)². На этом стоит «народная правда» писателя-фронтовика В. П. Астафьева, который свой последний роман «Прокляты и убиты» посвятил этой стороне попечения советской «народной власти» о солдате, который ее защищал. За эту позицию писатель был отлучен от лагеря русских патриотов и переведен патриотическим общественным мнением в лагерь «переродившейся либеральной интеллигенции». Но художественное слово этого честного русского православного патриота и солдата было подтверждено всей его жизнью.

«Дружба народов» в советской национальной политике

Понятие «дружбы народов» — не поэтический образ, придуманный в годы советской власти для обозначения гармоничных отношений между народами СССР, а вполне прагматичная идея, идеологически оформленная, имеющая свою теоретическую базу, в рамках программы национальной политики советского строя. Это идеологический концепт, с четко очерченными границами, определенными понятийным содержанием и смысловой сутью этого явления. Другое дело, что в советской идеологии могли присутствовать понятия и выражения, имеющие несколько по-

¹ Монахиня Сергия (Чернышева). Г. Борисоглебск Воронежская обл. Материалы экспедиции ИЭА РАН 2000 г. Архив О. В. Кириченко.

² По расчетам демографа В. И. Козлова в Великую Отечественную войну погибло около 40 млн советских людей. — *Козлов В. И.* Указ. соч. С. 165.

этическую форму; допустим — «расцвет» и «сближение национальных общностей», «дружба народов». Причем такие поэтизмы существовали как в ранние годы, так и в поздние времена СССР. Если понятия «сближение» и «расцвет» появились в 1960–1970-е годы, в брежневское время, то «дружба народов» имела место уже при Сталине, в 1930-е годы. Эти идеологические поэтизмы отражали определенную идейную — советскую — реальность, которая отражала новый (не буржуазный) взгляд на этносы и на этничность. В имперской России было привычно не демонстрировать русскую этничность открыто, как идентичность, отличную от других этнических идентичностей (уникальностей); она была упакована в гражданскую и религиозную (православную) идентичности, да так плотно, что все три идентичности могли заменять друг друга. За границей любой россиянин назывался русским; русский/православный также были взаимозаменяемы (внутри России); что же касается пары «россиянин/православный», то для Западной Европы оно было тоже взаимозаменяемо. Русская этничность была одета в цивилизационные одежды — а) гражданско-правовые и б) религиозные, как единственная ведущая цивилизационная сила, с помощью которой государство вело освоение территории. Это позволяло в рамках Российской империи сводить практически «на нет» опасность жесткого, прямого межэтнического взаимодействия. Даже там, где постепенно, в буржуазной России, открывалась возможность «малым народам» напрямую контактировать друг с другом, там устанавливался необходимый цивилизационный механизм (за счет русской администрации на местах и т. д.), который погашал опасность естественного межэтнического противодействия. В специальной работе нами было показано, что подобные цивилизационные механизмы, разные по-своему характеру, были налажены на всех рубежах имперской России: на западе, на юге и востоке¹.

Отчего же в советское время возникла государственная мода на демонстрацию «этничности», на ее выделение? Ведь законы этнического эгоизма, осторожности, отстраненности никто не отменял; они естественны для любого этноса. Советская власть в значительной степени изменила российский национальный цивилизационный механизм, просуществовавший многие столетия. Поначалу (в ленинский период) у власти была мысль вообще отказаться от цивилизационной основы, определяющей межэтническое взаимодействие, но потом было решено ее модернизировать, но не отказываться совсем от ее использования. Отказ же (в ленинский период) предполагал ввести репрессивные меры против русской

¹ Кириченко О. В. Российское цивилизационное пограничье // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2010. № 10. С. 34–75.

этничности, лишив ее не только первенства в государственной национальной стратегии, но и равенства с другими этносами, хотя и малочисленными. Такая мера должна была уничтожить сам по себе цивилизационный подход, когда силами одного этноса создается буферная зона, цивилизационное поле, позволяющее любой этничности опосредованно общаться друг с другом. Занявший место Ленина в Кремле Сталин отказывается от радикально-репрессивных мер против русской этничности и устанавливает норму «равенства» для всех этничностей. Однако при этом русские (великороссы)¹ рассматривались «старшим братом», помощником и наставником для более малочисленных народов.

Тем не менее и в этой новой модели национальных отношений практически ничего не осталось от дореволюционного цивилизационного механизма. Ушла стратегическая практика обогащения русской этничности религиозным и гражданско-правовым началами. Отныне государство предполагало реализовывать свои целеполагания не через русскую этничность, а самостоятельно. От религиозного фактора вообще отказались в национальной политике. Заменой прежнему цивилизационному механизму становится *государственно-правовой механизм* взаимодействия этносов (народов). Он предполагал, что каждый народ в СССР должен иметь возможность стать нацией и получить государственное отделение. Это должно случиться и сразу, и в перспективе, или в рамках полномочий внутри отдельной нации. Как писали в позднесталинский период советские идеологи: «Лозунг о праве наций на самоопределение означает право угнетенных наций на государственное отделение, на образование самостоятельного государства. Партии II Интернационала толковали право на самоопределение в лучшем случае только как право на автономию («культурную». — К. Реннер и О. Бауэр), что означало оставление всей политической и экономической власти в руках господствующей нации... Большевики поставили вопрос о необходимости не только правового, но и фактического равенства национальностей, которое с необходимостью предполагает помощь и содействие отсталым национальностям со стороны наций передовых и является одним из необходимых условий для добровольного объединения наций и установления дружественного сотрудничества между ними»².

Таким образом, каждый народ в СССР, получая «государственную броню», имел возможность отныне общаться с другими народами СССР

¹ Этот термин большевики продолжали употреблять в документах вплоть до смерти И. В. Сталина.

² Дунаева Е. А. Сотрудничество наций в СССР // О советском социалистическом обществе / Сб. статей под ред. Ф. Константинова, М. Каммари, Г. Глазермана. М.: Политиздат, 1949. С. 130.

не напрямую, через жестко этническое взаимодействие, а как политический субъект с другим политическим субъектом; т. е. как на международной арене. Разница была лишь в том, что взаимоотношения политических субъектов регулировались не международным правом и правом сильных, а политической властью Москвы, выступающую гарантом и верховным арбитром этого взаимодействия. Однако из этой конструкции еще не ясно, как появляется искомая «дружба народов».

Ясно, что в новой советской национальной модели народы (этносы) выступают уже в качестве тех политических сил, которые *сознательно* проводят общегосударственную политику, в то время как в имперской России русский народ проводил в жизнь государственные интересы *неосознанно*, не специально. Это означает, что политический фактор стал довлеть над этническим, причем в той области, где он не должен был довлеть над ним. Всё это объективно закладывало в новый механизм взаимодействия наций фактор формализации, когда дружба народов осуществляется не в силу нравственной потребности, а во имя государственных интересов.

Сталинская модель родилась не на пустом месте, нельзя противопоставлять ее ленинской, как белое противопоставляется черному, а добро — злу. Истоки советской национальной модели лежат в общеполитическом подходе к пониманию «борьбы классов». Теория борьбы классов предполагает, что бедняки борются с богатыми, пролетариат и беднейшее крестьянство — с буржуазией. В этой борьбе классов, по мысли большевиков, ломаются сами собой национальные и этнические границы и люди объединяются не по национальным и этническим признакам, а по так называемым классовым (фактически по признаку «богатые/бедные»). Те «бедные», которые готовы во имя революции, во имя «торжества справедливости» (земля — трудящимся, власть — народу и т. п.) к отказу от традиции (духовная и нравственная жизнь по законам религии и веры, политическая жизнь по законам вековой иерархии), — те становятся им союзниками, независимо от национальности. Такое объединение людей — не по традиции — напоминает объединение другой внесоциальной группы, которая существовала в России, но не являлась сословием. Это — интеллигенция. Принцип объединения тот же самый, как и параметры объединения такие же: без религии и веры, без аристократии.

Вместе с тем эта народная масса, которая должна была стать дружественной друг другу, в силу общереволюционного дела, на практике таковой не стала. Во-первых, сами большевики (при Ленине) поставили перед всем народом СССР более сложную задачу, начав рассуждать о

разном уровне развития народов; о разной ответственности их, о множестве исключений в национальной политике. Во-вторых, оказалось, что кроме бедняков и богатых существует гораздо более многочисленная категория середняков — основная часть сельскохозяйственного населения. И середняки думали не так однозначно о революции и о Церкви, как бедняки. Очевидно по этой причине В. И. Ленин с самого начала не испытывал иллюзий на счет однородной инациональной бедняцкой массы, способной быть главной опорой революции. Тем не менее при Ленине был поставлен вопрос о «дружбе народов» именно исходя из идеи существования инациональной бедняцкой массы как естественного союзника пролетариата.

В сталинском варианте советской модели национальных отношений хотя и была сохранена идея «дружбы народов» в качестве основы советской национальной политики, но она опиралась не столько на инациональную бедняцкую массу, сколько на системную работу по *огосударствлению* народов СССР под бдительным руководством советского Кремля. Дружба народов на этом поприще должна была родиться уже не из ненависти к прежней власти (политической, церковной и т. д.), а из трудовых взаимоотношений многочисленных народов СССР друг с другом. Вот как пишет об этом идеолог в 1949 г.: «Надо было втянуть все советские народы в социалистическое строительство. Надо было создать условия, при которых военно-хозяйственное сотрудничество народов могло превратиться в прочную и могучую дружбу народов»¹. Каждое новое государственное объединение внутри СССР нуждалось а) в собственном государственном аппарате; б) в развитой промышленности и сельском хозяйстве; в) в собственных научных и образовательных кадрах, собственной творческой интеллигенции. И везде нужна была помощь центра, что на деле означало помощь со стороны русского народа. «Для ускорения промышленного развития окраин из центра России перебрасывались кадры, техническое оборудование, целые фабрики... Наряду с наделением крестьян землей советское правительство снабжало национальные республики сельскохозяйственными машинами и орудиями. Осуществлялись грандиозные ирригационные работы... выделены были значительные средства для строительства фабрик и заводов, для проведения железных и шоссейных дорог. Для прорытия каналов, постройки электростанций, строительства городов и многочисленных культурных и социально-бытовых учреждений... все национальные советские республики получали бескорыстную и систематическую помощь от РСФСР.

¹ Дунаева Е. А. Указ. соч. С. 143.

Русский народ всемерно помогал всем прежде угнетенным нациям России. С невероятными усилиями восстанавливая разрушенное народное хозяйство Советской республики, русский народ выделял необходимые экономические ресурсы и оказывал финансовую помощь братским народам... Эта помощь со стороны русского народа ломала сложившееся недоверие ранее угнетенных наций и способствовала развитию новых отношений дружбы и сотрудничества»¹.

Следует подчеркнуть, что подобная политика экономической помощи центра окраинам началась еще при Ленине. В мае 1918 г. в соответствии с декретом «Об организации оросительных работа в Туркестане» Ленинным было выделено на эти работы 50 млн руб., в том числе на Чуйское строительство — 5 млн руб. «Кроме денег сюда шло оборудование, материалы, топливо, продовольствие. Туркестан, в состав которого входила Киргизия, в 1920 г. получил от Российской Федерации полное оборудование для электростанции, в 1922 г. — оборудование для нескольких заводов и фабрик... из центральных городов Российской Федерации в Туркестан направлялись сотни квалифицированных рабочих, инженеры и техники. Только в течение августа 1920 года сюда прибыло по направлениям 716 человек, в сентябре того же года — 500 человек»². Перечисление этой помощи продолжилось и далее.

Подобные же процессы — материальной, организационной и кадровой помощи — наблюдались и в двух других важных сферах: а) в государственном строительстве, где проводилась так называемая «коренизация» госаппарата и б) в сфере науки, образования и культуры³.

Процесс концентрации ресурсов — человеческих и материальных — указывает на искусственность процесса огосударствления, и потому само понятие «дружбы народов» лишь прикрывало циничное использование богатств, принадлежащих другому народу, теми, кто эти богатства получил даром, в результате мошеннической операции по имени «революция». Чем-то этот процесс напоминает деятельность спекулятивных финансовых структур, делающих деньги «из воздуха», но деньги реальные, кому-то прежде принадлежавшие. «Дружба народов» — феномен, возникший вне традиционного поля, и у него не было возможности существовать в автономном режиме, как живому организму. Возникнув на волне социалистической революции, вместе с симпатизирующей ей инациональной бедняцкой массой, «дружба» была позже закреплена

¹ Там же. С. 145–146.

² Советский народ — строитель коммунизма. В 2-х томах. Фрунзе: Кыргызстан. 1977. Т. 2. С. 67–68.

³ Большой объем конкретного материала на этот счет можно почерпнуть в указанном выше издании «Советский народ — строитель коммунизма». Т. 1. С. 47–81.

идеологически, благодаря практике огосударствления народов СССР, и приобрела формализованный характер. Можно сказать, что с этого времени у «дружбы» появляются две составляющие: а) идеологическая и б) живая составляющая. Идеологическая форма «дружбы» является обязательным элементом межгосударственных (межнациональных) отношений республик и автономий между собой. Хотя речь идет о дружбе народов, но, фактически, соотносятся между собой не народы, а юридические территориальные субъекты. «Живая составляющая» — это случаи проявления реальной дружбы, реальных симпатий и подлинной человеческой близости. Это не системное и не массовое явление, а скорее единичное, которое является ценным материалом для идеологов, но они не способны его тиражировать и воспроизводить. Однако, опираясь именно на живой материал, на реальные случаи «дружбы народов», идеологи могли действовать в области массовой пропаганды, через кино, прессу, художественную литературу, живопись, музыку, телевидение. Итак, первый значительный вывод из сказанного таков: «дружба народов» носила кратковременный характер, она зависела от ситуации конкретной помощи; пока помощь была масштабной и важной (со стороны русского народа в 1930-е годы), пока были живы те, кто помнил и знал об этой помощи, «дружба» выходила за рамки идеологического явления и реализовывалась в живых примерах. Но следует понимать, что и Ленин, и Сталин никогда не забывали о «русском великодержавном национализме», поэтому параллельно процессам «дружбы» (давая простор русской помощи), не забывали напоминать местным национальным кадрам, чтобы те не давали русским особой воли, держали бы их под контролем. Это был «холодный душ» для тех «националов» (особенно из управленческого аппарата), которые слишком серьезно воспринимали слова о «дружбе».

То, что «дружба» для советских вождей являлась не нравственным, а политическим понятием, становится ясным из конкретных поступков руководителей советского государства. Скажем, если бы народы СССР были связаны крепкими братскими узами, нравственной и духовной дружбой, то никогда не встал бы вопрос о таких суровых формах не единичного наказания целых народов, как депортации. Здесь впервые был подвергнут остракизму не классовый враг (скрытый или явный), а народ, как категория не репрессивная в рамках марксизма и большевизма. Само огосударствление проходило как репрессивная мера по отношению к русским, когда перекраивались границы их естественного расселения, в пользу национальных объединений. Менялись границы Украины, Белоруссии.

Однако, если проследить практику советской национальной политики, то мы видим, что подобное репрессивное отношение к целым народам было характерно для большевиков, и для Ленина, и для Сталина. То есть неклассовый подход в национальном вопросе был заложен в практику советской действительности. Антиподом дружбы была «ненависть», «подозрительность», «настороженность», но этот идейный лейтмотив национальной политики не озвучивался, о нем знали, но публично говорить о нем было нельзя. Этот дискурс сохранился лучше всего в письменном виде в материалах работы Наркомнаца в 1920-е годы, где представители малочисленных народов со всей откровенностью и циничностью (поощряемой и Лениным, и Сталиным) делили «русский пирог» и рассуждали о подавлении «русского великодержавного шовинизма»¹.

Никто не станет спорить с тем, что огосударствление народов стало для малочисленных народов Российской империи несомненным благом, «золотым дождем», пролившимся на них неожиданно и преизобильно. Но насколько справедливо случившееся было для русского народа? Не являлось ли огосударствление естественным продолжением революции 1917 г., отнявшей у русского народа его национальную власть и разделившей эту власть на десятки и сотни маленьких государств под протекторатом партийно-советской власти Кремля? Безусловно, это так! Октябрьская революция 1917 г. должна считаться не социальной (социалистической), а национальной (*националистической*) революцией, приведшей к смене власти русского народа, замененной на власть партийного олигархата (потому и новая власть стала националистической), утвердившего власть малочисленных народов империи. Государство, как высшее и совершеннейшее средство защиты для любого народа, появляется в результате огромных личных усилий конкретного народа, перенесенных им испытаний, борьбы, побед и поражений. Те этнические группы, которые не имеют сил и возможностей создать государство, стараются вписаться в господствующую государственную модель, находя себе удобную нишу (хозяйственную, культурную и даже политическую) жизненного существования. В Российской империи те народы, которые не имели государственности, тем не менее не были оставлены властью; они включались на равноправной основе в цивилизационную жизнь империи, не исключая возможности для местной аристократии участия в политической жизни страны. Все получали те политические блага и в той мере, в какой они трудились на всем пространстве империи. Соответ-

¹ Чеботарева В. Г. Наркомнац РСФСР: свет и тени национальной политики. 1917–1924. М., 2003. С. 813.

ственно, русский народ, самый многочисленный из народов империи, трудами которого появилось и выросло Российское государство, имел русскую православную власть, которая отвечала его национальным и этническим интересам. При этом со всех точек зрения никаких особых привилегий и особых прав русский народ не имел при своей родной власти; напротив, как правило, «окраинам», другим народам (особенно на западном пограничьи) уделялось больше внимания, больше средств и больше компетенций (людей и культурной помощи). Такая политика укладывалась в миссионерские задачи Церкви и государства.

Революция 1917 г. отобрала у русского народа все его многовековые достижения как народа, создавшего Российское государство, народ был лишен возможностей естественного роста и развития (во всех смыслах, включая демографический); был прерван и естественный процесс гармоничного и справедливого приобщения других народов к плодам государственной деятельности русских. Без войны, без захвата территории враждебной армией русский народ потерял в одночасье власть над всей территорией России; власть и ресурсы были поделены после революции между другими народами бывшей империи. Вот почему следует считать, что приобщение к государственности малочисленных народов бывшей Российской империи в советский период (что продолжается и ныне) совершалось насильственно, за счет русского народа, его человеческих и материальных ресурсов. Русский народ, который по подсчетам Д. И. Менделеева, должен был бы к середине XX в. перевалить численно за полмиллиона, ныне имеет численность только в 140 с лишним миллионов. Это цена не только за Великую Отечественную войну, но в большей степени за весь советский и постсоветский период революционных изменений, а именно — трудов по созданию отдельных государств на пространстве бывшей Российской империи. Часть из этих государств уже покинула российскую ойкумену: вся Прибалтика, Украина, Белоруссия, Молдова, Закавказье, Средняя Азия, Казахстан, Киргизстан, Туркмения, другая часть ждет удобного случая, чтобы это сделать. И заметим, что ни о какой «дружбе народов» между Российской Федерацией и отпавшими от нее отдельными государствами речи не идет, напротив, большая часть бывших «дружественных народов» сегодня находятся с Россией в состоянии конфронтации, включая братскую Украину. Это ли не показатель ложности мифа о дружбе народов, построенной на «песке» советского прагматизма!

Еще при Сталине о «дружбе народов» стали официально говорить, как о ресурсе для формирования патриотизма: «Дружба народов СССР является одним из глубочайших источников горячего и животворного совет-

ского патриотизма»¹. О чем здесь речь? О том, что каждый народ, получив от советской власти отдельную республику как «собственную квартиру» или «собственный дом» с территорией, оформленными правами и защищающей ее армией, получил тем самым и государственное закрепление своей этничности. На этничность была поставлена такая печать, которая позволяла ей отныне представлять себя на международной арене как самостоятельную силу. Это был самый существенный фактор национальной политики. Каждая республика в 1930-е годы имела не только свое правительство и возможность вести международную деятельность, но и свою армию, и лишь война и необходимость унификации и централизации заставили тогда Москву отказаться от слишком высокой политической децентрализации в стране². Началась ликвидация всех форм, закрепляющих присутствие нерусских (любого количества) на русской территории проживания: национальных районов, национальных сельсоветов (существовавших в местах традиционного русского расселения), где нерусские меньшинства получали особые права³; нерусских школ в русских районах, школ для иностранных специалистов (англичан, американцев, поляков, немцев), нерусских школ в отдельных советских республиках (финских, эстонских, латышских, немецких, греческих)⁴. С началом Великой Отечественной войны началось заново создание национальных частей (литовские, башкирские, туркменские, узбекские, таджикские, казахские, калмыцкие, киргизские, чечено-ингушские, кабардино-балкарские)⁵. А как только наступил перелом в ходе Великой Отечественной войны, так сразу же прежние полномочия стали возвращаться к республикам и автономиям. X сессия Верховного Совета СССР, состоявшаяся в начале 1944 г., предоставила союзным республикам полномочия в области внешних сношений с иностранными государствами и утвердила закон о создании в них своих национальных войсковых формирований⁶.

В те же 1930-е годы, когда началась подготовка территории СССР и народов, ее населяющих, к грядущей большой войне, и русский язык и русская культура опять становятся общим средством общения и обучения, — с такой же строгостью, как и раньше власти продолжали отслеживать любые случаи проявления недовольства националов русскими специалистами. Даже если со стороны русских специалистов критика местных ру-

¹ Дунаева Е. А. Указ. соч. С. 161.

² ЦК ВКП (Б) и национальный вопрос. 1933–1945. М.: РОСПЭН, 2009. Кн. 2. С. 192, 298–299.

³ Там же. С. 371–374.

⁴ Там же. С. 309–311.

⁵ Там же. С. 660, 662.

⁶ Дунаева Е. А. Указ. соч. С. 160–161.

ководителей была справедливой, виновниками признавали русскую сторону. То есть за официальным фасадом «дружбы народов» находилась непростая, порой драматичная межэтническая жизнь «русских» и «других». И хотя русские были «делегирующим» этносом, оказывающим помощь и поддержку малочисленным народам, но у них, в отличие от имперского времени, не было полноценной государственной и церковной поддержки; русские все время чувствовали себя под бдительным присмотром как Москвы, так и местного национального руководства.

Подобная двусмысленная национальная политика (провозглашается одно, на практике существует другое), конечно, не способствовала укреплению подлинно дружеских связей между разными национальностями. И даже на фронтах Великой Отечественной войны, где делить было уже нечего, не всегда межнациональные отношения были гладкими. Национально-этнический менталитет, не всегда предсказуемое поведение солдат разных национальностей на войне, разные национальные привычки, казалось бы, должны были бы погашаться установившейся за два десятилетия советской власти «дружбой народов», пониманием единства целей и задач, но этого не происходило. Как показывают рассекреченные данные (спецсообщения Управления особых отделов НКВД), на фронтах имелись случаи (неизвестно, насколько массовые) критического отношения «некоторых командиров и политработников частей Южного фронта к бойцам нерусских национальностей»; «зафиксировано пренебрежительное отношение к грузинам, азербайджанцам, дагестанцам, узбекам»; «заметна отчужденность между русскими и нерусскими красноармейцами»¹. В романе В. П. Астафьева «Прокляты и убиты» разбирается такая ситуация в отношении русских и казахов; причем писатель говорит об отчужденности солдат, возникающей на почве определенной деэтнизации одних и острой этнической чуткости других. В записке от 22 июня 1945 г. К. Нефедова, главного редактора «Казахстанской правды», написанной на имя Г. М. Маленкова, так обозначена эта тема: «Казахи возвеличивают себя и принижают роль в Великой Отечественной войне великого русского народа. Восславляют батыров, боровшихся когда-то против русского народа; русских не допускают к власти, оттесняют; власти проявляют плохое отношение к русским — героям войны и — очень хорошее к казахам... много пустых, никчемных казахских руководителей разговаривают с русскими пренебрежительно»². Конечно, подобное отношение возникало не на пустом месте, а поощрялось, в первую очередь, центральной властью, которая в самые тяжелые

¹ ЦК ВКП (Б) и национальный вопрос... С. 665, 670.

² Там же. 963.

и многотрудные для русского народа годы оказания им материальной и кадровой помощи республикам и нерусским народам, продолжала (в постановлениях и резолюциях) указывать русским на их ущербность, на их бесправие, и это обстоятельство *более* входило в умы и сердца малочисленных народов, чем бескорыстная и всесторонняя помощь, которую оказывали им русские. Действовала привычка, идущая (как и многое на востоке) от феодального понимания значения человека, его статусности, богатства и авторитетности. Если верховная советская власть все время подвергала сомнению авторитет и статусность русских, то это и определяло, в конечном счете, для чиновников-националов, партийных работников их низкий статус в абсолютной системе ценностей.

Между тем кадровый голод в республиках продолжался до самого конца советской эпохи: по обязательной разрядке в национальные районы СССР из центральных частей России отправлялись молодые специалисты: медсестры и врачи, учителя и преподаватели вузов, бухгалтера, инженеры, конструкторы. При этом они не наделялись особыми льготами, но рассматривались почти как командировочный контингент, с минимумом зарплаты и льгот. Моя родная тетя Валентина Денисовна Кириченко попала в Дагестан медсестрой по распределению в начале 1950-х, юной, незамужней еще девушкой. Много приходилось ездить по горным кишлакам, отдаленным селениям, где встречала народ, живущий в бедности. И хотя ее не обижали, но лишь то, что она сумела поставить себя среди молодых людей твердо и независимо, давало ей возможность сносно существовать. При этом, как она отмечала, по отношению к своим девушкам здешние парни так себя не вели, с такой настойчивостью предлагая свои ухаживания. В конце 1940-х, почти в те же годы, как отмечено в одной из сводок НКВД, «русские учителя здесь живут впроголодь, выдача хлеба задерживается на 3–4 месяца. Одежда изнашивается, нельзя купить новую; население смеется над их нищетой»¹. Эти примеры, как и другие, подобные им, говорят в пользу того, что ни центральная власть, ни власть на местах не создавали особых условий для жизни тех, кто отправлялся помогать другим народам; идеология не работала на повышение имиджа этих людей и в целом всего русского народа (кино, пресса, литература), этот концепт закреплялся лишь на уровне съездов, высоких партийных собраний, в узкой среде; для широкой общенародной массы не проговаривались главные детали «дружбы народов», она рассматривалась лишь в контексте общеэкономических успехов и создания единого экономического рынка СССР. Вот, напри-

¹ Там же. С. 973.

мер, как характеризуется «дружба народов» в 1977 г., т. е. на закате советского строя: «Дружба народов представляет собой распространение на отношения между народами норм коллективизма, организованности и дисциплины, выработанных в рабочей среде»¹. Казалось бы, подставь под это определение вместо «народа» — «человека» и проверь, как звучит это понимание дружбы. «Дружба — это усвоенные человеком нормы коллективизма, организованности и дисциплины, выработанные в рабочей среде». Абсурд такого определения «дружбы» очевиден. Тем не менее словом «дружба» обозначалось фактически умение трудиться сообща, организовано и дисциплинированно. Большого, чем «дружный коллективный труд», советская власть не могла себе позволить для определения новых межэтнических (межнациональных) отношений народов СССР. Коротко это так: дружба народов — это их общение по поводу трудовой деятельности.

Подведем итог вышесказанному. Между идеологической моделью «дружбы народов» и жизненной реальностью лежало множество препятствий: 1) реализация этого проекта была растянута во времени; 2) между теорией и практикой (словом и делом) существовало множество переходных форм; 3) данный проект корректировался в течение всего советского периода.

Существовала своя программа базовых преобразований для «малых народов» и для «большого» — русского народа. Первое включало в себя: а) постепенное насыщение этничности гражданско-правовой основой, т. е. процесс политизации (огосударствление) этничности; б) включение этнических процессов у «малых народов» в более широкое — всесоюзное — поле экономических и хозяйственных процессов, т. е. процесс экономизации этничности; в) подчинение этнических процессов у «малых народов» задачам советского строя, т. е. типизация этничности.

Для русского народа программа преобразований включала прямо противоположные решения: а) упрощение этничности, в первую очередь за счет ослабления гражданско-правового фактора; б) расщепление этничности за счет насильственного отделения религиозности от этничности; в) включение русской этничности в советское строительство, т. е. типизация ее.

«Дружбой народов» фактически обозначалась особая (доверительная и безвозмездная) форма экономических связей между политическими субъектами СССР, благодаря которой устанавливался паритет политических статусов. Дружба осуществлялась на асимметричной основе «боль-

¹ Советский народ — строитель коммунизма... Т. 2. С. 59.

шого» и «малых» народов. Выравнивание поля этничности между ними происходило за счет укрепления одной стороны и умаления и ослабления другой. «Дружба» предполагала, что русский народ отказывается от первенства и временного дальнейшего развития в пользу достижения фактического равенства с другими народами-республиками.

Секуляризованная этничность

Сталинский советский строй, несомненно, имел черты этнической специфики, которая образовывалась от того, что этничность в ее советской форме допустимости могла существовать здесь только вне религиозной традиции. Конечно, она продолжала существовать и в рамках религиозной традиции, но, находясь под жесткой опекой советской власти. Основная же масса советских людей рассматривалась как вне-религиозная народная сила. Такой подход к этничности объясняет причину революционности самих революционеров. Их радикальный бунт против государственной власти, против нравственных норм и религиозных установлений вырос из их воинствующей атеистичности, когда их личная этничность, не защищенная и не умягченная религиозностью и религиозной нравственностью, проявлялась грубо, революционно, болезненно не только для самого революционера, но и для общества. Сталин принадлежал к людям с *секуляризованной этничностью*. Она сыграла свою роковую роль в его судьбе революционера, и потом она же повлияла на многие крупные решения Сталина — руководителя страны. Сталин, как этнический грузин, нес в себе мир даже не грузинского, а регионально — кавказского структурированного мира, с его специфическими чертами жестко корпоративного общества, склонного к авторитарности и деспотии. И конечно, вождь воплощал, как мог, в жизнь свой этнический стереотип. Иные поступки властителя Сталина ничем другим нельзя объяснить, как только его этническим («горским») происхождением. Сюда следует отнести такие черты характера Сталина, как горячность, деспотичность, мстительность, категоричность, тактику осторожного выжидания и решительного и бескомпромиссного наступления. В Российской государственной традиции никогда до Сталина целые народы не подвергались столь радикальному репрессивному воздействию. Здесь, несомненно, сказалась присущая представителю небольшого народа привычка, выработанная веками, видеть в соседнем народе «врага», который может тебя поглотить. Этот *неимперский взгляд*

целиком присущ был И. В. Сталину. Да и в целом большевистская национальная политика, начиная с периода Ленина, на наш взгляд, *была не имперской*, несмотря на внешний размах государства СССР. В основе империи лежит религиозное начало, духовный фактор, объединяющий это специфическое территориальное объединение разных народов. Советскость же имела в себе лишь суррогат религиозности, и только в этом смысле можно признать, что Советский Союз был суррогатом империи, псевдоимперией, и потому видеть сегодня в этом государственном объединении образец для подражания и воспроизведения не имеет смысла.

Чем же, по сути, являлась модель ленинского и сталинского советского общества, что это за явление в философском смысле? На этот вопрос можно ответить, лишь поняв, кто и с какой целью разрушал изнутри Российскую империю, ставя «благую задачу» — создать более справедливое общество; кто организовал и возглавил революцию, кто сконструировал советское общество. Такой общей силой на всем протяжении XVIII — начала XX в. была *атеистически и материалистически настроенная интеллигенция*¹. Она была разной: разносословной, разноэтнической, неодинаковой по революционному характеру (от либеральной до радикальной). Чем принципиально отличается либеральный интеллигент В. И. Вернадский от В. И. Ленина, если и у того и у другого был одинаковый взгляд на религию, народность и отечество? Под словами Вернадского, написанными в 1888 г., подписался бы и Ленин: «Я не могу быть исключительно великорусским деятелем, как не могу быть исключительно малорусским — я считаю вредным для образованного интеллигента основывать свою деятельность *исключительно* (подчеркнуто автором. — О. К.) на почве одной народности, какая бы она ни была; особенно скверна господствующая народность»².

С *социальной точки зрения*, интеллигенция была тем сословием, которое в имперский период не захотело стать самостоятельным, отдельным сословием, со своим правовым статусом и т. д.³ Чтобы не служить России, интеллигенция предпочитала оставаться внутри каждого легитимного сословия и оттуда действовать, в то же время осознавая себя как одно целое и действуя как одно целое. С *точки зрения политической*,

¹ Нам привычно понимать под интеллигентом некий духовно-нравственный образец образованного и морально чуткого, почти совершенного человека («нецерковного святого»), но здесь речь идет о секулярной личности, для которой образованность становилась почвой для богоборчества и самостоятельного пути достижения совершенства.

² *Вернадский В. И.* Письма Н. Е. Вернадской. М.: Наука, 1988. С. 161.

³ *Кириченко О. В.* Русское дворянство и интеллигенция: противостояние двух социальных сил в XVIII — начале XIX вв. // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2002. № 2. С. 3–28.

это была сила, политически активная, стремящаяся к власти, потому что целью существования интеллигенции являлось создание *идеальных* условий для жизни народа, которые можно было достичь лишь политическими средствами. Как бы интеллигенция далеко ни стояла, в ранний свой период, от возможности действовать политически, но, трудясь в художественной, научной, общественной сферах, она всё время двигалась к одной цели. Благие намерения ее сводились к народолюбию, революционность же разжигали атеизм и материализм, как альтернативные официальным — церковным и государственным мировоззренческим — механизмы построения царства справедливости на земле.

Русская интеллигенция, трудившаяся, как она полагала, для блага русского народа, на каком-то этапе в 1880-е годы вдруг обнаружила (после неудачного «хождения в народ»), что *русский народ* совсем не ждет от нее никаких жертв и с настороженностью, и даже неприязнью, относится к ее политической и прочей активности. С этого времени внутри русской интеллигенции начинается интеллектуальное брожение, ее охватывает своего рода безумие, она на короткое время просто теряет контроль над собой. Тогда и появляется терроризм, как форма выражения это безумия. Но уже скоро работа мысли заставила интеллигенцию разделиться, по меньшей мере, на три враждующие между собой части. Самая бунтующая, радикальная и численно большая часть — разночинная по социальному и пестрая по национальному составу, избирает путь инационального (нерусского) народолюбия, отдавая предпочтение идеальному служению благу малых народов России. В этой среде и появляется известная концепция «Россия — тюрьма народов». Ядро этой группы составляли радикальные революционеры-террористы, люди, готовые на вооруженную борьбу и восстание. Особенность их была в том, что они отошли от пути *социального служения*, отдав предпочтение *национальному*.

Другая группа интеллигенции продолжила старый путь социального служения народу, и потому ее народолюбие по-прежнему существовало в рамках социального служения благу русского народа и России. Это была так называемая либерально-буржуазная интеллигенция, которая и пришла к власти в феврале 1917 г. Буржуазия, дворянство, высшее чиновничество и научная академическая среда — вот ее социальная база.

Но среди интеллигенции в эти годы совершенно неожиданно для всех появилась и третья сила, склонная к религиозной духовности, мистицизму, а в какой-то своей части и к православной церковности. Последние, по сути, переставали уже быть интеллигенцией, перестав быть секулярной группой, поэтому правильнее будет называть их образованными верую-

щими представителями конкретного сословия (дворянства, купечества, мещанства, крестьянства). Внутри этой небольшой группы не было духовного единства, не было однородности и взаимопонимания. И надо сказать, что и по характеру служения религиозные интеллигенты были разными. Одни предпочитали держаться пути социального служения, другие были склонны к национальному служению. В какой-то степени для интеллигентов-материалистов и атеистов из первой, радикальной, группы важно было поддерживать связь с религиозными интеллигентами, национально ориентированными, и использовать их потенциал для своих целей.

Для всего сообщества интеллигенции, независимо от его революционной активности, был характерен один пункт, объединяющий их всех в одно целое. Этот пункт можно обозначить как стремление к социальному или национальному идеалу без помощи Бога. У нас есть большое подозрение, что это вообще специфическое качество интеллигента как такового. Тип нравственного эгоиста, который оправдывает свой отход от Бога служением ближним, а точнее — народу, как совокупной личности. Избрание народа в качестве социального объекта внимания тоже соответствует идеальности служения. В интеллигенте просматривается альтернативный церковному путь служения ближнему и в целом альтернативный традиционному путь жизни. Интеллигент до поры не богоборствует, пока у него есть иллюзия, что своими силами он может достичь и поддерживать в норме нравственный кодекс поведения.

Итак, и «февралисты», и «октябристы» в 1917 г. были интеллигентами, образование и культура которых были направлены на утверждение «подлинно демократических» начал с целью утверждения в стране социального или национального равенства. В октябре 1917 г. к власти пришла радикально революционная интеллигенция, стремящаяся реализовать социально-национальную программу. Причина того, что либеральная интеллигенция не удержала власть, заключается, на наш взгляд, в том, что ей противостояли консервативные силы. В течение нескольких месяцев продолжалось двоевластие, когда на одних весах, но на разных чашах находились два проекта: социальный (для русского народа) и национальный (для национальных меньшинств). Один проект поддерживали либеральные, другой консервативно радикальные силы. Большевики сумели обманым путем создать иллюзию у русского народа, что их проект имеет социальную направленность. Далее, действуя обманом и подлогами, манипулируя насущными интересами русского народа, они развязали Гражданскую войну и уже тогда показали, что в своем стремлении к идеальному обществу, к благу для народа они готовы физически «стесывать» все несоответствующее их представлению

идеального. Втянув русский народ в Гражданскую войну, большевики, по сути, и выиграли Октябрьскую революцию и по-настоящему захватили власть, потому что только в условиях социального хаоса сразу смогла начаться реализация их национального проекта. При этом война была удобным поводом для того, чтобы начать обирать и использовать для своих целей русских крестьян и, в то же время, отложить на неопределенное время социальный проект.

На первом, ленинском этапе существования советской власти, до реализации социального проекта дело так и не дошло, но началось полномасштабное внедрение национального проекта. Нет смысла говорить о случайности того, что СССР стал национальным государством, скорее это был закономерный итог всех предыдущих десятилетий борьбы революционных сил. Реализуя национальный проект, большевики отказали русскому народу в праве участвовать в нем на равных с остальными народами, как бы давая понять, что у русских будет своя революционная награда — решение социального проекта. Интеллигентский характер власти большевиков предполагал, что к идеальному обществу они будут пробиваться материальными путями, не жалея ни средств, ни жизней, ни прошлой истории России. Отсюда — вся страшная логика обязательности репрессий для большевиков. Путь советского государства, альтернативный церковному и традиционно-государственному, не предполагал духовно-религиозного воспитания человека и патриотизма, вырастающего на христианской и социальной основе. Большевики во главу угла ставили радикальный выбор для человека: или ты с нами, или мы тебя уничтожаем. Если ты с нами, то твоя жизнь, здоровье, семья — все в наших руках. Патриотизм они строили на национально-интернациональной основе.

Когда власть перешла к Сталину, он постепенно в некоторой степени изменил ленинскую модель советского общества. Во-первых, он сузил «революцию для всего мира» до «революции для России, для СССР», что сразу же ограничило национальную базу «угнетенных народов». Во-вторых, со второй половины 1920-х годов, в число «угнетенных» народов он стал вводить и русский народ, тем самым решая сразу две проблемы. Русские получали равный национальный статус со всеми остальными народами СССР, и вместе с тем снималась с повестки дня задача реализации социального проекта. Точнее, эта задача реализовывалась теперь в рамках национального проекта, как дело братской помощи малым народам и укрепление национальной безопасности всей страны. Социальная задача была подчинена национальной. Таким образом, если свести к одному общему знаменателю все сказанное и выделить суть происходящего тогда, то перед нами попытка построить общество, где единицей

является национальный (этнический) тип, который хочет создать идеальную атмосферу этнически окрашенного бытия. Не социальное, а этническое благо — главная добродетель здесь. Именно она позволяет идеально решать проблему патерналистских забот государства о человеке, т. е. создает возможность существования идеальной обратной связи. Этничность здесь была лишена религиозности, она безрелигиозна, а значит, замкнута сама на себя, а значит, зависима от мистики, тяготеет к дорациональным формам религиозного сознания. Этничность, в отличие от социальности, позволяла иметь более сплоченную коллективную форму существования эгоистических единиц. В этом смысле большевики создали более коллективистски сплоченное общество, чем его могли бы создать либеральные интеллигенты-февралисты. Собственно, последние стремились создать обычный тип западного общества, с его атомарностью, эгоистичностью единиц и сплоченностью их на уровне социальных проектов.

Перемалывая русский народ в этнически однородный советский тип, Сталин не смог добиться своей революционной цели. Этничность русских продолжала сопрягаться с верой, с православием, с церковностью, и за счет этого в массе своей так и не появился «русский эгоист», готовый ради советскости отказаться от веры, предать отца и мать, отвернуться от прошлой истории, забыть традиционные формы служения Отечеству. Но русскому народу в этот период был нанесен самый страшный урон за всю его историю.

Сталинский тип модернизации общества ни в коем случае нельзя считать продолжением имперского проекта XVIII — начала XX в., поскольку он был прямо противоположен ему. Несмотря на большевистские заверения в его народности, несмотря на технические и военные достижения, он являлся антинародным и антитрадиционным, и потому не может считаться успешным и образцовым для нас. Сталинизм, как и ленинизм, неотделимы от эгоизма, безбожия, насилия над человеком, верой, народом. Их почвенность — служение этничности — также при ближайшем рассмотрении, оказывается мнимой, потому что там, где господствует эгоизм и безбожие, там постоянно попираются основы и этнического бытия любого народа, на что указывают многочисленные примеры, в том числе приводимые выше. Да и сами большевики — и Ленин, и Сталин — полагали, что со временем этничность (национальность) уйдет и будет заменена однородной советскостью.

Советское общество, созданное в своей основе Лениным и Сталиным — революционными интеллигентами — было обществом, созданным ради интеллигенции, и само являлось *интеллигентским* обществом. Независимо от того, сколько классов закончил человек в школе и какое

он получил образование, — если этот человек получал при этом атеистическую и материалистическую прививку и если она усваивалась, а не отторгалась, — то вместе с этим усваивалось то советское богоборческое высокомерие, которое отличало любого интеллигента от образованного, но верующего человека. Интеллигент в своей самоубийственной простоте считал, что если этот мир Бог не смог сделать идеальным и справедливым, то он — интеллигент — сможет, и пусть ему придется заплатить за это какую угодно цену, он своего добьется. Более образованный интеллигент становился поводом для менее образованных интеллигентов. Но для тех и других была характерна все та же фанатичная вера в торжество материализма и бравада своим безбожием. Жизнь превращалась для интеллигента одновременно в лукуллов пир и пир во время чумы, он превозносил гедонизм во всех его проявлениях, как единственную истинную философию-мировоззрение, и кичился своим бесстрашием умереть в любую минуту без всяких реверансов в сторону Церкви или веры. В этой двуполюсности заключался «символ веры» любого интеллигента, образованного и необразованного.

Именно интеллигента (интеллигента-чиновника, интеллигента-ученого, интеллигента-колхозника, интеллигента-рабочего, интеллигента-служащего и т. д.), как особую очищенную от всех «примесей» религиозной и этнической традиции личность, и можно было использовать при создании гражданской нации, называемой «советский народ». Советское нациестроительство работало на создание такого человека, лишённого почвы и корней, хотя и обладающего большими или меньшими познаниями в естественной или гуманитарной областях. К счастью, оно не сумело решить тогда поставленной задачи.

Вот почему, переходя к характеристике воззрений современных сталинистов, причисляющих себя к лагерю русских патриотов, нам хотелось бы прежде обратить внимание на этот глубокий смысл наследия, которое нам оставил Сталин.

Лагерь современных сталинистов

Космисты и евразийцы

Кто же эти люди — современные сталинисты, которые сегодня крайне активно тянут нашу страну назад в страшное сталинское прошлое? Мне скажут, прочитав передовицы газеты «Завтра»: «Это образцовые рус-

ские люди нашего времени, борцы за русские идеалы». Пока читаешь прохановскую передовицу, как правило, действительно так думаешь. Но среди материалов, кипящих болью о судьбе русского народа, время от времени появляются статьи о Ким Чен Ыне, о Мао Цзэдуне, об иранских, арабских и прочих восточных вождях и, наконец, читаешь откровения о Сталине; сюда же попадают фантастически образные тексты о Федорове, Циолковском, писатель переключается на машины, энергии, световые импульсы, дышащие силой и молодой плотью космические корабли, и, погрузившись во всю эту сложную материю, ты начинаешь вдруг понимать, что перед нами чудесный русский фантаст, человек, наделенный огромным литературным талантом, с богатым образным языком, русской болью в сердце, но так далеко удалившийся от подлинной русской жизни, так далеко улетевший на своем космическом корабле, озабоченный федоровским рационально-сектантским воскрешением из мертвых и забывший о христовом воскрешении... Со всех вершин русского традиционного бытия он перебрался на холмы, за которыми уже скрылась из глаз Русская Земля. С холмов дорога привела его в космос, откуда он уже не видит деталей сталинской эпохи и ленинского революционного азарта любой ценой достичь искомой цели. Ему лишь видны дымящие трубы советских заводов, огни мартеновских печей. И людской муравейник из этого прекрасного далека еле различим в своей сосредоточенности вокруг машинного и сельскохозяйственного производства. Видно, что люди быстро и энергично трудятся. А почему они это делают и какие у них цели, приходится только догадываться и додумывать. И автор додумывает красочно и образно, вкладывая весь свой природный оптимизм в праздничное расцветивание этого еле видимого из космоса бытия. Вот об этих, подобных Проханову, очень русских людях, рвущихся к звездам, но оторвавшихся от тихой русской простоты, и пойдет разговор в этом разделе.

И еще об одной черте нашей трагической эпохи, которая таким образом может влиять на человека, что его русскость вдруг становится чуть ли не противоположна русскости другого пламенного патриота, тоже русского человека, тоже страстно и глубоко болеющего за Отечество. Эпоха постмодерна — это не стиль, не мода, это установившаяся господствующая атмосфера мировоззрения, которой мы все сегодня дышим, которую повседневно наблюдаем и на которую как-то должны реагировать. Постмодерн говорит, как это надо делать. И кто живет не прикровенно, а творчески ярко, публично, каким бы он ни был русским и православным даже, особенно тесно начинает соприкасаться с реалиями постмодернистского канона жизни, атмосферы выживания, волей-нево-

лей пользоваться постмодернистским языком. Это плата за публичность и плата за то, что ты живешь в постмодернистскую эпоху, дышишь воздухом этой эпохи и хочешь при этом оставаться, скажем, православным традиционалистом. Если перенести эти суждения на конкретный язык, связанный с абберацией духовного зрения, не позволяющей адекватно оценивать советскую эпоху, то соблазны постмодернизма здесь кажутся нам еще более очевидными. Ведь советская эпоха имела все черты скрытой постмодернистской действительности, в связи с чем современные русские постмодернисты видят в той эпохе не жуткое и страшное смешение добра и зла, сотворенное властью и частью одурманного ею общества, а обычную житейскую реальность, пусть тяжелую и даже трагическую, но ведь спасшую стану в самые тяжелые годы испытаний и даже вернувшую ей славу победителей! Вот почему в одном просталинистском лагере оказались сегодня разные люди: от сектантствующего А. А. Проханова до церковно-православного Д. А. Степанова, а также немало творческой интеллигенции, высокообразованного духовенства, педагогов. И мода на сталинизм продолжает втягивать в эту воронку все новых и новых людей из русского лагеря.

Как и в начале советской эпохи, свою роковую роль сегодня играют писатели-космисты и философы-евразийцы. Они главные конструкторы этого страшного ремейка. Космисты декларируют свою симпатию к православию, как духовной культуре, но не принимают церковности, которая понимается ими как чисто внешняя функция управления верующими со стороны церковных чиновников. А значит им, интеллектуалам, это ни к чему. Православие симпатично им как сила, годная для борьбы с антироссийским глобализмом. Поэтому с такой же симпатией они относятся к мусульманской духовности, поскольку видят в ней такую же основу для антиглобалистской борьбы. Личный их катехизис, если касаться личности А. А. Проханова — главного идеолога современных космистов, — сводится к сектантским идеям Николая Федорова, дореволюционного мыслителя, дружившего с Вл. В. Соловьевым и Л. Н. Толстым. Другой силой, близкой космистам, является современное русское евразийство, к наиболее ярким представителям которого относится философ и геополитик А. Г. Дугин. Мировоззрение евразийцев эклектично, здесь есть место и православию (как самобытной культурной основе русских), но сердцевину его все же составляет пантеизм в его неоплатонической форме¹. И космисты, и евразийцы горячо отстаивают приоритеты русского народа, говорят о его мессианском характере, много пишут о его

¹ *Зибницкий Э.* Нео-евразийство и вера отцов // *Православие. RU / Интернет-журнал*, 29 декабря 2001 г.

современных проблемах, чем привлекают к себе многих неравнодушных к современной судьбе русских. Для евразийца Дугина неоспорима историческая и провиденциальная связующая роль русских между Западом и Востоком. И космисты, и евразийцы активно участвуют в политике, в качестве протестных сил, отстаивая свою антилиберальную позицию. Итак, русская (но не православная!) консервативная мысль в лице сначала космистов и евразийцев в течение последних двадцати постсоветских лет наиболее заметно защищает в медиапространстве интересы русского народа, и вместе с тем тщательно готовит общественность к *романтическому взгляду* на сталинскую эпоху.

Космисты и евразийцы считают либералов главным своим врагом. По их мнению, именно либералы-февралисты разрушили российскую монархию, и они же разрушили СССР в 1991 г. Ленин удержал российскую государственность от распада, а Сталин ее укрепил и преумножил. Ленин и Сталин видятся космистам и евразийцам консерваторами, а значит союзниками. Но консерватизм космистов и евразийцев, как нам видится, не выдерживает критики. Консерватизм их достаточно условный. Как *консерваторы* они борются за *русскость*, в силу чего их поддерживает сегодня значительная часть русских патриотов, духовное мировоззрение которых отличается эклектичностью. Русскость, т. е. этничность является для них определяющим качеством, религиозная же духовность — это «плавающая», необязательная характеристика. Она может быть привязана как к православию, так и к иному — «традиционному» для России мировоззрению: язычеству, христианскому сектантству, исламу, буддизму, иудаизму. Хотя с последними космистам и евразийцам приходится быть осторожными, так как этничность здесь напрямую связана с религиозностью, но, тем не менее, консерватизм и здесь их привлекает. Как *либералы* космисты и евразийцы — это люди, оставившие свою родную религиозную традицию и признающие право всех российских религий принимать равное участие в воспитании всех граждан. Нам привычно считать либералами тех, кто свободно смотрит на отход от собственной (в которой они родились и воспитывались) этнической традиции и культуры. Но здесь другое — узко религиозный либерализм. Именно в силу узости либерального спектра либерализм консерваторов космистов и евразийцев не просматривается невооруженным глазом. Но если присмотреться и проанализировать, то он сразу обнаружится. Даже в личных связях. Тесные симпатии и связи А. Проханова и Э. Лимонова — левого радикала, не мешали последнему находиться в союзниках с самыми известными либералами — Б. Немцовым, Г. Каспаровым, — против которых космисты и евразийцы ведут войну. Оказывается, союзы возможны

с кем угодно, лишь бы против конкретного, в конкретной ситуации противника. Эти примеры можно было продолжить, но и так мысль ясна.

Для космистов и евразийцев образ Сталина есть образ *реального* Сталина. Неизвестно, однако, как А. Проханов предполагает совершать восхождение, но ясно одно — космисты хотят возвращения *реального* Сталина. Для этого Сталин должен быть святым, по образу православных святых, которые как живые присутствуют в нашей жизни. Вот как описывается А. А. Прохановым образ Сталина в одном из последних номеров газеты «Завтра»¹: «Сталин — суперреалист. Человек, который блестяще знал и понимал реальность в ее динамике, в движении». Это гений мысли, гений памяти, человек, способный к метафизическому мышлению, т. е. к прозорливости. Он победил всех политических соперников своего времени, как в России, так и вовне: «это гиперреалист, каких на земле не было, и не скоро появятся». Далее идет речь о явлении этого, провозглашенного космистами святого, народу: «Сталин сегодня явился нам как миф. Миф, в котором спасется сегодня русское племя, русский человек, русский народ. Сегодняшний Сталин — это монастырь, в котором сохраняется русский народ, где он духом сопротивления лечит свои раны, где он опять пропитывается духом сопротивления, победы. Монастырь, куда он сносит свои святыни, скрижали, реликвии». «Важно не исторический Сталин, а мифологический, который соответствует русским представлениям о вожде, государстве, о лидере, о победителе, спасителе». Но и это не все. «Будет еще Сталин завтрашнего дня. Там он опять изменит свое назначение, свою форму, свою роль». «Люди будущей России поймут, что Сталин сделал для сохранения русской цивилизации столько, сколько, может, никто не сделал, что Сталин — это чудотворец победы и неизбежно появятся доски, на которых дивный живописец начертает его лик, окруженный сияющим золотом».

Как видно из этой страстной апологетики вождя антинародной большевистской партии, автором движет чисто *сектантское* желание помочь Сталину-мифу получить статус «величайшего святого», чуть ли не покровителя России. Если Сталин — миф, то этот миф можно наполнять «энергиями» народной любви к вождю (как это было при жизни), и эти энергии, сконцентрированные в одном месте-образе, будут сиять и согревать, как духовное солнце сам народ, который отдал мифу-Сталину свою любовь и почитание.

Глава евразийцев А. Г. Дугин особо не останавливается на личности Сталина, для него интересен в целом советский проект как реализован-

¹ Проханов А. А. Святомученик Иосиф // Завтра. Январь. 2013. № 4 (1001). С. 1.

ная модель евразийского государства. В качестве главной задачи он видит восстановление Российской империи и СССР на принципиально новых основаниях. Новый Евразийский Союз будет являть собой пример добровольной специфической модели интеграции по типу Евросоюза¹. Философ так позиционирует современное евразийство: «Евразийство — это политическая философия, которая не может быть однозначно квалифицирована ни как правая, православно-монархическая, ни как левая коммунистическая, социалистическая, ни тем более как либеральная». Итак, это никакая, по политической ориентации, философия, что уже весьма странно. Но, все же, как замечает автор, евразийство в области социальной политики тяготеет к левым социалистам. Причем не атеистам, а религиозным социалистам: православным или исламистам. Ну, а поскольку главным коньком евразийцев является этническое поле, то в этой области их постулат звучит так: «Евразийство — это идеология, утверждающая право всех этносов развивать и отстаивать свою культуру без какого-либо умаления их культурных прав и идентичности»². Из этого следует, что ни в Российской империи, ни в Советском Союзе эта проблема, по мысли А. Дугина, не была решена. Евразийцы готовы создать новую конструкцию взаимоотношений народов России. У руководителя евразийцев свой взгляд на русскость. Для него «русский» — это социальное понятие, а не этническое. Социальное, значит статусное, т. е. особая общественная роль в системе народов России. Русский рассматривается в качестве представителя цивилизации. «Речь идет о русских в широком смысле, русских как социологическом историческом понятии, как исторической общности»³.

Совсем недавно стартовой площадкой для формирования новой концепции национальной идеи стал Изборский клуб. Возглавил его А. А. Проханов. Учредительное заседание этой общественной организации прошло в Изборске 8 сентября 2013 г. Кроме выступлений отдельных участников клуба, было одобрено резюме, краткая программа, характеризующая направление его деятельности⁴. Оговаривается, что появление ее вызвано «смертельной угрозой, исходящей из либеральных центров: как внутри российского общества, так и за его пределами». Авторы отмечают информационный характер опасности: «Эта либеральная “машина” построена с помощью антропологов и историков, социальных психологов и знатоков “теории хаоса”, экономистов и мастеров информационных

¹ Дугин А. Евразийство и постмодерн // Завтра. Октябрь. 2011. № 42 (935). С. 4.

² Там же.

³ Дугин А. «Дать русский ответ на вызов Запада...» // Завтра. Ноябрь. 2012. № 47 (992). С. 3.

⁴ Изборский клуб // Завтра. Сентябрь. № 37(982). С. 1.

войн». «Деятельность либералов направлена на дробление фундаментальных принципов, на которых строится евразийское союзное государство; также — на подавление глубинных кодов народного сознания, помогающих народу одерживать победы и продлевать его существование в истории; на разрушение Православной Церкви, препятствует оборонному и военному строительству, сеет раздор среди российских конфессий; не позволяет преодолеть раскол исторических русских эпох; продлевает русскую смуту, демонизирует российского лидера и институты власти». В документе говорится о четырех империях, существовавших на Руси (Киевско-Новгородская, Московское царство, Романовская империя, Советская империя), и о необходимости перехода к пятой империи. Вот ее краткая характеристика: «Грядущая евразийская империя будет империей особого типа, без колоний и метрополий, где все народы станут имперскообразующими, будут нести свою долю ответственности за сбережение и развитие империи». Теперь что касается духовного наполнения этой системы: «Православие и ислам, проповедующие божественную справедливость, станут основой евразийской идеологии, сделают Евразийский Союз привлекательным для всех входящих в него народов». Самое главное на ближайшее время — это преодоление разрыва между «белой» (романовской) и «красной» (советской) империями. Обе империи разрушили либералы. Поскольку русское оружие защищает не только города, территории, но весь религиозный и культурный уклад — оно священно. «Восстановление оборонно-промышленного комплекса есть не только технологическая задача, но и религиозная миссия». «Сейчас речь идет о рывке в развитии, для чего нужен мобилизационный проект, позволяющий сконцентрировать все ресурсы нации для сбережения суверенитета и сохранения народа». Во главу угла новой идеологии, нового национального проекта должно стать «Учение о Русской Победе».

Автором этого программного документа, судя по всему, является писатель и главный редактор газеты «Завтра» А. А. Проханов, т. е. космисты выступают ведущей, организующей силой этого проекта. Но в числе членов клуба, как следует из выступлений его участников, оказались и антисталинисты. Во всяком случае, к таковым можно отнести Н. А. Нарочницкую, автора книги «За что и с кем мы воевали» (М., 2005), которая так пишет о вожде: «Он (Сталин) имел собственные планы мировой гегемонии. Это отнюдь не сулило ничего хорошего русскому народу, который и для него был лишь инструментом — типично для демонов революции»¹. В своем выступлении в Изборске Н. А. Нарочницкая обо-

¹ Нарочницкая Н. А. За что и с кем мы воевали. М., 2005. С. 65.

значила в качестве главной проблемы «угрозу раздробленности, угрозу распада страны, которая является в первую очередь проблемой русского народа»¹. В целом же спектр выступлений участников клуба достаточно однороден, сталинизм как тема нигде не присутствует, даже у космистов и евразийцев, речь идет о конкретном направлении действий в современной России. Сегодня «Изборский клуб» действует как противовес либеральному «Валдайскому клубу», собираясь гораздо чаще последнего, территориально меняя дискуссионные площадки и объединяя более широкий спектр специалистов разного профиля. Чрезвычайно важен его губернаторский уровень общения, позволяющий зафиксировать общественное существование патристического, русского поля на этом государственном уровне. В работе Клуба принимают участие не только патриотические либеральные силы, к каковым мы относим единомышленников А. Проханова, но и православные консерваторы, такие как архимандрит Тихон (Шевкунов) и Н. А. Нарочницкая. У Клуба, безусловно, есть возможность стать объединительным и координирующим интеллектуальным центром для всех русских патриотических сил, но пока в нем слишком сильны и серьезны позиции космистов и евразийцев, слишком неопределенно выглядит общая платформа и слишком велика опасность превращения этого общественного объединения в кузницу псевдоимперских идей, реанимирующих советскую эпоху в какой-то ее ипостаси.

Православные сталинисты

Свое пристрастие к Сталину сегодня выражает и часть русских православных патриотов. Они компактно представлены в интернете на Русской народной линии (гл. редактор А. Д. Степанов), где есть и отдельный форум, и тема эта одна из основных, сквозных для линии. Первое, что бросается в глаза: у каждого православного апологета Сталина — свой исторический «Сталин». В одном случае — это гений политики, в другом — нравственно безупречный «Марк Аврелий», великий книголюб и мыслитель, полководец и т. д. Авторы отстаивают каждый свою правду об историческом Сталине. И всех их волнует: будет ли исторический Сталин претворен в символический образ, основополагающий для современной России. В общем-то Сталин, как миф, как творец народной империи, сегодня главный защитник России и русских от либерализма. Это — главное у православных сталинистов.

¹ Философия Победы // Завтра. 2012. № 37. С. 3.

В этой группе защитников Сталина нет серьезных историков, полемика с противниками сталинизма ведется на публицистическом, нередко эмоциональном уровне, с обращением к фактам, которые должны объяснить причины Победы СССР в Великой Отечественной войне и отразить вершины наших достижений в области промышленной и научно-технической. Цена Победы и цена достижений авторов не интересует. Звучат обиды: «Но почему мы, православные христиане, жестоко осуждаем человека, крещенного в Православной вере, которого никогда не видели, с которым в одно время не жили, о котором наслышаны только из источников явно антирусских, антиправославных и тенденциозных?» Аргументы в пользу Сталина у автора стандартные для православного сталиниста: *«А ведь заключительная часть жизни раба Божьего Иосифа вполне отвечала требованиям самодержца Всероссийского: устранение от власти вплоть до физического уничтожения предательской “ленинской гвардии” революционеров, добившейся поражения нашей Родины в Первой мировой войне и залившей кровью Россию в развязанной ими же войне Гражданской; восстановление расчлененной и “обрубленной” территории Российской Империи и присоединение древнерусских Галичины и Закарпатья; коллективизация сельского хозяйства и за 10 лет создание, практически из ничего, практически на пустом месте мощнейшей современной промышленности; подготовка новой народной интеллигенции и офицерского корпуса взамен изгнанных или уничтоженных большевиками во время Гражданской войны; создание могучей Рабоче-Крестьянской Красной Армии, разгромившей НАТО того времени — объединенную Гитлером Европу, а после и Японию; возврат к вековым русским традициям и в армии, и в литературе, и в искусстве, и в образовании; вывод Советского Союза из политической изоляции и вхождение в мировое сообщество в качестве одного из его руководителей; возобновление Патриаршества на Руси и прекращение гонений на Церковь»*¹. Такие суждения построены на контрасте ленинского и сталинского периодов, построенном на сознательном или неосознанном отрицании самого активного участия Сталина в ленинском периоде, в революции и Гражданской войне. В перечне достижений Сталина автор также абстрагируется от конкретики индустриализации и коллективизации. Е. Алтухов, очевидно, не в курсе и того, насколько серьезным и глубоким было «возвращение к вековым русским традициям». Всё и вся оправдывают «победы Сталина»: в войне, в коллективизации, индустриализации, в мировой политике. Рисуеться благостная

¹ Алтухов Е. Христианское отношение к И. В. Сталину — кратчайший путь к нашей грядущей Победе // Русская народная линия (далее — РНЛ). 17.08.2012.

картина о «спасителе Отечества», без каких-либо критических замечаний по поводу этих побед.

К. Душенов в статье о Сталине-мифе¹, тем не менее, почти ничего не говорит о содержании мифа, но приводит некоторые редкие данные об историческом Сталине, чтобы показать, что это был оригинально думающий, умный человек. Сама постановка вопроса о Сталине осуществляется автором жестко и провокационно. Сталин — тиран, деспот, язычник, но он строитель государства, какого еще не было на земле. Этим Россия была поднята на небывалую высоту. «Сталин — помазанник Божий», хоть и без церковного таинства помазания. Поражает черед парадоксальных утверждений: «Сталин был деспот, да, но он был ближе к Богу». «Сталин с внешней стороны атеист, но на самом деле он верующий человек». И К. Душенов, как православный патриот, склоняется перед величием «Сталина — избранника Божия». Автор забывает сказать там, где уместно это сделать, что ценою этого избранничества было опустошение русского народа, расхищение и умаление Божьей Церкви и надругательство над православной верой и верующими в стране. Правда, в другом месте К. Душенов пишет, что революция была карой за грехи русского народа, но Сталин в самый тяжелый момент спасает государство и строит более великую империю, чем была. В пафосной форме автор провозглашает еще одну антиномию: «Утвердивший свою власть на гекатомбах русских трупов, бестрепетно заливший русской кровью остолбеневшую от ужаса Европу... и... и... И спасший русское сердце от вражьего плена, вернувший ему жажду всемирного служения, возвративший Кремлю его мессианскую волю и стать». И главный вывод: Сталин как миф учит русских, как надо бороться и как надо побеждать. Вот зачем сегодня нужен России Сталин. Этот миф отделяет в России зерна от плевел, отделяет овец от козлищ в православном мире России, словом, везде наведет порядок. Нужно поставить в Кремле памятник Сталину и всем русским проникаться его волей к победе, его умением работать, его способностью побеждать. При этом автор не боится говорить, что Сталин не испытывал любви к русскому народу, он лишь использовал его, когда это было нужно. И все равно православный автор кланяется ему. В этой публикации поражает напор, пафос, уверенность, что Сталина-миф можно отделить от исторического Сталина, уверенность, что добро и зло могут сосуществовать. Однако как православного человека К. Душенова не может не мучить проблема «двух Сталинов», доброго и злого. Но риск, как считает он,

¹ Душенов К. Почему русские любят Сталина, и Сталина ли они любят на самом деле? // РНЛ. 17.11. 2012.

оправдан, другого пути у России — нет. В целом же, оценивая позицию данного автора, следует заметить, что он стремится поэтическими, а не аналитическими средствами решать поставленные исторические проблемы. Такой подход в большей или меньшей степени характерен и для других православных сталинистов.

Интерес к Сталину-мифу действительно быстро растет. Интересно отметить, в этой связи, один важный отклик на «современный сталинский призыв» еще одного постоянного автора РНЛ проф. МГУ В. Расторгуева, позиционирующего себя антисталинистом. «Воистину так: культ личности Сталина — не наше прошлое, а наше недалекое будущее. В ближайшие годы мы или наши дети будут свидетелями грандиозного переворота в массовом сознании — про-сталинского переворота»¹.

Священник Александр Шумский — активный просталинский публицист в интернете, отталкивается от той мысли, что при Сталине был порядок и благодаря ему была создана великая держава СССР, была выиграна война и Россия получила возможность быть независимой от Запада. Сегодня для России Сталин — это символ империи, этот опыт сегодня крайне важен для современной России, которая скатывается к либерализму, теряя свою самостоятельность. У этого автора нет ложных иллюзий в понимании образа Сталина, он понимает эту личность как православный священник, но существует какой-то необъяснимый и нигде не оговариваемый пиитет перед Сталиным-личностью, человеком, духовной величиной. Так, почему-то автор считает, что от Элтона Джона страну сегодня может спасти только Сталин², а не Александр III, или Николай I. По каким-то неведомым читателю причинам все лавры борца против либерализма о. Александр считает вправе передавать только Сталину. Причина этого, как нам кажется, в том, что никто из российских императоров не смог создать такое «технически совершенное» чудо, какое создал Сталин из народа и страны. Здесь людям было не до «либеральной дури» в голове, здесь надо было работать и повышать обороноспособность страны. Сталин выступает для этого автора не только идеальным правителем-антилибералом, но и создателем идеальной антилиберальной системы, имя которой «советская машина». В такую систему, по логике рассуждений о. Александра, ни один «Элтон Джон» не проникнет.

Православных сталинистов Сталин завораживает своими организаторскими, почти сверхъестественными способностями — возможно-

¹ *Расторгуев В.* О болевых точках нашей территории и нашей истории // РНЛ. 23.02.2013.

² *Шумский А., священник.* Иосиф Сталин или Элтон Джон // РНЛ. 30.12.2010.

стями превращать человека в робота, машину и опять возвращать его к жизни. Но, как пишет об этом А. С. Панарин, превращение общества в Машину было совсем не безобидным, но проходило в обстановке «массового геноцида эндогенной направленности... Геноцид такого масштаба — продукт мышления, прошедшего техницистскую выучку, поставившего машину выше человека и выше прав самой жизни»¹. Сталинский тоталитаризм, считает этот выдающийся мыслитель, «пора описать как подавление прав самой жизни на Земле, как воплощение индустриального танатоса»². Но Россия, превратившаяся усилиями Сталина в большую фабрику смерти, о. Александра Шумского не смущает, для него важен результат — Победа в войне, глобалистское присутствие России в мире, технический прогресс, знаменем которого был выход в космос. При этом русские все-таки выжили! Что «великое государство получилось», не отрицает и Панарин, но замечает, что «его экспансия питалась демоническими энергиями». Выше мы уже говорили о черной энергетике сталинизма, использовании искусственно созданного психического и псевдодуховного воодушевления, которое легло в основу экономического чуда. Православному священнику должно быть понятно, о чем идет речь в этом случае.

Священнику Александру совсем не хочется заниматься историческим Сталиным, он считает, что достаточно нам сегодня только Сталина-мифа, и поэтому, если и говорить об истории того времени, то в утвердительной форме. Он считает, ссылаясь на слова Сталина, что тот не причастен к убийству царя и его семьи, а также, что при Сталине Церковь не особенно пострадала: «Отношение к Церкви у того же Сталина очень сильно со временем поменялось. Оно стало меняться ещё перед войной, а тем более во время и после нее. Все люди, знающие историю, говорят об этом»³. В этих словах, очень легковесных для священника по отношению к Церкви (как-то «менялось», «все люди, знающие историю, говорят об этом») звучит пренебрежительное отношение к «конкретике» событий. Никакие доводы против Сталина уже не важны, они априори — либеральны. Все решено автором заранее — кто прав, а кто виноват.

По о. Александру, Сталин в своем качестве идеального борца с либерализмом сегодня особенно нужен России для ее будущего: «Вопрос об отношении к Сталину и к советскому периоду сегодня центральный, это не сугубо научно-исторический вопрос, это вопрос жизни и смерти.

¹ Панарин А. С. Реванш истории. М.: Русский миръ, 2005. С. 100.

² Там же. С. 99.

³ Шумский А. свящ. Сталин — это имперский символ // РНЛ. 03.03.2010.

От того, как мы его сегодня решим, зависит, возродим ли мы Российскую Империю или нет. А без Империи у нас нет будущего»¹. Что же готов нам дать Сталин-символ? По мысли о. Александра, он может нам помочь выстроить «православную империю русского народа». Но таковой Российская империя никогда не была, ни в романовское время, ни тем более при Сталине. Империя вообще не связана с этнической доминантой какого-то народа. Империя, как справедливо считал митр. Иоанн (Снычев), явление в первую очередь конфессиональное, а не этническое². Русский вопрос, в том виде как его понимает о. Александр, вообще никогда не может быть решен в рамках существования империи. Даже если она будет православной, как раньше при династии Романовых.

Позиция о. Владимира Василика — другого автора, «мягкого» сталиниста, сводится к признанию Сталина одновременно злодеем и святым, Диоклетианом и Константином³. В немногих статье на эту тему присутствует все та же, что и у предыдущих двух авторов, позиция доказательств методом «поэтической образности». Апорию о. Владимира в пору разгадывать логикам и философам, но что эта позиция может объяснить по существу вопроса? Что автор не хотел бы говорить о Сталине плохо, хотя и были страшные гонения на Церковь (это, славу Богу, автор не отрицает, но добавляет: «но здесь какая-то тайна»), но была и великая Победа и много других индустриальных и социальных достижений. Но автор не может и возвеличивать Сталина. За собой о. Владимир оставляет право оставаться сталинистом только потому, что была «какая-то тайна» в области негативных фактов о Сталине, и эта тайна еще не раскрыта. В общем, остается лишь надеяться и верить.

Православные сталинисты согласны с тем, что Сталин сознательно сменил «ленинско-троцкистский» курс на новый. Вообще среди этой группы сталинистов больше примеров осторожного, неоднозначного отношения к Сталину, но выделяются не отрицательные факторы, характеризующие вождя, а положительные. Так, С. Михеев пишет: «У меня самого достаточно сложное к нему отношение. Я думаю, что Сталин как историческая фигура не может оцениваться в манихейской черно-белой гамме: или давайте его на иконы помещать, или он — тиран, бестия и исчадие ада. Ни в ту, ни в другую рамку он не влезает. Но для либералов он в первую очередь ненавистен даже не репрессиями,

¹ Там же.

² *Иоанн (Снычев)*, митр. Самодержавие Духа. Очерки русского самосознания. СПб., 1994.

³ *Василик В., диакон*. Считать, что советский период — это «черная дыра», значит роптать на Промысл Божий // РНЛ. 15.01.2013.

а как человек, который в свое время положил конец интернационалистской вакханалии в России 1920-х гг. Сталин фактически уничтожил все ядро революционеров-интернационалистов, состоявшее преимущественно из евреев и представителей других нацменьшинств, для которых разрушение традиционной России было чуть ли не главной целью революционного движения». Михеев продолжает: «Для либералов Сталин — это человек, который смог воссоздать институты жесткой государственной власти в России и возродить ее традиционные формы существования. Да, это было в очень искаженном виде и происходило очень болезненно. Просто в какой-то момент Сталин четко понял, что дальнейшее существование страны в парадигме ленинско-троцкистской мировой революции — это тупиковый путь. Как от нее отказаться — это был большой вопрос и проблема. Но война подтолкнула его к тому, чтобы вернуться к реабилитации многих традиционных форм существования исторической России»¹.

Православные сталинисты ведут полемику с космистами по вопросу о недопустимой степени восхваления Сталина и всей «красной империи». С их точки зрения, только два временных отрезка из советской эпохи могут быть оправданы: время Сталина и Брежнева. Они против называния Сталина святым и считают, что вокруг А. Проханова складывается своего рода секта. На эту тему не раз высказывался на РНЛ священник Александр Шумский². Отец Александр говорит, что достаточно признания «гениальности», не надо делать из вождя святого. Отсутствие должной меры в оценке Сталина приводит к страшной ошибке: «Ваше мировоззрение, — обращается священник к А. Проханову, — при ближайшем рассмотрении является разновидностью нового религиозного сознания, соединяющего Христа и антихриста»³. Священник Александр совершенно искренне считает, что абсолютное большинство русских православных христиан с симпатией относятся к Сталину, и А. Проханов своим сектантским подходом вредит общерусскому делу. Между тем сектантство главного редактора газеты «Завтра» не так далеко ушло от «православного» отношения к Сталину о. Александра и его сторонников. А. Проханов рисует конкретную картину новой красной Пятой империи, которая именно такова и должна быть, если брать за основу фигуру Сталина во всей его реальности. В создании образа Сталина-мифа писатель Проханов выступает как предельный реалист, а не фантаст. Священник

¹ Михеев С. Целят в Сталина, а попадают в Россию // РНЛ. 10.05.2012.

² Шумский А., священник. Странная империя Александра Проханова // РНЛ. 05.03.2011; Он же. Жрец красного постмодерна // РНЛ. 28.04.2012; Он же. Не превращайте газету «Завтра» в секту! // РНЛ. 29.07.2011.

³ Он же. Не превращайте газету «Завтра» в секту! // РНЛ. 29.07.2011.

Александр же наивно думает, что Проханов один из виновников искажения подлинной фигуры Сталина, и потому задача русского патриотического (имперского) движения состоит не в корректировании образа Сталина, а в отстаивании его подлинного исторического облика перед лицом или либералов, или патриотов-сектантов, подобных А. Проханову. Православный священник о. Александр Шумский готов все простить Сталину — и невиданные гонения на Церковь, и штурмовщину, и насилие над народом — только за то, что вождь сумел создать сильную Россию. А сильная Россия автоматически уже может считаться антилиберальной, православной, русской Россией. Этот логический ход православного автора-сталиниста и служит объяснением всему. Но исторические факты, как мы показали выше, говорят о другом: сильной Россия становилась только тогда, когда народу давали хотя бы кратковременную свободу потрудиться или повоевать за страну ради исторической России, во славу Божию.

В качестве выводов можно сказать следующее. Православных и неправославных русских сталинистов сегодня объединяет одно — положительный взгляд на Сталина, на его способность вести борьбу с либерализмом. Идеализация Сталина — условная и безусловная — должна указывать на то, что обеление этой исторической личности идет с интеллигентских позиций. Православные сталинисты готовы на время быть неправославными, лишь бы помочь России. Такая позиция особенно ясно просматривается у К. Душенова. Все православные сталинисты склонны к антиномичной характеристике Сталина: злодей—гений, антицерковный—святой, помазанник—деспот и т. д. Такая позиция имеет определенное оправдание в Евангелии, там, где апостол Павел говорит о том, что готов пожертвовать многим ради спасения своих единокровных. Но та ли это позиция присутствует в данном случае? Не прячется ли за этим пресловутая интеллигентность, в ее псевдонародолюбии? Сталинисты готовы на время борьбы с либерализмом отказаться от православности. Их временный союз со Сталиным и сталинизмом и является такой временной формой отхода от православия. Но так ли безвыходна ситуация, чтобы жертвовать верой ради «братства», ради исполнения большей из всех заповедей?

Русские консервативные патриотические силы объединены вокруг фигуры, которая однозначно является для русского народа не созидательной, а разрушительной? Опять, как и при Ленине—Сталине, в качестве главного врага представлены либералы. И это не случайно. Видеть в либералах главного врага — это значит, или не понимать главного, или сознательно обманывать народ, считая его неспособным пони-

мать подлинный смысл происходящего. За маской либерала, который никогда самостоятельно не действует и не правит, всегда стоит та или иная консервативная сила. И даже если сталинисты под либералами понимают «национал-либералов», они все-таки определяют их как либералов, как сторонников свободы-вседозволенности. Но что меняется от того, что мы начнем в качестве главного соперника видеть равного себе консерватора, а не постоянно ускользающего от противостояния либерала? Изменится многое. Тогда обнаружится, что современного русского патриотического актива (в лице сталинистов) слишком мало, чтобы действовать против всей совокупности консервативных антирусских, антиправославных сил. Речь идет, разумеется, об общественном, дискуссионном, а не силовом противостоянии. Тогда и окажется, что абсолютное большинство русских патриотических общественных сил, которые сегодня разрознены, являются огромной силой, не сравнимой ни с какими клубами, партиями и движениями. Это общество целиком, русская часть России в целом, русский народ. Именно он не видит в представленном ему противнике действительно серьезную силу, с которой можно побороться «за правду». Ведь ни за что другое и смысла нет серьезно бороться. Сталинизм предлагает вести борьбу с либералами силами спецслужб, армии, доносов и жесткой идеологии, но он не предлагает «народную борьбу». Такую борьбу большевизм смог допустить лишь в период Гражданской войны (когда были натравлены брат на брата, отец на сына, народ на народ) и в годы Великой Отечественной войны. Но и тогда борьба велась под жестким присмотром спецслужб, при очевидном безразличии к числу убитых военных и мирных жителей. Навязанный образ «либерального врага» настолько сузил поле деятельности для русских патриотических сил, что превратил его и маленькую элитную группу участников телевизионных ток-шоу, заведомо «от лица патриотов» на встречах президента со страной, и вот теперь, совсем недавно, и членов патриотического клуба, созданного по принципу обычного Английского клуба — в пространство скорее для светских клубных бесед, нежели выстраивания единого русского патриотического фронта. «Изборский клуб» — интеллигентское сообщество — постоянно проводит выездные заседания в разных регионах страны, но от этого он не перестает быть «клубом», а деятельность его — клубной. В этой связи в современном русском патриотическом движении нет структурированной в масштабах всей России силы, действующей разумно, естественно и едино.

Лагерь антисталинистов

Русские православные антисталинисты

Как только произошло развенчание «культа личности» Сталина в 1956 г., сразу открылась полоса *легального антисталинизма*. Но, поскольку советское государство само взяло на себя миссию критики сталинизма, оно само и выбирало, каким быть антисталинизму. Хрущевский антисталинизм сводился к представлению образа Сталина, «виновника за репрессии», причем речь шла в первую очередь о пострадавших от рук вождя партийных и военных кадрах. В этом русле и можно было критически трудиться историкам и литераторам. Попытки шире посмотреть на преступления сталинского режима всячески пресекались. Вместе с либерально-партийной критикой сталинизма должна была уйти в прошлое и сталинская национальная политика, в том числе по отношению к русскому народу, которую Сталин проводил в предвоенные и военные годы. Эти годы хрущевской «оттепели» характеризуются ростом русского самосознания в среде городской интеллигенции. Появляется много тайных общественно-политических организаций русской патриотической молодежи, которая не могла смириться со сворачиванием тех немногих достижений, которые имелись в сталинское время. В то же время появляются зачатки литературы, вполне (поначалу) отстраненной от какой-либо политики, в которой изучается быт русской деревни, с ее традиционным укладом и мировоззрением крестьянина. Это народное русофильское направление в литературе получило название «писатели-деревенщики». У этого направления, взявшегося художественно и мировоззренчески отстаивать то, что полезного накопилось в русском самосознании за последние десятилетия, была скромная цель — критически размышлять о разрушенном и разрушаемом народном укладе. Антисталинизм не являлся здесь орудием возмездия, материалом для суда над тираном. Жизнь русского народа рассматривалась как органически целое: *единение земли, мира и власти*, точно это одна река, на пути которой есть чернозем и песок, но есть и камни, и пороги: она же все течет и течет, пока живы питающие ее ключи. Деревенщики появились на Вологодчине, а потом по каким-то удивительным законам, привязанным к исторической колонизации новгородцами (и вологжанам) Урала и Сибири, распространились на восток до Иркутска и Красноярска. Были они и в других регионах советской России, но там не поднялись до уровня В. П. Астафьева, Н. М. Рубцова, В. И. Белова, Ф. А. Абрамова, В. Г. Рас-

путина, А. Я. Яшина, Е. И. Носова, Б. А. Можаяева. Появилось даже такое самобытное явление, как «городские деревенщики» — писатели и поэты, пишущие о деревне и корнями связанные с ней, но переехавшие в столицу. Такими были В. М. Шукшин, Ю. Казаков, В. А. Солоухин. Сюда же следует отнести писателя А. И. Солженицына, для которого деревенская тема стала основой, буквально платформой для самого решительного и открытого антисталинизма. В этой открытости критики Сталина писатель был близок представителям либерального лагеря. Сталин у него — тиран, восточный деспот, двуличный, хитрый и коварный человек, разрушивший основы ленинской системы. Позже писатель откажется и от ленинизма и станет критиком всего советского строя. Имеет свою антисталинистскую нишу и такой выдающийся советский поэт, как А. Т. Твардовский. Он впервые распространяет понятие вины Сталина на репрессии против крестьянства. В поэме «По праву памяти» (1966–1969), опубликованной за рубежом, на Западе, он ставит вопрос о том, что расстрелы и ссылки были не самым страшным средством уничтожения крестьянства. Более ужасен был закон Сталина о врагах народа и родственниках врагов, которые в полной мере несли ответственность за родство. Этот закон толкал людей на предательство, заставлял отречься от самых близких, менять фамилии, открыто проклинать отца, мать, брата или сестру. Твардовский сам прошел «чистку» этим революционным законом, когда ему пришлось отречься от репрессированного родного брата. В 1935 г. Сталин произносит «сын за отца не ответчик», и фраза становится безусловным законом, который, однако, еще более углубил раскол «отцов и детей». Вождь, которого в народе уже называли «отцом», разрешил не тяготиться родственными связями, автоматически продолжать считаться советским человеком, если отец стал врагом народа. Отец народа оказывал сыновьям огромное доверие. За отречение от всего и вся «сыну» отныне автоматически можно было получить сталинское отцовство. Вот как пишет об этом Твардовский.

А мы, кичась неверьем в Бога,
Во имя собственных святых
Той жертвы требовали строго:
Отринь отца и мать отринь.
Забудь, откуда вышел родом,
И осознай, не прекословь:
В ущерб любви к отцу народов —
Любая прочая любовь...
Ясна задача, дело свято, —
С тем — к высшей цели — прямоком.

Предай в пути родного брата
И друга лучшего тайком.
И душу чувствами людскими
Не отягчай, себя щадя.
И лжесвидетельствуй во имя,
И зверствуй именем вождя.
Любой судьбине благодарен,
Тверди одно, как он велик,
Хотя б ты крымский был татарин,
Ингуш иль друг степей калмык.
Рукоплещи всем приговорам,
Каких постигнуть не дано.
Оклевеши народ, с которым
В изгнание брошен заодно.
И в душном скопище исходов —
Нет, не библейских, наших дней —
Превозноси отца народов:
Он сверх всего.
Ему видней¹.

В целом же можно сказать, что в 1960-годы православный русский антисталинизм или, другими словами, патриотизм, не обрел легальные сферы, не стал культуuroобразующим для своего времени. Когда политическая деятельность тайных патриотических организаций усилиями органов безопасности была сведена на нет, единственным ручейком осталась проза деревенщиков. Имя В. П. Астафьева выделяется из их числа критическим антисоветским настроением, но не политизированным и не диссидентским, а народным, болевым, за которым стояла вся тяжелая жизнь писателя. Если посмотреть астафьевскую публицистику, а также его эпистолярное наследие, год за годом, то можно увидеть, как нарастала эта волна неприятия по отношению ко лжи, которую продуцировал советский строй и ее вожди. Ложь — самое главное зло того времени, по Астафьеву. Именно от нее были все остальные беды: равнодушие к судьбам народа и судьбе отдельного человека, равнодушие к природе, жестокость, огромные потери в войне и на коммунистических стройках. Конечно, непросто, а порой и невозможно, согласиться с крайне категоричными оценками писателя, особенно последних лет его жизни. Горько читать строки о невозможности для русского народа выбраться из той пропасти, в которую он попал. С некоторыми выводами в отношении русского народа, как бы «объективно» она не звучали, согласиться

¹ Твардовский А. Т. По праву памяти // Твардовский А. Т. Поправу памяти. СПб.: «Ленинград», 2014. 273—274.

нельзя, как нельзя принять пронизанные усталостью слова Астафьева о том, что сегодня он бы отказался идти воевать против фашистской Германии. Но понять писателя, пережившего тяготу лет советской власти и попавшего из огня да в полымя постсоветского времени, тоже можно. Во всяком случае, как русский православный писатель, Астафьев наиболее честен во взгляде на советскую эпоху.

Для Астафьева разговор о русском народе был тесно связан с оценкой власти, при которой народ жил. В письме от 5 июля 1959 г. впервые звучит у Астафьева понятие «Русь»¹. Это обозначение России станет основным в публицистике Астафьева. «Выбрал я старинную Вологду, где есть друзья и еще пахнет Русью, близкой моему сердцу»² (1969 г.). «Русь кругом исконная и добрая»³. В середине 1960-х у Астафьева впервые появляется образ русской деревни, искалеченной советской властью: «Меня иногда охватывает тоска по глухим бунинским временам, так бы и забрался в тихую русскую деревню, встал к сохе. Вернулся б к земле, к неразграбленной и незамордованной» (1966 г.)⁴. Заметим, что в эти годы писатель, при всей его искренности, оценивает происходящее отчасти идеализировано. Он положительно оценивает «бунинскую деревню», хотя речь наверняка идет только «об идеальной природе» Бунина, а не о людях, которых тот описывал.

Астафьев по-своему оценивает притихшую русскую деревню. «Слушаю петухов, на народишко гляжу»⁵. «Уж больно все в деревне оставилось, застыло, оравнодушело. И никакие постановления ничего поделывать не могут»⁶. Но в эти годы писатель еще не находит глубоких следов нравственного распада в сельской среде: «Нравов все-таки почти не коснулось время. Так, маленько, краешком, если сопоставить изменения и разруху в природе с людьми деревенскими, то можно подумать, что везде и всюду еще стоят дремучие леса и реки все чисты» (1967 г.)⁷. Тогда же впервые появляется тема советского официоза, лицемерия: «Все жмут на героизацию, в открытую, с трибун съезда, проповедуя мужество». «Общество наше погружается все глубже в тяжкий обывательский сытый сон и равнодушие, до убогих ли тут?» «Экая тепленькая, удобненькая всем демагогия! Экая рассудительная война (о позиции К. Симонова. — О. К.) Экая литература! Задача которой — забыть, что

¹ Астафьев В. П. «Нет мне ответа...»: эпистолярный дневник. С. 35.

² Там же. С. 164.

³ Там же. С. 178.

⁴ Там же. С. 92.

⁵ Там же. С. 100.

⁶ Там же. С. 104.

⁷ Там же. С. 117.

счет нашей Победы — десять к одному не в нашу пользу (это официально!), да миллионы, десятки миллионов калек и умерших сразу от ран, болезней, голода»¹ (1973 г.).

В начале 1970-х Астафьев пишет письмо Ю. Бондареву, после прочтения его романа «Берег». Здесь писатель соединяет в одно два понятия «советский» и «русский»: *«Ты по-настоящему возвеличил советского человека, того самого, за которого пролито море крови, кто оплакан и обмыт океаном горьких и тяжелых слез, в том числе и наших, и которого оболванили, унизили, низвели до потешного ничтожества бездарные писаки, кино, театры, газеты, радио, теле, все — под видом прославления приложили к нему руку на шумном и бездумном базаре нашей пропаганды и до того его устряпали, что уж неловко делается, когда скажут: «советский человек» — это вроде как обормот, это какой-то болван, выкрикивающий лозунги, идущий напролом. Изуродовали сами себя. Много сил, ума и здоровья надо, чтобы выпрямить горб, выпрямить позвоночник и убрать эту вечную идиотскую улыбку с так называемого нашего парня, который смеется «как дети», даже среди упорной борьбы и труда»².*

Трагические нотки в письмах Астафьева появляются в 1977 г., на последнем этапе брежневского правления: *«Особенно русский человек нуждается в поддержке. Которого вроде бы и с весов сбросили и приговорили к вымиранию как пьяницу и дистрофика»³ (1977 г.).* И уже в 1980 г. мы видим того Астафьева, берущего свою наивысшую ноту, которую ему придется нести до самой кончины: *«Одного хочу — не дожить до следующей войны. Мне не перенести ее будет, ибо знаю, что ждет наших детей, внуков и русский народ, точнее остатки его, уже раздробленные, полуассимилированные, деморализованные. Кто-то дышит нашему народу в затылок, подгоняет его, подталкивает к скорейшему концу»⁴ (1980 г.).* Это еще не время распада 1990-х годов, на дворе — крепкая союзная власть, и народ не подстегивается страшной силой сталинского репрессивного аппарата, не находится во властной безжалостной руке Сталина, но уже — пожинает плоды советского безбожия. Народ начинают охватывать усталость и равнодушие, отчего «рвачество, бродяжничество, пьянь и бесстыдство захлестывают Сибирь»⁵ (1980 г.). «Город (Красноярск) полон случаев и происшествий, семеро-восьмеро бьют одного, беззащитного. И бьют смертно, и среди этих семерых ча-

¹ Там же. С. 214.

² Там же. С. 264.

³ Там же. С. 316.

⁴ Там же. С. 358–359.

⁵ Там же. С. 368.

сто попадают студенты, они первые спекулянты и барахольщики»¹ (1980 г.). Обратим внимание на то, что о демократии и российском капитализме еще нет и речи, но общество начинает уже одолевать жажда наживы, как вполне закономерный результат реализации советской национальной идеи, в основе которой лежал коммунизм — общество полного изобилия.

Диагноз Астафьева таков: виноваты советский строй, советская система, советское отношение к человеку, советские вожди и полководцы: *«Как бездарно и бесчеловечно мы воевали на пределе всего — сил, совести, и вышла наша победа нам боком через много лет. Бездарные полководцы, разучившиеся ценить самую жизнь, сорили солдатами и досорились! Россия опустела, огромная страна взялась бурьяном, и в этом бурьяне догнивают изувеченные, надсаженные войной мужики»*² (1982 г.). *«Все наши гены, косточки, кровь, даже говно наше пропитаны были временем и воздухом, сотворенным Сталиным. Мы и сейчас еще во многом его дети. Хотя и стыдно даже себе в этом признаться. Слава Богу, что уже не боимся, а лишь стыдимся»*.

О молитве, покаянии, искуплении вины перед народом пишет Астафьев тем генералам-фронтовикам, которые присылали ему письма, исполненные «праведного» гнева на писателя: «Вера в Бога вещь ответственная, нам, убившим людей, пусть и на фронте, предававшим друг дружку скопом и в розницу, запоганившим землю родную, надругавшимся над церковью, наверное, уже не хватит остатков жизни искупить свою вину»³ (1988 г.).

Состояние русского народа критическое, по оценке писателя: *«Народушко, среди которого я родился и живу, находится на крайней стадии усталости, раздражения и унижения. Его истребляли варварски, а теперь он безвольно самоистребляется, превращается в эскимосов в своей стране. Что с нами произошло и происходит? Зачем мы матушку-Россию превратили в «империю зла» или способствовали этому превращению или далее способствуем? Неужели гибель моего народа-страдальца кому-то в утеху, в утоление ненавистной жажды? Зачем же тогда мы рождались? Зачем Господь вложил нам в руки тот страшный и чудесный инструмент?»*⁴ (1988).

В начале 1990-х в письмах Астафьева появляется еще более трагическая нота в оценке состояния русского народа, речь идет о невозмож-

¹ Там же. С. 369.

² Там же. С. 389.

³ Там же. С. 515.

⁴ Там же. С. 524.

ности предотвратить распад: Защитники народа «заприпрыгивали, закривлялись, завизжали на площадях, в редакциях, в курных и зланных помещениях, и всюду задребезжало: “Народ! Народ! Народ!”»¹ (1992 г.). «Возрождение нашего народа, если Бог ему пособит, будет мучительное и длительное, и вернется к себе русский народ совсем уже другой дорогой, особью и сообществом, пока не только неугадываемым, но и непредсказуемым. Никаких капиталистов из нас никогда не получится, а коммунистов, теперь уже и слепым дуракам ясно, не получилось... Ох-хо-хо! Какое трагическое время подступило, начавшееся с оперетки под названием Октябрьская революция»² (1992). «Во мне всё меньше остается веры в спасение нашего народа и страны. Самое главное, что наш народ не хочет сам спасаться, а ждет его от властей, от нас и даже от главного преступника века нашего, покойного неприкаянного вождя»³. (1992) Девяностые и двухтысячные годы и прошли в России под двумя последними смысловыми доминантами. Для Астафьева демократическая власть мало чем отличается от классической советской власти. И народ продолжает нести на себе бремя советскости: «Ни один народ не терпел бы, не вытерпел этой погубительной власти, а мы все еще живы, дышим, хоть и хрипло, уже предсмертно»⁴. Сталинисты и прочие сторонники советского строя уже разворачивали тогда свои знамена, призывая вернуться все общество, словно в покинутый египетский рай, в советский мир, социально защищенный, с передовой наукой и техникой, с процветанием дружбы народов. Астафьев же призывает: «Если мы не одумаемся, не остановимся в полете, в беге на танках, не уверуем в Божьи помыслы, то очень и очень скоро достигнем края пропасти»⁵. Во многих письмах писателя звучат слова о Божьем наказании за отступление русским народом от своего пути, и о Божьем суде над всеми, кто совершил народ с его истинной дороги: «Богом он (русский народ. — О. К.) задуман народом мирным, земным, и если авантюристы всех мастей, преобразователи и проходимцы красной масти сбили его с пути, ввергли в войны, перевороты и кровопролития, то они, в конце концов, и будут народом и Богом наказаны, и погибнут прежде самого народа, потому прокляты Господом от рождения. А народа нашего останется еще достаточно, ибо он велик, увы, велик чаще только по числу, и сколько его останется, что там впереди будет — масса или народ, — судить не берусь, ибо и сейчас уже вижу вокруг не народ, не нацию,

¹ Там же. С. 604.

² Там же. С. 606.

³ Там же. С. 607.

⁴ Там же. С. 611.

⁵ Там же. С. 623.

а население, среди которого не вдруг и распознаешь признаки нации, когда-то самой трудовой, самой выносливой, от прошлого кажется только терпение и осталось — признаки русичей»¹ (1992).

Не раз поднимает Астафьев тему идеализации советского прошлого и говорит о той лепте, которую вносят в дело просвещения молодежи советские учителя. Речь идет о труде «восторженных учительок наших»: *«Литература про “голубых лейтенантов” и не менее голубеньких солдат, романтизовавшая войну, была безнравственна, если не сказать круче. Надо и от ее пагубных последствий отучить русских людей, прежде всего этих восторженных учительок наших, плебейскую полуинтеллигенцию, размазывающую розовые слезы и сладкие сопли по щекам от умиления, так бы вот и ринулись она или он в тот блиндажик, где такая преданность, такая самоотверженная любовь и дружба царят»² (1993).* Советское образование, и всеобщее восьмилетнее, а потом десятилетнее, не вызывает восторга у писателя, поскольку ценой, заплаченной за него, стала утрата «крестьянской тщательности», т. е. способности народа к крестьянствованию: *«Утратив крестьянскую тщательность, якобы получив образование и возомнив, что мы уже широко грамотны, мы сделали еще более злыми, неграмотными и болеем самообольщением — опаснейшей из болезней последнего века, который добром не кончится»³.*

К числу пророческих мыслей Астафьева, высказываемых им не раз в том или ином контексте, относится мысль о том, что большевики в России еще не ушли с исторической сцены и что их уход будет сопровождаться большими историческими потрясениями: *«Самое страшное то, что у нашей родимой «совести и чести эпохи», украсившей себя в истории чудовищными преступлениями, главные деяния впереди. Она придет к власти, расправится с народом, посмевши ее послушаться, и кончит тем, что хлопнет дверью перед окончательной погибелью, т. е. поднимет, спровоцирует атомную войну, ибо нет такого похабства, такого мерзкого дела, которым бы она побрезговала, чтоб соблюсти свой нор»⁴ (1994 г.).*

От правильной оценки Великой Отечественной войны и всего «сталинского ренессанса» зависит очень многое, по мысли Астафьева: *«Я-то, вникнув в материал войны, не только с нашей, но и с противной стороны, знаю теперь, что нас спасло чудо, народ и Бог, который не раз*

¹ Там же. С. 624.

² Там же. С. 631.

³ Там же. С. 655.

⁴ Там же. С. 666.

уж спасал Россию... и сейчас надежда только на него, на милостивца. Сильно мы Господа прогневили, много и страшно нагрешили, надо всем молиться, а это значит — вести себя достойно на земле, и может быть, он простит нас и не отвернет...»¹ (1995).

Астафьевский русский народный православный патриотизм развивался в течение всей его творческой жизни, с конца 1950-х годов. В основе его лежала «Божья правда» — соответствие слов и дел для человека и власти. Писатель соотносит советский уклад с укладом старинной Руси и находит полное несоответствие «Божьей правде». В публицистике Астафьева основное место занимает «русский народ», его духовное самочувствие, его положение в России. В период сталинского правления произошел самый страшный надлом народа, он был обескровлен, унижен и брошен на физическое вымирание и нравственное одичание. В этом главное злодейство Сталина. Нигде, ни разу Астафьев не пишет о положительном значении Сталина, поскольку оценивает эту личность не техническими достижениями, а влиянием на народную жизнь. Никто из писателей послевоенного времени так широко и глубоко не ставил проблему антисталинизма, как это сделал В. П. Астафьев. Но именно за антисталинизм писатель был фактически исключен из русского патриотического лагеря, потерял самых близких друзей-писателей, тем самым на самом себе показав, насколько трагично складывается сегодня ситуация вокруг формирования «русской национальной идеи».

Не так много оценок сталинского периода приходит из церковной среды, от тех, кто был свидетелем той эпохи и на себе испытал ее действие. Церковь особенно пострадала от власти Сталина, в связи с чем церковные авторы не смогли с такой же активностью, как светские авторы, в 1960-е годы включиться в написание текстов, отражавших православную русскую критику ушедшей эпохи. Такая литература смогла появиться только в 1990-е годы. В основном, это были жизнеописания мучеников за веру, пострадавших в годы гонений. Немного сохранилось подобных свидетельств той эпохи, но тем ценнее отдельные оценки подвижников веры, переживших сталинские лагеря. Протоиерей Михаил Труханов около 15 лет провел в заключении, с конца 1930-х годов, сумел выжить, вернуться, был рукоположен во священника. При жизни он смог только в 1990-е годы опубликовать свои важнейшие богословские работы, а также воспоминания о времени заключения. В одной из его книг «Путь к истине — смирение и любовь»² есть слова о Сталине, которые дают возможность нам понять то, каким было отношение к этому политическому

¹ Там же. С. 686.

² *Священник Михаил. Путь к истине — смирение и любовь.* М., 1999.

деятелю у духовного лица, прожившего подвижническую жизнь и приобретшего, несомненно, как свидетельствуют многочисленные духовные дети прот. Михаила, многие дары, присущие немногочисленной группе лиц, которых называют старцами. Старец Михаил говорит о советских вождях в категориях библейских, сопоставляя их деяния с характеристиками, которые давали подобным людям ветхозаветные пророки: *«безбожный вождь бандитской шайки, на гребне революционной волны обещает народу всяческие блага, в условиях мира, свободы, братства; при этом заявляет, что именно он несет спасение человечеству от всех его бедствий, что именно он знает, как надо строить безбожное царство и что только он есть верный рецепт на достижение человеком счастливой жизни. Все народы России были призваны к участию в стройке — беспримерной за всю историю человечества — нового коммунистического рая на земле. Причем, одни — это кучка вождей, идеологическая верхушка коммунистов, представляющих, по их выражению, «ум, совесть и честь» самого передового отряда людей (история внесла уточнение: самого передового отряда палачей), а другие — это многомиллионные народы разных наций, подлежащие быть рабами у коммунистических рабовладельцев и стать навозом той земли родной, на которой некогда будто будет процветать коммунистическое общество. Кровь же этих миллионов рабов должна служить цементирующим раствором в строительстве возводимого «величайшего по высоте идеологии и нравственному совершенству» человеческого общежития на земле»¹. По мысли прот. Михаила, главное зло советского общества — в воспитании человека в безбожии, в результате ныне Россия — от Востока до Запада — «нуждается в евангелизации народов ее населяющих». «Воспитанные в атмосфере обязательного безбожия, нынешние россияне оказываются в гораздо худшем положении, нежели жители Палестины во времена Христовы... большинство наших современников — безбожники... они не страшатся творить зло; они живут в нечестии, в распутстве, во вседозволенности: живут хуже скотов...»². Итогом советской власти стало то, что *«вся Россия во мраке богоотступничества. Народы доведены до забвения имени Божия... Попущением Божиим, всеокрушающая круговерть бесовщины охватила Россию. Легions бесов вошли в ее тело; оттого и одержимыми стали целые миллионы ее членов — россиян. Волнения в России вынесли и вознесли на гребень волны высокой таких одержимых бесовщиной вождей — «спасителей» народов и основателей нового государства, которые, начав**

¹ Там же. С. 135.

² Там же. С. 139.

с осквернения и разрушения народных святынь, приступили тотчас же к насильственному насаждению безверия в людях и, конечно же, к всяческому утеснению жизни и унижению общественного положения верующих. По причине “темного” и “отсталого” мировоззрения верующих, они не могли быть допускаемы до деятельности педагогической, врачебной и юридической, “не говоря уже о возможности верующему человеку работать в прессе, или ходить в начальниках, или занимать место в учреждениях государственной власти”. Вскоре просторы земли нашей стали заливаться кровью неповинных страдальцев за веру, за Церковь, за правду жизни христианской (за жизнь по совести); поскольку, по мнению вождей, люди, верующие в Бога, всегда будут мешать делу превращения России в безбожное государство»¹. Прот. Михаил отмечает, что ложь «о скором рае» постоянно сопровождала речи вождей советов: «Ложь повсеместно расцвела и безнравственность отныне неподсудной стала; и явным, бесстыжим стал разврат; преступность возросла тысячекратно; и хлеба стало людям не хватать, и сахара, и мяса, и молока, и овощей. И жители России стали голодать. Словом, во всем стал ощутим прогресс безбожья, к гибели души ведущий». Священник называет вождей лжехристами за их миссию обещать самое невероятное, но при этом не выполнять своих обещаний. Вожди и обманутый народ строили стену, отгораживающую их от Бога². В этой ситуации общего безумия только верующие понимали, что происходит: «Гремит с трибун высоких ложь, и все диавольские исчадия среди россиян верят лжи. Лжеспасителям и лжепророкам не верят те, кто своим Вождем, Наставником и Отцом имеет Бога, Спасителя мира»³. Для священника-старца советскость однозначно имеет не просто ложно духовный характер, но она — форма одержимости, прямой духовной зависимости от бесов: «И только бесовской одержимостью можно объяснить веру богоотступников в великого злодея — вожака злодейской шайки, коего они прославляли (десятилетия прославляли), как отца родного, как непогрешимого и гениального во всем отца народов»⁴. Прот. Михаил так раскрывает «антропологию безбожника»: «Безбожник отрицает духовность (присущую каждому человеку по существу), а совесть свою сводит до приемлемого им минимума, до некоего социального понятия об индивидуальном самоконтроле, который не является единым для всех и которым при случае можно пренебрегать.

¹ Там же. С. 145.

² Там же. С. 148.

³ Там же. С. 148.

⁴ Там же. С. 149.

И потому у безбожника, живущего во вседозволенности, совесть легко обращается в бессовестность, а чувство стыда столь же легко преодолевается бесстыдством. Безбожник в гордости своей раздувает свое “я”, что сам в себе говорит: “Бога не боюсь и людей не стыжусь”, и потому нечего мне стыдиться — этих ничтожных прочих... Ужели мне стыдиться вот этих беспартийных или еще в Бога верующих?!»¹. Сталин, по характеристике прот. Михаила — это «гений зла». Из-за упоения гордостью Сталин сделался бесноватым. Вот «великие» достижения вождя, которыми он так гордился: «Я, насаждая в народах научный атеизм, осквернил, разрушил и сжег около пятисот монастырей и более пятидесяти тысяч храмов...»². И действительно, такого разрушителя ни один народ, ни одна страна не знали! Прот. Михаил говорит, что Сталин превзошел по своим деяниям и египетского фараона, и Навухудноносора, и Наполеона, и Гитлера, а «обещанный вождями рай строится для антихриста и свиты его»³. «Посему и рушится Держава Российская от этого беснующегося безбожия». Страшная эпоха, как считал прот. Михаил, не ушла в прошлое, поскольку перед детьми и внуками тех, «кто наступал на белые отряды», сегодня встает вопрос о будущем России, о путях разрыва с этой эпохой. Только покаяние «за тяжкие грехи отцов наших и за нашу греховную жизнь» может переменить ситуацию. Позиция, заметим, такая же, как у В. П. Астафьева.

В 2016 г. в печати появился замечательный сборник статей «“Православный” сталинизм. Вопросы и ответы», составителем которого является К. Б. Грамматчиков, а само издание было инициировано Российским институтом стратегических исследований⁴. Здесь представлено мнение десяти известных авторов (усиленное словами известных духовников и старцев), которые единодушны в своих оценках: это глубокое духовное заблуждение «части современных православных патриотов». Чрезвычайную важность имеет даже не столько аргументация авторов сборника (заслуживающая внимания), сколько сам факт появления в печати такого коллективно выраженного мнения и оценка «православного сталинизма» как тяжелой болезни, постигшей какую-то часть русского общества. Никто из представленных авторов не отказывается от советской истории, но и не хочет превращать ее главных творцов в героев, пророков и святых, что происходит на фоне нынешнего торжества либерализма в нашей стране. В этом состоит главный посыл сборника:

¹ Там же. С. 151.

² Там же. С. 153.

³ Там же. С. 155.

⁴ «Православный» сталинизм. Вопросы и ответы. Сб. статей / Сост. К. Б. Грамматчиков. М.: Символик, РИСИ, 2016.

сравнивать сталинскую эпоху не с нынешней эпохой, а найти критерии «добра и зла» внутри самой сталинской эпохи, чтобы из аутентичности самой эпохи понять истину. Может ли человек, губивший Церковь и не жалеющий народ, достигающий цели любой ценой, быть сегодня образцом государственного деятеля? На простые вопросы и ответ будет простым: не может. Авторы сборника не ставят перед собой вопросов о причинах сталинофилии, это отдельная большая тема, но одно для них важно и очевидно: что это *псевдоправославный* взгляд на Сталина и на сталинизм, не имеющий никакого отношения к православию и к подлинному русскому патриотизму. И кто бы ни стоял за патриотами-сталинистами: «Изборский клуб», сотни тысяч заблуждающихся почитателей газеты «Завтра» или миллионы симпатизирующих личности Сталина¹, — заблуждение может быть очень значительным и массовым, а истина только «в легком дуновении ветерка», а не в буре и громах прохановской фантастически яркой и завораживающей публистики. Священник Николай Лызлов в заочном споре с главным редактором РНЛ рассуждает: «Грех или не грех исповедовать антисоветизм?», как ставит вопрос А. Д. Степанов. Анатолий Дмитриевич считает, что если это суд Божий над Россией (с чем можно согласиться), то мы должны принять этот суд чуть ли не как Второе пришествие Господа нашего Иисуса Христа, который Сам пришел судить погрязший в суете мир и потому нам надо лишь воздать хвалу Ему и со смирением приклонить колена. Но суды Божии бывают разные; есть понятие «бич Божий», который относился к Аттиле, но это не значит, что мы воспеваем Аттилу или Чингиз-хана. А получается так, что пришли, как кара Небесная Аттила-Ленин, а за ним и Чингиз-хан-Сталин, которые сумели не только свергнуть лучшую для народа монархическую власть, но и используя самые разные средства обольщения народа и устрашения (чтобы защитить себя и партию), укрепиться во власти. Для этого они подняли народ на великие подвиги (военные, хозяйственные, научные), и мы — православные русские люди, — забыв о растерзанной большевиками царской семье, забыв о раскулаченных, об уничтоженных сословиях дворян, купцов, духовенства, крестьян, забыв о поруганной и сведенной почти на нет Церкви, забыв об Отечестве, которого лишили имени Россия, забыв обо всем (!), идем из последних нравственных сил защищать Родину от фашизма, а потом (через бомбу и космос) — от американского милитаризма; и когда, совершив это (не для себя, а во

¹ 16 апреля 2019 г. РИА Новости опубликовали результаты опроса «Левада-Центра», согласно им роль Сталина в жизни страны считают положительной 70 % россиян (52 % — скорее положительной, 18 % — целиком положительной). Лишь 19 % опрошенных оценивают ее отрицательно (14 % — скорее отрицательно, 5 % — целиком отрицательно).

имя прошлого и будущего России), мы должны пасть ниц перед Аттилой и Чингиз-ханом и воздать им хвалу за то, что только благодаря их усилиям, их вовремя уничтоженным врагам — царской семье, сословиям и т. д. — мы одержали эти Победы. Так ставят вопрос православные сталинисты! И мы (и они) должны честно сказать об этом.

Каждый из православных русских антисталинистов (думаю, не ошибусь, если скажу так) во времена Сталина неустанно трудился бы на пользу страны, честно бы воевал; всё делали так, как велел бы ему долг перед Отечеством и голос сердца. Но это не значит, что он не скорбел бы о прошедшем и происходящем, вытекающем из разницы отношения к народу царя-батюшки и вождя-отца народов. Почему же наши православные сталинисты этого не делают, а переходят красную черту, отделяющую нас всех от вождя, за которой начинается вождизм, преклонение, пение ему осанны? Причина этого скорее всего в их неверии в то, что Советский Союз жил в постмодернистской реальности. Они верят, что декларируемый советской властью модерн действительно был модерном, и страна жила по классическим законам империи («красной империи», по слову А. А. Проханова); добро здесь было добром, а зло — злом. Они верят, что советские вожди искренне хотели создать социализм (и строили его, но не получилось), народное общество равенства и братства; а также, что народ *искренне* строил это общество, защищал его, стремился к лучшей для всех жизни. А «классовая борьба» и прочие негативные вещи были лишь издержками трудной дороги к счастью. Получается, что православные сталинисты отождествляют себя с теми советскими людьми — «счастливыми корнеплодами», — которые и в советское время жили в счастливом неведении *о цене* за советскую власть. Итак, вопрос *о цене*; не зная о цене за советскую власть, или же не считаясь с ценой, думая, что есть нечто выше ее, — эти люди ориентировались на некую сверхценность, которая все оправдывала и делала фигуру Сталина теснейшим образом привязанной к этой сверхценности. Такой сверхценностью для «счастливых в неведении советских людей» и современных православных сталинистов является «светлое будущее». Его для них защитил и отстоял Сталин (ведь Россия жива), и будущее должно быть ему благодарно. Они же выполняют эту этическую миссию — донести до современников эту благодарность будущего, будущей России за Сталина. С этой внутренней мотивацией, часто неосознаной, и живут православные сталинисты. Отсюда и сакраментальная фраза «грех ругать советскую власть».

Сегодня православные антисталинисты, несмотря на их индивидуальную силу и авторитет, еще слабо выражают свое мнение в обществе. Быть сегодня антисталинистом — это, значит, в глазах самых обществен-

но активных русских патриотов сразу попасть в лагерь людей, сочувствующих беспочвенным либералам. Во многом это и объясняет общественную пассивность православных антисталинистов, которых сегодня в обществе, судя по всему, абсолютное большинство (!). Они не хотят вести борьбу за национальную идею на либеральном поле, потому что здесь возможны только постмодернистские формы общественных объединений: клубы, партии и т. п. Однако сила тех немногих православных антисталинистов, что решаются идти против «своих» и «чужих», состоит в их правде. Прот. Михаил Труханов в своей покаянной молитве, составленной в 1990-е годы, просит не что иное, как «правителя для России»: «Мы смиренно умоляем Тебя, Господи, воздвигни в правителя страны нашей «человека потребного», мужа по сердцу Своему, православного христианина, дабы он равно относился ко всем народам нашим, исполнял благую волю Твою, направлял народы России к вере, покаянию и спасительной жизни в Церкви Православной. Господи!» Священник Михаил видит пути объединения патриотических сил и всей России через покаяние, церковность. В. П. Астафьев свою задачу видел в том, чтобы сказать горькую правду о советском времени, правду о войне, о русском народе, доведенном большевистскими экспериментами до крайней степени истощения. Того и другого русского патриота отличают вера, что через покаяние народа, через православного правителя жизнь может выправиться, измениться к лучшему, встать на прежнюю основу.

Национальная идея в современной России

Образ Сталина для формирования национальной идеи

Надо понимать, что спор о Ленине (о выносе из мавзолея) не расколет общество, этот персонаж слишком архаичен и незначителен как практик советского периода (не успел развернуться), чтобы делать его сегодня знаменем борьбы за советскость. За ним лишь пенсионеры и партия КПРФ. А вот разгорающаяся дискуссия о Сталине действительно может расколоть общество надвое, так как речь пойдет о таких простых и насущных вещах, как *порядок, закон и справедливость*. То есть о правовых понятиях, которые никак не обретут у нас плоти в постсоветской России. Эти правовые аксиомы пока остаются во многом только словами, поскольку закон сегодня с трудом справляется с беззаконием. Закон хочет везде успеть и все проконтролировать. Идет активный процесс тотального перевода в подза-

конные сферы того, что в прежние времена контролировалось нравственными устоями, общественным мнением, совестью человека. Нравственная сфера была обширнейшей в исторической, традиционной России, и ее всегда опекала Православная Церковь. Собственно, уровень несвободы человека в обществе напрямую зависит от того, насколько из нравственной сферы вытеснены Церковь, религиозная духовность, и насколько они заменены атеистической светскостью и стоящим за последней законом. Резкий переход к вытеснению Церкви из этой сферы произошел в России в советское время. Именно тогда нравственную сферу фактически приватизировало атеистическое, богоборческое государство, превратившее светскость также в оплот атеизма. Нравственная сфера, мягко опекавшаяся Церковью и обществом, попала под жесткий пресс закона. При Ленине этот процесс начался, при Сталине завершился. Именно благодаря этому советское государство обрело тоталитарный характер.

Сталинский законодательный тоталитаризм отличался от демократического, западного тоталитаризма (французского или немецкого типа) своим *антропологичным* характером. Скажем, в той же послереволюционной светской Франции закон устанавливали коллегиальные структуры власти, в сталинском СССР формирование закона целиком зависело от Сталина. Многие инициативы Сталина, получающие негласно силу закона, не оформлялись в законы и были своего рода «обычным государственным правом». Например, высказанное вождем пожелание, чтобы сын не отвечал за отца, так и воспринималось советскими людьми. Насколько значительна была эта область «обычного государственного права» (!), сегодня трудно судить, потому что эта тема вообще не изучена. Требуется весьма кропотливая многолетняя работа, чтобы выявить круг сталинских высказываний, получивших, негласно, силу закона. Но совершенно ясно, что такого законодательного материала должно было накопиться немало. Подобное законотворчество также указывает на этническую специфику власти Сталина. Для Сталина-грузина нормы обычного права были обычным и даже привычным явлением, поэтому он и не отказался от привычки пользоваться этим механизмом и на высоком посту. Подобного прецедента, конечно, не было в истории, чтобы обычное право имело государственный характер, но и советский тоталитаризм был по-своему уникальным явлением. Сталин, а не конституция (которая на практике не работала), фактически выступал гарантом закона. Логика у современных сталинистов такова: Сталин наводил порядок в стране, когда проводил репрессии, ужесточал нормы контроля, искоренял личное в угоду общественному. По-сталински личная ответственность за общее дело, за выполнение закона заставляла высшее лицо государства (а за ним и всех подчиненных)

все время действовать в направлении создания такого положения, когда каждый гражданин будет находиться под дамокловым мечом правовой ответственности. Ответственности не перед милиционером или прокурором, не перед учителем или родителями, а лично перед «товарищем Сталиным». И товарищу Сталину будет не просто стыдно и больно, что закон не выполняется. Он будет считать всякое отдельное невыполнение своим личным бесчестьем. Вот почему вождем и создается особо тщательная и жесткая система контроля за выполнением закона: сначала тройки, потом сети доносчиков среди общества, потом мощнейшее лобби так называемого общественного мнения. После подобных мер в обществе действительно наступает порядок: труд на свободе мало внешне отличается от лагерного, но на свободе люди трудятся с оптимизмом, а в целом — промышленность работает, наука неумоимо прогрессирует, а народ... как у Пушкина — безмолвствует. Значит, товарищ Сталин действительно достучался до сердца каждого гражданина!

Цели у сталинистов разные. Они временные союзники. Православные сталинисты, как нам кажется, втайне лелеют мысль, что облик грозного Сталина будет соответствовать образу грядущего русского православного царя, человека твердой воли, великого ума и выдающихся нравственных качеств. Но образ Сталина, если следовать его реальным, а не выдуманым характеристикам, будет материалом для формирования скорее антиправославного, антихристианского царя.

Для современного российского государства путь к сталинизму — это, как ему кажется, единственная возможность мобилизовать народ на «трудовые подвиги», чтобы форсировать серьезные провалы в оборонной сфере. Сталинизм в его модернизированном виде может оказаться главным локомотивом для прорывной модернизации страны. И сталинизм действительно принесет свои зримые плоды, если им воспользоваться еще раз, но в топку сталинизма будут брошены уже не нефть и не газ — современный вариант национального достояния, — а русский народ. Это проверено опытом истории. Поэтому цена за возвращение к сталинизму, в эпоху российского демократизма, будет огромна.

Накал страстей вокруг имени и наследия Сталина в России нарастает. В число сталинистов стали записываться и православные русские патриоты. Это стало происходить в последние годы, когда повысилось значение интернета в информационном пространстве России. Среди этих людей немало священников, деятелей науки и культуры. Именно их приток вызвал необыкновенное оживление в лагере интеллектуалов — космоистов и евразийцев. В последних словно проснулась какая-то сила, от чего они выступают ярко, зажигательно и убедительно. Этим они воз-

действуют и на православных сталинистов: зажигают, радикализуют их ряды, заставляют высказываться жестко и категорично. И этот пафос борьбы не может не вызывать опасения, поскольку сталинизм явно начинает приобретать какое-то новое направление, *к которому страна не может уже не прислушаться*. И действительно, юбилей Сталинградской битвы показывает, что политические руководители государства уже насторожились: неужели народ уже созрел, неужели готов к разговору «по-сталински»? Спикер верхней палаты Государственной думы В. Н. Матвиенко предложила провести референдум среди жителей Волгограда. Вслед за ними Русский народный собор 2013 г., где присутствовали и высшие церковные иерархи, принял обращение к президенту страны о желательности переименования Волгограда в Сталинград. Либеральная общественность заволновалась. К пресс-секретарю президента журналисты обратились (это — начало февраля 2013 г.) с вопросом: «А что думает по этому поводу сам президент?». Секретарь предпочел уйти от прямого ответа, но и не сказал категорично, что президент против. На встрече президента с россиянами в прямом эфире 26 апреля 2013 г. прозвучал вопрос А. Венедиктова о «скатывании к сталинизму» современной власти. В. В. Путин ответил, что репрессий, гонений, культа личности нет, значит — нет и сталинизма. Как видим, ни президент пока не хочет давать прямой ответ на вопрос, ни вопрошающие либералы не отступают, при этом они спрашивают не о ксенофобии, нарушении прав человека, терроризме и т. д., а о каком-то исторически далеком сталинизме.

Сталинский проект — это проект постмодерна, в нем нет твердой основы для жизнедеятельности народа, поэтому он может быть выгоден только узкой группе людей, но не народу в целом. Это проект *технологический*, в основе его лежит *кратковременное* укрепление технических основ, технической и военной мощи страны за счет «сжигания» народной энергии, во всех смыслах (физическом, духовном и нравственном). Народ — единственный «материал», который может решить эту задачу. И здесь обязательно придется возвращаться к пресловутому советскому опыту нациестроительства. Задача, поставленная Лениным и Сталиным по созданию однородного безэтничного и безрелигиозного (или внерелигиозного, светского) общества, может быть вполне продолжена, потому что без ее выполнения сам по себе сталинский проект ничего не стоит. Речь идет о том, чтобы «договориться» с народом о передаче им своих религиозных и этнических функций на время «рывка» (выражение А. Проханова) власти, а точнее сказать — о временном отказе народа от своей религиозной и этнической составляющей. От русского народа потребуется некоторое время побыть в качестве только правового субъек-

екта. Возможен и другой вариант, связанный с концентрированием внимания на этничности, как это было при Ленине и Сталине. То, что происходит последние двадцать лет в России, очень напоминает послереволюционное время (до 1925 г.), сейчас же мы наблюдаем «период начала 1930-х годов», когда появляются первые инициативы Сталина уравнивать (*de facto*) русский народ с малыми народами. Возможно, идея подобной правовой реабилитации отдельно русского народа и ляжет в основание нового проекта. Тогда нациестроительство будет проходить в рамках уже известного сценария. 1930-е годы (конечно, без репрессий и жестокостей) станут образцом для возможного государственного проекта. Но, несомненно, каким-то особенным образом придется решать вопрос с православной религиозностью, тяготеющей к полному воссоединению с русской этничностью. Если за основу будет взят сталинский проект, то в любом случае РПЦ и православная духовность будет мягко, но настойчиво отгесняться на периферию, и тем самым лишаться возможности участвовать в новом национальном проекте. Безусловно, проблема национальной безопасности опять на *короткий срок* будет решена.

Между тем сталинскому проекту, на наш взгляд, сегодня существует реальная альтернатива. Из трех возможных путей, по которым может осуществляться модернизация страны, о чем мы писали ранее, первый путь (как и сталинский) не предполагает революционного перехода, он тоже эволюционный. Тот вариант, когда мы напрямую обращаемся к традиции, традиционному православному обществу и традиционным православным ценностям и на этой основе строим модель общества, и может быть реализован. Обратимся к возможному варианту, который связан с именем и эпохой святого благоверного князя Александра Невского.

Святой благоверный князь Александр Невский как образец правителя

Святой благоверный князь Александр Невский — образцовый политический деятель для имперской эпохи России (XVIII — начало XX в.), своего рода путеводная звезда для императоров и державы, вставшей на западный путь развития. Российский модерн этого времени — явление уникальное по своей сложности и красоте. С одной стороны, он начал строиться как калька с западных образцов (стилей) модерна (а не как собственный продукт переработки традиции), но с другой — в области политической культуры — шла ориентация на собственную национальную традицию. Запад переходил к модерну — новому типу воспроизводства всего своего бытия — в период Возрождения. При этом в качестве

материала традиции была избрана эпоха классической античности. Когда Россия при Петре Великом приступила к реформам, западный путь перехода к модерну считался уже классическим. В России западный вариант античности, превращенной на западе в модерн, был взят за основу, а «Средневековье», как материал собственной традиции, в России поначалу стали заимствовать опять же на Западе (это было в XVIII в.), и лишь потом мы перешли к образцам, взятым из эпохи русского Средневековья. Тогда и появился русский модерн. Это была уже не калька с западного модерна, а собственный российский вариант. В XIX в. политическая, художественная и общественная культура, наука стали развиваться в России в рамках собственного «русского модерна».

Следует отметить, что только в области политических реформ имперская Россия с самого начала взяла в качестве образца не западный, а собственный исторический опыт. И фигура св. князя Александра Невского в этой модели была определяющей. Модерн позволял, опираясь на первоисточник, создавать образцы прежней культуры как своего рода маяки для людей, вышедших из среды естественного воспроизводства, т. е. традиции. Поэтому важно определить весь спектр личности благоверного князя, чтобы понять, насколько эти образцовые константы были реализованы в имперский период, и всё ли из наследия святого князя удалось реализовать?

Фундамент личности св. князя — его личное благочестие, строгость церковной жизни, которой совершенно не противоречили ни политическая деятельность, ни мобильный образ жизни князя, жизнь вне политически не централизованной России. Личный аскетизм, глубокая церковность, ориентация на подвижничество помогали князю выработать глубокое смирение и духовную опытность, что и легло в основу дипломатических успехов князя на Востоке. Нельзя, конечно, исключать из списка достоинств и природные дары, которыми был награжден князь от рождения: величественный вид, исключительный ум и выносливость. Его многочисленные поездки в Орду, разрушившие, в конце концов, здоровье к 43 годам, оцениваются как жертвенный подвиг святого князя¹. Духовный опыт св. князя Александра стал главным его оружием в политической деятельности.

К редким духовным качествам, которые святой князь в себе выработал, можно отнести и братолюбие. Как бы корыстно ни относились его родные братья к престолонаследию, св. Александр спокойно, с молитвой не раз переносил эти невзгоды и после того как ситуация выправлялась, принимал поклоны братьев, прощал их и общался с ними так же радуш-

¹ Там же. С. 175.

но, как прежде. Это касалось и детей святого князя. Идеалом для него являлись святые страстотерпцы князя Борис и Глеб.

В области внутригосударственной политики святой кн. Александр занял позицию *собирания и сбережения русского народа*, попавшего под жесткое иго монголо-татар. Не княжество и не земли, а именно народ стали главной целью его попечения в период великого княжения. Ради блага народа он стал создавать новую систему — единоначалие. К подобному же стремился в свое время св. князь Андрей Боголюбский¹. Но он действовал в домонгольское время и не имел еще опыта «терпеть» своеволие подданных и потому мог себе позволить пойти войной на Новгород, чтобы силой оружия усмирить его. У св. князя Александра стало получаться собирать русские земли миром. «Сделавшись великим князем Владимирским, Александр в короткое время придал великокняжеской власти значение, еще не бывалое дотоле — значение властелина, пред волею которого падает всякое противодействие его власти»². Князь объединил все русские земли под одно начало. Далее, он уговорил великого хана, чтобы русичи сами платили дань, но для этого пришлось решить сложную задачу пересчета населения и моральной подготовки его к необходимости аккуратно выплачивать более 15 видов разного рода повинностей. Вот как оценивает А. В. Беляев — автор «подробного жизнеописания» деяний святого князя Александра — его внутривнутриполитические успехи: *«Россия при определенных своих отношениях к монгольским ханам, во 1-х, сохранила власть своих князей, которые сделались, таким образом, посредниками между государством и ханами; во 2-х, ей оставлены были ее родные законы и собственный суд во всех делах, что в особенности способствовало к сохранению русской жизни и русского характера; в 3-х, ей предоставлена была неприкосновенность не только религиозных верований, но даже и церковного устройства, что преимущественно питало чувство народной самостоятельности и привязанности к своему родному; в 4-х, наконец, Россия, по определению своих отношений к ханам, удержала за собою, как государство самостоятельное, право войны и мира без посредства ханов и их сановников. Александр только одним умением вести переговоры, благоразумною настойчивостью и выжиданием времени достиг того, что Россия, совершенно покоренная монголами и решительно не имевшая сил им противиться, получила от своих могущественных пове-*

¹ Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. СПб.: Российский Имперский союз-орденъ, 1992. С. 229–235.

² Хитров М. Святой благоверный великий князь Александр Ярославич Невский. М., 1893. С. 154.

лителей того, чего не всегда добиваются другие народы, даже после упорной борьбы..»¹.

Св. кн. Александру пришлось действовать в условиях существования двух агрессоров с Востока и Запада, в связи с чем необходимо было выбрать правильную стратегию поведения по отношению к тем и другим. Как величайший дипломат и выдающийся государственный ум, св. князь оценил Восток не как конкретного врага — монголов, мучителей русских людей, а как определенную цивилизационную силу, живущую по своим законам. Суть восточной политики, как он правильно оценил, заключалась не в агрессии по отношению к сопредельному государству и народу, а в *оценке его силы и влияния*. Монголы напали на Русь потому, что та была слаба. Если бы она являла оплот величия и силы, то такого нападения просто не произошло бы. Монголы не пошли далее на Запад именно по этой причине. Поэтому, если монголы завоевали Русь, они сделали это естественно, и не их в том вина, а наша. Наша материальная сила не позволила держать их на расстоянии. Значит, наше дело теперь — укрепляться, становиться на ноги и материально возрастать, чтобы подобно Западу не дать поводу к нападению на себя. Тем более, что Восток не может надолго завоевывать, создавать империи, и надо быть готовым, что со временем власть монголов развалится и тогда надо действовать. Но уроки из монгольского завоевания необходимо сделать.

Запад для св. кн. Александра был склонен к агрессии *независимо от силы Руси*, потому что важнее всего для этого региона была религиозная слабость противника, которая заключалась, по мысли Запада, в «схизме» Руси. Это заставило западных рыцарей в 1204 г. пойти на Константинополь, захватить и разграбить город. По отношению к Западу единственным умиротворяющим средством была вооруженная борьба. Она давала возможность сохранить в целостности и веру, и Церковь.

Вместе с тем Запад признавался князем источником культуры и оплотом широкой и разносторонней хозяйственной деятельности, в связи с чем с ним необходимы были широкие культурные и торговые контакты. Как новгородский князь, святой Александр понимал глубокое значение Новгорода. И уникальность его виделась не в демократических формах управления, а в возможности быть мостом между Русью и Западом. Единственное наличие этого моста снимало «естественную» агрессию Запада в отношении Руси. Это был уникальный канал взаимодействия, выгодный и Западу, и Руси. Вот почему св. князь действует крайне осторожно по отношению к Новгороду, не наказывает горожан за бунты и

¹ Цит. по: Хитров М. Указ. соч. С. 152.

неповиновения¹, не разоряет города, не разрушает его уклад, а лишь ставит во главе его лояльных княжеской власти людей. Св. князь добивается чрезвычайной милости для города у ордынского хана, позволившего Новгороду самому собирать и привозить дань в Орду. Князь наверняка понимал и чрезвычайное положение Новгорода как особого церковного и монашеского центра в условиях разоренной монголами Русской земли. Здесь продолжало развиваться подвижничество, в то время как в других местах эти очаги были погашены². Если посмотреть на проблему Новгорода шире, в историческом контексте, то можно заметить такой важный факт: пока Новгород оставался самобытным центром Руси, проблема взаимодействия ее с Западом могла решаться в более-менее мирном ключе. Но как только город был взят «на щит», сначала Иоанном III, а потом Иоанном IV, начался период жестких отношений с Западом, приведших к Смуте, разорению Московской Руси и поставивших страну в крайне тяжелое положение. Для Руси жизненно необходим был новый Новгород, равноценный прежнему. Вот почему появление Санкт-Петербурга было делом и закономерным, и насущным для страны, которая не выдержала бы длительного военного давления с Запада. К сожалению, опыт св. князя Александра не был учтен ни Иоанном III, ни его внуком, иначе стране и народу удалось бы избежать многих военных противостояний с Западом в XVII–XVIII вв.

Святой кн. Александр в своей мудрой восточно-западной политике был истинным евразийцем (принципиально отличающимся от современных), суть политики которого заключалась не в роли медиатора, соединительного звена между Западом и Востоком, а в утверждении самостоятельного положения России на этом огромном территориальном отрезке. Нынешние евразийцы не ценят главного в русской традиции — ее православности, считая, что уникальным является лишь территориальное расположение России. Поэтому православие для них почти то же самое, что ислам, буддизм и иудаизм, в то время как св. кн. Александр *ради православия* воевал с западными рыцарями и ради него шел на поклон к восточным завоевателям. Отстаивая православие и православный народ, святой князь отстаивал и будущую свободу России, в этом заключалась его мудрость как правителя.

В имперский период в России была явлена государственная попытка, во многом успешная, использовать имя святого князя Александра для создания «русского политического модерна». Подробнее надо говорить об этом отдельно, здесь же мы отметим, что Россия тогда дви-

¹ Хитров М. Святыи благоверный великий князь Александр Ярославич Невский. М., 1893. С. 153–165.

² Кириченко О. В. Отношение к богатству ... С. 23.

гальса в правильном направлении, изыскивая с каждым новым этапом (в XVIII–XIX вв.) все больше возможностей для реализации в жизни опыта и образа святого благоверного князя Александра Невского. Но этот путь был прерван именно революционерами, в том числе большевиками. Если говорить только о политической стороне, то революционеры воспользовались тем, что Запад сумел на восточных рубежах России создать фактически свой форпост в лице Японии и с этого плацдарма начал действовать против нас. Война с Японией в 1905 г. показала, что на востоке у России появляется принципиально новый противник — восточное государство с западной «прививкой», т. е. «*государство, склонное к агрессии*», для которого одной демонстрации мощи (со стороны России) было недостаточно. Для снятия этой агрессии была необходима реальная армия и флот на этих берегах, а не где-то в Петербурге; стал необходим еще один Петербург на Востоке! Япония была первой ласточкой меняющегося на глазах восточного мира, который при включенности в сферу западных достижений приобретал и западные ментальные черты. На Восток, в период столыпинской реформы, срочно перебрасываются сотни тысяч переселенцев, русских крестьян. Дальний Восток, Приморье, Алтай, Сибирь оживают, пребывая в новом торговом и культурном ритме. Но, ни экономических, ни военных сил (точнее, времени, по образному выражению П. А. Столыпина) России явно не хватало для того, чтобы вести и на Западе и на Востоке равноценную экономическую и культурную политику и одновременно содержать здесь и там мощный контингент войск. Времени не хватало, чтобы решить эти проблемы, потому что агрессор, как и революционеры, не ждали. На рывок, начатый Петром Великим, понадобились 100 лет, включая гигантские ресурсы и титанические усилия всей страны, всего народа. А ведь речь тогда шла о том, чтобы реформировать только западную границу. Столыпин для подобного же реформирования восточных границ хотел иметь только 20 лет! Война с Японией и неудачи России здесь подтолкнули его к мысли о кардинальной реформе восточных границ. В реформах Столыпина Запад увидел эту опасность созидания новой России, способной действовать на два фронта, и поэтому поспешил с развязыванием Первой мировой войны, чтобы не дать стране встать на обе ноги. Таким образом, те задачи, которые стояли перед имперской Россией, а именно — *укрепление ее внутреннего единства* — не были реализованы, и потому они продолжают стоять на повестке дня.

Вторая мировая война, а для СССР — Отечественная — должна была покончить с Россией раз и навсегда, как со страной, не справившейся с задачей ведения войны на два фронта. Первый фронт возглавляла Германия, второй должна была открыть Япония. Совершенно очевидно,

что, начиная с Русско-японской войны 1904–1905 гг., главным организатором атак на Россию становятся США. Прошло время Великобритании, Германии, Франции.

Возвращение к идее, связанной с именем св. князя Александра Невского, на наш взгляд, неизбежно, хотим мы этого или не хотим, как это происходило и в петровское время. Словно повелением Божиим Россия тогда вдруг загорелась идеей кардинального реформирования и стала энергично проводить ее в жизнь. И главное в начале XVIII в. состояло не в реформе армии, флота, общества, строительстве новой столицы и т. п., а в отказе *государства* от дальнейшего развития в рамках традиции. Традиция, традиционность — полномасштабное воспроизведение всего и вся в государстве, обществе и Церкви — требовало колоссальных сил от всего народа и государства. Гораздо больших, чем требует от них же модерн как новый механизм развития общества. Постоянная забота об укорененности в собственную почву, отстраненность от других традиций, надежды на внутренние силы и потому на Церковь, духовную жизнь, подвижничество. Консервативность требовала и масштабных усилий по сохранению и воспроизводству накопленного. Но отказ от традиционных форм жизни при Петре не был следствием слабости и невозможности дальше двигаться этим же путем. Особо заметим, что реформа перехода к модерну не коснулась Церкви и общества. Последние долго еще оставались традиционными; и только при советской власти государство насильственными полномасштабными мерами сумело потеснить традиционность в Церкви и обществе. Общество было практически очищено от традиционности, в меньшей степени это произошло в Церкви.

Церковный традиционализм уничтожить сложнее, он глубже входит в жизненную ткань Церкви, от него во многом зависит способность ее существовать во времени. Поэтому Церковь способна и сегодня брать на себя бремя ответственности за традицию и в других сферах — в политической и общественной. В этой связи возвращение к наследию св. князя Александра Невского является более реальным и жизненным, чем другие пути, при всей внешней утопичности этого варианта. Образцовые личные качества князя, как правителя и личности, ложатся в основу устройства всей жизненной системы, от политической области до общественной и культурной. Сам верховный правитель являет образец реального, а не декларированного благочестия, а также радетеля о народе. Политическая элита также формируется им, исходя из реальных, а не популистски декларируемых качеств. Это означает, что Церкви будет возвращено ее достойное место единственного воспитателя и попечителя о нравственности граждан. Не мораль и закон, а православная духовность,

т. е. реальный духовный плод строгой церковной жизни будет лежать в основе «образцовых качеств», которые будут цениться всем обществом и государством. Государство не перестанет быть светским, но перестанет быть атеистическим, общество же будет входить постепенно в нормальное русло однополярной нравственности традиционного содержания.

Обозначим основные выводы. Государство не может не быть светским, светскость — его профессиональная специфика. Но на сегодня светскость приватизирована атеистами, которые представляют светскость во всех областях жизнедеятельности — в политической, культурной, образовательной и т. д. — как одну единственную «непогрешимую» форму светскости. Они имеют *атеистическую светскость* своим рупором везде, через нее действуя на умы граждан, держа в своих руках государственные структуры, контролируя школы и вузы, научные учреждения и культурные центры. Это монополия одной идеологии, которая спряталась за светскость и оттуда продолжает руководить всей страной. Только власть, ориентирующаяся на образы святых правителей России, а не воинствующих атеистов, подобных Сталину, сможет вывести светскость из атеистического плена, чтобы она превратилась в религиозную мотивированную сферу, чтобы стала *православной светскостью*. Громаднейший опыт православной духовности, а не только культуры, сделается доступным для всего русского народа, а не только для малой его части, как ныне. Сегодня русский народ в массе своей лишен возможности знать (и следовать этому идеалу), что такое христианский брак, семья, в чем заключается духовный смысл жизни для христианина и для целого народа. Этот смысл может быть возвращен обществу вместо наращивания репрессивных мер по отношению к преступникам, наркоманам, алкоголикам и террористам. Как только из государственной идеологии уйдет целеполагание, ориентированное на «комфорт», как суррогат национальной идеи, а место его займет ориентация на высокую религиозную цель — «спасение страны и народа в вечности», так сразу же начнет создаваться почва для повсеместного искоренения процветающих сегодня пороков, включая и коррупцию. Ведь коррупция есть прямое следствие безудержного стремления всего общества и государства к накоплению, к культу золотого тельца. И в этой сфере необходимо выйти из области материального целеполагания в область высоких традиционных для страны религиозных смыслов. Чтобы утвердиться на этом пути, понадобятся огромная воля, православно-христианская терпимость и духовность правителя и новой элиты. Но пример, в лице святого благоверного князя Александра Невского, опыт которого мы вполне можем использовать в эпоху модерна, дает нам шанс достичь успеха.

Народный взгляд на политическую власть

Народное отношение к власти вождя

Предметом исследования традиционной антропологии является человек традиции¹. Безусловно, это не тот индивид, именуемый *личностью*, который и позиционирует себя как индивид с эго-центром, эго-интересами, эго-чувствами и эго-рассудком. Человек традиции — это *коллективный человек*, видящий и переживающий свою коллективность как личностное, индивидуальное свойство. Его коллективное «я» — это его личностное «я». Природа традиционного человека, таким образом, двуедина, коллективно-личностна. «Коллективный» — не всегда значит социальный, в привычном нам смысле —

¹ Раскрывая методологию темы, хотелось бы отметить, что «религиозный подход», связанный с православным мировоззрением ученого, принципиально отличается от такового же в европейской — католической и протестантской — традициях. Там, уйдя или в католическое схоластическое богословие, оторванное от нравственно-религиозного опыта человека, или в философско-секулярное рассуждение о человеке (и в том числе о его нравственности) вне Бога, западная мысль создала широкую палитру суждений, позволяющих не столько разрешать, сколько ставить вопросы смыслового бытия для человека. Однако даже экзистенциализм, как рационально-философское направление XX в., пытающееся соединить элементы богословского и рационального, не захотел и не смог принять человека во всей полноте его бессмертной христианской души. М. Хайдеггер впервые в своих трудах поставил вопрос о возможном существовании Бога внутри человека, в глубинах его изменчивого «я», но объяснить, как туда попал Бог, философ так и не смог. Над этой же проблемой (откуда у человека «это»?) бились те, кто перевел акцент с религиозной трактовки непознаваемости человеческого «я» на психо-медицинскую и социально-психологическую. З. Фрейд, его последователи неофрейдисты и интерпретаторы (конструктивисты) пытались и пытаются в рамках материалистической парадигмы решить проблему сложности самого человека и человеческой истории. Однако совершенно ясно назревает новый, более масштабный, чем в конце XIX в., кризис в понимании человека и Бога, и западной мысли придется все же напрямую обратиться к опыту православия, к опыту не только богословскому, но и философскому. Что-то уже сделано русской школой философской мысли, которая начала формироваться в России со второй половины XIX столетия и развивается до сих пор. Однако сделано еще очень мало, позиции православия выделены еще нечетко, высока зависимость от западного мировоззрения и методологии. Успех в этом направлении, как нам кажется, ждет тех исследователей, кто отталкивается не от абстрактного философского нарратива, а от конкретных базовых знаний (исторических, этнографических, филологических и культурологических), которые позволят сохранить «почвенный взгляд» и придадут исследованию конкретно-познавательный характер. Такую задачу пред собой ставит и автор настоящего исследования.

жестко привязанный к форме и зависящий от нее на 100 %, — потому что традиционная культура может существовать в разных исторических пространственно-временных измерениях: 1) господстве природного мира; 2) религиозно-социальный мир; 3) анти- и внерелигиозно-социальный мир.

Первый вариант существования традиционности подразумевает существование коллективного «я-личностного» сознания вне рамок социальности, в привычном нам смысле. Конечно, при господстве политеизма (*язычества*) — а именно этот вариант здесь рассматривается — *не социален* не сам человек, ведь его коллективность — это все равно коллективность какого-то человеческого сообщества (родового, племенного), а не социален его религиозный мир, его боги. Природный мир богов и сам человек здесь ставятся на природный уровень. Только монотеизм выводит человеческий дух из природного плена, хотя нельзя говорить, что находясь в плену, человек пребывал в полном отрыве, как некоем *полном* самообольщении, полной иллюзии, от Бога. О каком-то частичном объективизме — религиозном и нравственном — мы все же вправе говорить и в этом обществе, поскольку для любой архаики вопрос о вере никогда полностью не сводится к утилитаризму материальных отношений. Самые грубые язычники признают факт существования Верховного существа, хотя Оно и не участвует (по их мнению) в драматургии жизни, вся повседневность зависит от религиозно-мифологической реальности, добрых и злых духов и т. п. В условиях такой оторванности от «страха Божия», для язычников главным законом (перед лицом Бога) становится закон совести, единственная вертикаль, которую никто и никогда не может отменить. Как писал апостол Павел в своем послании к Римлянам: язычники будут судиться Богом на Страшном суде по закону совести, который у них имеется (Посл. Рим. 2, 14–15). В силу этой раздвоенности у человека языческой традиции появляются свои отличительные черты¹.

В целом же, независимо от времени, для человека традиции связь с Богом осуществляется в символических формах. Почему с Богом? Бог вечен и неизменен, поэтому только на этой основе может решиться вопрос о воспроизводстве всех культурных форм. Бог единственный, кто может создать гарантию естественности и вечности механизма воспроизводства традиции как культуры, поскольку сам Он — верховный гарант традиционности и традиционализма. Символичность языка отличает традицию, как коллективную форму социального бытия, от всех других коллективных форм социальности. Символическая связь отлична от чисто религиозной — прямой, непосредственной связи с Богом. Конечно, у любой

¹ Кириченко О. В. Традиция с точки зрения православного мировоззрения // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2007. № 7. С. 10–21.

языческой религии есть и святилища, и жертвенники, но они-то и являются частью символического языка, религия не может существовать вне традиции и без традиции, без ее символического потенциала. Обозначим самые важные простые элементы традиции и традиционности: 1) коллективный человек (сообщество разного социально-этнического уровня организации — от рода и племени до этноса и нации); 2) мир символов; 3) Бог, который в монотеистических религиях — главный субъект (как Бог) религиозных отношений, а в языческих же религиях духовно пассивен и скрыт за иерархическими группами различных духовных существ, персонифицированных в природных образах; 4) характер связи между «коллективным человеком» и Богом (богами), опосредованный символическим миром и имеющий внеличностное, отличное от религиозного, значение. Это значение можно обозначить как сохранение и воспроизводство генетического кода социальности, отличного от генетического биологического кода, естественно-природного, живущего по закону естественного воспроизводства. *Социальный генетический код* не существует как данность, «от природы» (точнее — от Бога), он, скорее, — продукт человеческого творчества, но творчества не произвольного, а находящегося в жестких детерминированных рамках правил, наличие которых диктуется возможностями «человека разумного», способного жить в коллективе, отличном от животного коллектива и умеющего (и нуждающегося в этом) выстраивать автономную, человеческую систему символов. Что такое, по сути, эти символы, откуда они появляются и зачем они нужны *человеку социальному*? Для человека-единицы довольно одной религии, врожденная совесть и способность мыслить открывают перед человеком-единицей возможности быть религиозным, поддерживать постоянную духовную связь с Богом. Но для социальности нужен еще один инструмент, скрепляющий людей друг с другом, позволяющий им быть вместе как одно целое. И таким инструментом являются символы, собирающие людей в различные социальные группы и сообщества. Этот инструмент имеет внешнюю, для человека, маркировку, ведь человеку нужно увидеть и понять *притчевый язык* символа. Сама маркировка заложена Богом в человеке как объективная реальность. Скажем, согласно библейскому тексту, первые люди Адам и Ева существуют как два *разных* существа, а не как дублирующие копии одного из людей — Адама или Евы. Эта принципиальная разница и есть основа для символизации, поскольку именно здесь находится бездонная пропасть для символизации мира. Человека символического интересует не только *отличие* — отличие создает лишь границу между мной и другим — его волнует и *сходство*. Но найти сходство оказалось не то же самое, что увидеть отли-

чие. Если для выделения отличия необходимо было обратить внимание на *внешние признаки* другого — его образ, форму, цвет, запах и т. д., — то совсем другое потребовалось при собирании данных о единстве. Здесь был важен опыт общения, поступки другого и, исходя из этих поступков, т. е., по сути, нравственной базы, можно было делать выводы о сходстве «меня» и «другого».

Продолжим рассуждение об общем. Находясь в Раю, Адам *легко замечал* разницу в окружающем мире, и потому этот символический опыт не стал для него камнем преткновения: он дал имена всем существам животного мира в соответствии с их индивидуальными качествами. Легкость, с какой происходила данная символическая маркировка животного мира, позволяет нам говорить, что животный мир вообще не требует глубинной маркировки, она одноплоскостная, существует только на образном уровне, только на уровне внешних — *эстетических* — признаков. Не случайно, что потом, при изгнании людей из Рая, вместе с ними были изгнаны и животные. При этом Ева — вторая половина Адама — получила свое имя не от Адама, а от Бога, как и сам Адам. А имя, как повествует Библия, отражало сущность называемого. И действительно, Адам и Ева, несмотря на *определенную* духовную проницательность, дарованную им от Бога, не имели до грехопадения *нравственного* опыта, ничего не знали друг о друге с точки зрения «внутреннего знания». Изгнанные из Рая, первые люди вступают в супружескую связь, рожают детей, далее происходит первое убийство одного брата другим, одна часть, связанная с Каином, отделяется от Адама и его потомков и уходит в другое местожительство. Люди все глубже и глубже буквально погружаются в нравственные отношения, и этот опыт сразу приносит свои плоды, уже при Адаме, появляются первые две разные ветви человечества: «сыны Божии» и «сыны человеческие». Так нам повествует Библия, в ее ветхозаветной части.

Из этого хрестоматийного примера видно, что символический мир складывается из двух частей: знания о внешнем, эстетическом, и знания о внутреннем — нравственном. Символическое знание *двуедино*, оно имеет двусоставную природу, а человеческая личность, ориентированная на символическое знание, имеет возможность сквозь «символические очки» выделять коллективные формы человеческого бытия, видеть и созидать целое в его социально адаптированном виде.

Для выработки основных теоретических постулатов традиционной антропологии важно еще определиться с «ролями», поскольку в традиционной связке «Бог — символы — коллективный человек» существуют два субъекта и один объект, два активных начала и одно пассивное. Вза-

имодействие субъектов в традиции осуществляется, в отличие от религии, не напрямую, а через мир символов. Почему это происходит? На наш взгляд, это происходит по одной простой причине: миру символов «со стороны Бога» передаются некоторые полномочия «Божьего присутствия» в человеческом обществе¹. Причем к «Божьему» в символическом мире относится та часть, которая соотносится с нравственным опытом. За символические эстетические знания отвечает другая сторона — человек. Таким образом, символическое поле оказывается особым местом «встречи» человека и Бога, которое кодируется, фиксируется и сохраняется человеческим сообществом как опыт традиции, как фундаментальное знание о мире.

Со стороны Бога наиболее важная информация, передаваемая человеку, состоит в символической персонификации Творца мира в качестве *верховного политического существа*, правителя. Образы вождя, короля, царя, первосвященника, императора играли важнейшую конструктивную роль в создании системы (модели) той или иной традиции. Образ (качество) правителя, светского или религиозного, влиял на типологию социума, его форму и структуру. Словом, с образом правителя соотносились нравственные границы мира, в котором находились люди.

Со стороны человека обращение к символической среде имело свою специфику. Во-первых, в отличие от Бога, делегирующего свои полномочия в символическую сферу в виде фигуры правителя (личностной, сакральной), человек традиции мог действовать только коллективно. Поэтому его вклад в символическую сферу всегда коллективный. Во-вторых, если со стороны Бога выстраивается нравственная задача — создать через образ правителя пример для подражания у поданных, то со стороны людей решалась чисто эстетическая задача — ввести в символическую сферу *образ общезго*, гармоничную внешнюю форму, образ общества, гармоничный образ коллективности. Конечно, определенное первенство в создании символического поля находится у Бога и через Него — у «земного правителя». Сначала появляется правитель (отец, вождь и т. д.), а потом начинается формирование «общества» в его определенной форме. Общество формирует необходимую форму не из себя самого, его коллективность ориентируется на фигуру правителя. Именно нравственные качества последнего, его духовность или бездуховность служат для общества необходимым материалом при формировании тех или иных социальных структур. Однако по мере роста активности обще-

¹ Речь идет не о богословской оценке происходящего (к чему мы и не стремимся), а о понимании традиционной системы как аутентичной модели, и созданной и функционирующей в рамках господствующей религии.

ства, его гармонизации, по мере сохранения или не сохранения правителем нравственного потенциала, общество все более и более начинает воздействовать на правителя, влиять на него и, в конце концов, именно общество становится причиной перехода к новой форме политического правления. Появляется фигура правителя нового типа, и начинается процесс создания нового социума, соответствующего облику нового правителя. Правитель — это не просто человек, это символ тех или иных нравственных качеств, и потому в рамках понимания традиции символизм, который он творит, начинается не где-то за его пределами, а с него самого. Так же и общество; символизм его коллективности (а это коллективность конкретного времени и конкретных социальных форм) находится в нем самом. А поскольку правитель и общество (или государство), которым он правит, связаны самыми тесными связями, то символизм и является тем инструментом, который все соединяет в одно целое. Символизм внешний (эстетический) связывает в одно целое общество и позволяет социуму существовать как одно целое; символизм внутренний (этический) так сублимирует (символизирует) фигуру человека, что тот становится «равным Богу» (в разных пониманиях, кто такой Бог); и при этом внешний и внутренний символизм не могут существовать один без другого, это части одного целого. Таким образом, символ покрывает все социальное пространство человека, он его скрепляет и структурирует, наделяет его важнейшими этическими и эстетическими смыслами.

Задачей традиционной антропологии, на наш взгляд, является описание научным языком той или иной модели традиции (от мега-традиции до отдельных региональных ее форм) в образах «правителя», «общества» и «символического поля», им сопутствующего. Это важная комплексная задача, которая только еще начинает ставиться и решаться. Несомненно, что успешность ее будет зависеть и от многих других факторов: например, от того, как будут развиваться другие важные отрасли антропологии — историческая антропология¹ или политическая антропология². Очень важно будет увидеть, где пересекутся линии «человека истории» с «человеком традиции» и «человеком политики». *Человек традиции* более сложное понятие, чем *человек истории*, у последнего более плоская шкала развития, нет такой сложной драматургии конкретного метаисторического момента, нет такой определенной связи с религиозной духовностью, нет такого ритма и динамики и т. д. Но ведь

¹ Историческая антропология, как и традиционная антропология, новое направление в антропологии и здесь также пока больше вопросов, чем ответов.

² Нам предпочтительнее видеть предмет политической антропологии в предлагаемом варианте в рамках модерна (А. С. Панарин), чем структуралистский, постмодернистский (В. А. Тишков).

для чего-то существует и человек истории, *событийный человек*, в отличие от *символического человека* традиции. Важность осознания этих двух явлений вызвана еще и тем, что сейчас мы живем во времена, когда именно исторический человек начинает набирать вес, к нему приковано основное внимание. Так ставит вопрос «информационное общество», для которого событийный ряд является основным. Как нам кажется, сегодня происходит даже определенная контаминация смыслов, когда присущие традиции и символическому человеку ценности (черты) начинают активно перетаскиваться в сферу жизнедеятельности исторической антропологии, а в символическую сферу сбрасываются характеристики «случайного», хаотичного и даже дискредитирующего ее. Например, у понятия «этнос» в течение уже почти ста лет (начиная с 1917 г.) и до сего дня активно изымаются его важнейшие смысловые (символические) скрепы: этнос отрывают от религиозного начала (в советское время), расщепляется его этническое ядро, убирается все этно-активное, оставляется внешнее — этнографическое (в постсоветский период). В это же время искусственно и весьма активно насыщается дополнительными смыслами (за счет этно-ресурса) гражданское понятие «российские». «Человек исторический» — «россиянин» — человек неопределенного этноса и религии, неопределенной культуры и языка, словом, *неопределенный человек*, но определенного времени и государства. Сюда же, в гражданскую идентичность, переносится очень емкое для России понятие «народ», имевшее в дореволюционный период самую большую этническую нагрузку. Тогда оно включало в себя три смысла: а) собственно этнический (это был конкретный народ-этнос — русский народ); б) религиозный (православный, как синоним русского); в) гражданский (народ, создавший государство Россию). Сейчас «народ» в соединении со словом «российский» имеет одну только нагрузку — гражданско-правовую и, по сути, прикрывает пустоту географически-территориального понятия «российский». «Российский» же, в свою очередь, должно (как того хотят нынешние политтехнологи) означать, что у понятия «народ» нет и не может быть другого значения, кроме гражданско-правового. Отобрав у народа понятие «народ», его заменили понятием «этнос». Но «этнос» — чисто кабинетное, научное понятие, не общеупотребительное, и это тоже не случайно, потому что после изъятия большевиками понятия «народ» из традиционного поля традиционность оказалась обезглавленной, а научное понятие «этнос» его ни в коей мере не заменило. Более того, этнос, находясь вдали от народных глаз, легко (в лабораторных условиях) можно было препарировать, разделять на части и составлять из него чисто этнографическое, музейное явление. И это до сих пор происходит!

Религиозный и светский аспекты понимания вождизма

К числу общих вопросов относится и вопрос о моделировании форм традиции. На сегодняшний день можно говорить о четырех формах традиции: 1) религиозно-языческой, 2) религиозно-монотеистической, 3) вне-религиозной светской и 4) анти-религиозной светской. Последние две формы близки друг другу по форме (светскости) — но это противоположные формы светскости. Близки друг другу и первые две: языческая и монотеистическая. Обе они — религиозные. То есть по большому счету существуют две основные формы традиционности: религиозная и светская. Однако в реальной жизни духовно близки друг другу оказались разные традиции: монотеистическая религиозная близка вне-религиозной светской (хронологически вытекающей из монотеистической), а религиозно-языческая духовно тесно связана с антирелигиозной светской (хронологически максимально разделенных друг от друга). Значит, дело не в хронологии и не в светскости, а в направленности религиозности. Языческая и атеистическая направленность — видятся как союзники, так же и светскость, не обремененная анти-религиозностью — это союзница с монотеистической религиозностью.

Как удалось выяснить, традиция формируется из трех элементов: «Бога», «человеческого коллектива» и «символического поля». Сама традиция есть способность символического поля к воспроизводству себя самого во времени и в пространстве. Этому способствуют два субъекта традиционной деятельности: Бог и человеческое общество. В области символического поля происходит их соработничество, результатом чего и оказывается воспроизводство традиции. Символический ген воспроизводства не существует сам по себе, как в биологическом зерне, имеющем всю программу воспроизводства — ДНК, он все время *творится* совместно «Богом» и «обществом» в области «символического поля». Четыре традиции — четыре законченных результата, четыре разных традиционных поля. О чем это говорит? О том, что человечество вне традиции никогда не жило, не живет и не будет жить. Не история, а традиция в разных ее ипостасях связывает человечество в одно целое как синхронно, так и диахронно. Но и у истории — свое лицо, свой путь, поэтому история — это не борьба традиций, в результате которой происходит вытеснение одной и начинается господство другой. Пока господствует одна традиция, не может господствовать другая. Господство одной традиции — это существование целой системы, где всё живет в соответствии с законами

данной традиции. Элементы другой традиции если и появляются внутри господствующей традиции, то они не больше чем элементы, у них нет целого, они еще «не другая система». Каждую традицию подтачивает некий собственный недуг, который со временем если и не убивает традицию, то сильно ослабляет ее, позволяет появиться внутри нее новым элементам, не характерным для данной традиции. Поэтому слабеющий духовный и физический тонус одной традиции и возможность использовать со временем этот факт в собственных целях элементами нарождающейся традиции и является поводом для смены традиций.

Общая картина смены традиций достаточно ясна¹. Ранние формы традиции, как показывает библейский текст², существовали в двух формах: монотеизма и более широко распространенного политеизма. При этом политеистическая традиция отличалась разнообразием форм и вариантов. Слабость языческой традиции накапливалась там, где она была максимально сильна, в цивилизациях греческой и римской античности. Там, где общество внутри себя разделилось на рабов и свободных, а вне себя на «эллинов» («римлян») и варваров, там и происходило ослабление духовного тонуса всего древнего мира. В этом же провоцирующим общее ослабление языческую традицию, тонусе жили монотеисты — ветхозаветные евреи, для которых противостояние «мы» и «они» было самым важным в их идентичности. Не менее деструктивные процессы происходили тогда у греков и римлян и на уровне «правителей». Греческая демократия — народовластие — вот максимальный итог языческой эпохи. Верховной власти нет, она умозрительна, она в головах и в коллективном мнении, т. е. власть опустилась из небесных сфер в само общество. Римляне отталкивались уже от этой вершины. Власть «идеи», законности персонафицируется в фигуре императора, он безликий вождь, олицетворяющий политическое могущество Рима, он — бог в своем политическом земном могуществе. Император — бог *внутри* конкретного (римского) социума, но не бог, парящий над народом. Он бог свободных римлян, но не бог рабов, потому что у рабов и императора уже был бы другой тип отношений. Итак, общий духовный раздор, получивший принципиальный и необратимый характер в римскую эпоху, не оставлял древнему миру, как языческой традиции, шансов на существование.

Появление христианства в качестве новой мета-традиции хоть и было связано с одним источником — одним территориальным центром и од-

¹ См. подробнее материал части 1, гл.1.

² Это, безусловно, не только религиозный документ, но и важнейший письменный источник, в котором зафиксирована общая динамика развития человечества в до-исторический период!

ной фигурой — Богочеловеком Иисусом Христом, но этот источник не был случайным. Как в свое время появление язычества вначале также было локальным (и территориально, и личностно), от ветви каинитов, где наблюдался массовый отказ от Богообщения. Это обрушение вертикали «человек/Бог/Личность» постепенно захватило все человечество и привело к появлению языческой традиции как коллективного опыта жизни людей, отказавшихся от *непосредственного* Богообщения, но еще не имевших кроме природы никакой другой альтернативы приложения своих религиозных чувств. Это позже, когда перед интеллигентно-светской частью католиков встал такой же вопрос «обида на Бога», у них перед глазами была уже не только *природа*, но и *культура* (правда, не византийская христианская культура, а языческая античная, и потому именно на культуру (а не на природу, как первые язычники-каиниты) они направили свое религиозное внимание. Обожествление культуры и породило феномен светскости (как обожествление природы породило феномен язычества), символическое поле, — основу для новой — модернистской традиции. В российском варианте модерн наступил на несколько веков позже, но не как созревший плод собственных усилий (точнее, отступления от христианских начал), а как политический и культурный проект по введению внешнего (формального), по характеру, паритета с Западом.

Но возвращаясь к особенностям появления и развития христианской монотеистической традиции, отметим одну важную вещь: с самого возникновения христианство постепенно, по мере знакомства (но именно в первые два-три века) во всем мире стало пониматься не только как религия (в этом контексте оно никогда бы не стало тем, чем оно стало), но именно как общечеловеческое возвращение людей к Богу, к коллективной, общечеловеческой связи с Ним. Оно воспринималось в разных частях света как традиция, возвращающая людей к потерянному согласию с Богом. Именно из-за этого мета-символического смысла, заключающегося в сути (а не в идее!) примирения Бога и человека, происходили и сопутствующие распространению христианства события, такие же грандиозные, как и сама поступь христианства. Гонения на христиан, продолжавшиеся три века (как будто это была самая страшная болезнь, смертельная эпидемия для всего человечества); и далее — ереси, атакующие христианство изнутри, и, наконец, масштабное искажение христианского вероучения в Западной части общехристианской Церкви и отделение от нее под именем католической. Борьба сохранившихся остатков старой языческой традиции (вот где и когда возможна борьба двух традиций!), не желавшей покориться новой христианской традиции, привела, в конце концов, к рождению новой — модернистской.

Христианская традиция в том ее значении, которое мы указали — «возвращения человечества к Богу», сразу заявила о своей «подлинности», вместо «неподлинной» языческой традиции. Новыми оказывались взаимоотношения «правителя» и «общества», новой была и символическая культура, фиксирующая ценности христианской традиции, новой выглядела попытка разрешить самые крупные противоречия, которые были накоплены за период язычества у разных народов, и в первую очередь античной ойкумены. К IV в. император самого могущественного тогда на Земле государства — Восточно-Римской империи — стал христианином и христианство стало государственной религией. Обряд помазания на царство появился, как заметил Б. А. Успенский, сначала у западных королей (помазание Пипина Короткого в середине VIII в.) и лишь потом, под западным влиянием — у византийских императоров¹, но достаточно поздно — в XIII в.² Исследователь этого вопроса отмечает, что византийский, как и западные императоры помазывались на царство «по образу царей Израиля», в то время как в России, начиная с XVI в. помазание на царство осуществлялось «во образ Христа»³. Тем не менее византийский император, начиная со святого равноапостольного Константина Великого, даже не будучи помазанником, считал себя ответственным за Церковь. «Вы — епископы — внутренних дел Церкви, я (говорил св. Константин. — *О. К.*), поставленный от Бога, епископ внешних дел», что означало попечение о благочестивой жизни подданных⁴. Свое «внешнее епископство» византийский император рассматривал как новую стезю правителя, где не было уже места образу прежнего языческого Pontifixa Maximusa, требующего языческой формы поклонения. Здесь важен приоритет права церковного над правом государственным⁵. В присяге византийского императора, произносимой перед лицом Константинопольского патриарха, звучали слова «Подобне же верным и истинным сыном святыя Церкви служителем и защитителем ея. К народу же державы моя милосердным и милостивым, елико возможно и праведно, пребыти обещаюсь. Хранитися же имам от кровопролития и всякого рода немилосердия елико возможно: всякой же правде и истине последовати...»⁶. Император, как и патриарх, обращается уже *не к гражд-*

¹ Успенский Б. А. Царь и император. Помазание на царство и семантика монарших титулов. М., 2000. С. 5.

² Там же. С. 25.

³ Там же. С. 28.

⁴ Постнов М. Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей — 1054 г.). Брюссель, 1964. С. 269.

⁵ Зызыкин М. В. Царская власть и закон о престолонаследии в России. София, 1924. С. 49.

⁶ Там же. С. 50.

данам (субъектам римского права), а к *народу* (субъекту коллективной ответственности перед Церковью и государством). В синтезе, слитности государя и общества как «единого тела» — суть новых, христианских отношений правителя и общества. «Именно христианство совершило решающий шаг и привнесло в учение о монархии элемент, которого не доставало в языческих учениях»¹.

Далее обозначим особенности русской этнической традиции. «Коллективный русский человек» (русский народ, как и любой его представитель) — монархист, и его монархизм имеет свои особенные черты, отличные, скажем, от греческого (византийского монархизма). Речь идет не о церковном идеале у великороссов, а именно о традиции, о символическом знании. Исследователи этого вопроса отмечали, что «русская монархия была выражением, даже воплощением своего народа, его отражением, его сущностью и его иконой»². И это закономерно, учитывая, что сама символика помазания русского царя на царство была отлична от византийской: она была «во образ Христа», а не по образу помазания ветхозаветных израильских царей, как было отмечено. У русского народа этот процесс растянулся на несколько столетий, с X по XVI в. За пять столетий народ сумел создать полноценную церковную структуру, а также возможность вести церковную жизнь, как в миру, так и вне мира, в монашестве. Церковь стала фундаментом для жизни и деятельности народа и государства. Монархизм в его русском православном варианте вырос из принципа «стерпится-слюбится» для власти и народа (как форма неизбежной суровой необходимости политической кабалы для народа), а скорее как наиболее *эффективный механизм борьбы с внешними и внутренними (духовными) врагами*. Это был не рациональный выбор, а скорее долгий исторический путь, как итог многих испытаний и как плод религиозной, духовной и исторической зрелости народа. Такой монархизм был возможен лишь на фундаменте народности и церковности. То и другое естественным образом могло существовать лишь в обществе, где *господствовала* религиозная традиция. И хотя в допетровскую эпоху не все подданные одинаково любили и почитали царя (великого князя) и покорялись ему, но сам по себе порядок подразумевал религиозно-патерналистские отношения царя и подданных, включая все группы. Религиозность была не только лично-коллективной (общественной), но и государственной добродетелью, как и принадлежность к целому — общенародному телу

¹ Руссо К. Монархия и гражданственность // *Regnum aeternum*. Москва—Париж, 1996. С. 39–40.

² Волков В. Русская монархия // *Regnum aeternum*. Москва—Париж, 1996. С. 19.

(как православный и русский) — и уже во вторую очередь к сословно-иерархическому.

Русский монархизм существовал почти семь веков, сначала в форме *княжеского вождизма*, первым царем — венчанным на царство — становится Иоанн IV Грозный. *Посажение на стол* нового князя, как и помазание на царство, было церковно-символическим обрядом, но не являлось таинством, как помазание¹. Главным в посажении на стол было возложение начальствующим архиереем руки на главу князя и прочтение молитвы, призывающей Божье благословение. Действо происходило в храме, в окружении молящегося народа, который после возложения руки на голову князя и молитвы архиерея должен был целовать крест на верность новопосаженному на стол вождю княжества². Князь был вождем народа на данной ему во власть территории, и в его вождизме уже имелся элемент монархизма. Не случайно были великие князья (особенно святой князь Андрей Боголюбский, как отмечает Л. А. Тихомиров), которые старались закрепить и усилить это качество³. Как отмечает М. Зызыкин, лишь на позднем этапе великокняжеская власть на Руси приобретает особый характер: «К понятию князя-вотчинника присоединяется понятие князя национального вождя, борца за веру и народность, действующего во имя блага народного, а не своего хозяйственного интереса»⁴. С этим нельзя согласиться, потому что начиная со святого Владимира, крестителя Руси, находились такие князья, которые являли идею вождя, стремящегося к монархической власти. Был и идеальный образец князей-молитвеников за Русь и за княжеский род — святые мученики князья Борис и Глеб. Собственно, по пути закрепления и увеличения монархизма и вытеснения вождизма из властной составляющей и шло движение по созданию централизованной монархии, закончившееся венчанием Иоанна IV на царство. Княжеский вождизм, особенно после принятия Русью христианства, отличался от *вождизма племенного*, каким он был, скажем, по времена дохристианские на Руси, при Рюрике, вплоть до святого князя Владимира, крестителя Руси. Племенной или родовой вождизм включал в себя как политическую составляющую (право на власть по признаку родового происхождения), так и религиозную, которая, в отличие от христианской, закреплялась не через обряд получения у Бога благословения на власть, а, наоборот — через передачу себя во власть некоей природной стихии. Например, исландцы-язычники после

¹ Иоанн Грозный был лишь венчан на царство, первым же помазанником стал его сын Феодор Иоаннович.

² Соловьев С. М. История России с древнейших времен. М., 1963. Книга III. С. 6.

³ Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. СПб., 1992. С. 229.

⁴ Зызыкин М. Указ. соч. С. 19.

смерти конунга совершали обряд посажения на престол во время совершения поминальной тризны по покойному, когда собиралось множество военной аристократии — конунгов и ярлов. Наследник «должен был сидеть на скамеечке перед престолом до тех пор, пока не вносили кубок, который назывался Кубком Браги. Затем он должен был встать, принять кубок, дать обет совершить что-то и осушить кубок. После этого его вели на престол, который раньше занимал его отец. Тем самым он вступал в наследство после отца»¹. Любопытен и способ десакрализации, выхода из образа конунга. Чтобы занять в обществе статус пониже — ярла, — конунг (редкий случай) «взошел на курган, на котором конунги обычно сидели. Он велел поставить на нем престол конунга и сел на этот престол. Затем он велел положить подушку на скамейку, на которой обычно сидели ярлы, скатился с сиденья конунга на сиденье ярла и назвался ярлом. После этого он направился навстречу Харальду конунгу и передал ему свои владения»². Ярл, в свою очередь, мог скатиться с престола ярла на престол бонда, еще более низкой ступени социальной иерархии. При возведении в высший ранг вождя, как у исландцев, так и в целом в подобной языческой практике, обязательной было апелляция к предкам и наделение вождя гарантийными функциями. От вождя во многом зависело плодородие, урожайность, хорошая охота, удачная война³. Вождь в языческом мире нес обязательную повинность быть отцом для племени, он должен был находиться в теснейших контактах с колдунами и духами предков⁴.

В княжеском вождизме, каким он был со времен святого кн. Владимира, крестителя Руси, и до Василия Иоанновича, отца Грозного, несмотря на отсутствие венчанности, христианское начало играло важную роль. Князь как вождь уже не нуждался в постоянной плате природному миру за свое несовершенство, — быть вождем, а не королем или царем. То есть христианство уже освободило вождя-князя от этой изнурительной обязанности и зависимости; князь стал свободен и самодостаточен в своих действиях относительно внешнего мира. Внутренний же мир, мир души, он должен был возделывать постоянно и неустанно. Но и здесь Церковь предлагала русскому князю свою помощь, и не только — церковной жизнью и церковной культурой, но и некоей общей моделью, нормой княжеского поведения. В основном — через почитание особых святых, близких княжескому миру, вышедших из него, но продолжающих и по-

¹ Стурлсон Снорри. Круг земной. М.: Наука, 1980. С. 31.

² Там же. С. 45.

³ Гиренко Н. М. Социология племени: Становление социологической теории и основные компоненты социальной динамики. Л.: Наука, 1991. С. 270–277.

⁴ Там же. С. 274.

сле смерти опекать его. Речь идет о святых страстотерпцах князьях Борисе и Глебе, почитание которых имело в княжеской среде Средневековой Руси не просто характер патроната, но духовных опекунов, заступников, помощников княжеского рода Рюриковичей. Кроме того, что является самым главным — эти святые явили приоритет добродетели смирения, как главной, стержневой для князя и спасительной для вечности — духовно-нравственной доминанты¹. Святым Борису и Глебу строились сотни храмов, десятки монастырей, их именами называли города, для большого числа князей, названных Борисами или Глебами, святые князья становились небесными покровителями². Если вспомнить, как тяжело прививалась в княжеской среде христианская добродетель смирения (до смерти крестной), какие раздоры сотрясали род Рюриковичей, то станет понятным, почему такая негероическая вещь, как смирение, сделалась основой созидания всего государственного организма Средневековой Руси.

И (теперь главное!) движение к монархизму от вождизма, в силу указанной выше особенности (освобожденности русского князя-христианина от дани внешнему природному миру, чего был лишен его христианский собрат на Западе!), происходило на Руси не через внешний фактор, а через внутренний, тот, что воспитывался на примере святых страстотерпцев князей Бориса и Глеба, принявших ради Бога насильственную кончину со смирением. Это позволило русскому монархизму вступить на такую высоту, которая была недоступна другим правителям мира, в том числе православным византийским императорам, и конечно, — христианским правителям Западной Европы.

Русский монархизм был *личностен*, потому что он был привязан к образу Христа, иконой которого и являлся правитель в России, монарх, помазанник Божий. Личностный характер русского монархизма заключался в народном взгляде на царя как на икону Бога. Но икону не в религиозном смысле — символического образа первообраза, перед которой надо молиться первообразу, а икону как *знак* небесности, знак небесной инаковости. Царь был для народа не символом Бога, а знаком Божьего присутствия на земле. Эта прямая корреляция образа царя и Бога и не позволяла сводить царский уровень на более низкую ступень — правителя без Божественных достоинств. Народ во времена господства монархии всегда внимательно вглядывался в царя, никогда не отпуская

¹ Кириченко О. В. Почитание святых страстотерпцев князей Бориса и Глеба в России // XV Всероссийские Иринарховские чтения / Сб. материалов. Поселок Борисоглебский, 2015. Вып. 12. С. 7–13.

² Более подробно эта тема раскрывается в 3 части, гл. 4.

его своим вниманием, все время был сосредоточен на том, где он, что он делает и как он делает: царь в военном походе, на богомолье, во дни Великого поста, в великие праздники, царь и православные святые, царь и иноземцы, царь и бояре и т. д. Все эти и многие другие важные ситуации были для народа обязательным предметом знаний, предметом размышлений и оценок, отсюда вырастал политический опыт народа. Рисуя жизнь царя в образах, приближенных к религиозно понимаемой красоте (и царь знал об этом), народ вырабатывал свой особый характер в соответствии с царской волей, царской щедростью и милосердием, нищелюбием и даже в случае необходимости строгостью и жестокостью. Иная ситуация стала складываться, когда в России наступила эпоха господства модерна; царь стал императором, а светскость стала господствовать над религиозностью в государственной жизни.

Монархизм сохранился, но многое в нем изменилось. Люди *модернистской традиции* тоже были монархистами, но их монархизм не был уже народным, он был скорее корпоративный, сословный, в другом случае — служилый. Обязанность для государственного человека быть в первую очередь светским, а уже потом религиозным не должна была умалять религиозность, но лишь подчинять ее новым правилам и нормам. Тем не менее XVIII век стал веком торжеств *воинствующей светскости*, которая не только демонстрировала свое первенство, но и нередко умаляла религиозность в ее правах быть составной частью менталитета государственного человека. И хотя присяга подданных была религиозно мотивирована (это была ответственность перед Богом, поскольку клятва подразумевала эту ответственность), но все же по большому счету никакой *личной ответственности перед императором* у этих людей уже не было. Императора и подданных в новой системе связывал только «закон», но не «благодать». Последняя признавалась за благо, но стала делом добровольным. Закон подразумевал господство «верности» и «профессионализма». Конечно, Церковь пыталась сохранить старые формы взаимоотношения царя и народа, как это следует, например, из позиции святителя Филарета (Дроздова), говорившего о «святость власти и союзе любви между государем и народом»¹, но по большому счету лишь только часть подданных, государевых людей, продолжала сохранять с народом единство и потому являлась частью народа.

Уже в императорский период Российской государственности, когда царские прерогативы были заменены императорскими, появляются основания для вождистских иллюзий у всего русского общества в отноше-

¹ Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. СПб., 1992. С. 358.

нии самой императорской власти. Тот элемент светскости, что характеризовался подчинением (для государя) служения идее «ойкумены», а не сакральности центра¹, приводил к новым формам организации власти. Например, во властедержании Петра I появляется необходимость контролировать законотворческий и законоисполнительский процессы, так сказать, «в режиме онлайн». Ежедневная потребность вести «правовой диалог» с империей заставила Петра создать новые органы (Сенат, Синод, личный кабинет, Коллегии), помогающие императору вести и ежедневно и ежечасно контролировать эту деятельность². Участие в этом потоке информации, постоянное личное движение царя сделалось светской функцией императора, в его российском варианте императорской власти. А движение, жизнь в безостановочном движении, как отмечалось нами выше, есть характерная функция вождя, вот почему вместе с императорством российские правители приобрели и вождистские качества. Не случайно Петр I принял в 1721 г. светские, чисто вождистские титулы «Отец Отечества» и «Великий»³. Если вспомнить политическую историю Византию, то и там мы найдем такой же пример смены теургической парадигмы, вызванной историческими обстоятельствами. Например, поначалу византийская государственность имела императорско-вождистский характер, на который принципиально повлияла (но не изменила еще) реформа св. Константина Великого, сделавшего христианство государственной религией. Только к VII в. власть византийских императоров становится другой; Ираклий впервые коронуется не как император, а как василевс (царь) и автократор (самодержец) империи ромеев⁴. Позже, когда Западная Церковь в XI в. отделяется от Вселенской и усиливается политическое давление на Византию, в ней постепенно начинаются процессы возвращения к императорскому титулу, совмещающему светское и религиозное начала⁵, т. е. вариант, близкий тому, который возник в России, при Петре I.

В свете сказанного не будем исключать зависимости революционных идей в России, с конца XVIII и вплоть 1917 г., в том числе связанных с вождистской идеологией, — с новым качеством власти императора, с наличием у него вождистских черт. В этой связи находит свое объяснение

¹ Кириченко О. В. Дворянское благочестие. М.: Паломникъ, 2002. С. 35–38.

² Анисимов Е. В. Государственные преобразования и самодержавие Петра Великого. СПб., 1997. С. 273.

³ Заметим, что в кабинете Сталина висел портрет императора Петра I.

⁴ Курбатов Г. Л. Политическая теория в ранней Византии. Идеология императорской власти и аристократическая оппозиция // Культура Византии. В 3-х томах. М., 1984. Т. 1: IV — первая половина VII в. С. 117.

⁵ Литаврин Г. Г. Политическая теория в Византии с середины VII до начала XIII в. // Культура Византии. В 3-х томах. М., 1989. Т. 2: VII — вторая половина XII в. С. 80–81.

и появление так называемой бюрократии, чиновничества, которое стало к 1917 г. врагом практически всех — и революционеров, и консерваторов. А ведь именно это обстоятельство делало уязвимым для критики, например, «бездушный режим» императора Николая I, особенно преуспевающего в деле систематизации государственной власти имперской России. Появление бюрократизма в его субстанциональном, сущностном виде надо также связывать с государственными реформами Петра I. «Ящик Пандоры» был открыт им тогда, когда появилась идея формирования имперского пространства и создания политических механизмов его контроля. «Текучий» характер властедержания, непрерывное участие императора в законотворческом и законоисполнительном процессе вызвало к жизни огромную массу информации, которую нужно было постоянно перерабатывать, унифицировать, преобразовывать в законы, указы, приказы, личные распоряжения; и в этом потоке бумаг, требующих от императора постоянного участия, необходимо было жить все время правления. Таким образом, и император и его чиновничий штат большую часть времени должны были посвящать организации потока этих документов и их анализу. Унификация же этого информационного потока и создавала прецедент формализации, бюрократического отношения чиновников, т. е. отстраненного от живого отношения к документу, что и было естественным следствием этой формы правления.

И все же сама по себе светскость не являлась причиной разрастающегося в XIX в. средостения между царем и подданными. Наоборот, к концу XVIII в. стало наблюдаться падение воинственности светскости, словно люди за столетие узнали ей цену, научились ей пользоваться и были готовы уже вернуться к более гармоничному состоянию, подразумевавшему существование нормы: «Богову богово, а кесарево — кесарю». Религиозность стала возвращаться в дворянский мир как непрременная и необходимая часть новой традиции модерна. Конечно, свое значение здесь сыграли люди старой — религиозной традиции, которых было немало и среди аристократии, особенно дворянской помещицкой, но перелом все же произошел после Отечественной войны 1812 г., когда дворянство тесно сблизилось с простым народом — крестьянством, в том числе и солдатами. Народная жизнь подразумевала первенство православия — веры и Церкви. Дворяне увидели, что простонародный патриотизм ничем не отличается от их патриотизма, но даже в чем-то может его и превосходить. Увидев впервые негативную силу простого народа в пугачевском восстании, дворяне вскоре столкнулись и с другим феноменом — созидательной силой народа (в войне). Однако эволюционный путь, который, несомненно, привел бы дворянство к пониманию необхо-

димости гармонии в отношении служения, в отношениях царя и власти, в отношении народа и веры, был прерван неким новым осложняющим ситуацию фактом, и история пошла не по эволюционному пути.

Речь идет о появлении в стране особой социальной группы, которая поначалу никак не называлась (до второй половины XIX в.), но потом стала обозначаться как интеллигенция. Ее особенность была в том, что эта *внесловная* группа не только ускользнула от получения юридического — сословного — статуса (эти предложения интеллигенции начались с Екатерины II («новая порода людей»), продолжились при Николае I — почетное гражданство с 1832 г., и позже — личное дворянство), но и ушла от несения бремени социального служения, поскольку в одно целое ее объединяли уже не социальные (сословные) рамки, а дисциплина служения своей идее. Отсюда, как заметил современник — литературный критик П. В. Анненков, — интеллигенцию можно сравнить с «воюющим орденом»¹. Со временем этот псевдомонашеский орден сделался вполне реальной коммунистической партией в России². Появление «идеи» как феномена служения, новой сущности, заменяющей реальный образ царя (или императора), и было связано с интеллигенцией.

Вместо реального и конкретного царя (а не идеи царя), как образа Бога, интеллигенция выдвинула *идею вождя* — человека, объединяющего большую группу людей, а в перспективе и целый народ. Но если царь всегда был связан с *настоящим*, он был частью реальной жизни («в него вглядывался народ»), то вождь был связан с *будущим* — временем «светлого будущего», общества, где всё будет гармонично. Таким образом, интеллигенцией предлагался иной тип правителя (человека внутри народа, живущего среди народа) и иной вектор движения, т. е. иная *национальная идея*. Прежняя национальная идея — реальная жизнь под властью царя — сменялась национальной идеей будущей светлой жизни. Принципиально изменялось настоящее: настоящее исчезало, оно должно было быть только обещающим «завтра», в настоящем же народу оставлялась только власть вождя, только движение к будущему, т. е. перенесение каких угодно испытаний во имя светлого будущего. Эта интеллигентская модель и была реализована в советскую эпоху, когда власть сумела захватить сначала либеральная интеллигенция, как более умная сила, а потом и радикальная интеллигенция, как более решительная и жесткая сила.

¹ Цит. по: Миронов Б. Н. Социальная история России периода империи. Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства. СПб., 2000. В 2-х томах. Т. 2. С. 234.

² На эту связь обратил внимание Б. Н. Миронов, отметив, что Сталин также называл партию орденом. — Миронов Б. Н. Указ. соч. Т. 2. С. 277.

Итак, интеллигенция и была той новой силой, которая появилась в эпоху модерна, которая, занимаясь разрушением изнутри старой традиции, подготовила революцию 1917 (и буржуазную, и социалистическую) и открыла в России врата новой — постмодернистской — традиции. Феномен интеллигенции состоит в отказе от религии и уповании на атеизм. Отказываясь от Бога как творца и «вечного двигателя» традиции, интеллигенция ставила на это место себя. Отсюда и ненужность Бога. Отсюда вместо религии сосредоточенность на морали, личном совершенстве, упор на «идею» как высшую сущность. Пришло время господства кантовской философии (где нравственный императив оказывается, по сути, творящим началом в обществе), а потом и гегелевской системы, где дух без Бога познает сам себя, проходя все необходимые циклы диалектического развития. Марксизм связал то и другое в самодостаточную систему, не нуждающуюся «в личности Бога». Идея вместо Бога, мораль вместо религии (живой, естественной связи с Творцом) сделали интеллигенцию не только заложником утопизма — стремления к обществу абсолютного совершенства во всех отношениях, но и по отношению к настоящему сделали ее безжалостной, слепой силой, действующей по принципу «цель оправдывает средства». Именно отсюда выросло взаимоисключающее: благое намерение всех осчастливить и жестокая практика классовой борьбы, не исключая, а подразумевающая уничтожение внутренних врагов (целые сословия!)! Интеллигенция хотела, совершив революцию, в процессе строительства светлого будущего перемолоть все российские сословия в одно интеллигентское сообщество, со всеобщим средним образованием, со своей творческой, технической и политической элитой, с народом не от почвы и старой традиции, а от средней школы и общих гражданских интересов.

Дворянство — единственный серьезный оппонент интеллигенции в дореволюционной России, начиная с середины XIX в. стало быстро перенимать от интеллигенции ее мировоззренческие аксиомы¹: веру только в себя, презрение к внешним знакам достоинства (прежде всего, чины и богатства). В «Записках» князя Кирилла Николаевича Голицына встречаем: «Когда дедушка был уже отцом семейства и перед его сыновьями встал в свою очередь извечный вопрос: «кем быть?», значительную роль в решении его сыграли идеи, усвоенные в свое время их отцом. Всех пятерых надо отнести к народившейся в последней четверти новой фор-

¹ Вот слова Г. П. Федотова, сказанные в 1920-е годы в эмиграции: «Пушкин, Толстой, Достоевский были венценосцами русского народа. Правительство маленьких александров и николаев дерзнуло вступить в трусливую, мелкую войну с великой культурой, возглавляемой исполинами духа». — *Федотов Г. П. Революция идет // Судьба и грехи России. В 2-х томах. СПб., 1991. Т. 1. С. 143.*

мации дворян-землевладельцев, чуждой интересам света и двора и видевшей свое назначение в служении обществу, а не власти. Они шли в земство и шли не ради корысти или честолюбия. Земство привлекало возможностью приложения сил ради гуманных целей, направленных на пользу общества»¹. Соответственно, эти люди разделяли политические взгляды либеральной интеллигенции на ограничение власти императора и вообще считали себя уже частью интеллигенции². Это происходило во второй половине XIX в. тем более быстро, что началось активное разрушение единого и цельного крестьянского (народного) мира, главного тогда гаранта и хранителя религиозных начал и традиции. На глазах уходила в прошлое крестьянская традиционность, рушилась народность, как особое качество крестьянского мира; под давлением тесной связи с городом, с распространением земских школ испытывала стеснение и деформацию простая искренняя религиозность крестьян. Это во многом ускорило процесс массового перехода дворянской аристократии в лагерь либеральной интеллигенции, что на практике приводило и к замене формально-монархических взглядов на анти-монархические. Сложные и порой необъяснимые процессы происходили в русском дворянстве после революции 1905 г. Тогда завершился процесс трансформации русской интеллигенции, длившийся с 1880-х годов. Интеллигенция стала быстро терять свою важнейшую нравственную добродетель, свое презрительное отношение к богатству как статусному символу и стала допускать снисхождение и оправдание ему. В свое время (в середине XIX в.) именно твердое, непримиримо отрицательное отношение к богатству заставило дворянство склонить голову перед интеллигенцией и даже в чем-то признать ее первенство. Измена интеллигенции своему главному нравственному постулату не могла не отразиться на дворянском самочувствии. Безусловно, в его среде начинаются процессы отрезвления, происходит раскол на консервативное и либеральное дворянство. В этом контексте важными следует считать попытки дворянства самоорганизоваться, чтобы опять послужить государю и Отечеству «верой и правдой».

Монархизм становился все более «несовременным», «архаичным» явлением, поскольку его не поддерживали никакие «прогрессивные силы», т. е. люди из образовательной, научной и художественной сфер. Его перестали в массе своей поддерживать аристократия и даже духо-

¹ Записки князя Кирилла Николаевича Голицына. М., 1997. С. 24.

² См.: аристократ К. Н. Голицын — Там же. С. 27; или сын богатого помещика — *Овсянничко-Куликовский Д. Н.* Воспоминания // *Он же.* Литературно-критические работы в 2-х томах. М., 1989. Т. 2. С. 331.

венство. Но в связи с появлением профессиональных революционеров, после великих реформ 1860-х годов у государя и монархии стал складываться некий партийный актив сторонников-монархистов, которые готовы были профессионально отстаивать в журналистской и любой другой идеологической и художественной форме монархические принципы. Но это было не широкое общественное и авторитетное движение, наподобие интеллигенции — главного борца против монархии, — а узкое, корпоративное, зеркальное численно небольшому радикальному профессиональному революционному движению.

Также все были в ожидании: с кем останется, за кем пойдет простонародная крестьянская масса? Сохранит ли она свой естественный монархизм или ее собьют с толку революционеры? Да и экономические перемены, глубоко затронувшие жизнь пореформенной деревни, также носили обоюдоострый характер. Деревня стала быстро богатеть, в деревню приходила начальная школа, здесь появлялись больницы, земские агрономические пункты помощи для сельчан. Но у деревни не было необходимых механизмов регулирования процессов накопления и расходования богатств. Последнее обстоятельство не могло не превратить сельский мир в арену противоречий и социальных столкновений. Отсюда неожиданно активная, хотя и стихийно-революционная роль деревни в революции 1905 г. Но как показали последующие события, связанные с реформой премьера П. А. Столыпина, эти крестьянские протесты носили не антимонархический, а скорее антидворянский характер. А учитывая, что помещичье дворянство к началу XX в. в массе своей отошло от своих традиционных служилых принципов и сомкнулось интересами с либеральной интеллигенцией, такое поведение крестьян следует считать оппозицией скорее интеллигенции, чем царю. Как только началась столыпинская аграрная реформа, крестьянство сразу же включилось в нее, без каких-либо претензий к правительству. Крестьяне наделялись землей за счет фонда государственной казны. Император со своей стороны сделал всё возможное, чтобы крестьяне на выгодных условиях получили землю и могли обрабатывать ее. Единственный пункт, по которому аграрный вопрос не был решен до революции 1917 г., касался дворянского землевладения. Аристократия продолжала до последнего владеть огромными объемами земли¹ и не желала с ней расставаться в пользу безвозмездной передачи ее крестьянам. А поскольку это были частные владения, царь не мог ни приказать, ни отнять эти земли, здесь все зависело от их владельцев. Какая-то часть земли (не очень большая) находилась во

¹ Анфимов А. М. Крупное помещичье хозяйство Европейской России. М., 1969. С. 21.

владении монастырей¹. Но большевики ставили вопрос о радикальной передаче земли крестьянам как вопрос государственной воли, которая, как они говорили, препятствовала крестьянам до октября 1917 г. получить землю.

Пока в России существовала монархическая власть, в народе сохранялось живое чувство к царю, существовала живая связь народа с властью и государством. Понять этот феномен достаточно сложно, но, по сути, народ и царь оказывались действительно единым организмом, созданным в лоне религиозной традиции и существующим как одно целое. Как оценить промонархический «безрассудный» поступок молодого крестьянского поэта Сергея Есенина, глубоко окунувшегося в московскую и петербургскую интеллигентскую среду, где антимонархизм являлся уже своего рода кодексом чести, когда он вдруг проявляет доброе отношение к семье государя. Трудясь санитаром в Царском Селе, выступая со стихами перед царицей и ее старшими дочерьми, поэт проникается симпатией к ним. Неожиданно для своих покровителей из литературных кругов (З. Гиппиус, Д. Мережковского, А. Блока и др.) он пишет проникновенные стихи, посвященные великим княжнам («В багряном зареве закат шипуч и пенен»), читает стихи императрице и княжнам Марии и Анастасии;² дарит им сборник «Радуница»³, царица беседует с поэтом⁴, а позже Есенин получает из «Кабинета Его Императорского величества» золотые часы. Клюев и Есенин также участвуют в поэтических вечерах по приглашению великой княгини Елизаветы Федоровны⁵, за что, в целом, Есенин получает жесткую отповедь от петербургских поэтов⁶. Его критикуют за демонстративность *подлинной*, монархической русскости: петербургские поэты называют это «опереточный мужичок», в либеральной прессе звучат обвинения более тяжелые: «Оба (Есенин и Клюев. — О. К.), в особенности Есенин, не чужды поэтических настро-

¹ Федоров В. А. Монастырское землевладение в России в XIX— начале XX в. // Землевладение и землепользование в России (социально-правовые аспекты) / Материалы XXVIII сессии Симпозиума по аграрной истории Восточной Европы. Калуга, 2003. С. 123–130.

² Летопись жизни и творчества С. А. Есенина в 5-ти томах. М., 2003. Т. 1. Сост. М. В. Скорыходов. С. 384.

³ Со слов Н. С. Гумилева, сборник «Радуница» С. А. Есенин хотел посвятить императрице Александре Федоровне, но по неизвестной причине в последнюю минуту убрал это посвящение. — Летопись... Т. 1. С. 304. Книгу «Голубень» (1916 г.) поэту удалось выпустить с посвящением императрице («Благоговейно посвящаю...», но уже по ходу печатания всего тиража Есенин опять снимает это посвящение. — Летопись... Т. 2. С. 122.

⁴ Там же. С. 385.

⁵ Летопись... Т. 1. С. 310; Нестеров М. В. О пережитом. Воспоминания. М., 2006. С. 486.

⁶ Летопись... Т. 1. С. 388, 406; Т. 2. С. 29, 122.

ний, оба воспринимают красоту мира, но оба плывут в мутной струе отравляющего наши грозные дни шовинизма и оба до мозга костей пропитались невыносимым националистическим ухарством. Трудно поверить, что это русские, до такой степени стараются они сохранить стиль «рюсс», показать «национальное лицо». Таких мужичков у нас не бывало с давних пор»¹. То есть, в свете монархических симпатий, русскость поэта стала сразу опереточной, наигранной, и сам он стал предметом колкостей, насмешек и нападок.

Безусловно, дело здесь не в шовинизме или в честолюбии поэта, а в назревающей трагедии разрыва единства царя и народа, на что интеллигенция с ее тонким художественным вкусом, но холодностью к монарху и Церкви, не хотела обращать никакого внимания. А ведь и сам Есенин в это время во многом был настроен на революцию, и лишь личная встреча с некоторыми членами царской семьи (включая вдовствующую императрицу Марию Федоровну) частично (хотя бы в отношении конкретных лиц) сняла эту революционную пелену с глаз. И, возможно, в целом изменила его поэтическую судьбу. Нам же нельзя не увидеть в этом частном факте общую проблему, объясняющую во многом искусственный характер причин средостения царя и народа. Клевета и ложные слухи, попадавшие на страницы газет и книг, в плакаты и картины, провоцировали недоверие к императору в народной среде, отчего постепенно там стало исчезать коллективное чувство благоговения. И в этом случае только личная встреча (что и происходило в эти годы во время посещения царем Никодемом II торжеств прославления святых) у каждого в отдельности могла что-то изменить, как это было в случае с Есениным². О важности личной встречи с царем ярко писал в своем романе «Юнкера» А. И. Куприн. Он передает это ощущение причастности к необыкновенной силе, которую олицетворял царь: *«Царь все ближе к Александрову. Сладкий острый восторг охватывает душу юнкера и несет его вихрем, несет ввысь. Быстрые волны озноба бегут по всему телу и приподымают ежом волосы на голове. Он с чудесной ясностью видит лицо государя, его рыжеватую, густую короткую бороду, соколиные размахи его прекрасных союзных бровей. Видит его глаза, прямо и ласково устремленные в него. Ему кажется, что в течение минуты их взгляды не расходятся. Спокойная, великая радость, как густой по-*

¹ Лернер Н. О. «Господа Плевички» // Летопись... Т. 1. С. 334.

² Подобная «встреча», хотя и заочная, через переписку, изменила отношения умирающего А. С. Пушкина и императора Николая I. Перед кончиной поэт обрел это народное отношение к царю. — Филлин М. Побег // Христианская культура. Пушкинская эпоха. По материалам традиционных христианских пушкинских чтений / Ред. и сост. Э. С. Лебедева. СПб., 1997. Вып. XV. С. 92.

*ток, льется из его глаз. Какие блаженные, какие возвышенные, навеки незабываемые секунды!»*¹. Такие сюжеты во многом объясняют причину охлаждения народного монархического чувства после отречения царя. Как только исчезла естественная связь, соединявшая обе эти силы, народ это сразу почувствовал. Оставшись без царя, народ после революции стал быстро меняться, терять свое внутреннее единство, терять ощущение времени как вечности, терять символическую — коллективную связь с Богом как Небесным Царем. Сохранение единичной связи с Богом, личной веры, не заменяло этой потери.

Общество постмодерна заставляет человека *традиции* (а это коллективный человек) использовать религиозный фактор не только формально религиозно, но и публично дистанцируясь от него, как от враждебной, классово (или, в западном варианте — социально) чуждой сферы. И, тем не менее, советская власть, где и начинается, впервые в России, складываться постмодернистская реальность нового «пространства-времени», *не могла существовать вне традиционности, не могла жить вне обращения к религиозной сфере*, как бы это парадоксальным нам ни показалось. Чтобы скрыть следы этого обращения, советская власть создавала видимость (хотя нелюбовь ее к религии была вполне искренней!) самого радикального неприятия религии. Но уже первые русские эмигранты из советской России в 1920-е и 1930-е годы заметили, как много квазирелигиозного в таких действиях советской действительности, как демонстрации, напоминающие крестные ходы или попытки превратить «мощи» Ленина в объект массового поклонения и т. д. Поэтому квазирелигиозность следует рассматривать не только как прагматичное использование привычных народу форм для новых целей и как проявление собственной творческой бесплодности, но и как показатель невозможности существовать только в рамках декларируемых атеистических норм. Советский опыт нельзя в полной мере связывать с постмодерном, скорее происходило другое: все 70 лет наблюдалось лишь складывание этой реальности, что тщательно скрывалось от обычных граждан страны. Советская власть позиционировала себя как общество советского модерна, где главной была обозначена задача гармонизации национальных и религиозных отношений. Но в реальности целью национальной политики было выравнивание национального неравенства между русскими и другими народами, а в последующем уничтожение наций (т. е. этносов, народов) как таковых. Еще более радикальная программа проводилась в отношении религий: в конституции провозглашалось право на свободу

¹ *Куприн А. И.* Юнкера. М.: Правда, 1986. Глава VIII.

религиозного исповедования, на деле же велась самая жесткая борьба с верой и Церковью. При этом главным оставался «социальный проект», целью которого было преобразование традиционной религиозной (прежде всего русской) женщины в женщину, целиком подчиненную интересам советской власти. На каком-то этапе это была «революционная женщина», а потом — «трудовая». Именно здесь происходило то, что мы описывали выше как «гармонизацию».

Тем не менее, если постмодерн все же начал складываться в советское время, значит необходимо определить специфику его проявления, его отличие от классического российского модерна. Главное в постмодерне — это постоянная игра со смыслами, выход в религиозную сферу с целью ее аннигиляции, расщепления ее смыслов, создания религиозного вакуума. Идея замены религиозной сферы новой — атеистической — сферой показательна. Налицо попытка создания нового типа традиционности, действующей вне религии, собственно и дающей традиции основу и смысл ее существования. Внерелигиозность традиции подразумевает существование рядом с человеком (обществом) черной дыры или же некоего «ничто» (на месте религии), предназначенного бесконечно поглощать всё, произведенное человеком. Таким образом, роли человека и религии меняются на прямо противоположные: сам человек становится религиозным центром, источником религии, а место, где находилась религия, оказывается искомым «ничто», куда погружается все, исходящее от нового человека, и злое и доброе. Заметим, что вектор движения здесь имеет направленность прямо противоположную классическому традиционному, где движение было от «религии к человеку». Вот почему постмодерн перестает интересоваться будущим в его высоком смысле, как будущее всего человечества (как общий социальный проект), как будущее прошлого, истории (т. е. как культурный проект). Человека интересует будущее лишь как утопия, как идеальное человечество, прошедшее классовую и духовную стерилизацию. «Игра со смыслами», а в западном варианте постмодерна еще и «ирония» — это тот инструмент, с помощью которого партийная (а на западе и у нас сейчас — политическая и финансовая) элита и осуществляет социально-классовую и духовную *стерилизацию* человечества. Итак, постмодерн — это не просто «разрушение старого» и использование его потенциала, как обычно принято думать, но и создание новой — перевернутой с ног на голову — модели традиционности. Меняется и цель у *ложной традиционности*; в рамках религиозной традиции целью «коллективности» было сохранение и поддержание веры и Церкви; господствующая светская традиция модерна видела цель в религиозной и национальной гармонизации всех сил

общества-государства. Постмодернистская традиционность, как новая модель коллективности, видит свою цель в использовании прежнего религиозного центра в качестве бездонного накопителя (банка, музея, информационного накопителя и даже просто мусорного бака) — всего, что делает *человек-религия*, и плохого и хорошего.

Постмодернистский человек-религия начинает формироваться уже в недрах советского строя, и появление его было сродни тем революционным процессам, которые проходили в России в эпоху петровских реформ, когда рождался ориентированный на секулярность человек модерна. Более того, имперское время сформировало не только человека модерна, господствовавшего тогда в России, но и обозначило начало формирования его антипода — постмодерниста. Секулярность, выраженная в форме светскости, оказалась для части русского общества столь искусительной, что она стала ценностным капиталом для личного накопления, а не просто для решения общественных и государственных задач. Русская интеллигенция в ее основной — атеистическо-материалистической (либеральной и революционно-радикальной) — части и была той силой, которая не захотела использовать светскость для государственных и общественных целей, а стала употреблять ее для личного совершенствования и своего рода самообожествления.

Не сразу произошел отрыв интеллигенции от единой народной массы, но таким рубежом все же следует считать начало террористической деятельности народовольцев со второй половины 1870-х годов. Террор стал той границей, которую перешли не все; только часть революционеров смогла утвердиться в новой роли судей человеческих; но для русской интеллигенции обращение к террору стало водоразделом между ею и русским народом, той разделительной пропастью, которую интеллигенция потом уже не смогла преодолеть. Террор породил беспочвенность, и с этого времени любые разделения на западников и славянофилов стали уже бессмысленны. Западники и славянофилы, как бы они ни спорили между собой, были едины в одном: те и другие любили и Россию, и народ, хотя и по-разному понимали счастье того и другого. Западники сходят со сцены, вливаясь в число славянофилов на ультралиберальной основе. С появлением террора рождается революционер, живущий вне почвы, вне русской традиции, человек новой генерации, новой традиции, ложной традиции. Это были «люди будущего», которое будет «счастливым», по их оценке, через очищение кровью всех неугодных (но и кровью «борцов-мучеников»), это будет «кровавое будущее», «остров благоденствия» на море из человеческой крови. Кто был согласен вливаться в когорту таких людей, тот и становился частью «нового человечества

будущего». В 1863 г. Н. Г. Чернышевский (как и Герцен, зачинатель народовольчества) писал во вводной части романа «Что делать?», в знаменитом, цинично грубом обращении «к публике»: «Добрые и сильные, честные и умеющие, недавно вы начали возникать между нами, но вас уже немало, и быстро становится все больше. Если бы вы были публика (т. е. народ. — О. К.) мне уже не нужно было бы писать; если бы вас еще не было, мне еще не было бы можно писать. Но вы еще не публика, а уже вы есть между публикою, потому мне еще нужно и уже можно писать». Как видим, еще до террора ставилась задача создать «настоящий народ» взамен имеющегося — «публики», состоящей из «недобрых, не сильных, не честных и не умеющих» русских людей. Для людей, подобных Чернышевскому, будущие большевистские чистки и сегрегации были неизбежны, и начались они вскоре после знакомства молодежи с этим романом, с революционного террора, когда стали физически уничтожаться активные люди религиозной и модернистской традиции. Без страстного призыва В. Г. Белинского, Н. Г. Чернышевского, без художественной патетики Н. А. Некрасова этого бы не случилось. Будущим террористам был «жизненно» необходим этот «отеческий голос» своих нравственных кумиров, призывающих ради светлого будущего перейти какую угодно нравственную черту, чтобы *воевать* за идею, противоположную религиозной идее.

Если главное качество человека религиозной и светской (модернистской) традиции — его монархизм, то постмодерниста отличает антимонархизм, который может существовать в двух формах. Если это российский (восточный) антимонархизм, то он существует в форме *вождизма*, если это западный антимонархизм, то он существует в форме *звездизма*. В последнем случае человек, которому общество поклоняется, является для него «кумиром», «идолом», всем тем, чем являлся языческий идол для языческих народов. Антимонархизм вырастает на волне борьбы интеллигенции «за свободу» против «тирании» и являет собой замену коллективной личности (для которой монарх помазанник Божий) личностью индивидуалистичной, свободной от монархической коллективности. Убийство монарха в народной душе рассматривалось как многоцелевой акт: это и физическая расправа над ним и его семьей; это и нравственное и религиозное убийство его. Через ложь, клевету, очернение царя, его семьи и преданных ему слуг достигалось нравственное убийство в народной душе монархического чувства. Религиозное убийство подразумевало нанесение удара в самый корень народного монархического чувства, отношения народа к царю как к помазаннику Божию, как к заместителю Бога на земле, отца народа. Для этого большевики заменили образ монарха образом вождя.

Крайне важно проследить, как осуществлялся этот процесс замены монархизма вождизмом. Социальная среда, породившая вождизм — интеллигенция (как либеральная, так и радикальная). Интеллигент — это отщепенец, отколовшийся от народной массы и не желающий признавать своего единства с ней. Для интеллигента крайне важна его личностная свобода, поскольку только она открывала перед ним невиданные перспективы для осуществления утопии коммунизма. Только убив царя в своей души, интеллигент мог освободиться от господства тянущейся к царю и далее к небу вертикали. Освободившись от власти царя, можно было освободиться и от власти Бога. Соответственно, все функции и Бога и царя можно было аккумулировать теперь самому человеку. Но не просто человеку, а радикально переступившему грань отрицания монархизма и религии. Такие люди считались в глазах интеллигенции героями, подобными древнегреческому мифическому герою Прометею. Образ одного царя заменялся образами героев-революционеров. Подобная метаморфоза была необходима, чтобы реально двигаться в направлении идеальной цели — коммунистической утопии, где соберутся все, очищенные от «скверны» монархизма.

Интеллигенция в России исповедовала *политический антимонархизм* (в противоположность народному монархизму, который был не только политическим), и отсюда вытекала ее крайняя политизированность. Она видела свою реализацию только в политической сфере. На Западе аналогом нашей интеллигенции (хотя и считается, что интеллигенция существовала только в России) оказалось третье сословие — буржуазия, разрушительница феодальных порядков. Двигая историю в сторону радикальных перемен, буржуазия также видела себя коллективной личностью, но не политически, а экономически коллективной. Буржуазия словно говорила: «Довольно править политикам, на их место идут люди дела: торговцы, купцы, фабриканты, — все, кто готов не пожалеть жизни ради хорошей прибыли». Презрение к богатству, которое выказывала русская интеллигенция до начала XX в., было, скорее презрением к аристократическому, а не буржуазному богатству, потому что как только буржуазное богатство приобрело силу, интеллигенция сразу пошла к нему на службу. Тем не менее определенная разница между российской и западной интеллигенцией (буржуазией) все же существует: российская интеллигенция стала *политической интеллигенцией*, в то время как западная — *экономической*. Из этих приоритетов выросли в XX в. свои самобытные формы жизнедеятельности. В России после революции 1917 г. утвердилась власть, устроенная в форме вождизма, на Западе политическая власть, как и общество, стали лишь выражением господства капитала, экономической власти.

Социальная почва для появления советского вождизма

Формирование советского (светского, атеистического) вождизма напрямую связано с деятельностью интеллигенции. Почвой для монархизма являлся русский православный народ, именно народ, как особое этническое, религиозное и гражданское сообщество. Потому монархизм и мог существовать только в рамках строго религиозной или религиозно подчиненной светской традиции, что народ-этнос поддерживал такую власть, как соответствующую своему этническому (а не только религиозному) самосознанию. Для вождизма нужна была принципиально иная социальная почва, лишенная этнической составляющей или на каком-то историческом этапе частично лишенной ее. Ею стала в России атеистическая интеллигенция (считавшая себя поначалу русской, но не верующая в Бога), в дореволюционный период представлявшая из себя разносословную группу, а в советское время ставшая *частью* советского народа. Это была разнородная масса людей, которым советская власть через всеобщее бесплатное образование (низшее, среднее и высшее), через массовую советскую культуру и спорт — прививала своего рода «ген» советской интеллигентности. Отличительной чертой советской интеллигентности был не только атеизм, но и интернационализм, который, особенно в русской среде, должен был осознаваться и как отказ от собственной этнической идентичности. Во всяком случае, от важнейших ее частей, и прежде всего — от государственного этнического гражданского самосознания в пользу советского без-этнического.

В чем заключались принципиальные отличия монарха от вождя, кроме того, что светский вождизм — это отрицание монархизма, антимонархизм? Один — помазанник Божий, власть, которая освящена и благословлена, укреплена Божьими дарами, другой — самозванец, революционер, узурпировавший власть в результате революционного переворота, подготовленного многими годами террора и лживой пропаганды. Последний получает власть не потому, что он достоин ее (по причине невозможности монарха удержать власть), а потому, что действует хитростью и коварством, пользуется простодушием, детской верой народа, а также тем, что земная жизнь полна несовершенства и можно убедительно пообещать сделать ее совершенной, разумной и справедливой. На стороне будущего вождя — грозное политическое оружие, которое монарх считает недостойным употреблять: террористические организации, политические партии, масонские ложи, откровенно лгущие средства массовой

информации, двуличные люди (интеллигенция), получающие от государства все материальные блага и действующие против него. Антимонархизм в вождизме проявлялся, таким образом, в намеренно-целенаправленном движении к свержению монархической власти любыми способами, от террористических до революционных, не гнушаясь и гражданскими войнами. В этом же антимонархическом контексте вождизма следует понимать и всю западную, постхристианскую политическую модель, связанную с парламентаризмом. Там, где кончается подлинный (не декоративный) монархизм, там сразу начинается вождизм (от либеральных до радикальных его форм). Это заставляет нас признать, что современный мир живет в *вождистском обществе*, в общем-то, не соответствующем его христианскому статусу¹. Русская Православная Церковь уже дважды за постсоветский период (при патриархах Алексие II и нынешнем — Кирилле) высказывалась на предмет своей неприверженности к тем или иным политическим формам правления, дистанцируясь и от монархии, мотивируя свою позицию неотмирностью Церкви и несвязанностью ее с какой-либо политической системой. Как нам кажется, это проявление слабости конкретных людей, а не Церкви, конечно, потому что данный тезис прозвучал от лица не всей полноты Церкви, был поспешным, не до конца продуманным. Конечно, нельзя не согласиться с тем, что Церковь, как Тело Христово, не от мира сего и она, действительно, не нуждается в преимуществах той или иной формы земной власти. Но Церковь — это еще и собрание верных, это народ Божий, это социальный аспект сложного церковного бытия; и эта Церковь, безусловно, предпочитает монархическую форму правления, как наиболее соответствующую небесной иерархии и наиболее полезной для социального единства народа. Православная Церковь может существовать в любом обществе, но при монархии она имеет несравнимо большие возможности духовно опекать народ и защищать его веру, осуществлять миссионерскую деятельность. При монархии она в наименьшей степени зависит от светской власти и в целом государства. Как бы ни обвиняли синодальный период в узурпации государством церковной власти, но именно тогда Церковь была включена (по законам эпохи модерна) в контроль и духовное окормление светской части общества и государства, чтобы светскость не была атеистической, а была духовно-религиозной, православной. (И не

¹ Для христианина время христианства это не только историческое, линейное время, но и время другого «солнца», т. е. других обстоятельств жизни для всего земного шара, не зависимо от веры в Троицу и Иисуса Христа. Вот почему, как бы ни меняли политики форму властедержания, от монархической к вождистской, духовный порядок до Второго пришествия в мире останется прежним и вождистская власть будет выглядеть лишь формой коллективного богоборчества, не более того.

вина Церкви, что выросла тогда, как страшный сорняк, атеистическая светскость, которую принято связывать с именем интеллигенции.) Эта, особая, похожая на административную деятельность (но не сводимая к ней!) и стала поводом для обвинения синодальной Церкви в узурпации. Эти «чиновнические» функции Церкви не мешали ей широко и глубоко миссионерствовать, утверждаться в святительстве, преподобии, блаженстве, в полной мере окормлять народ Божий. И всё это благодаря православному монарху, хотя и императору, т. е. выполняющему не только религиозные, но и обширные светские цивилизационные функции.

Монарх отвечает за народ перед Богом, вождь — за советский народ, перед партией. Монарх заботится о народе как отец, а дары, получаемые им при помазании, он тратит на материальное и духовное благоденствие народа. Для него народ — это «народ Божий», т. е. идущий с помощью Церкви к духовному спасению, и царь — первый, кто за это отвечает. Для советского вождя народ — это сила, которую необходимо использовать, чтобы построить коммунизм, защитить в первую очередь себя, во вторую — советскую власть; народ для него — основа для коммунистических побед во всем мире. И одновременно, для вождя народ — это только формирующаяся масса, в которой много старого, враждебного коммунизму и потому этот народ надо тщательно просеять, жестко отделить зерна от плевел (хотя Евангелие и предупреждает не делать этого в исторический период), сгладить все, что мешает — национальное, религиозное, уничтожить враждебное — буржуазное¹. Вот как понимает образ вождя современный активный сталинист писатель А. А. Проханов на примере образцового северокорейского вождя Ким Чен Ына. Народ в этой системе сродни «социальному реактору», который может вырабатывать бесконечно много энергии. Цитируем автора. «Смысл этого социального двигателя в том, что каждый человек, каждый член сообщества рассматривается как потенциал неограниченных возможностей, неограниченных сил». Последние имеют не только планетарный, но и космический характер(!). Эти дары человек не присваивает себе, а все время отдает, направляет в центр сообщества. В этом центре — вождь. «Вождь соединяет в себе бесчисленные лучи, бесчисленные лазерные вспышки. Эти вспышки и лучи, усваиваясь вождем, накаляются, преобразуются, и в ответ вождь возвращает человеку, пославшему ему свой луч, энергию в сто крат более мощную, чем та, которая была послана в центр. Неда-

¹ И. В. Сталин в своей известной речи на параде 7 ноября 1941 г. (когда в стране были уже уничтожены все «враждебные советской власти классы», когда любое инакомыслие строго просеивалось и жестоко наказывалось) произносит слова о том, что главные враги СССР — германский фашизм и русский монархизм. — Цит. по: *Платонов О. А. История русского народа в XX в. в 2-х томах. М., 1997. Т. 2. С. 134.*

ром вождь корейцами именуется солнцем. Этим солнцем для корейского общества является товарищ Ким Ир Сен, товарищ Ким Чен Ир, и вы, товарищ Ким Чен Ын»¹. И далее звучат, хорошо усвоенные из большевистской практики слова о генно-инженерии: «Это ДНК, которая будет положена в основу грядущего планетарного сообщества».

Как видим, разница между монархом и вождем принципиальная. Царь дает народу ту духовную силу, которую он получает от Бога, вождь же все время забирает у народа его реальную силу. И если Проханов, как идеолог красного вождизма, считает, что вождь отдает взятую у народа энергию в объеме «в сто крат более мощную», то нельзя не понимать, что это ложь, поскольку народ после советского эксперимента вышел в новую эпоху не более мощным, чем вошел туда, а сильно ослабленным; духовно и демографически опустошенным. Вождь (особенно Сталин) получал в советское время от народа реальную силу, реальные материальные блага, не только в форме определенных фиксированных и разумных налогов, но — всю до основания народную силу (!), включая и налоги, и энтузиазм, и почти непрерывный физический труд, низкую зарплату и плохое питание, немало дарового труда невинно отправленных за решетку заключенных. А в ответ народу шли от вождя многочисленные разъяснения, пустые обещания, бравада, ложные мифы и ложная информация о врагах народа. Конечно, были и победы, и великие победы, но и они связывались с именем вождя (а не народа), и этот факт для современных апологетов вождизма не только неоспоримый, но и оправдывающий всё, что делал вождь. Но мне кажется неправильным и даже преступным оставаться только на праздничной, победной стороне этой вождистской деятельности, не раскрывая всех подлинных деталей, подробностей этой деятельности. Вождизм, куда нас вовлекло революцией западное сообщество отступников от христианства, как и наш, доморощенный хищнический подход к накоплению богатств в XVIII — начале XX в., был следствием такого роста глобализма, который потребовал уже принципиально новых международных и межгосударственных механизмов взаимодействия; нового типа войны — мировой, — и нового типа мира, построенного на финансово-банковской основе. Следует признать, как это ни сложно будет сделать, что в условиях нового мирового порядка, который ясно о себе заявил в период Первой мировой войны, прежняя монархическая Россия и прежде всего монархия оказались не готовы, с такой же, как у Запада, дехристианизированной волей, с запредельным цинизмом и пренебрежением всеми христианскими началами,

¹ Проханов А. Письмо вождю // Завтра. 2017. № 5 (1209).

до конца вести борьбу за первенство, отстаивать свои территориальные границы, бороться за ресурсы; без какой-либо жалости бросать в топку истории свой народ, словом, начать жить по принципу «после нас — хоть потоп!». Буржуазная интеллигенция, как и вся русская буржуазная элита, пришедшая к власти в феврале 1917 г., сразу же обнаружили свою политическую робость перед лицом этого нового сверхчичинского западного антихристианства и были сметены историей. И только большевики оказались способными на всё; стрелять и вешать, экспроприировать и разрушать всё до основания; готовы были действовать в любых условиях внешнего принуждения и отстаивать самостоятельность страны. Они единственные оказались готовы, заплатив самую высокую цену народных потерь, создать экономику нового типа, способную отстоять целостность и самостоятельность России. В общем-то, этот неоспоримый факт и раскрывает подлинный смысл новой власти, все ее положительные и отрицательные качества. Положительные тем, как нам говорит христианская вера и господство Промысла Божия в истории, что даже злое начало может быть подчинено Богом доброму началу и способно послужить Ему в стратегическом смысле. Не от хорошей жизни пришли в Россию, по Промыслу Божию, петровские преобразования, сохранившие в стране, ценою перехода к модерну, и Церковь и монархическую власть. Еще более жесткий — революционный — вариант Россия восприняла в 1917 г., когда понадобилось создать вождистский вариант власти, способный сдерживать коллективную западную агрессию, которую поддержала (сознательно или безсознательно) и немалая часть внутренней России. И Ленин, и Сталин были своего рода «бичами Божьими», с помощью которых только и можно было остановить как внутреннего, так и внешнего врага, стремящегося тотально, необратимо разрушить Россию и Русскую Православную Церковь. В этом контексте, единственно позитивном, и следует, наверное, понимать позицию старца Иоанна (Крестьянкина), который просил не осуждать Сталина¹.

А ведь эволюция вождистского общества продолжается до сих пор, и нельзя не признать, что эволюционирует оно, в общем-то, в положительном направлении, избавляясь от наиболее страшных своих черт. И надо лишь русским историкам и публицистам не испытывать излишних обольщений по поводу современных вождей (а это очень сложно), но всегда важно понимать, что цену (как расплата за грех и отступление)

¹ Л. Болотин передает беседу на эту тему, состоявшуюся в Псково-Печерском монастыре в 1986 г. : «Отец Иоанн совершенно неожиданно для нас настойчиво посоветовал не осуждать и Сталина: *“Не осуждайте его, Бог ему Судья. А вы не будьте судьями”*». — Болотин Л. Отец Иоанн (Крестьянкин) и его совет нам относительно Иосифа Сталина // Русская народная линия. 26.09.2015 г.

за атеистический вождизм русский народ *до сих пор* платит самую высокую. И эта цена платится не для создания эпических поэм о героях и праведниках — политических вождях; эта цена христианского мученичества всего русского народа на его многотрудном историческом пути. В отношении советской эпохи и ее вождей нет более трезвого взгляда, чем взгляд «не быть ленинцами», «не быть сталинцами», а быть просто русскими православными людьми (не советскими!), которые благодарят Бога за то, что Он через поущение власти этих диктаторов сумел сохранить Россию, ее народ и Церковь в это неизбежно и объективно тяжелое и трагическое время, а всё остальное — от лукавого. Мы даже в сторону этих диктаторов не вправе, до суда Божия, бросить камень, мы вправе лишь не обольщаться их величием, могуществом и мудростью. И хотя я лично симпатизирую сегодня позиции тех, кто говорит в критическом тоне о «православном сталинизме» в лагере русских патриотов¹, но и эта группа авторов не договаривает важного обстоятельства: по какой причине в России была поущена Богом советская власть. А ведь эта причина и является тем фундаментом, на котором строят свое здание истории те русские патриоты (редакция и актив «Русской народной линии», «Изборский клуб» и газета «Завтра» А. А. Проханова), которые считают Сталина и Ленина заслуживающими, в большей или меньшей степени, поклонения и возвеличивания; вождям прохановцы и коммунисты в юбилейные дни носят цветы к могилам или памятным местам, на них призывают равняться и т. д. Трезвый, объективный взгляд на советский и постсоветский вождизм состоит в том, на наш взгляд, чтобы действовать в духе тех русских людей, живших в советское время, которые свято исполняли свой долг по отношению к России, независимо от обстоятельств, не обольщаясь ролью вождей и их идеологией.

Важно проанализировать всю архитектуру вождистской власти (это важная научная проблема), потому что надо обязательно уйти от иллюзий мифа, говорящего, что вождь и народ — одно и то же; а ведь эта иллюзия и держит наше общество до сих пор в плену. В этой связи первостепенный вопрос о характере энергии, которой питался вождь, поскольку он не был помазанником Божьим и не имел божественной благодати, необходимой для управления народом. На пропаганду, на охрану власти затрачивались колоссальные средства, несоизмеримые с теми, которые народ получал в виде крохотной зарплаты и «бесплатных» социальных благ (о которых многие сегодня плачут как о невосполнимом благе). Только идеология, только постоянная информационная атака на

¹ «Православный сталинизм». Вопросы и ответы / Сост. К. Б. Грамматчиков. М.: Российский институт стратегических исследований, 2016.

народ, обман, ложь, лицемерие, только это и можно назвать «энергией во сто крат более мощной», чем вождь получал от народа. Как человек, как личность вождь был пуст, и никого из «советского народа» не интересовало в этой энергетической связке «народ—вождь» его подлинные личностные качества. От него лишь требовалось быть олицетворением революции, идеи, и потому он являл собой, по сути, образ «разрушенного в революцию гнезда царизма», которое заполнялось новым содержанием. Новый — советский — народ даже не знал, что копилось в этом гнезде, какого свойства была эта сила — органическая (в виде «яиц», откуда вылупятся потом птенцы) или неорганическая (где «вместо сердца — пламенный мотор»). Скорее всего, народ думал, что у этой силы была *неорганическая природа*, потому она и была связана с именем вождя — Сталин (человек из стали). То, что А. Проханов говорит об «энергии» — обезличенной форме взаимоотношения между вождем и народом — тоже не случайно. Она таковой и была, и этим отличалась от *личностной* (несмотря на коллективность и народность) формы, присущей взаимоотношению монарха и народа. Вождь как «социальный реактор», как источник энергии был своего рода страшной, слепой бездушной силой, способной «творить только механические чудеса», обольщая людей, готовых ему верить и сколь угодно массово и жестоко наказывать своих противников; двигать народ на какие угодно свершения, подвиги. Именно его безличность, внечеловечность и порождала ощущение страшной силы, идущей из Кремля, безудержной *технической мощи*, которую и олицетворял вождь. На этом данная конструкция замыкается: вождь — глава не народа в его советском варианте, а глава советской техносферы, хозяин над машинами, ракетами и т. д. Вождь — это необычный робот, он глубоко и умело запрянутый внутри робота живой человек, ставший частью машины, он своего рода киборг. В этом суть вождизма.

Интересно то, как на Западе сегодня видят четвертый технологический уклад, идущий на смену третьему — цифровому. Он рассматривается как комбинированный, *органическо-неорганический*, поскольку налицо здесь стирание граней между физическим, цифровым и биологическим мирами¹. Получается, что западный мир движется именно по тем самым вождистским лекалам, о которых идет речь. Это говорит о том, что западный и советский варианты постмодерна мало чем отличаются друг от друга. Постмодернистская суть у них одна: общество, лишенное живой творческой силы христианского правителя (в лице монарха или короля), лишает себя не только естественной политической вертика-

¹ Шваб К. Четвертая промышленная революция. М.: Эксмо, 2016.

ли, подлинного настоящего, где народ, правитель и Бог действуют как одно целое, что и является проявлением подлинной жизни в политике. В лице народа такое общество уходит от личностных взаимоотношений в пользу механистических, машинных, компьютерных и т. п. При этом и политическая жизнь становится все более умозрительной и виртуальной, реальность демократии все более призрачной, а личная свобода все более безнравственной.

За постсоветский период произошло, как нам кажется, даже взаимообогащение восточной и западной постмодернистских традиций: Россия обогатила Запад ценностями вождизма, для укрепления ее политической сферы, Запад же преподал российскому обществу уроки звездности. В результате мы наблюдаем своего рода паритет общих знаний. Во всем мире теперь общество живет по законам звездности. Ты или звезда или не звезда. Перед тобой стоит жизненно важный вопрос: как ты связан со звездой и кто твоя звезда, что ты знаешь о звездах. Информационное пространство — это единственное сегодня поле жизни (в постмодернистском смысле) — все заполнено этой конструктивистской деятельностью — жизнь со звездами и среди звезд. Вождизм тоже не потерялся на этом фоне торжества звездности. Именно вождизм включился в экономическую и политическую сферу во всем мире. Политическая обезглавленность, помещение человека внутрь политической и экономической машины получили благодаря вождизму свое теоретическое, идейное обоснование. Миром движут вожди-маски, вожди-машины, вожди, способные как угодно умело манипулировать огромными массами людей. В этом и состоит торжество постмодернистской антропологии. Она по-своему традиционна — коллективна, умеет себя воспроизводить, апеллирует к религии, — но ее традиционность агрессивна по отношению к религиозной и светской (модернистской) традиционности. Ничто не подвергается такому глумлению и высмеиванию в постмодернистском российском дискурсе, как традиционный образ православного монарха. Чем-то современный постмодерн напоминает время господства языческой традиции, когда человек был растворен в природе. Но природа все же имеет живое начало, и может быть за счет этого человек тогда, в конце концов, сумел вырваться из языческого плена и шагнул в мир подлинной религиозной традиции. Постмодерн опять запирает человека вне его мира, теперь это мир машин, соединяет человека и робота в одно целое. Шансов вырваться из этого плена гораздо меньше, чем раньше, а может быть даже — и нет никаких. Российский советский опыт вождизма сегодня соотносится с воспринятым в постсоветский период западным опытом звездизма,

трансформирует этот опыт, делает его приемлемым для современных условий и умело пользуется возможностями того и другого. Религиозный традиционализм сегодня не имеет поддержки в модернистской традиции (которая не сумела, как нам кажется, пережить советскую эпоху), и потому у нее нет достаточной почвы (она или этнографична, или этнически индифферентна), и потому она не может выйти за рамки узко церковного поля. Все это указывает на широкие возможности для человека постмодерна действовать беспрепятственно и сколь угодно свободно.

Вождизм политичен, как и монархизм, но в отличие от монархизма он может существовать не только в государстве, как форме правления, но и в безгосударственном обществе. Собственно, в государстве вождизм выглядит скорее анахронизмом, и никто не предполагал в начале XX в., что в политически развитых империях может возникнуть такая архаичная форма правления. Но не одна Россия тогда рухнула в архаизм; те же процессы происходили в Европе, где появились вожди, подобные Гитлеру и Муссолини. Собственно, любой харизматичный руководитель партии потенциально уже являлся претендентом на роль вождя нации. Вождь и появляется в то время, когда появляются партии и возникают буржуазные национальные государства, возникает потребность в нации, т. е. безэтничном, гражданском обществе. Кромвеля называют диктатором, но это был типичный вождь новой формации. Парламентаризм должен был завершиться вождизмом в наиболее радикальной его форме.

Конечно, данный процесс нельзя назвать эволюцией от менее совершенных к более совершенным формам правления; т. е. от христианской монархии (королевской, царской, императорской) к парламентской демократии. В свете его фашистских и коммунистических итогов он выглядит как ре-эволюция, как возвращение к архаичным формам через разрушение более высоких и совершенных, почти с любой точки зрения — политической, нравственной, религиозной, культурной — форм политического управления государством. Коренная же причина ре-эволюции заключается в одном — в появлении католичества, т. е. в отступлении от подлинных задач христианства в области политической. Разрушение христианской монархии на Западе особенно интенсивно началось после 1054 г., когда западная часть Церкви отделилась от Вселенской Церкви и стала развиваться отдельно. Нельзя не понимать того, что это отделение не могло не коснуться всей Церкви и не повлиять на весь ход исторического развития. Вселенская Церковь, в том числе Русская Православная Церковь все время испытывала давление — политическое, экономиче-

ское, культурное и идейное со стороны Запада, в основе которого находилась не просто военная сила, а именно религиозное — католическое, а потом и протестантское начала. Нам уже приходилось писать о разнице «народного» в западном и восточнохристианском его понимании¹. Западное народное начало так и не смогло до конца получить подлинного христианского понимания веры; не смогло углубиться в христианскую аскетику на уровне православной аскетики монашества (крестьянские общежительные монастыри там не смогли появиться); не смогло овладеть святоотеческим богословием, где теория обязательно сопровождается практикой; не смогло сформировать подлинно народный идеал святости, который мог воплощаться в жизнь выходцами из любых социальных слоев, вместе трудившимися над его осуществлением. Даже на уровне приобщения к Святым Тайнам на Западе церковный клир имел прерогативы, отличные от мирских; миряне допускались только к приобщению к Телу Христову, к тому же только во взрослом возрасте. Вот почему в то время, когда в Европе, вслед за появлением протестантизма, начались буржуазные революции, народные массы на Западе имели, в отличие от западной интеллигенции и близкого ей западного монашества, — много такого, что называется язычеством, в основном, в его народно-культурных формах. В этом смысле народные массы на Западе тяготели, в отличие от элиты, не к античным формам язычества, а к своим, родным, более примитивным формам. И архаизация их политического сознания тяготела не к античным образцам, а к эпическим и прочим героям догосударственного времени. Но именно народ, как нам кажется, сумел к XX в. пробиться сквозь толщу политической борьбы и вынести наверх свои архаические идеалы, воплотившиеся в образы политических вождей.

В России народное начало, хотя и не сразу, но к XV–XVI вв. сумело получить подлинное христианское просвещение и приобщение к вере, и поэтому здесь подобного двуязычия не существовало. Не существовало и такой элиты, которая бы тяготела к античному наследию в его светском понимании. Однако, когда начались петровские реформы и стал постепенно созидаться и расти светский, образованный на западный манер круг русских, то и в России появилась политическая среда, тяготеющая к архаизации, подобная западной. Не все образованные слои устремились к этому идеалу, лишь часть, но важно, что они были в каждом сосло-

¹ Кириченко О. В. Общие вопросы истории русской народной культуры // Кирилло-Мефодьевские чтения в Самарском ГТУ / Сб. материалов. XII Всероссийской (с международным участием) научной конференции студентов, магистрантов и аспирантов. 18 мая 2016 г. Самара: Самарский государственный технический университет, 2016. Вып. 4. С. 10–21.

вии, и важно, что они постепенно все более солидаризировались друг с другом. Подобные же децентрализованные процессы происходили и в народной среде. В целом, последняя была в церковном отношении просвещенной (на уровне веры и знания основных догматов) и монолитной, но появление старообрядчества незадолго до петровских реформ стало удобной нишей для проникновения в народ западных протестантских учений рационалистического и мистического толка, а также создания собственных сектантских вероучений. Это была маргинальная среда, располагающаяся в основном по пограничью, связанная с «инородцами», как тогда называли малочисленные народы, — или же с особой сословно-территориальной группой казаков. Неслучайно все крупные так называемые народные бунты (в советское время их называли еще крестьянскими войнами) — С. Разина, К. Булавина, Е. Пугачева, — зарождались в казачьей, пограничной среде, и включали в себя самое разное, в этническом отношении, население. Образ казачьего атамана и стал в народной среде идеальным образом вождя.

Однако неверно было бы считать вождя народной заменой образа царя, хотя и возникали порой в народной среде определенные иллюзии, которые как будто бы указывали на это. Например, Е. Пугачев, провозглашавший себя императором Петром III. Тем не менее считать так нам кажется ошибочным, не соответствующим историческим реалиям времени. Выше уже говорилось о двух антимонархических формах понимания власти — народной и элитарной, которые начали складываться на Западе, после отделения Католической Церкви от Вселенской и которые были едины в ре-эволюции, возвращении к архаичным политическим формам властедержания. По сути, эти две формы на Западе были едины в одном — это было отступление от естественного хода истории, задаваемого христианством, и искусственное возвращение на некие старые начала, как они понимались этими двумя силами на новом историческом этапе. Головной, интеллигентский проект осуществлялся, хотя и разными интеллигентскими силами, но едиными в своем интеллигентстве; в одном случае это были интеллектуалы (художники, поэты, философы, ученые), поддержанные частью политической элиты, в другом — народные умельцы и мыслители, выдающиеся ремесленники и купцы, знатоки и ревнители народных обычаев и народной культуры.

В России не было ни такой концентрации интеллигентских сил в городах, не было и собственной почвы для их появления, поэтому страна знакомилась с европейским вождизмом напрямую через западных купцов, интеллектуалов, политиков, а потом и через реформы Петра I, что

открыло путь западноевропейского опыта. Россия (в лице элиты и простого народа) познакомилась с этим опытом как *европейским интеллигентским проектом*, в котором уже торжествовала светскость, а богорборческие мотивы были еще скрыты за философскими системами. Но в те же годы, под влиянием церковного раскола, подобный же процесс наблюдался и в простонародной среде, раскол провоцировал появление вождизма, конечно, в своих специфических формах. Вот почему мы можем констатировать, что «русский вождизм» рождался в двух ипостасях; в его русской, простонародной форме и западной, элитной форме, отличающихся только разной социально-сословной базой. И все же с самого начала какая-то перекличка, какая-то связь между ними была. Ведь не случайно же императрица Екатерина II сравнивает А. Радищева, как властителя дум, с его претензией на роль свободного политического мыслителя, — с Е. Пугачевым; и говорит, что этот будет поопаснее бунтаря Пугачева. На роль диктатора претендовал декабрист П. Пестель, которого его собратья критиковали за властолюбие и желание быть вождем. К. Рылеев в нескольких поэмах ясно выражает этот вождистский идеал. Здесь и образ легендарного славянина Вадима, возглавившего восстание в Новгороде Великом против варягов; и Войнаровский — сподвижник Мазепы.

Конечно, дело здесь не в сходстве народного и элитного вариантов вождизма, а в том, что русский народный вождизм становится первенствующим в этой связке, он должен был поглотить элитный западный вариант, пришедший вместе с петровскими реформами. И это происходит к концу XVIII в., после крупнейшего народного восстания под предводительством Емельяна Пугачева. Русская элита после этих событий словно повернулась лицом к этой, жаждущей вождя, части простого народа и сюда направила свою активность. Она возглавила революционное движение в стране, и с этого времени народная протестная активность находилась уже под крылом этого движения. Вот почему в XIX в. мы не видим более таких масштабных народных протестов, облеченных в политические формы. Но вместе с тем, русский вождизм, как идеология антимонархического толка, не стал народным (конечно, в некоторой части народных сил); народное и элитное начало в этом движении не слились в одно целое; элитное лишь подчинило себе народное, возглавило его и держало «на коротком поводке», чтобы использовать эту силу в нужный момент. Такими моментами стал в первую очередь 1905 г., а потом и последующие революции. Вождь октябрьской революции В. И. Ленин активно пользовался этим «народным ресурсом».

Советская форма вождизма

В социально-антропологическом смысле вождь — это человек ведущий массу людей к достижению цели (победы). Время вождя — это время *движения*, похода, особых обстоятельств, постоянного отстаивания своей власти, в силу чего перманентная борьба определяет сам характер вождизма. Отсюда эта неприкаянность вождя — все время двигаться и двигаться в информационном поле. Она вытекает из характера его власти; эта власть попущена Богом, но не благословлена, как власть царя или короля. Вождь — это всегда «бич Божий», Аттила, сокрушающий всё на своем пути.

Вождь — это человек, *защищающий* свою власть любыми способами, и формы защиты не обязательно имеют военный характер (создание сильной армии), но — системный характер, в случае, если вождь сумел одержать победу над другими претендентами и его власть установилась на длительный срок. Индустриализация, коллективизация и культурная революция (а последняя включала в себя не только всеобщее образование и бесплатные — медицину, образование, но и строгую централизацию всей художественной жизни в стране) в этом контексте будут выглядеть как формы защиты власти и жизни вождя от внутренних и внешних недругов. Зачем же, спрашивается, вождю такие громоздкие формы, как централизация художественной жизни? Но именно громоздкость и очевидная нежизненность их — всех этих советских *союзов писателей*, архитекторов и т. п., где все было подчинено идее вождя, его курсу, его охране, — и иллюстрируют тот очевидный факт, что вся советская система, будто спаянная при Сталине железными обручами, была подчинена одной задаче — хранить покой вождя. Система была, образно говоря, антропоморфна; это был панцирь вождя, его металлические латы рыцаря, да и сам «рыцарь», не случайно назывался Сталин. Прежнее Отечество, бывшее территорией, освоенной отцами и дедами и принадлежащее им навсегда, по этническому праву, стало территорией «отца народов», который и стал своего рода олицетворением прежнего Отечества. Отсюда и вырос «естественный» военный клич «За Сталина!». Страна, как шагреновая кожа, свернулась до территории фигуры вождя, до конца жизни боровшегося, до конца жизни отстаивавшего свое право быть единственным «рыцарем» в стране.

Сказанное позволяет понять — почему у нас в течение советского периода такими разными были экономика и политика, художественная культура и социальная активность власти. Вожди были разные, и хотя

все они продолжали оставаться вождями, но все по-разному поддерживали вождистский порядок. Во-первых, после Сталина нельзя было уже так беззащитно и грубо примерять на себя его пуленепробиваемую шинель (или знаменитый френч), состоящую из крестьян, согнанных насильно в колхозы, рабочих, трудившихся почти за бесплатно как на воле, так и в неволе, репрессированных за несоветское социальное происхождение, несоветские мысли, несоветскую совесть и т. д. Во-вторых, Великая Отечественная война (именно как Мировая и Отечественная война) стала высшей точкой для вождизма, и этот апогей был пройден только Сталиным; всем другим, хотя и стремившимся быть вождями, достались только локальные войны и конфликты. Все последующие после Сталина вожди не могли уже в такой же степени, как он, подчинять экономику, политику и культуру своей личности, *антропоцентрировать* их, придавать им личностный характер. А это единственное — броня вождя — и делало Сталина-вождя авторитетным в глазах народа. Нет на вожде чего-то из привычной «сталинской брони» и уже вождь не тот, не та сила у него.

Советский вождизм имел свою специфику, отличную от западной формы вождизма. Если последний был националистичен и весь был построен на радикальном понимании отрицания «другого», не-западного, то советский вождизм отличался интернационалистичностью и воинствующим отношением ко всем политическим формам правления, отличным от советской. Особенной ненависти удостаивалась православная монархия. Таким образом, в одном случае западный вождизм строился на национальной почве, в другом — советском случае, — на оригинальной политической — *государственной — идентичности*. В одном случае отстаивалась чистота и правильность *закона*, формирующая чистое общество (расу) и человека. В другом случае за основу бралась форма *государственного устройства*, от которой целиком зависело все общество, как единый монолит, без разделения на конкретных людей. Вождь выступал или гарантом закона и чистоты расы и человека, или же гарантом сохранения советского строя и монолитности советского общества. *Мы должны ясно понимать, что фашизм, как идеология, в его крайней форме германского фашизма является выражением не только германской мысли и продуктом германского общества и Германии в целом, но это — закономерный плод всей западной цивилизации, построенной на католической и протестантской почве. Вся Западная Европа, весь Запад, включая США, ответственны за фашизм! И сегодня историческая экспертиза по поводу разницы и сходства «двух тоталитарных режимов» — советского и германского — может вестись только на паритетной*

основе. Запад в полной мере должен нести ответственность за фашизм, потому что Германия фактически лишь вырвала во взаимной борьбе у всего Запада, включая и США, первенство быть вождем в этой западной вождистской гонке. И эта же западная националистическая гонка подстегивала СССР, давала в руки Сталина необходимые рычаги устройства восточно-вождистского общества. Западный вождизм и *первенствовал* в этом противостоянии двух вождистских систем, сложившихся в результате слишком быстрых экономических процессов, протекавших в мире в конце XIX — начале XX в., и сформировал (спровоцировал) крайние формы сталинского вождизма; он устроил гонку вооружений (а не наоборот), он заставлял СССР торопиться и в этой связи не разбирать средства для укрепления обороны (я имею ввиду репрессии и создание тоталитарного строя). Невероятные скорости, с помощью которых европейские страны, на фоне бурно развивающихся США, пытались оторваться друг от друга, захватывали и Россию, — привели к Первой мировой войне, разбили корабль монархической российской государственности и создали условия для практической реализации абсолютных вождистских притязаний. Вожди партий получили шанс везде — на Западе и в России — прийти к диктаторской власти.

Советская форма вождизма сложилась в двух разных формах: ленинской и сталинской; все последующие вожди потом лишь использовали то одну, то другую форму. *Ленинская модель вождизма* отличалась, с одной стороны, западноцентричностью — ориентацией на образы западных вождей и революционеров; с другой стороны, в ней были налицо архаичные черты народно-крестьянского характера, идущие от казачьих образов Разина и Пугачева. Последние стали появляться у Ленина на волне крестьянских иллюзий сразу после Октябрьской революции и публикации первых декретов советской власти. В самой Москве на Красной площади, рядом с Лобным местом был открыт памятник Степану Разину, автором которого был известный скульптор Сергей Тимофеевич Коненков. Открытие памятника состоялось 1 мая 1919 г. Мероприятие было превращено в революционный митинг, на котором выступил сам Ленин. Это следует подчеркнуть. Тогда открывалось много памятников, но вождь присутствовал не на всех, а только на знаковых. И своим присутствием, и словами о народном вожде Разине Ленин хотел подчеркнуть, что «один из представителей мятежного крестьянства»¹ является составным элементом длинной цепочки революционеров, а, значит крестьянство тоже двигалось к революции своим путем, через мятежи и

¹ Ленин В. И. Собр. соч. Т. 38. С. 326.

бунты. Улица Варварка была переименована в улицу Степана Разина. К слову сказать, памятник Коненкова отличался необычными формами, в нем было мало революционного, он скорее имел сказочно-эпический подтекст; кроме фигуры самого атамана, было пять человек его единомышленников и образ персидской княжны. Всё это было рассчитано именно на народное, образное восприятие. И хотя памятник простоял всего 25 дней, а потом был убран в музей, но самая идея с большевистским «прославлением Разина» была осуществлена.

Надо отдавать отчет в том, что марксист Ленин прекрасно был осведомлен о внимании К. Маркса к фигуре народного вождя Разина. Последний конспектировал книгу историка Н. И. Костомарова «Бунт Стеньки Разина» и написал очерк «Стенька Разин», в котором он дал оценку этому событию как крестьянской войне, приближающей грядущие события пролетарской революции. В 1926 г. этот очерк был опубликован в СССР на русском языке¹. Нельзя не отметить и другого исторического факта; тогда Маркса с книгой Костомарова познакомили русские народники, сами использовавшие предания о Пугачеве и Разине для пропагандистской работы среди крестьян. Отмечается, что народники в 1880-е годы выбирали места для «хождения в народ», руководствуясь принципом «освященности» территории восстаниями Разина и Пугачева².

Ленин, конечно, осторожно пропагандировал народную сторону вождизма, скорее отдельными, легкими штрихами, потому что прекрасно понимал, что совсем рядом может находиться враг пострашнее — «великодержавный русский шовинизм», против которого он боролся столь же яростно, как и против русского монархизма³. Вот почему, если обратиться к ленинской программе монументальной пропаганды, которая сложилась к концу 1917 г.⁴, то можно увидеть, что народных, тем более эпических героев, в ней нет. Есть русские революционеры: Герцен, Огарев, Чернышевский, Бакунин, С. Перовская, убийца великого князя Сергея Александровича И. Каляев, и даже писатели Л. Н. Толстой и Ф. М. Достоевский, но более всего — западные революционеры: Дантон, Марат, Робеспьер, Гарибальди, Бланки, Лассаль и др. Скульптуры революционерам в большом количестве появились в Москве в основном в 1918 г.;

¹ Маркс К. Стенька Разин // Молодая гвардия. 1926. № 1. С. 104–125.

² Томсинский С. Г. Крестьянские движения в феодально-крепостной России. М.: Журнально-газетное объединение, 1932. С. 5.

³ И действительно, тема эта была подхвачена многими русскими поэтами в этот период: Есенин написал поэму «Пугачев»; В. В. Каменский напечатал без сокращений свою еще дореволюционную поэму «Сердце народное — Стенька Разин», были и другие произведения на эту тему.

⁴ Воронцова Т. План Ленинской монументальной пропаганды. Ч. 1–2. — <https://moscowsteps.com>

они ставились на площадях и скверах, много их было в Александровском саду. Многие из этих сооружений, при том, что происходило их помпезное открытие, сопровождавшееся речами и пением революционных маршей, недолго стояли на своих постаментах. Часть их разрушалась из-за некачественных материалов, что-то убрали в музеи. Так, фигура Бакунина была признана многими слишком эстетически безобразной и ее, по решению Моссовета, убрали. Памятник Робеспьеру в Александровском саду то ли взорвали, то ли он разрушился (бетон) от ударившего мороза. На части памятников имелись таблички, где сообщалось, что это временные памятники. По идее Ленина, скульптуры должны были играть роль марксистского просвещения масс, но в действительности это было не только просвещение и маркировка пространства, его перекодирование, но и указание на вождистский (а не только советский) характер новой власти.

В общем-то, нетрудно заметить, насколько противоречив был этот ленинский симбиоз западного (элитного) и русского (народного) вождизма. Здесь одно противоречит другому, точнее, только один из вариантов может быть признан подлинным, с точки зрения носителя идеала — Ленина, а другой же — существующим лишь для отвода глаз. Нетрудно понять, зная характер революционной одержимости Ленина, — его любовь к Великой французской революции, да и в целом его преклонение перед Марксом и Энгельсом в качестве вождей пролетариата, — что для него подлинной любовью был западный вариант вождизма, а русский народный — лишь тактической уловкой, необходимой для получения временных симпатий в русской народной среде. Но более важно даже не это. Ленин лично в период революции не нуждался в энергии для поддержания своей вождистской власти, этой энергии масс ему хватало с избытком. Скорее, как вождь он не мог не понимать, что вождизм — это *движение*, а не просто почивание на лаврах после завоевания власти. Он понимал, что революционная эйфория со временем схлынет и придется тогда позаботиться о новых источниках энергии для своей власти. Поэтому уже при Ленине начала выстраиваться *среда* для поддержания вождистских симпатий у масс. Отсюда такое внимание у Ленина не только к прессе, которая сделала его вождем, но и к кино («важнейшее из искусств»), и к монументальной пропаганде. Именно через последнюю Ленин хотел создать в городской среде зримые очаги «Города Солнца» Томмазо Кампанеллы¹. Но в целом Ленин не успел за короткий срок своего вождистского правления увидеть и оценить другие, более существен-

¹ Чекмарёв В. М. Сталинская Москва. Становление градостроительной темы «мировой коммунистической столицы». М., 2012. С. 6.

ные средства поддержания вождизма. Именно потому, что ему одному, из всех большевиков, досталась почти вся вождистская энергия масс, ему не нужно было (как потом Сталину) с таким упорством и колоссальными затратами бороться за эту энергию, защищающую вождя от врагов. У Ленина словно были развязаны руки для более спокойной и взвешенной работы, вот почему его деятельность до сих пор у многих вызывает симпатию и он, в отличие от Сталина, не смог (доныне) подвергнуться со стороны Российского же государства политическому остракизму (а следовало бы!). Ленин словно и не был вождем, словно не шел по трупам, как Сталин, словно не преследовал Церковь, не расстреливал царскую семью, не вводил страну политикой военного коммунизма в состояние полной нищеты; не вел Гражданской войны; не организовывал страшное ЧК–ОГПУ, не развязал политику социальной (классовой) сегрегации, — словом, словно бы не делал всего того, что делал потом Сталин на глазах у всех. Но это не так.

Когда читаешь воспоминания Г. М. Кржижановского о Ленине-хозяйственнике¹, то удивляешься мягкой и интеллигентной, человеческой природе Ленина-вождя; ленинской мудрости, чуткости по отношению к людям, но особенно — его глубокой заботе о стране и народе. Как тут рука поднимется написать, что электрификацией Ленин защищал свою личную власть! Он же явным образом хотел блага всему трудящемуся народу! Но нас не должно вводить в заблуждение личное отношение интеллигента Ленина к соратникам по партии; культура человеческих отношений была усвоена Лениным еще до революции, из той среды, которую он не раз проклинал и высмеивал в своих работах. Не должны нас смущать и «благие помыслы» Ленина, потому что известна его точка зрения на исторический процесс; новое общество, прежде чем будет построено, должно быть очищено от всего старого, враждебного и ненужного новому строю. Речь идет о сотнях миллионов «ненужных советской власти» людей, значительная часть из которых даже не собиралась с ней бороться вооруженным путем; речь идет о многовековой культуре России, выросшей на христианских началах, с которой большевики стали агрессивно расправляться. Кроме сегрегации и разрушений предполагалось и особое воспитание нового поколения, пропуск человека через идеологические фильтры. То есть мир с электрическим светом в каждом доме изначально строился не для всех, а только для своих; и кто эти свои, определял он — Ленин. Вот эту вторую часть плана ГОЭЛРО до сих пор не хотят замечать те счита-

¹ Кржижановский Г. М. Воспоминания о Ленине / Доклад на вечере воспоминаний о В. И. Ленине 3 февраля 1924 г. М.: Красная новь, 1924.

тели Ленина, которые продолжают мерить ленинскую историю только электрификацией. *Ленинский вождистский опыт весь построен на использовании той энергии, которую дала Ленину революция, разрушившая старую, традиционную Россию.* Ленин словно не собирает, а раздает, когда неустанно трудится «для народного блага», но если мы начинаем знакомиться с конкретными деталями этого процесса, то выясняется, что симпатизировал Ленин только малой части крестьянства — бедным, а всех остальных (десятки миллионов) считал «мелкобуржуазными» крестьянами, враждебными советской власти; симпатизировал только тому пролетариату, который не был обременен монархическими и церковными иллюзиями. И это не говоря уже о явных «классовых врагах» — духовенстве, дворянстве, купечестве, мещанстве, чиновниках. Детали проясняют всё: каких детей любил Ильич, а каких не любил (начиная с расстрелянных детей царской семьи Романовых и кончая сотнями тысяч детей врагов народа, которых он обрек на сиротство); какую семью и брак любил и какую не любил; как выстраивал национальную политику. Таким образом, раздавал Ленин революционную энергию лишь тем, кто потом был готов вернуть ее ему же, когда придет час; остальных же не только лишал этого блага, но порой и самой жизни, обрекая кого-то на смерть, кого-то на изгнание, кого-то на нищету и нищенское прозябание без работы и жилья.

Сталинская модель вождизма складывалась постепенно и носила, в отличие от ленинской, не самодостаточный, а накопительный характер. Здесь заметен упор не на западно-элитное, что было характерно для Ленина, а на народное начало. В сталинском вождизме не просматривается архаики и обращения к образам вождей-атаманов, но его отличали утилитаризм и рукотворность, идеологический рационализм и необычайной силы мифологизм. Собственно, Сталин совершил в этой области свое рода революцию; элитно-интеллигентскую — ленинскую — форму вождизма, которая как спелый плод уже падала ему в руки, он отказался принимать, начав созидание народно-интеллигентского вождизма. Его, как думается, не устраивала в ленинском мифологизме *игра* в народный мифологизм, слишком уж скользким и исторически неопределенным выглядел этот путь. В этом было много от философской игры кабинетных интеллектуалов, да и рассчитана была эта игра на эйфорию первых революционных лет, на пробуждение в народе *разбойничьего* разинского или пугачевского духа, чтобы с его помощью одерживать победы, захватывать города и наводить ужас на классовых врагов, а точнее на обычных городских обывателей. И надо сказать, что тактика эта, называемая «красным террором», действительно принесла большевикам

много полезного. К середине 1920-х годов острая потребность в красном терроре отпала, но надо было что-то делать с демоном революции, которого большевики уже вызвали из преисподней. Разинщина и пугачевщина как народно-большевистская стихия, гуляющая по фронтам Гражданской войны, не могла сама по себе вернуться в то место, откуда она пришла; но ее лишь можно было использовать как силу, организующую и контролирующую необходимые советской власти процессы и мероприятия. На подчинение этой страшной энергии были сориентированы уже при Сталине огромные, разветвленные органы советского сыска и наказания — НКВД и ему подобные организации.

Не углубляясь далее в тему механизма функционирования вождистской власти, которая имеет косвенное значение для нашей темы, обратимся к тому, как Сталину удалось накопить *личными* трудами (в отличие от Ленина, получившего всё это *даром*, в период революции) огромный потенциал вождистской энергии. Накопление энергии происходило двумя путями; через партийные каналы и через общественные. Максимальный выплеск вождистской энергии дала революция, и это понимали все вожди первого эшелона, участвовавшие в революции 1917 г. После смерти Ленина, узурпировавшего почти всю революционную энергию в свою пользу, остальным вождям оставалось действовать только со ссылкой на Ленина, как на первоисточник революционной энергии. Однако же было ясно, что и самим новым вождям, претендующим на первую роль (а это вся энергия партии и энергия советских народных масс), надо будет самостоятельно побороться за право быть первыми в получении этой энергии. Вскоре выяснилась и разница в подходах вождей; одни видели опору только в партии и благодаря ей хотели выйти на международные рубежи, через реализацию идеи перманентной революции; другие увидели, что источник энергии лежит не только в партийной власти, но и народная стихия может дать вождю не меньше, а может быть даже и больше энергии.

Рассмотрим подробнее два пути получения Сталиным вождистской энергии: партийный и народно-социальный. Поначалу Сталину удалось выстроить инфраструктуру партийного канала получения энергии, и это вполне закономерно. Борьба за власть на партийном поприще предполагала особый характер побед над врагами партии, ее генеральной линии, которой и олицетворялась стратегия движения всей страны и всего общества. Это была личностная борьба с Троцким, Зиновьевым, Бухариным, т. е. с правой и левой оппозицией, и одновременно это было олицетворение линии самой партии. Идея, олицетворяющая человека, пробивала себе дорогу вперед, и партия чествовала своего вождя не за

общие и глобальные победы в стране, а за внутрипартийные победы; за умение сохранить за партией ведущую роль в обществе, за способность вождя внедрить партию как идейную машину в социум, чтобы с ее помощью контролировать его; за строгость, ясность и простоту партийной линии. Вождь на партийном поприще словно в ручном режиме рисует амплитуду гармоничного биения партийного сердца; убирает необходимые отклонения в ритме, погашает мешающие шумы, убирает препятствия. На вожде лежит главная ответственность за генеральную линию партии, он — первый, потом генеральный секретарь. Секретарь не у человека-начальника, а у партии, главного лица и субъекта всего процесса. Партия не субъектный субъект. Генеральный секретарь — последний пост, последнее персональное лицо, за которым далее следует деперсонализация — коллективность партии. То есть выше человека, даже вождя, признается только идея, коллективная воля, и *у этой коллективной воли* человек находится в генеральных секретарях. Конструкция по-своему мистическая. Откуда в таком случае появляется вождистское начало у руководителя партии? Человек, сколько бы он ни набирал общественного и политического веса, остается человеком, ни в кого другого он не может превратиться; вождь же оказывается результатом неких превращений, в результате которых человек становится частично уже и не человеком, а неким особым коллективным существом, символом, однако не похожим на образ царя. Сталин это начал понимать с самого начала своего вождистского пути. В официальных спорах, обсуждениях он употреблял свое имя в третьем лице, говорил о себе «Сталин», как бы абстрагируясь от себя настоящего, говорящего или пишущего. Так же он относился к своим официальным портретам, к городам и заводам, названным в честь себя. Он считал, что эти знаки уважения к власти живут самостоятельной жизнью, связанной с его функцией вождя и руководителя партии. Нечеловеческое у вождя и есть его вождистская харизма, вождистский образ, олицетворение партии. Вождь является олицетворением партии, но не полным ее олицетворением, а частичным, в ту меру и силу, в которую он сумел обеспечить надежность и чистоту генеральной линии партии. Получается, что «вождь» и «генеральный секретарь» не совпадают друг с другом. Должность генерального секретаря — это последняя из человеческих степеней на пути восхождения наверх; за ней, если человек способен быть вождем, находится еще одна, уже не должностная и официальная, а неофициальная, сверхчеловеческая должность вождя. *Вождь — самое начало коллективистского лица партии* там, где наблюдается превращение человека в символ, полный или частичный.

Сталин стал практически единственным вождем партии после победы над Троцким в 1926 г. И хотя впереди были баталии с правой и левой оппозицией и физическое уничтожение всех мало-мальски претендующих на место вождя, что растянулось до 1937–1940 гг., но главным лицом в партии все же с 1926 г. становится Сталин. И причина победы Сталина была не столько в его умении вести борьбу со своими врагами, за счет своих особых человеческих качеств, сколько в выборе Сталиным союзника для борьбы. Этим союзником становятся не только спецслужбы, партия и армия (на что сделал ставку другой вождь, Троцкий), но и народная масса. Троцкий ошибся, глядя на Ленина, так мало лично делавшего для собирания любви народной (а политика военного коммунизма, Гражданская война и борьба с Церковью этой любви не прибавляли), не понимая, что Ленин в 1917 г. получил сразу всю народную любовь, в полном объеме. Сталин еще в период Гражданской войны увидел и понял, что за народную массу надо бороться. Тогда, правда, это касалось привлечения симпатий к советской власти нерусских жителей империи, как союзников в борьбе с Белой армией. Но именно Сталин как нарком по делам национальностей занимался этими проблемами и на практике сумел увидеть и почувствовать великую силу народной поддержки. Отсюда, как мне кажется, вождь вынес убеждение, что советский орел, как и прежде, должен быть двуглавым и вождю следует помнить об обеих головах как символах власти.

Отсюда у Сталина, очевидно, и родилось понимание приоритета социализма в одной стране над идеей перманентной мировой революции, где все строилось на монополии партии, как ведущей организующей силы этого процесса. Во внутренней же борьбе за социализм нельзя было опираться только на партию, какой бы гениальной она ни была, нужна была еще вторая «голова», в лице народа. И Сталин в борьбе с Троцким использовал именно эту идею, и к 1926 г. сумел ясно обозначить это направление пути¹. Генеральная линия партии, таким образом, связывается с этого времени не просто с именем Сталина, но и с самобытной содержательной стороной этой линии. С 1926 г. начинается не только движение в сторону строительства социализма в одной стране, но и разрабатываются первые системные планы индустриализации как общенародного проекта².

Интересно отметить тот факт, что именно Сталин предложил и настоял на «народном варианте» захоронения Ленина, т. е. его мумифи-

¹ Капченко Н. И. Политическая биография Сталина. В 3-х томах. Тверь, 2006. Т. II. С. 153.

² Там же. С. 279.

цировании, хотя Троцкий говорил о кремации, как это было характерно для всех большевиков. Сталин объяснял свою позицию так: весь народ должен успеть проститься с телом Ленина, несмотря на длительность времени, на которое может растянуться это прощание и скорбь¹. Троцкий же возмущался: «Отношение к Ленину как революционному вождю было подменено отношением к нему как к главе церковной иерархии»². На первом — партийном этапе — утверждения в вождизме Сталин активно боролся против культа вождей, разъясняя, что только один человек Ленин и может быть таковым. Одно из обвинений, которое выдвигалось против вождей левой и правой оппозиции, звучало как желание их быть вождями народа или вождями Красной Армии, как Троцкий. В знаковой работе 1926 г. «К вопросам ленинизма» Сталин увязывает проблему строительства социализма в одной стране с новой ролью партии и новой ролью вождя партии. Он критикует теорию Зиновьева о диктатуре партии, заменившую ленинскую теорию диктатуры пролетариата. Диктатура партии ведет к диктатуре вождей, а диктатура пролетариата — к осуществлению всей программы партии³. Эту позицию поддерживал Дзержинский, который со своей стороны настаивал, чтобы ВЧК-ОГПУ были «органами партии и революции», а не инструментом власти кого-то из вождей⁴.

Нам приходилось уже писать о том, какие масштабные, переломные для эпохи перемены происходят в середине 1920-х в связи с выработкой со стороны Сталина новой политики по отношению к советской женщине. До этого политика «раскрепощения» женщины подразумевала создание в стране особых адаптационных механизмов для приобщения этой категории населения к партийности⁵. Через партийность виделся самый удобный путь социалистического воспитания женщин и решения тем самым одной из главных задач социалистического и коммунистического строительства. Так думал Ленин, поручивший это направление большевистских преобразований женщинам-большевицкам И. Арманд, А. Коллонтай, Н. Крупской и др. Как только партийная и государственная власть стала сосредотачиваться в руках Сталина (в силу болезни и кончины Ленина), так сразу же начинается наступление и на этом важном направлении. Пресекая все формы рассредоточения (распыления) власти, Сталин постепенно, к началу 1930-х годов доби-

¹ Там же. С. 45.

² Там же. С. 44.

³ Там же. С. 153.

⁴ Там же. С. 110.

⁵ Кириченко О. В. Советская модель конвертации богатства. 1920-е — 1930-е годы // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2015. № 17. С. 15–18.

вается сворачивания этой автономной деятельности женщин-большевиков и выдвигает другую идею — приобщения советских женщин к социализму через труд, через производство. Идея народного участия расширялась за счет женщины. В рамках программы индустриализации страны это выглядело и убедительно, и более актуально. Тем более этот план предполагал несравнимо более короткий путь решения задачи, а значит, менее затратный и эффективный. Более того, женщина рассматривалась в данном случае не просто как дополнительный ресурс для новой экономики (хотя это было тоже важно!), но и как локомотив всего процесса индустриализации, ее рекламная роль здесь была огромна. К тому же решалась и еще одна важная идеологическая задача; не надо было никого обобществлять, а также разрушать семьи «до основания», как оплот старой традиции (что предлагали поначалу Арманд и Коллонтай); женщина, пришедшая на производство, автоматически роставалась со старым сознанием, дети ее нуждались в яслях и детских садах (что предполагало их общественное воспитание); наконец, женщина переставала быть экономически зависимой от мужчины, а значит, вопрос о распаде традиционной семьи также решался сам собой. Таким образом, опираясь на новую роль женщины в обществе, Сталину, в значительной степени, как нам видится, и удалось раскрутить маховик индустриализации и главное, на примере первого поколения работниц (а не каких-то грядущих в далеком будущем) люди увидели колоссальные перемены в окружающем мире. Тем более, что славить и воспевать советский труд советская власть научилась великолепно: через газеты и плакаты, музыку, фильмы, через умелую, рассчитанную на коллективность организацию досуга и отдыха. Для человека в этом обществе постоянно ребром ставился вопрос: «ты со всеми, или ты один?», «ты такой, как все советские, или ты другой?». Даже правильное классовое происхождение не избавляло человека от ответа на эти вопросы; они адресовались ко всем и всегда, и человеку было сложно и порой даже невозможно было не отвечать на них.

Но в данном случае нам важно понять тот важный факт, что народная стихия была по-своему организована Сталиным, не имевшим, как Ленин, изначально такой общенародной поддержки, и организована с ориентацией на скорую и зримую победу, что и произошло. Сам Сталин понимал, что ему, в отличие от Ленина, вождистский ореол надо будет завоевывать. В 1924 г. он говорил, что *создание* (!) вождя — процесс долговременный и очень кропотливый: «Нехорошо, если вождей партии бояться, но не уважают. Вожди партии могут быть действительно вождями лишь в том случае, если их не только боятся, но и уважают в партии, при-

знают их авторитет. Создать таких вождей трудно, это дело длительное и нелегкое, но абсолютно необходимое, ибо без этого условия партия не может быть названа настоящей большевистской партией, а дисциплина партии не может быть сознательной дисциплиной»¹. Опора на труд, на земное преобразование жизни были для народа более привлекательны, чем тот вариант, который предлагал Троцкий или Крупская, делавшие ставку на партийность. Победа в индустриализации была более наглядна, чем партийность; к тому же и материализована в конкретные достижения (заводы, фабрики, сотни новых профессий, новый образ жизни), благодаря чему Сталин получил море народных симпатий. Это были симпатии особого рода — симпатии к вождю, приведшему свое войско к победе, от дореволюционной России «сохи и серпа» к современной советской индустриальной державе.

Итак, образ Сталина-вождя постепенно вырастал из двух источников: 1) из партийных симпатий, которые копились и складывались в процессе внутрипартийной борьбы Сталина со своими противниками за полное единовластие; 2) из народных симпатий, появляющихся после крупных побед вождя на экономическом, политическом и военном фронте. Энергетика вождистских симпатий принципиально другая, отличная от энергетики монархической. Благодать помазания у царя и императора — это исихастская энергетика, идущая от Бога, через помазание; вождь же получает свою энергию снизу, от народа, как следствие душевной, психической энергии большого числа людей, объединенной в одно целое. Вождистская энергетика, собираясь из двух источников, должна была образовывать одно русло, чтобы течь как одна река и главным руслом. Сталин все-таки выбрал «партийное», а не «народное» русло. Собственно, это был не его выбор, другой возможности собрать вождистскую энергетику в одно целое просто не было. В отличие от народной массы, дававшей хотя и большую по объему психо-энергию для вождя, но не могущую сделать эту энергию идеологической силой, только партия могла справиться с этой задачей. Вождь же, будучи началом коллективистского лица партии (не народа), был по своей природе партиен, а не народен. Даже в этом контексте «не-народности», а «партийности» вождя партии были свои отличия у Ленина и Сталина, как двух вождей, которые шли разными путями получения энергии масс. Ленин, который все получил сразу в 1917 г. вместе с победой революции (и которому далее оставалось только играть перед лицом народа в вождя, отсюда его обращения к образам Разина и Пугачева), считал, что партия должна быть численно не-

¹ Сталин И. В. Собр. соч. Т. 7. С. 44–48.

большой, но качественной («ум, честь и совесть нашей эпохи»). В этом случае народу учиться социализму будет легко, для этого ему даже не обязательно вступать в партию, нужно лишь научиться ориентироваться, соотносить свои поступки с «совестью эпохи». Так думал поначалу и Сталин, называя партию орденом меченосцев, но потом мнение его изменилось, и он выступил за массовую, народную партию¹. Эти изменения были связаны с новой стратегией — построения социализма в одной стране. Народность партии позволяла Сталину вести борьбу широко и достаточно открыто. Во всяком случае, он не боялся этого делать; и пресса, и народ были в курсе всех дебатов, ведшихся с представителями правой и левой оппозиций. Съезды, пленумы, конференции также стали ориентироваться на массовую партийную аудиторию, и в этой среде Сталин чувствовал себя своим; он шутил, иронизировал, представлял своих соперников в неприглядном свете. XIV съезд партии, где Сталин стал главным лидером партии, был использован им «не только для изложения своих принципиальных подходов к решению стоявших перед страной проблем», но и превращен «в своеобразную цирковую арену, на которой представители оппозиции исполняли жалкие трюки»². Прочтение стенограмм съездов этого времени (разгрома правой и левой оппозиции) показывает, насколько живо зал реагировал на выступления оппозиционеров; слышны постоянные едкие реплики из зала, иногда шум, если участники особенно были недовольны выступающим. Вождь становится кумиром партийной массы, ему кричат здравицы, устраивают овации. Впервые Сталин услышал здравицы в свой адрес на XV съезде партии, в 1927 г. Здесь впервые чествовали только его одного, как великого вождя: аплодисментами, здравицами, подарками от делегатов.

Но эта вождистская слава пришла к Сталину поначалу только из партийной среды, народная же масса еще не была наэлектризована сталинской властью в такой же степени, как партийный актив. На это ясно указывает характер публикаций в периодической печати, где вплоть до середины 1930-х годов — появления новой конституции, больших и масштабных репрессий, установления полного единовластия Сталина и подведения первых общих результатов коллективизации и индустриализации, — не было на страницах региональной прессы многочисленных и постоянно публиковавшихся материалов, прославляющих мудрость и величие партийного вождя³.

¹ Капченко Н. И. Указ. соч. Т. II. С. 42.

² Там же. С. 165.

³ Нами была просмотрена за период с 1929 по 1953 г. газета «Коммуна», издававшаяся в г. Воронеже. Это была ежедневная газета, главный официальный орган Воронежского обкома ВКП(б), Облсполкома, Облпрофсовета и Горкома ВКП(б).

Просматривая год за годом (с 1929 по 1953 г.) областную партийную газету «Коммуна»¹, нам удалось заметить одну важную вещь, как вождь Сталин целенаправленно и постоянно добивался от народа все большего роста своего вождистского потенциала, но до поры его вождизм для регионального уровня не требовал еще особого отклика и воспевания его заслуг как вождя. Первая полоса газеты отражала всегда официальную позицию, сюда выносились столичная официальная хроника, партийные известия, но до 1933 г., до первых итогов пятилетнего плана, где суммировались достижения индустриализации и коллективизации, мы не встречаем еще превосходного, по степени, отношения к Сталину как к единственному вождю. Газета даже на первой полосе публикует большей частью официальную хронику местного уровня. На этот момент Сталин в редких документах отчетного характера, касающегося событий общесоюзных, обозначается как вождь ВКП (б), но еще не народа (трудящихся)². Именно первый большой успех в экономической сфере сразу позволил публично обозначить Сталина вождем в глазах теперь уже не только партии и столицы, но и регионов. 11 января 1933 г. газета публикует отчетный доклад Сталина, и здесь же звучит здравица: «Да здравствует тов. Сталин — железный вождь большевистской партии, вдохновитель и организатор побед пятилетки». Слава Сталина как вождя начинает расти быстро, даже стремительно. А это значит, что ресурсы для этого уже накопились. В газете за 1934 г. появляются первые обобщенные формы «сталинского подхода», когда прилагательное «сталинский» уже начинает применяться к разного рода явлениям, например, «хозрасчетная сталинская бригада» (5 января 1934 г.), «сталинский стиль» в работе и т. д. Рабочие-рационализаторы, проявившие смекалку, называют свою бригаду «сталинской», обозначая особый подход к труду. С этого года часто публикуются письма Сталину рабочих с мест и из регионов, в том числе из Воронежской области. В них звучат похожие (из письма в письмо) слова о «любимом вожде нашей партии». Но самым любопытным, пожалуй, следует считать обращение-приветствие Воронежской партийной конференции к Сталину. Здесь любопытно это обращение на «ты». Так человек мог обращаться только к Богу, с которым его связывала особая близость. Так было разрешено обращаться царю и императору ко всем своим подданным. То есть определенная волна

¹ И здесь нельзя не поблагодарить Воронежскую областную библиотеку им. И. С. Никитина за проведенную оцифровку этого издания, что позволило на другом уровне эффективности работать с ним.

² «Под руководством ВКП (Б) и ее вождя тов. Сталина трудящиеся массы нашей страны одержали победы всемирно-исторического значения» — «Коммуна» за 1 января 1933 г.

«умиления» шла и снизу, от региональных партийных функционеров. Но все же больше эту волну разгоняли сверху. Оттуда, сверху вниз, шли прямые инструкции, какие лозунги должны звучать на первомайском параде, поскольку такая деятельность считалась уже официальным делом, контролируемым ЦК ВКП (б), а значит, и самим Сталиным. Каждый год газета в конце апреля печатала «лозунги для 1 мая» на первой полосе газеты.

С 1935 г. в газете на первой полосе стали часто появляться фотографии Сталина в окружении самых разных людей; вот он с дочкой Светланой, которую ласково прижимает к себе (вождь — тоже человек и ему ничто человеческое не чуждо); вот он с соратниками по партии. Они смотрят, проверяют, контролируют, общаются. Появляются стихи, где нередко обыгрывается слово «Сталин»¹, оно наполняется дополнительными смыслами и оттенками. Знаковыми для 1934 г. были первомайские лозунги о «партии Ленина», «теории Маркса, Энгельса и Ленина», «великом победоносном знамени Маркса, Энгельса, Ленина»; завершились речевки здравицей «да здравствует ленинизм». А уже 1 января 1936 г. в передовице появилось название «Вперед под знаменем Ленина-Сталина», начался подъем на новую ступень вождистской идеологии. Эти новые пафосные откровения шли из Москвы, из окружения Сталина, и им поддерживались. 22 декабря 1936 г. Каганович сделал доклад «Стахановское движение — торжество дела Ленина-Сталина», т. е. образцовому труду присваивалось имя вождей. В другом номере за январь 1936 г. публикуется еще один московский доклад (Я. А. Яковлева, заведующего сельскохозяйственным отделом ЦК ВКП (б)) «На борьбу за сталинские 7-8 миллиардов пудов зерна». В январе впервые появляется важное дополнение к понятию «вождь партии» — «Вождь партии и народа» (9 января 1936 г.). Регион ответил на эти откровения Москвы собственными признаниями в любви к вождю: «сталинский поход за высокий урожай», «горячий привет стахановцам — Сталинским питомцам», «по сталинскому пути», «сталинская забота об учителе». Колхозные успехи напрямую называются сталинскими, звучат слова «сталинский устав сельскохозяйственной артели», «сталинский устав колхозной жизни». Патриотизм тоже становится в этот год сталинским: «молодые патриоты сталинской выучки», «сталинский комсомол». Обилие фотографий, где стахановцы вместе с вождем присутствуют на кремлевских приемах. И от молодежи исходит еще один импульс (а это еще одна деталь, характеризующая вождистскую силу Сталина): в приветствии от X съезда комсомола, про-

¹ Стихотворение поэта А. Пришельца «Стальные стаи» о советской авиации в № 190 за 1935 г.

ходившего в апреле 1936 г., было обращение к вождю: «Вождю народов товарищу Сталину». В том же 1936 г. был озвучен эпитет «великий Сталин», сначала в контексте, «как друг всех детей СССР». В том же 1936 г. появляется историческая «сталинская конституция победного социализма», еще более укрепившая верховный авторитет Сталина.

1936 г. во многом стал для Сталина определяющим его вождистскую статусность; страна сильно изменилась за послеленинское десятилетие, и у власти появилась возможность напрямую обратиться к народу со словами удивления и восхищения происшедшими изменениями. Воронежская область, которая в 1936 г. была отмечена орденом Ленина за выдающиеся успехи в сельском хозяйстве и машиностроении, в ответном письме обращается к Сталину, ни больше ни меньше, как к «творцу новой жизни», «великому вождю народов». Здесь также звучит прямое обращение на «ты», как к Богу: «Тебе, дорогой товарищ Сталин, наш вождь и учитель, наш друг»; а коммунистическая партия называется уже «партия Ленина-Сталина». В Воронеже не оговорились, потому уже вскоре в числе официальных лозунгов на Первомай прозвучали и эти фразы: «за дело Ленина-Сталина» и «коммунистическая партия Ленина-Сталина». В 1939 г. Сталин достигает пика своих вождистских возможностей, в первомайских речевках уже достигнута предпоследняя ступень совершенства вождя; он вместе с великими классиками марксизма олицетворяет знамя: «Да здравствует великое, непобедимое знамя Маркса-Энгельса-Ленина-Сталина». Эти слова произносились как с мавзолея во время демонстрации, так и со всех трибун на бесчисленных городских площадях СССР. У Сталина накануне войны остался один-единственный незавоеванный рубеж, одна ступень, на которую он хотел, но не мог подняться, потому что она тоже требовала «не слов, а дел». Этой ступенью был ленинизм как учение. Вставить сюда свое имя Сталин так и не решился, а война сразу сменила все акценты.

С началом Великой Отечественной войны сразу же исчезает из официального употребления само слово «вождь», свой статус Сталин мгновенно понизил до максимально низшей для себя ступени — официальной должности. В 1942 г. он — народный комиссар обороны (так звучит везде и печатается), но уже в мае 1943 г. он — верховный главнокомандующий. С этим статусом Сталин и заканчивает войну. После войны, не сразу, но постепенно начинает заводиться машина прежних вождистских устремлений. И хотя в 1946 г. Сталин еще только министр Вооруженных Сил СССР и генералиссимус, но в газеты опять возвращаются вождистские эпитеты (и это, конечно, с подачи центра): «сталинские пятилетки»; уточняется и формулируется место Сталина в системе вождей:

«Под знаменем Ленина, под водительством Сталина». К 1946 г. Сталин уже понял, что ему не достичь высшей ступени вождистской иерархии, у него нет морального права услышать с мавзолея слова «ленинизм-сталинизм», и поэтому он вообще вычеркивает из первомайских речевок заключительную фразу «Да здравствует ленинизм». Все-таки он был реалистом!

Интересно, что все свои главные достижения сам вождь мерил понятием «расцвета Родины»; все, что происходило в СССР в 1930-е годы, по мысли Сталина, называлось *расцветом Родины*, поэтому после окончания войны, в 1946 г. Сталиным ставится опять эта задача: «к *новому* (выделено нами. — О. К.) расцвету Советской Родины, к полной победе коммунизма в нашей стране». В 1947 г. Сталин окончательно снимает с себя бремя несения официальной должности, и передает ее как поношенную шинель Н. Булганину вместе с должностью военного министра, а сам опять становится «великим вождем и учителем». Снятие лозунга «да здравствует ленинизм» из первомайского обихода, думается, можно объяснить трезвым расчетом вождя; он понял, что такого расцвета, какой была предвоенная эпоха, ему уже не достичь, и поэтому надеяться на достижение последней ступени вождизма больше не стоит. Да и сам вождь, пройдя войну, уже не мог играть с прежней живостью и театральной искренностью с народом в ту довоенную игру, которая обозначала тесное единство, даже слитность вождя и народа. Если мы посмотрим на динамику официальных изображений на первой полосе Сталина в праздничный день 1 мая за период с 1937 по 1953 г., то зримо увидим разницу в понимании Сталиным своего места в обществе. С 1937 по 1 мая 1941 г., когда Сталин еще «вождь» народа, идущего в коммунизм, он постоянно изображается как глава устремленного вперед народа. Ласковой улыбкой и одобрением он, точно дошедший уже до коммунизма, *зовет народ к себе*. Эти картинки имеют по символике иконографичный характер, в них очевиден намек на икону, где с небес, из левого или правого верхнего угла Христос благословляет того или иного святого. А народ, ступивший на коммунистическую дорогу, изображается святым! Но уже 1 мая 1942. г. Сталин показывается совершенно по-другому; это фото-портрет, не рисунок или литография, и за этим стоит и идея максимального смирения, опрощения, а также снятие с себя вождистских полномочий. Парадокс состоит в том, что вождь — это военно-дружинный статус, тут же получается наоборот, с началом войны, вождь снимает с себя вождистские полномочия, как какие-то ненужные побрякушки, и надевает простую солдатскую шинель. В 1943 г. первомайский Сталин уже имеет более абстрактные черты; вместо фотопортрета опять появляется рисо-

ванный портрет, чуть повернутый в профиль. В 1945 г. перед нами уже литография для военной медали, где бронзовый Сталин олицетворяет собой успех полководца. Вплоть до кончины, до 1953 г. Сталин продолжал появляться в праздничные дни в виде портрета, но уже без народа, только как символ полководца, а не вождя. Хотя вождистская риторика продолжала существовать, но она шла, как было замечено, выше, по кругу, поскольку Сталин так и не смог в силу определенных объективных законов встать на последнюю вождистскую ступень — творца учения сталинизма, более высокой ступени, чем ленинизм.

Итак, подведем итоги рассмотрения динамики формирования вождистского образа, в котором принимали участие все советские силы: сам вождь, партия и в целом власть, а также — общество (народ). Поначалу Сталин за счет активной внутривластной борьбы с так называемой правой и левой оппозицией заработал первую порцию вождистского авторитета в самой партии и взошел на первую ступень подлинной власти; но для народа этого оказалось мало, для него это было только начало достижений. Поэтому, когда начались реальные сдвиги в экономике, в промышленности и сельском хозяйстве, только тогда (даже несмотря на высокую цену, заплаченную за это народом) сразу стал повышаться и *народный статус* вождя. Перечислим все пройденные Сталиным ступени вождизма; из них одна партийная и шесть народных: 1) вождь партии (эта ступень заработана в борьбе с оппозицией); 2) знамя Ленина-Сталина (1936 г.); 3) вождь партии и народа (1936 г.), как вариант — вождь народов, отец народов; 4) великий Сталин (1936 г.); 5) дело Ленина-Сталина (1938 г.); 6) партия Ленина-Сталина (1938 г.); 7) великий вождь и учитель (1946 г.). Некоторые ступени близки друг другу и поэтому, по сути, речь идет о трех ступенях вождистского восхождения (и четвертой, не достигнутой Сталиным): 1) вождь партии; 2) вождь народа; 3) великий вождь и учитель. Понятие «великий» должно было легитимизировать вождя в глазах остального мира, как правителя, как полководца, и, самое главное — государственного деятеля. То есть все высшие чины, с точки зрения светской, Сталин в системе государственной иерархии достиг. Именно достиг, а не присвоил! И последнего вождистского чина — родоначальника учения сталинизма, более высокой ступени, чем предыдущее учение ленинизм, — Сталин достичь не смог, что свидетельствовало не столько о его теоретических неспособностях, сколько указывало на тупиковый характер марксистского учения как такового. Практика, в лице Сталина на это ясно указала. Очевидно, сталинизм, если бы он достиг и приобрел позитивный смысл, олицетворял бы единство народной и партийной формы вождизма. Интересно отметить, что на XX съезде

Хрущев напрямую не говорил о сталинизме, как учению Сталина, но все внимание сосредоточил на отклонениях от ленинизма: культе личности и других явлениях. Но фактически в этом докладе шла речь о попытке заменить ленинизм другим учением, ему противоположным.

Сталин, прошедший путь вождя *вместе с народом*, в отличие от Ленина, прошедшего этот путь *только с партией* (потому что после 1917 г. он так и не успел реализовать тот потенциал, который получил от народа в качестве вождя), по сути, являет собой единственный образец реального советского вождя, сумевшего стать вождем в процессе реальной общенародной борьбы за социализм. Ленин же — скорее виртуальный вождь, мифологический, с которым связан успех победы революции и создание государства нового — советского — типа. Но мифологический вождь Ленин на сегодня пока побеждает реального вождя Сталина, потому что такой вождь более выгоден всем либеральным и антироссийским, и антитрадиционалистским силам. Лениным легко манипулировать, акцентировать необходимые смыслы, со ссылкой на нужный контекст его текстового наследия; Ленина до сих пор на официальном уровне не принято связывать, в отличие от Сталина, ни с одним из крупных большевистских провалов (ни с репрессиями, ни с голодом, ни даже с гонениями на Церковь (!)). Последнее особенно примечательно, потому что ленинский период почти целиком приходится на первые революционные годы, на которые, как на объективные обстоятельства послереволюционной разрухи и хаоса, легко сваливать и гонения на Церковь, и саму Гражданскую войну. Ленин на сегодня официально выведен из-под удара «суда истории»; памятники ему сохраняются во всех крупных (и не только крупных) городах страны; мавзоль продолжает быть особым центром Красной площади, где совершаются важнейшие праздничные мероприятия страны; он доступен для посещения; в отношении Ленина не вынесено ни одного официального государственного суждения, подобного тому, что было сделано в отношении Сталина на XX съезде.

Ленин — это другой тип вождя и другой тип вождизма, который принципиально отличается от сталинского типа. Здесь человеческое полностью поглощено камнем или бронзой, и памятник в силу этого обладает неограниченными манипулятивными возможностями, сюда может быть пристегнута любая легенда, любой миф, отвечающий неким революционным чаяниям масс и исторической злобе дня. На Ленина сегодня с любовью глядят Китай, Вьетнам и Куба, его почитает Корея, к нему растут симпатии в Японии, да и на Западе он сегодня чуть ли не главный авторитет для левых. Ленин как бы *связывает воедино коммунистическую и буржуазную идеи* в одно целое и дает шанс убить двух зайцев. Ленин,

как миф, позволяет самому вождю быть номинальной фигурой, без всего того, что было связано с именем Сталина, когда вождь буквально погружен во все детали исторического развития, он тесно привязан к народу. Ленин же освобожден от обузы народности, он — вождь, но вождь революции, а не пролетариата, или иной социальной группы, и это тоже привлекает к нему буржуазные силы. От Сталина-вождя можно ожидать неожиданных поступков, он может быть нелогичен, более суров, чем нужно человечеству; человеческое в нем, как оно ни мало, формирует индивидуальное поле национального развития. Все это совершенно недопустимо для противоположной социалистическому лагерю стороны. Вот почему и там вырабатывается понимание о более предпочтительном — ленинском — типе вождизма, вожде чисто партийном, а не народном. Такой вождь в глазах Запада (а теперь и коммунистического Востока), конечно, может называть себя народным, может играть в народность, как это делал Ленин, апеллировать к архаике и близким народу образам бунтарей, но не делать эти образы основой своей идентичности. И самое главное — такой вождь не должен реализовывать сталинский вариант народной мобилизации. По сути, сегодня на земном шаре сталинский тип вождя (и то как тип, а не как идеал) сохранился только в Северной Корее.

Ленинский период (1917–1921 гг.) многие современники оценивали крайне негативно, из-за страшной волокиты и бюрократизации. Возмущался М. Горький в 1920 г., что советская власть стремится к централизации, а она привела, считает он, самодержавие к гибели. «Вы говорите, что у нас в "Доме искусств" буржуи, а я вам скажу, что это все ваши же комиссары и жены комиссаров»¹. Горький сказал Чуковскому с глазу на глаз, что не верит в коммунизм, который строят сегодняшние большевики². Чуковский отмечает: «Ругают большевиков все». Сумели бы большевики построить социализм, если бы сохранилась модель вождизма партийного типа, наподобие той, какую сегодня используют в Китае? Думается, что сумели бы, если бы смогли, как современный Китай, опереться на западные технологии и западный рынок, но при Ленине такой перспективы перед молодой советской республикой не открывалось. Нужен был сталинский план индустриализации и коллективизации, чтобы Запад, хотя бы частично и на короткий срок, как в 1930-е годы, стал делиться своим техническим потенциалом. В Китае сегодня ситуация зеркальная той, что была в СССР; сначала, при Мао Цзе Дуне, страна прошла сталинский, народно-мобилизационный период вождизма, потом

¹ Чуковский К. И. Дневники. 1901–1929. М., 1991. С. 144.

² Там же. С. 145.

начался ленинский этап, связанный с Дэн Сяо Пинем и последующими генсеками. Сейчас нет смысла говорить об успешности в Китае ленинской модели вождизма, потому что пока неизвестно, чем закончится этот эксперимент. В любом случае уже ясно, что ленинская модель — это своего рода либерально-социалистическая модель, рассчитанная на частичную, но глубокую интеграцию в западную экономику и западный рынок. Вождь в этой модели практически растворен в коллективном уме партии, но это состояние не является состоянием равновесия, как показывает исторический опыт. Как бы ни было выгодно стране и народу жить по этой модели, но в основе ее лежит вождистская форма правления, идентифицирующая себя с борьбой и движением, с постоянными переменами, и потому она не может долгое время оставаться в состоянии статики. Внутри советской ленинской модели постоянно шла борьба вождей за первенство, закончившаяся победой Сталина; при Сталине партийная власть была доведена до абсурда. Затем маятник стал раскачиваться сильнее. Нынешняя ленинская модель Китая также предполагает возвращение на каком-то историческом этапе к «подлинному» национальному лидеру, вождю наподобие Мао. И такая работа, думается, сегодня не просто «идет», она кипит постоянно внутри китайской элиты.

Другое дело — современная Россия, фактически отказавшаяся от приоритета партийности, которая сегодня играет больше декоративную, чем сущностную роль. Страна как будто встала на путь западного парламентаризма, где роль партий ограничена выборными дебатами и некоей текучей организационной деятельностью. Там сегодня не партии формируют и поддерживают вождя, как ясно показали последние выборы президента США, а некие «силы» (финансово-экономические, информационные, общественные). Партия в условиях господства вождистских форм власти всегда была формой посредничества вождя и народа, поскольку часть народа состояла в партии, особенно при Сталине, когда партия стала массовой. Ее формальная роль в поддержке руководителя страны, который на сегодня имеет неофициальный статус «национального лидера», позволяет говорить, что и в нынешней Россия модель вождизма стала напоминать западную. Однако есть и отличия. Западные «силы», корректирующие деятельность президента, находятся лишь частично внутри государственного аппарата, а большей частью они расположены за пределами его, они не видны. Российские силы, судя по всему, все сосредоточены в государственном аппарате, и они полностью подчинены президенту. То есть власть Российского президента в этом контексте гораздо более сильная, концентрированная и эффективная. Но и у Российского президента есть своя «ахиллесова пята» — это властные

полномочия глав национальных республик, которые в значительной части и оттягивают часть его огромных властных полномочий и фактически мешают ему быть по-настоящему «национальным лидером».

Народный монархизм в XIX — начале XX в.

Аксиомой является утверждение о «русском народном монархизме» — устойчивом феномене, существовавшем в течение всего периода монархического правления, о чем не раз высказывались современники этой эпохи¹. Одни из них ставили это в заслугу народу, другие, наоборот, считали это качество его слабой стороной. Историография, как ни богата на этот счет, но следует признать, что абсолютное большинство работ, написанных по проблеме народного монархического сознания и вообще русского народного монархизма, относится к публицистическим, в них нет строгой постановки проблемы, нет работы с терминами и потому они имеют скорее значение источника по истории русской политической мысли, нежели служат научной основой для продолжения темы². Конечно, среди других выделяется имя Л. А. Тихомирова, именно как аналитика, но и у него в основной работе по этой теме не так мно-

¹ Щербатов А. Г., князь. Обновленная Россия // Щербатов А. Г., князь. Обновленная Россия и другие работы / Сост. И. А. Настенко. М., 2002. С. 29–36; Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. СПб., 1997. С. 388 и др.

² Вот несколько публицистических определений, характеризующих особый союз царя и народа в России: 1) «Мы называем себя верноподданными. Мы воздаем должный почет Царю как верховному лицу, от которого все зависит и все исходит. Но не в эти ли минуты понимаем мы все значение Царя в народной жизни? Не чувствуем ли мы теперь с полным убеждением и ясностью зиждательную силу этого начала, не чувствуем ли, в какой глубине оно коренится и как им держится, как замыкается им вся сила народного единства?... В ком живо сказалось единство Отечества, в том с равной живостью и силой сказалась идея Царя; всякий почувствовал, что и другое есть одна и та же всеобъемлющая сила» — Катков М. Н. Имперское слово / Сост. М. Б. Смолин. М., 2002. С. 111; 2) «Никогда не предпочтет Русский народ самодержавию личной, личной, нравственно-ответственной совести человека-Царя случайное перескакивающее самодержавие вечно зыблющегося. Изменчивого, арифметического перевеса безличных голосов, даже и нравственно-безответных!» Именно царь дает народу широкие возможности самоуправления: «нет надежнейшей опоры для русской царской власти, как наш сельский мир; на мирском или общинном строе Русской земли, способном и к более полному, в народном же духе, развитию, зиждется русское самодержавие» — Аксаков И. С. Самодержавие и свобода // Аксаков И. С. Наше знамя — русская народность. М., 2008. С. 263; 3) «Одним словом, с какой бы стороны мы не взглянули на великорусскую жизнь и государство, мы увидим, что византизм, т. е. церковь и царь прямо или косвенно, но, во всяком случае, глубоко проникают в самые недра нашего общественного организма» — Леонтьев К. Н. Византизм и славянство // Леонтьев К. Н. Избранное / Сост. И. Н. Смирнов. М., 1993. С. 40.

го места уделяется русскому народному монархизму, да и его близость (хотя и с оговорками) точке зрения на монархизм Б. Н. Чичерина явно сковывала его мысль теми условностями, которые были характерны для либерального направления русской философской мысли. И. Л. Солоневич в книге «Народная монархия» отталкивается от идеи бессловного, с его точки зрения, подлинно народного общества, которое одно может обеспечить монархии почву и крепость. «Мощная царская власть» нуждается в народной силе, народа как единой «массы», а народ нуждается в такой власти, которая обеспечивает его подлинные интересы. Восстановление монархии, как «народной монархии» зависит от воспитания народа в монархическом духе; делать это сможет только новая интеллигенция, преданная монархии и воспитанная в монархическом духе. Как только в народе укрепится монархический дух, так сразу народ станет изъяслять свою монархическую волю, появится монарх и будет восстановлена «целая система учреждений — от Всероссийского престола до сельского схода»¹. При всей яркости этой концепции, верности отдельных характеристик, ясности понимания национальной идеи в России («Русская идея государственности, нации и культуры являлась, является и сейчас, определяющей идеей всего национального государственного строительства России»), точка зрения Солоневича страдает очевидным «интеллигентским утопизмом», а также полным непониманием места Русской Православной Церкви в этом процессе.

Мы не ставим себе задачу присоединиться к тем или другим авторам, но попытаемся ответить на вопрос о характере субстанции по имени «русский народный монархизм»: что это такое — идея (идеология), знание, социальный, политический или культурный опыт, а может быть, это цивилизационно-жизненная среда в государстве? Во всяком случае, монархизм для русских был не только идеалом политической системы; монархический опыт стал частью русского этнического сознания, частью русской (великорусской) этничности (этнического опыта). Совершенно очевидно, что в монархии и монархе был реализован религиозно-политический идеал народа, настолько, насколько он мог быть реалистично реализован в условиях земных реалий и несовершенства. И наличие идеала — монархии, существовавшей в стране с середины XVI в. по 1917 г., т. е. почти 400 лет, — налицо. Как и проявление несовершенства, когда монархия была сметена революцией, оставив, безусловно, монархизм, как этнический опыт в душе народной, как неотъемлемую часть его коллективной личности, до сего дня. Вот почему, даже после смены монар-

¹ Солоневич И. Л. Народная монархия. М., 2002. С. 39–40.

хии одним, потом другим строем, в народной памяти на уровне выбора «добра и зла», на уровне идеала и отклонений от него все же сохраняются старые точки притяжения для народного чувства и мысли. Одной из таких важнейших точек является национальная идея. Конечно, не сама эта формулировка, а та суть, которая за ней стоит.

Важно обозначить, каким было «поле активности» двух субъектов монархизма: царя и народа, ведь именно они были ответственны перед Богом (такова была логика происходящего) за свою долю политических трудов. Со стороны царя — это была «монархическая идеология», со стороны народа — «монархическая или национальная идея»¹. Идея и идеология как *единство* и *общая* — для монарха и народа — *деятельность* и позволяли не выходить за рамки *равных* отношений, как и *совместных усилий* по поддержанию общеполитического порядка в стране. Они не должны были противоречить друг другу, но напротив — помогать и дополнять друг друга. Конечно, царь и народ были не просто субъектами, но — разными субъектами: царь был единоличным субъектом, а народ — коллективным. Но особое качество их субъектности вполне очевидно, оно укладывается в объективные и осязаемые параметры единичности, каким обладал русский народ (этнос), с его одним языком (русским), с одной верой (православной), общей культурой и историей. Единичность же царя, как помазанника Божия, также характеризуется этноценностным императивом, которым царь обладал, но еще и — объединяющей (с точки зрения российского пространства) народ силой. Первенствующей силой, ответственной за народ перед Богом, была не Церковь, а царь. Это вытекало из властных прерогатив царя; он считался главным лицом, ответственным за землю, за территорию страны — Отечество. Вся земля была его отчиной, из которой и осуществлялись пожалования за службу. Такая система, во всяком случае, сложилась к XVI в., когда установилась самодержавная монархия. Ответственность за землю подразумевала и ответственность за народ (а потом и народы), живший на этой земле. И хотя это была не политическая, а религиозная ответственность, вытекающая из того, что царь был помазанником Божьим, но именно этот фактор двойной ответственности в конце XVI в. и позже сыграл свою роль в деле прикрепления крестьян к земле, т. е. установления крепостного права. Особо отметим, что процесс прикрепления в первоначальных своих намерениях не сводился к меркантильным, материальным причинам (для обогащения), а скорее подразумевал несколько идеаль-

¹ Л. А. Тихомиров в своем известном труде приводит на этот счет мнение Б. Н. Чичерина: «Он (царь. — О. К.) в отношении народа есть не личность, а идея» — Тихомиров Л. А. Указ. соч. С. 426.

ных мотивов: 1) новые возможности для централизованного управления страной, когда земли, полученные за службу, должны были сохранять свое качество, в том числе в отношении численности населения на них; 2) чтобы владельцы земли могли по-отечески заботиться о переданным им в управление людям; 3) наконец, чтобы существовала определенная стабильность в управлении данными территориями. Конечно, «человеческий фактор» сыграл свою роковую роль — превращения идеального в материальное, — в результате чего прикрепление к земле крестьян постепенно, а особенно в послепетровской России, стало поводом для многочисленных злоупотреблений со стороны помещиков, и даже возникновения, с разрешения власти, на каком-то этапе, «рынка крепостных душ». Но если отвлечься от факта злоупотреблений, а остановиться на главном, то нельзя не согласиться с позицией К. Н. Леонтьева, писавшего: «Вся Россия, и сама Царская власть возражали одновременно в тесной связи с возрастанием неравенства в русском обществе, с утверждением крепостного права и с развитием того самого «наследственного чиновничества», которое так не нравится столбовому, 600-летнему — И. С. Аксакову»¹. Эту же мысль проводит и Д. И. Менделеев, писавший уже в пореформенное время: «русский мужик, переставший работать на помещика, стал рабом Западной Европы и находится от нее в крепостной зависимости, доставляя хлебные условия жизни... Крепостная, т. е., в сущности, экономическая зависимость миллионов русского народа от русских помещиков уничтожалась, а вместо нее наступала экономическая зависимость всего русского народа от иностранных капиталистов»². Д. И. Менделеев не знал, что очень скоро, после революции 1917 г., «весь русский народ» будет втянут в еще более страшную зависимость — от утопистов-революционеров, которые лишат его уже и личной свободы.

Вместе с тем нельзя вырывать даже эти негативные свидетельства из контекста истории и только ими оценивать монархию в России. Во-первых, только часть крестьян относилась к числу частновладельческих (около 40 %); во-вторых, абсолютное большинство помещиков все же относились к своим крепостным по-человечески, и даже по-отечески, заботясь о них и создавая благоприятные условия для их хозяйственной и духовной жизни. Главное же, Россия вынуждена была набирать все новые, более быстрые, экономические обороты (движение в сторону создания единого аграрного и промышленного рынка в стране) и на ходу

¹ Леонтьев К. Н. Славянофильство теории и славянофильство жизни // Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем в двенадцати томах. СПб., 2003. Т. 8. Кн. 1. С. 467.

² Цит. по: Антонов М. Менделеев Д. И. // Русское хозяйство / Святая Русь. Большая энциклопедия русского народа. Сост. О. А. Платонов. С. 491–492.

изыскивать все новые возможности для централизации огромной страны, в условиях весьма жесткого внешнеполитического давления со стороны западного мира на протяжении всего имперского периода. И здесь первенствующую роль играл именно фактор народного монархизма, а точнее — глубина понимания народом идеи православного монарха. Известный знаток правового статуса российского монарха М. В. Зызыкин считал, что монархическая власть объединяет общество, все народы империи, для всех являясь *национальной идеей*. «Она (верховная власть. — О. К.) является объединительной национальной идеей, воплощающейся в конкретном органе, и призвана регулировать, примирять и согласовывать все частные силы. В этом обязательном их примирении ее основной смысл»¹. В этом смысле понимал национальную идею и Л. А. Тихомиров, для него она — православный монарх, не ограниченный парламентом, и народ, его поддерживающий и имеющий гегемонию в империи². Вот почему, имея перед глазами другой вариант национальной идеи — монархии, частично ограниченной парламентом (Думой), Лев Александрович переживает трагедию исчезновения национальной идеи. Незадолго до революции, в 1913 г. он пишет об опасности для России жизни без национальной идеи, поскольку ее место (место царя и народа) заняла забота о материальном преуспевании³.

Конечно, существовали свои объективные причины, влияющие на разрушение классической (точнее, традиционной) связки «монарх—народ». В имперскую эпоху этническая единичность народа (русского) была расширена за счет новой — гражданской идеи, которая включала в себя этническую (русскую) монархическую идею как сердцевину, как ядро гражданской идеи. Соответственно и монархическая идеология стала шире, сделавшись императорской, включающей в себя новый элемент — светскость монарха, и этой светскостью как бы обволакивающей монархическое религиозное ядро — помазанника Божия. То есть конструкция двух субъектов (народа—монарха) стала более сложной, более рассчитанной на формальные механизмы, регулирующие их взаимоотношения. «Национальная идея народа» и «идеология монарха» вступили в достаточно непростые смысловые связи, причем местом пересечения смыслов становится светская составная часть идеологии монарха и идеи народа. Остановимся на каждой из сторон в отдельности.

¹ Зызыкин М. В. Царская власть и закон престолонаследия в России. София, 1924. С. 5.

² Репников А. В., Милевский О. А. Две жизни Льва Тихомирова. М., 2011. С. 386.

³ Тихомиров Л. А. Церковный собор, единоличная власть и рабочий вопрос. М., 2013. С. 561.

Монархизм как народная национальная идея

Национальной идеей русского народа всегда был православный монархизм. Чтобы поддерживать монархическую идею в ее чистоте и цельности, народ должен был сам быть цельным и единым, но в течение всего имперского периода русский народ терял свою цельность и единство. За XVIII столетие от единого народного тела практически отделилось дворянство и государственное чиновничество. К народу все более стали относить простонародную, в основном крестьянскую его часть. Это в значительной степени сузило возможности для народного монархизма, он становится именно *простонародным (крестьянским)*, а значит, во многом не озвученным на уровне политики и художественной культуры. Из фольклора постепенно уходят исторические песни о царях, былины, былички на эту тему, поскольку подобный фольклор требует самой широкой социальной базы из числа авторов, исполнителей, зрителей, которые не могли быть ограничены только крестьянской средой. Петр I — последний народный фольклорный персонаж, на котором закончилась эта широкая фольклорная традиция¹. Однако *повсеместно* в крестьянских избах до революции висели портреты правящей царской семьи (царя и царицы), об этом свидетельствуют ответы корреспондентов бюро князя В. Н. Тенишева (а это уже конец XIX в.), что было ярким свидетельством народного монархизма². «Портретов имеется совсем мало и исключительно только благополучно царствующего Государя Императора Николая II, супруги Его Государыни Императрицы Александры Федоровны, и бывших государей и государынь»³. Интересно отметить, что бывали примеры, когда крестьяне вешали рядом с портретами российских царей портреты иностранных королей⁴. Были случаи уже в 1990-е годы, когда эти портреты доставались из сундуков или чердаков в сельских избах, где они продолжали лежать все советское время и ждать своего времени⁵.

Уход в армию новобранцев в народной среде повсеместно рассматривался как «служба царю-батюшке». Действо проводов обставлялось торжественно: новобранцы перед призывом гуляли, ездили на лошадях по селу *с колокольчиками*, так же, как при «свадебном поезде». Перед прощанием каждый призывник получал благословение от родителей, кото-

¹ Громько М. М., Буганов А. В. О воззрениях русского народа. М., 2000. С. 447.

² Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы / Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. СПб., 2011. Т. 5. Ч. 2. Вологодская губ. (Грязовецкий и Кадниковский уезды). С. 90

³ Там же. С. 282.

⁴ Там же. Калужская губерния. СПб., 2005. Т. 3. С. 577.

⁵ К прославлению Царя-мученика в России. Вып. 4. М., 1999. С. 68–73.

рые снимали для этого образа и давали сыну напутствие служить царю верой и правдой. «Ну, сынок, сколь ни горюй, а ехать надо, пора тебя благословить, да и в путь-дорогу! Сын говорит: «Благословите меня, родители, служить верой и правдой царю и отечеству». Его благословляет сначала отец, потом мать, потом крестные отец с матерью. Потом начинается прощание. Все плачут. Мать причитает»¹ (Новгородская губерния, Белозерский уезд). Но в фольклоре, посвященном проводам новобранцев, особенно прежних лет, когда солдатская служба измерялась 25 годами или даже пожизненным сроком, конечно, звучали и драматические, горестные ноты. Звучали слова «неволя», «чужбина» и т. д. Народ никогда не терял реализма в отношении жизненных перипетий на царской службе, но и не связывал эти тяготы солдатчины с самой властью или дурными качествами царя. Песня может соединять в себе и хвалу царю, и печаль о тяжелой службе: «если Бог тебя помилует, Царь чином пожалует», — поется в песне. Но есть и слова: «повезли моего дитятку, в чужую дальнюю сторонущку, во большую во неволюшку, что во службу да во царскую»².

В этом контексте описание царских встреч также не надо рассматривать как дежурный официоз, или же, как это представлял А. А. Блок — проявление чувств «черни»: «Чернь петербургская глазела подобострастно на царя... И царь огромный, водянистый — с семейством едет со двора»³. Конечно, это высокомерные слова человека, оторвавшегося от народной гущи, потерявшего уже веру и потому не чувствующего то, что чувствовали многие другие в этот момент. В народном благоговении перед царем при таких встречах все же была не просто искренняя интонация, но и звучало некое торжество веры, особый праздник чувствовался во всем таком общем отношении к царю.

Встречи царя (Николая II) и народа проходили в рамках как государственных, так и церковных мероприятий. Те, кто составлял описания таких встреч, отмечали со стороны народа искренний их характер, что выражалось в воодушевлении, благоговении и переживании этих моментов как счастливейшего события в жизни.

Самое главное для народной (простонародной) монархической (национальной) идеи, связанной с царем, было, на наш взгляд, ощущение (чувствование и знание) особого *порядка власти*. Царская власть, по мысли простого народа, создавала незыблемый политический порядок,

¹ Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы / Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. СПб., 2011. Т. 7. Ч. 1. С. 144, 253.

² Там же. Костромская и Тверская губернии. Т. 1. СПб., 2004. С. 31.

³ Блок А. А. Возмездие. Поэма // Блок А. А. Собрание сочинений в 8-ми томах. М.; Л., 1960. Т. 3. С. 329.

незыблемые устои, которые и позволяли так твердо и непоколебимо стоять огромному Российскому государству. Монархическая власть имела особую вертикаль, которая не была ограничена фигурой монарха, но двигаясь ввысь, доходила до Бога. Также и с ее перспективой вниз: она не упиралась в чиновничество и армию — основных исполнителей царской воли, но доходила до народа, приближаясь к самой почве, к земле и здесь и получала свое закрепление. Получалось, что сила этой власти находилась, по мысли простого народа, в Боге (и через Него в монархе) и в «народной почве», а все остальные были лишь участниками этого властного устройства. Вот почему таким важным для народа был факт помазанности царя на царство, его приобщения к небесному началу, наделение его дарами Святого Духа. Незыблемость царской власти была самой главной характеристикой в понимании народом монархической идеи. Как Церковь имела обетование от Бога, что врата ада не одолеют ее, так и русский царь, как помазанник Бога, в лице Бога имел, по мысли народа, не только прообраз для себя, но и защитника своей персоны, а значит — защитника всей страны. Отсюда родились народные пословицы «сердце царево в руке Божьей», «народ согрешит — царь умолит (Бога), царь согрешит — народ не умолит (Бога)». Поэтому, когда страну в пореформенный период стали все более и более сотрясать социальные катаклизмы (террор, революционные брожения и т. д.), то, конечно, в народной среде это рассматривалось как попущение Божие за грехи той и другой стороны. Зашатались устои, трещины пошли по всему зданию Российской государственности. Но грехи, по мысли народа, еще не требуют смены общего политического порядка (своего рода смерти человека, в случае его грехопадения). Представители же революционной интеллигенции думали по-своему, видя в царе и в монархии главную причину несовершенства жизни в России. Царь зачаровывал народ своей мощью, а народ подчинялся этим чарам, — думал А. А. Блок¹. Даже народные сомнения, возникшие в связи с возрастающим хаосом внутриполитической жизни, они связывали с виной монарха, хотя этот хаос устраивали сами же революционные интеллигенты. Со слов Н. О. Лосского, «не удивительно, что вера в царя, как источник правды и милости, постепенно стала исчезать даже у крестьян. “Цари сами”, говорит Короленко, “разрушили романтическую легенду самодержавия, созданную вековой работой народного воображения”»². Со стороны революционной и либеральной интеллигенции народу постоянно внушалось, что в политической (а значит и экономической) нестабильности виноваты царь

¹ См. 2-ю главу поэмы «Возмездие».

² Лосский Н. О. Характер русского народа. М., 1990. С. 18.

и монархическое правление, с их неповоротливой, косной и корыстной чиновничьей системой. Даже патриоты монархисты (и прежде всего славянофилы) во всем винили царское чиновничество, словно не понимая, что дело не в чиновничестве, а в противниках монархии, которые есть везде, в том числе в чиновничестве. Читая публицистику либеральной и революционной интеллигенции предвоенных десятилетий, понимаешь, что весь ее пафос состоит в искусственном эмоциональном возбуждении читателей, в передаче гневных эмоций (криков, возмущений, неприятия существующего положения вещей) и создании исключительно нервной атмосферы как основы для политической нестабильности. Газеты были полны бесконечных криков и обличений, разоблачений и подозрений. Такая крикливая, нервная обстановка создавалась не одно десятилетие, и как нам кажется, было трудно придумать оружие эффективнее против власти и народа, ценящих покой и стабильность. При этом такая стратегия была не какой-то истерией, неким коллективным выражением психического расстройства, а холодным и расчетливым методом борьбы с самодержавием.

Антимонархическая борьба со стороны революционной (радикальной и либеральной) интеллигенции носила многофакторный характер: против власти эта борьба носила крикливый и «громкий» характер (видимый и слышимый народом); против союзников власти — дворянства и вообще сословий, против духовенства, и наконец, против простого народа эта борьба была неодинаковой. Дворянство всеми возможными художественными и публицистическими средствами высмеивалось, презирилось, обличалось как косная, порой невежественная, слепая сила, идущая на поводу у царя в своем понимании служения монархии. Духовенство также подвергалось насмешкам и обличению, как якобы повсеместно малограмотная, но фанатичная и корыстная сила, по своей слабости и зависимости служащая монархии. Простой народ — «темный и забитый» властью, дворянством и духовенством, будто бы был не способен к самостоятельности и адекватному общественному поведению. Это вызывало со стороны интеллигенции сожаление, снисхождение и желание исправить положение. Нередко «темнота и забитость народа» становились предметом философских рассуждений и критики «характера народа», его привычек и поведения, которые уже невозможно исправить. Народолюбие все более приобретало абстрактный характер и связывалось с далеким грядущим временем. В настоящем же времени все было прозаично просто: действовал принцип «человек человеку волк». Так это понимал интеллигентный глашатай революции А. А. Блок, когда рисовал в поэме «Возмездие» образ нового человека, свободного от че-

ловеческих привязанностей. Но вину за расчеловечивание человека поэт видел в «колдуне Победоносцеве», который, заглянув в глаза России, погрузил ее в «сон и мглу». Как потом дружно начал тиражироваться по всей стране этот клеветнический художественный образ К. П. Победоносцева в виде совы, укрывшей Россию от мира своими крылами и гипнотизирующий ее своим взглядом. И в этой атмосфере ненависти друг к другу, по мысли Блока, стала проходить жизнь русского человека, который все стал ненавидеть; себя, животных, других людей: «И встретившись лицом с прохожим, ему бы в рожу наплевал, когда б желание того же в его глазах не прочитал...». Блок рисует здесь, невольно, конечно, не образ простого человека, прохожего, а двух интеллигентов, которым нечего сказать друг другу (они наперед знают, о чем будет разговор!) и потому они готовы лишь плюнуть друг другу в лицо. В связи с такой формой отстраненности интеллигенции от народа не может не встать вопрос о богоборчестве интеллигенции, вставшей на путь борьбы с монархией, властью, традицией.

Убийство в душе царя, как «отца народа», подразумевало символический акт отцеубийства, поэтому антимонархизм интеллигенции нельзя не рассматривать как бунт против всех основ традиционного миробития (не только церковного, но и этнического и исторического, культурного и социального). Сам Блок так и понимал революцию (см. его статью «Интеллигенция и революция», написанную в январе 1918 г.) как силу, все сметающую на своем пути, и потому он — за разрушение *всей культуры* (!!!) (всех храмов, монастырей, кремлей и т. д.), лишь бы звучала «музыка революции». Поэт понимал отцеубийство в его символической глубине, когда выводил образ своего героя в поэме «Возмездие» из области действия демонических сил: убийство Бога в душе и как следствие этого — другое — демоническое — отцовство. Неслучайно у героя было прозвище «Демон», он постоянно сравнивался с врубелевским поверженным Демоном, который находился в ожидании своего часа. А вот его характеристика: «Его озлобленные руки, он ведал холод за спиной... и, может быть, в преданьях темных его *слепой* души (!), впотьмах — хранилась память глаз огромных и крыл, изломанных в горах... всю жизнь его — уже поэта (Блок говорит уже о себе. — О. К.) священная объемлет дрожь, бывает глух, и слеп, и нем он, в нем почивает некий бог, его опустошает Демон, над коим Врубель изнемог...» (поэма «Возмездие», гл. 3).

Но сам народ не спешил с выводами, *до самой революции* (да и после был осторожен в выводах), не решаясь вынести свой вердикт. Это народное молчание говорило скорее в пользу народного монархизма, чем в пользу его врагов, потому что народу важно было обстоятельно

разобраться и объяснить себе самому: Почему шатается государство Российское? Что происходит? Божье ли это попущение? Его воля или это человеческая злая воля, пользующаяся моментом? Было бы неправильным назвать это народное состояние нерешительностью, одобрением действий революционеров или же равнодушием. Напряженнейшее духовное состояние — молчание (не равнодушие) — не было также выжиданием «кто победит», чтобы примкнуть к нему (для народа такая позиция неприемлема), но оно, безусловно, сковывало внешнюю народную активность, не позволяло народу действовать едино на всем территориальном протяжении страны.

В этих условиях в той части народа, которая отличалась образованностью, личной самостоятельностью, порой административной ответственностью на низших административных постах старост, старшин и др., начинает проявляться политическая активность в пользу поддержки монархии, как ответ на конкретное обращение к ним «сверху». Эта политическая активность проявлялась в двух формах — партийной (чисто светской) и церковной (светско-религиозной). На рост политической активности отдельных лиц и сил в простонародной среде оказала влияние революция 1905 г., докатившаяся до деревни, в результате чего революцию поддержали две группы сельского населения: самая бедная часть и самая богатая часть общинников, тесно связанная с ростовщичеством, получившая еще до 1917 г. название «кулаки-мироеды». Царь и правительство правильно поняли существующую проблему — освободить деревню (точнее общину) от экономически сверхактивной ее части, предоставив им возможности реализовывать свои амбиции на выделенных и живущих отдельно от общины (но не порывающих с ней связей) отрубках и хуторах. Столыпинская аграрная реформа практически решила главнейшую для деревни проблему, грозящую ей социальным взрывом. Вместе с тем для определенной — образованной — части деревни эти события послужили поводом для включения их в поток политической активности. И хотя политически активной (немолчащей) оказалась лишь небольшая часть деревни, но и она была очень разной по вектору политической активности. Для одних крестьян этот вектор был направлен в столицу и упирался в думскую деятельность (т. е. строго централизован и привязан к законотворчеству). Для других крестьян он имел децентрализованный характер и сводился к защите на месте «порядка» и устоев, которые расшатывали революционеры. Именно из последнего (защиты порядка и устоев) выросли многочисленные сельские и провинциальные ответвления «Союза русского народа» — главной политической *внепартийной силы*, имевшей обще-

ственный характер и направленной на сохранение прежних устоев и на пресечение революционной деятельности. Организация возникла стихийно в годы революции 1905 г. Один из активных организаторов и участников этого движения епископ Антоний (Храповицкий), отвечая Н. А. Бердяеву, взволнованному такой народной активностью, писал: «Это есть первое и единственное пока во всей России чисто народное, мужицкое, демократическое учреждение...»¹. И далее замечает, что к этому народному монархическому движению присоединился народный пастырь о. Иоанн Кронштадтский, и он более чем уверен, что это движение поддержали бы и русские святые прежних веков: прп. Серафим Саровский, свт. Филипп, митрополит Московский, прп. Нил Сорский, патриарх Ермоген, Авраамий Палицын, Дионисий и т. д. «К концу 1907 г. Союз Русского Народа насчитывал около 400 местных отделений, половина которых приходилась на сельскую местность. Число членов Союза доходило до 400 тыс. человек, но это был только патриотический актив. Общее число русских людей, связанных с деятельностью Союза Русского Народа составляло не менее 2 млн человек»². Как показывают биографии крестьян, убитых революционерами в период с 1905 по 1913 г. и собранные в «Книге русской скорби», вышедшей до революции в 14-ти выпусках, главным для них был мотив защиты царя и государственных устоев. «Нужно самим взяться за дело и помогать царю», — говорил крестьянин Иван Андреевич Шило, житель с. Верхне-Белозерского Таврической губ. Он был убит у себя дома из окна, на глазах семьи, двумя революционерами за то, что организовывал сельчан на борьбу со смутой³. Важным для народа было широкое участие в этом политическом движении сельского духовенства⁴, а также то, что его поддержали и сам царь Николай II, и самый известный тогда в России подвижник о. Иоанн Кронштадтский⁵. В целом же позиция духовенства, как и архиерейства и монашества по отношению к царю, в близкой степени отражала позицию народа, поскольку духовенство в массе своей принадлежало к народу, к «молчащей» и «немолчащей» его части. Конечно, большинством, скорее всего (как и у

¹ *Архиепископ Никон (Рклицкий)*. Антоний Храповицкий и его время. 1863–1936. Нижний Новгород, 2003. Т. 1. С. 517.

² *Платонов О. А.* Предисловие к «Книге русской скорби». Памятник русским патриотам, погибшим в борьбе с внутренним врагом. М., 2013.

³ *Книга русской скорби*. Памятник русским патриотам, погибшим в борьбе с внутренним врагом. М., 2013. С. 34–37.

⁴ Биографии наиболее известных священников опубликованы в книге: *Русский патриотизм* / Сост. О. А. Платонов и А. Д. Степанов. М., 2003.

⁵ *Степанов А. Д.* Союз русского народа // *Русский патриотизм* / Большая энциклопедия русского народа «Святая Русь». М., 2003. С. 750.

народа), было «молчащее» духовенство, т. е. не противники монархии и монарха, но и не участвующие в политической деятельности по поддержке монарха.

Энергичный отпор революционерам, данный не только на официальном уровне, но и на общественном, позволил погасить разгорающееся в 1905 г. пламя революции, но саму проблему противостояния власти и революционно настроенной части общества он не решил. Народ в целом это чувствовал, поэтому «молчание» его продолжалось, в воздухе всеми ощущалось нарастание грозных событий, грозящих стране новой, еще более масштабной революцией. Сегодня для многих является загадкой: почему монархическое политическое, партийное движение, столь энергичное в годы первой революции и сразу после нее, снижает в предвоенные и военные годы (с 1913 по 1917 г.). Стихает активность дворянских съездов и уменьшается их роль в поддержке царя; «Союз русского народа» раздирают противоречия и споры (на уровне руководства и актива), да и в целом патриотические силы, ориентированные на защиту монархии и существующей власти, крайне разрознены и ослаблены внутренними распрями, верх среди них начинают брать радикалы вроде Пуришкевича.

В то же время удивительным образом резко набирают реальный политический вес после убийства П. А. Столыпина либеральные силы, недовольные монархией и монархом. Они не просто сплываются, они буквально становятся монолитом, при этом находясь в совершенно разных социальных и политических нишах: в среде высшего чиновничества и генералитета, в Думе, среди видных предпринимателей. В одну команду, как показывают документы, их сплотило участие в одних и тех же масонских ложах¹. Французский «Великий Восток» становится главным модератором проекта «Февральская революция». Именно эта структура выходит на первый план в последние два года, предшествующие революции. Либеральные интеллигенты, а не профессиональные революционеры сумели, опираясь на этот механизм поддержки, легально разрубить, один за одним, все узлы монархического управления страной. Так были в значительной степени нейтрализованы — через полицию (которой с 1913 г. руководил В. Ф. Джунковский — представитель масонской ложи Великий Восток²) и революционную прессу — крупнейшая сословная — дворянская монархическая организация «Объединенное дворянство»³

¹ Платонов О. А. Тайная история масонства. 1731–1996. М., 1996. С. 207–223.

² Там же. С. 202.

³ Объединенное дворянство. Съезды уполномоченных губернских дворянских обществ. 1906–1908. М., 2001. Т. 1. С. 17.

(важнейшая сословно-политической сила, активно поддерживавшая монархию после 1905 г.), а также всесословная «Союз русского народа» и другие непартийные, но массовые общественно-политические организации. И наконец, в тех народных душах, которые «молчали», все время сеялось сомнение. Частная жизнь царской семьи стала не просто достоинством гласности, но — предметом постоянных публичных обсуждений, с обилием клеветы и слухов, распространявшихся врагами монархии через прессу и устно¹. На этот счет весьма обстоятельно писал дворцовый комендант В. Н. Воейков. Он замечает, что «летом 1915 г. стали выявляться симптомы массового гипноза, постепенно овладевшего людьми; из штабов фронта стали исходить слухи о том, что Императрица служит главной причиной всех наших неурядиц, что Ей, как урожденной Немецкой Принцессе, ближе интересы Германии, чем России, и что Она искренне радуется всякому успеху германского оружия»². В. Н. Воейков отмечает особую негативную роль в распространении клеветы и слухов Государственной Думы и прессы³. Даже монархическая среда не избежала недовольства императором Николаем II⁴. Здесь звучали (хотя и не открыто) те же обвинения и претензии к царю, что громогласно произносились революционерами на улицах⁵.

Подведем итог характеристике народных монархических сил, отвечающих за формирование и поддержку «национальной идеи». Они были разрозненны, но основная часть относилась к «молчащей», которая не осуждала царя и монархию за нарастающую революционную смуту, но и не выступала активно в их поддержку с помощью политических средств. Другая часть народных сил действовала активно, политически, через общественные промонархические движения, но и эта группа фактически была нейтрализована в военный период с 1914 по 1917 г. Еще более сложную картину, с точки зрения единства, представляли народно-интеллигентные промонархические силы (хотя и численно незначительные), делившиеся на славянофилов и так на-

¹ Капков К. Г. Царский выбор. Духовный мир императора Николая II и его семьи. Последние священники при царе. Вольная жертва. Село Белянка; М.; Ташкент; Вятка; Ливадия, 2016. С. 105.

² Воейков В. Н. С Царем и без Царя. Воспоминания последнего Дворцового Коменданта Государя Императора Николая II В. Н. Воейкова. М., 1994. С. 87.

³ Там же. С. 45.

⁴ Вот примеры из дневника Л. А. Тихомирова: «2 марта 1917 г. Я думаю, что было бы практичнее ввести Монархию ограниченную. Династия, видимо, сгнила до корня. Какое тут Самодержавие, если народу внушили отвращение к нему — действиями самого же Царя». — Дневник Л. А. Тихомирова. 1915–1917 гг. / Сост. А. В. Репников. М., 2008. С. 351.

⁵ В результате Л. А. Тихомиров приветствует революцию и винит во всем жену императора. — Там же. С. 349.

зываемых поздних славянофилов (хотя эта характеристика, очевидно, ошибочна). По оценке митрополита Антония (Храповицкого), эти две группы (а во вторую он включает Леонтьева, Каткова, Победоносцева, значительную часть членов «Русского Собрания» и руководителей «Союза Русского Народа») отличались принципиально. Славянофилам (куда, кроме Киреевского, Хомякова, Аксаковых и др., он включает Достоевского и С. А. Рачинского) «дорого Православие, потому что оно — Божественная истина»; другой группе — потому что «оно (православие. — О. К.) составляет главный и весьма благородный устой русской гражданственности». Одних влечет святость, других — величие, могущество и национальная самобытность¹. Однако при этом митрополит Антоний все же выделяет К. Н. Леонтьева, как мыслителя, идущего дальше других «абсолютистов» в признании за русской монархией только могущества. Но если мы обратимся к самому К. Н. Леонтьеву, то увидим, что ситуация с его пониманием монархизма была более сложной, чем ее описывает митрополит Антоний. Для этого мыслителя, меряющего монархизм имперскими мерками, первообразом является православная Византийская империя. Ни М. Н. Катков и его направление, ни славянофилы в лице И. С. Аксакова не отвечают леонтьевскому критерию монархизма. В них слишком велика доля либерализма. М. Н. Катков был близок, по К. Н. Леонтьеву, к «западному прогрессу и разжиженному англо-саксонству»², а И. С. Аксаков вместе с целой плеядой славянофилов его времени — «европейскому умеренному либерализму», скрывающемуся «за парчовыми кафтанами величавых “вещаний”»³. О монархизме последнего (и последних) Леонтьев вынес впечатление из отношения И. С. Аксакова к сословному вопросу. Аксаков был за разрушение сословных — «юридических перегородок» во имя свободной, творческой личности. Когда в беседе с ним Леонтьев стал возражать и говорить о «государственной необходимости», ради которой и нужны сословия, Аксаков выразился резко, но определенно: «Чорт возьми это государство, если оно стесняет и мучает своих граждан! Пусть оно гибнет!»⁴ Леонтьев отдает должное теоретической позиции славянофилов, которые «всегда стояли горой за Самодержавие», но они ошибались и ошибаются в том, что оно само простоит без помощи ему. Оно хочет сохранить и укрепить сословный строй, а славянофилы против

¹ *Архиепископ Никон (Рклицкий)*. Указ. соч. С. 514–515.

² *Леонтьев К. Н.* Воспоминания, очерки, автобиографические произведения 1869–1891 годов // *Леонтьев К. Н.* Полное собрание сочинений и писем в двенадцати томах. СПб., 2003. Т. 6. Кн. 1. С. 92.

³ Там же. С. 97–98, 106.

⁴ Там же. С. 115.

этого, значит они на практике — против самодержавия, значит, они косвенно выступают за общереволюционное движение. Они, конечно, пока не отдают себе в этом отчета, но они находятся в плену своего учения, следуя его логике, а не жизненной практике. Леонтьев восклицает: «Что за неумение узнавать свой собственный идеал в иных и неожиданных формах; не в тех, в которых приучила их заблаговременная теория!»¹

Монархизм русской православно-консервативной интеллигенции (как славянофильской, так и западной) оказывается, по мысли К. Н. Леонтьева, оторванным от подлинных задач по защите монархии и монарха в России, поскольку в основе того и другого варианта лежит западно-либеральный подход. Суть этого подхода состоит в отрыве от народа; действовании, хотя и во имя народа, и даже от лица народа, но, по сути, — корыстно, во имя своих узко партийных и идейных целей. Если же продолжать развивать далее мысль об оторванности консервативной интеллигенции от народа, то совершенно ясно, что их ставка в годы революции 1905 г. на узкий народный слой политически активных сторонников монархии, без обращения к «молчащему» большинству, и привела к оторванности от большинства, которое так и не получило необходимой помощи и поддержки. Произносились правильные слова: «В России государственную партию составляет весь русский народ»², — но они не выполнялись, не включались в программу практического выполнения. Замечательный ученый, мыслитель и активный гражданин Д. И. Менделеев также входил в число консервативной части русской интеллигенции, в 1905—1907 гг. был в числе первых вступивших в «Союз русского народа», чтобы поддержать монархию и право России на самобытный путь. Но при этом его понимание монархизма не совпадало с официальным его толкованием. Это был такой же *личный* (а не народный) монархизм, как и у М. Н. Каткова, в котором царю было отказано в праве быть организатором народного просвещения, на что и была направлена вся активность монархической идеологии, начиная с Николая I. Свою позицию Д. И. Менделеев на этот счет подробно изложил в предреволюционной работе «Заветные мысли», написанной в 1903—1905 гг.³

¹ Леонтьев К. Н. Славянофильство теории и славянофильство жизни // Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем в двенадцати томах. СПб., 2003. Т. 8. Кн. 1. С. 471.

² Катков М. Н. На Руси не может быть иных партий. Кроме той, которая заодно с русским народом // Катков М. Н. Имперское слово. М., 2002. С. 380.

³ Менделеев Д. И. Заветные мысли. М., 1995. С. 340—341; 382—383.

Монархическая идеология государственной власти в имперский период

Рассмотрев особенности существования народной «национальной идеи» в имперский период России, обратимся далее к той стороне, которую мы обозначили как «монархическая идеология» и за которую отвечал уже не народ, а государство в лице монарха и его помощников. Подобная идеология смогла сложиться только после Отечественной войны 1812 г., как результат весьма важных перемен, принесенных этим великим событием¹. Данная война, хотя и не может считаться мировой, но по своим масштабам, напряженности сил и задействованности участников она, несомненно, была прелюдией к Первой мировой войне. Ее название «Отечественная» отражает народный характер войны для России, что и заставило дворянское общество, далеко оторвавшееся от народа за XVIII столетие, оглянуться, заметить и самое главное принять народную помощь как бесценный факт, открывающий аристократии глаза на народ. Это открытие коснулось всех дворянских групп, как наиболее близких к народу, так и наиболее отделившихся от него; первых сделав народолюбцами — славянофилами, вторых — революционерами, борцами за новую Россию, сначала декабристами — оторвав от узости масонских заговоров и двинув на революционное, публичное выступление, а позже превратило их в западническую партию, полемизирующую со славянофильством. Но в данном случае нам более важно другое: народ был замечен (как народ) и на самом верху, отчего *императорская* власть, начиная с Александра I, постепенно начинает становиться *царской* властью, меняя свои взаимоотношения с народом с западно-абсолютистских на русско-монархические. Вот почему в эту эпоху не могла не родиться и государственная монархическая идеология, ориентированная не на абстрактное гражданское общество, а на народ, в религиозном и этническом его смысле.

Появление государственной идеологии «Православие, самодержавие, народность» стало закономерным этапом эволюции Российской монар-

¹ Хотя уже в самом начале XIX в. в период раннего правления императора Александра I, как следствие продолжения новой политики по отношению к народу, зародившейся при Павле I, возникает важное понимание двух вещей: 1) что просвещение народа надо вести через систему образования; 2) за основу должен быть взят западный (французский) опыт работы с понятиями «Просвещение», «народное благо», «права человека и гражданина». На этой почве и создается 8 сентября 1802 г. искомое министерство с говорящим названием министерство народного просвещения с графом П. В. Завадовским во главе. — *Петров Ф. А.* Российские университеты в первой половине XIX в. Формирование системы университетского образования // *Зарождение системы университетского образования в России.* М., 1998. Кн. 1. С. 198.

хии, движущейся в сторону укрепления всех связей — горизонтальных и вертикальных — в стране. После того как зашаталась вертикаль власти под напором дворянских революционных сил (декабристов), возвращение к традиции через «горизонталь» связей монарха и народа (земли) стало особенно актуальным для императора Николая I. Декабристское восстание было направлено, в отличие от прежних дворцовых переворотов, уже не на замену одного монарха другим, а на умаление самой монархической власти. И императору оставалось или смириться и модернизировать всю созданную за XVIII в. вертикаль, отказавшись от части монарших властных полномочий, или же двигаться в сторону актуализации и наращивания горизонтальных связей. Выбрав второй путь (еще и потому, что простой народ показал свое «лицо» в Отечественную войну, — свою возможность быть субъектом отношений), Николай I и выдвигает вскоре монархическую идеологию, как широкую государственную программу, ориентированную на народ.

Царю несложно было найти союзников — ревнивых и добросовестных исполнителей его воли, поскольку в целом что-то серьезно поменялось в государстве в этот период. Осенью 1826 г. А. С. Пушкин составляет для императора специальную «Записку о народном воспитании», в которой мы находим отзвуки будущей триады графа С. С. Уварова. Здесь есть и слова о необходимости создания собственной идеологии («влияние чужеземного идеологизма пагубно для нашего Отечества»); и необходимость «защитить новое поколение» от тлетворного влияния «заговорщиков», принесших в Россию чужие мысли из-за границы; и опора на «просвещение» народа, которое «одно в состоянии удержать новые безумства, новые общественные бедствия». Ни домашнее, ни частное воспитание в современных условиях жизни, считает Пушкин, не способны решить проблему нравственного воспитания юношества, только общественное воспитание может стать необходимым и надежным фундаментом для благих целей. Тщательное, вдумчивое изучение русской истории «должно будет преимущественно занять ... умы молодых дворян, готовящихся служить Отечеству верою и правдою, имея целию искренне и усердно соединиться с Правительством в великом подвиге улучшения государственных постановлений, а не препятствовать ему, безумно упорствуя в тайном недоброжелательстве»¹.

Заграничные поездки приносили молодым русским дворянам не только опыт знакомства с революционными идеями, но и открывали мир западного народолюбия (немецкого и французского романтизма),

¹ Пушкин А. С. О народном воспитании // Пушкин А. С. Полное собрание сочинений А. С. Пушкина. М., 1949. С. 43–47.

выраженного в научной и философской форме. Уехавший в Германию в начале 1830-х годов с учебной целью И. В. Киреевский, по возвращении домой, из западника превращается в славянофила. Подобный же путь прошел и основоположник монархической идеологии граф С. С. Уваров, вернувшийся в Россию из учебной поездки во Францию¹. Любовь к своему народу, к своей исконной традиции стало возможным оформить в виде или философского учения (что сделали славянофилы), или государственной идеологии (что удалось сделать графу Уварову) и включить эту данность в общественный и государственный контекст бытия народа. Граф Сергей Семенович Уваров был уникальной для своего времени фигурой! Неслучайно его появление на официальном поприще вызвало неподдельное восхищение (как русским ученым и организатором науки) М. М. Сперанского, отметившего в качестве образца «новых» для России людей — Н. М. Карамзина и С. С. Уварова. То, что именно граф Уваров был автором новой идеологии, подтверждается многими фактами; во-первых, это следует из тех официальных бумаг, которые представлялись графом императору²; во-вторых, граф Уваров посчитал важным для себя поместить слова «Православие. Самодержавие. Народность» в качестве девиза в свой родовой герб, сразу после принятия графского титула.

Важным в государственной идеологии, впервые в России оформленной в виде долгосрочной программы, ориентированной на весь народ, была ее искренняя поддержка императором и целым кругом его единомышленников. Выше мы уже упоминали о наличии светскости, как новой, важной составляющей в духовном облике российского императора. В данном случае монархическая идеология выдвигается именно от лица светской части императорского статуса в направлении к светскости части народа. Вот почему главной и единственной формой реализации этого проекта становится сфера образования. Граф С. С. Уваров назначается министром народного просвещения (1834—1849) вскоре после предъяснения императору в 1832 г. указанной программы³. Как показывают события, предшествующие уваровскому руководству министерством (еще до министра А. С. Шишкова), когда существовало объединенное министерство исповедания и народного просвещения, возглавляемое кн. А. Н. Голицыным, в этот период начала складываться несветская государственная идеология, но имеющая псевдорелигиозный характер,

¹ Полунина Н. Уваров Сергей Семенович // Русский патриотизм / Святая Русь. Большая энциклопедия русского народа. С. 812.

² Доклады министра народного просвещения С. С. Уварова императору Николаю I / Публикация М. М. Шевченко // Река времен. Альманах. Кн. 1. М., 1995. Публикация М. М. Шевченко.

³ Десятилетие Министерства народного просвещения. 1833—1843. СПб., 1843. С. 2—4.

корнями уходящая в немецкий пиетизм¹. Это была попытка разрушить складывающуюся с начала века общероссийскую систему университетского образования². И как ни странно, но ее отстаивали те, кого в либеральной научной среде было принято называть «церковниками, мракобесами и ретроgrадами»: А. А. Аракчеев, адмирал А. С. Шишков, митрополит Серафим (Глаголевский), архимандрит Фотий (Спасский), митрополит, А. А. Орлова-Чесменская, которые сумели донести до императора Николая I пагубность деятельности голицынского министерства³. В докладе императору 1843 г. граф С. С. Уваров отмечает, что монархизм, провозглашенный в «тройной формуле» — это «антилиберализм», а православие — антимиристицизм⁴.

Создание светской системы высшего университетского образования под опекой императора стало необходимым фундаментом для новой официальной идеологии. Граф С. С. Уваров, как и император Николай I — вообще ключевые фигуры для науки и образования в России! До тех пор, пока не сложилась уваровская триада как государственная идеология, отвечающая традициям и чаяниям всего народа, правительство не могло фундаментально на общероссийском уровне решать проблему науки и образования. С начала 1800-х и до 1830 г. на этом пути (хотя уже Александром I с самого начала его правления эта задача ставилась) пришлось преодолеть множество трудностей и совершить немало ошибок. Перечислим главные трудности: 1) трудность понимания того, что домашняя система образования является лишь временным явлением, от которой необходимо избавляться, так как она не дает ни качества, ни единообразия в обучении, ни возможности подключить к обучению самые широкие силы; 2) было непонятно, каким должно быть образование — светским или религиозным, и на какую европейскую традицию следует ориентироваться. Так, были предложения от иезуитов и в целом — католиков; были предложения от немецких протестантов; 3) одной из самых серьезных трудностей было преодоление желания включить в русскую университетскую систему западные университеты, как предлагал императору Александру I иезуит Жозеф де Местр. В этом случае ни о каком собственном опыте и традиции нельзя было бы потом говорить; 4) существовало намерение превратить все университеты в аристокра-

¹ Акульшин П. В. Граф С. С. Уваров и его роль в жизни российского общества // Педагогика. 1993. № 4. С. 95.

² Петров Ф. А. Российские университеты в первой половине XIX в. С. 546.

³ Очерки истории Санкт-Петербургской епархии / Ред.-сост. митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский Иоанн (Снычев). СПб., 1994. С. 103–104.

⁴ Хартанович М. Ф. Николай I и граф С. С. Уваров — реформаторы Академии наук // Вестник РАН. 1995. № 12. С. 1119.

тические или же узкоспециализированные лицеи, готовящие кадры для государственной службы. Весь этот отрицательный опыт и пришлось учитывать графу Уварову. И он сумел понять, что причина неуспеха создания российской университетской системы была не в плохой организации и отсутствии профессионалов, а в ориентации на чужие традиции, чужую систему ценностей. Поэтому идеология «Православие, самодержавие, народность» стала необходимой «нулевой точкой», от которой и можно было двигаться дальше.

Из содержания этой концепции совершенно ясно, что речь шла о светском (а не религиозно-церковном) понимании всех трех элементов триады. Самодержавие означало централизацию системы образования и науки, монархический патернализм, особое (монархическое) государственное решение проблем, связанных с наукой и образованием. Монарх предлагал студентам быть *вторым отцом* во время их учебы: создать все условия для получения глубоких знаний; строго смотреть, чтобы дети учились, а не увлекались праздностью или ложными вещами; наконец, — чтобы студенты и ученые понимали, что монарх — это не просто глава государства, распорядитель его богатств, но и помазанник Божий, и в этом контексте его патернализм был особой ответственностью монарха за своих «детей». Православие, в светском его понимании, также не предусматривало подчинение церковности, а скорее подчинение тем правилам, обычаям и традициям, которые появились в русском обществе и культуре на основе православия. То есть православие не как религия и церковь, а как цивилизация или культурная (в широком смысле) среда. Народность же в светском понимании означала выход за пределы любой элитарности: сословной, образовательно-культурной и даже ранговой (чиновничьей). Это было, опять же не церковно-религиозное понимание народа и народности («народ Божий», «православные»), а светское, практическое, как сообщества гражданских подданных царя, объединенных в народное целое вокруг царя. Так понимают сегодня уваровский подход и новейшие исследователи¹.

Конечно, автору официальной идеологии еще в XIX в. как никому другому из числа великих государственных деятелей XIX в. доставалось критических и ругательных слов от лица либеральной и революционной интеллигенции. Но время показало, что эти обвинения не имели никакого отношения к сути дела, к университетскому образованию. То, что называли «насаждением тьмы и невежества», «официальной народностью», было на самом деле «прогрессивным ответом» императора на обраще-

¹ Хартанович М. Ф. Указ соч. С. 1117–1124; Виттекер Ц. Х. Граф Сергей Семенович Уваров и его время. СПб., 1999. С. 234.

ние народа. И такую точку зрения мы можем встретить сегодня в постсоветской России. Эти три принципа, по мысли П. В. Акульшина, «стали общепринятыми и общезначимыми для подавляющей части российской общественности. С. С. Уваров сумел выразить настроение и идеи, которые были господствующими среди его современников и в которых отражалось формирующееся самосознание российской государственности»¹. По мысли этого автора, с которыми нельзя не согласиться, все главные обвинения против графа Уварова безосновательны. Его порицали: «урезал права университетов», «придал образованию сословный характер, насильно насаждал классическое образование», поставил под государственный контроль «домашние университеты». «Но все эти меры, — замечает автор, — не препятствовали, а наоборот способствовали прогрессу в сфере просвещения». На фундаменте, созданном графом Уваровым, произошел подлинный расцвет русской науки во второй половине XIX в., когда на научное поприще вступило огромное число студентов, окончивших «уваровские университеты».

Но для нашей темы еще важно, что создание фундаментальной императорской системы высшего образования в России стало возможным именно на базе традиции и разумного новаторства, не зачеркивающего традицию, но учитывающего все три важнейших константы российского цивилизационного бытия: православие, самодержавие, народность. Для императора Николая I и для графа Уварова эти понятия не были плеткой, которой подстегивалось общество, не желающее идти вперед (как это представляли революционеры); не было жупелом, идеологической пустышкой, нужной лишь авторам этой концепции, — но были тем языком, который был понятен и привычен большинству в стране. По всем меркам: человеческим (нравственным), религиозным, социальным — все в реализации этой концепции было направлено не только на благие научные и образовательные и культурные цели, но и на укрепление стабильности в стране, поскольку император и государство взяли на себя бремя поддержки высшего образования, рассчитывая на обычную человеческую благодарность тех, кто его получал, рассчитывая на гражданское понимание — использование этих знаний не только для личных целей.

Однако события в образовательной среде развивались не так, как того хотела власть. Студенчество и немалая часть научных работников (профессуры) под воздействием революционной пропаганды² не желали

¹ Акульшин П. В. Указ. соч. С. 95.

² Именно революционные группы и партии определяли цели и задачи студенческой борьбы и рассматривали ее «как средство воспитания молодого поколения в революционном духе». — Щетинина Г. И. Университеты и общественное движение в России в пореформенный период // Исторические записки. Т. 84. М., 1969. С. 169.

видеть в царе благодетеля, и тем более «второго отца», не желали понимать, что учатся на государственные деньги. Более того, именно студенческая молодежь стала самой радикальной частью сторонников революции. Это осознавалось повсеместно. «Русский царь служит целью преступных покушений со стороны молодежи, обучающейся в казенных учебных заведениях», — писал 21 апреля 1887 г. Д. Щеглов обер-прокурору К. П. Победоносцеву¹. Из Пензы к Победоносцеву 14 марта 1881 г. приходит письмо от секретаря съезда мировых судей Н. Петерсона. Последний пишет: «Злодеяние 1-го марта, как и все предшествующие ему, есть дело нашей интеллигенции вообще и нашей учащейся молодежи в особенности»². Никаких серьезных претензий к царю у студенчества не было (самое серьезное сводилось к «расширению студенческих прав», к большей автономности университетов), поэтому любая мелочь, провокация, надуманные слухи сразу превращались в повод для неповиновения, бунта и даже насилия³.

С этим багажом Россия и двигалась к революции, хотя правительство и царь в стратегии своих действий (а это создание системы образования, отвечающей государственным задачам) не давали для этого почти никакого повода. Как нам кажется, революционное зло все время копилось в той области, которая относилась к нравственной стороне дела, и название этому злу — неблагодарность и несправедливость. В ответ на искреннюю позицию и стремление царя быть «отцом» для студенчества, оно под воздействием революционной пропаганды выступало против царя и монархической власти; получало образование и тут же клеймило того, кто обеспечивал получение этого образования. Это был бунт против отцовства как такового, поэтому неслучайно тема «отцов и детей» становится актуальной в пореформенный период; рушатся самые святы устои, потому что вслед за бунтом против царя наступал бунт против собственных родителей и семьи как таковой. В народе эти действия называли *святотатством*. Вот что писал по этому поводу ставропольский священник Щукин в «Епархиальных ведомостях» за 1913 г.: «Русские люди духовно обкрадывались духовными святотатцами. Разграблены заветные уголки нашего природного патриотизма и национализма. В душах очень многих русских людей святотатцы повергли в прах их природную преданность своему Царю, похитили чистосердечную любовь к родине... Русский человек перестал, как должно, чтить своего Царя, любить свою

¹ Константин Петрович Победоносцев и его корреспонденты: Воспоминания. Мемуары. В 2-х томах. Минск: Харвест, 2003. Т. II. С. 323.

² Там же. Т. 1. С. 289.

³ Щетинина Г. И. Указ. соч. С. 170–171.

Родину, русский стал уже стыдиться быть русским, начал отрекаться от своего родного, ради чужого, инородного! Загляните в любое сословие, в любой класс общества, везде недочеты и явные следы святотатственного разграбления! Куда, например, делась исконная скромность нашего простого народа?!»¹ Революция 1917 г. была лишь подведением этих многолетних итогов, юридическим оформлением сложившегося положения в стране. Ее фундаментом стало святотатство, братоубийство и насилие. На этом фундаменте и возрастало потом советское государство. Поэтому советские мечты о прекрасном, свободной и счастливой жизни «для всех» были лишь мечтой, психологическим состоянием, самообманом, потому что жизнь определялась не мечтой, а той реальностью, теми семенами, которые попали в почву и которые стремились прорасти и прорастали.

Простые люди, конечно, как могли откликались на проявления святотатства. Вот, например, характерный отклик крестьян Тверской губ. (Моршанского у. Островской вол., Хлыстовского сельского общества) на убийство Александра II. Крестьяне на сходке вынесли постановление: *«Первого марта в день мученической кончины нашего благодетеля царя освободителя Александра Николаевича до конца жизни поститься, как в Рождественский сочельник ничего не есть до звезды, что и каждому из нас на смертном одре завещать и детям нашим, дабы из рода в род чтили память царя-великомученника, а чтобы дети наши могли служить верой и правдой новому государю нашему Александру Александровичу и не были бы такими темными, как мы, обязуемся всех детей наших посылать в школу, блюсти, чтобы они боялись Бога и почитали батюшку царя, и настоящий приговор представить начальству, а копию с него представить священнику, прося его хранить оную в церкви...»*². Обращение крестьян дошло и до Победоносцева и до нового государя. Игуменья Мария из Костромского Брусненского монастыря в письме к обер-прокурору попутно задает несколько важных вопросов в связи с предстоящей коронацией Александра III. Она ясно осознает живую связь царя и народа: «Священно-внушительные слова православного самодержца ко всему народу сказались внятно и мощно в глубинах народного духа, проникли в его тайники и возбудили в нем, так сказать жажду к молитве, к которой царь возжелал соединиться перед Господом со своими подданными». Игуменья спрашивает: «И вот с подобной просьбой (“как лучше испрашивать от Господа царю даров”)

¹ Священник Шукин. Нынешнее святотатство // Ставропольские епархиальные ведомости. 1913. № 36. С. 1156.

² Там же. С. 204–205.

приходят многие из народа к нам, как живущим при деле молитвы: “научите нас, как и какой именно молитвой молиться нам теперь о нашем батюшке государе, призывающем нас к молитве”». Игуменья просит обер-прокурора не пренебрегать искренней народной просьбой «в настоящее время духовно-нравственного разложения»¹. Кроме того, были еще многочисленные обращения крестьян о строительстве храмов и часовен в память убиенного государя; чтобы церковно почтить его память, устраивались богадельни, приюты, трудовые дома.

Стремление народа видеть в царской власти не абстрактные отношения «властвующего и подчиненного», а «отца и детей» — вообще черта, весьма характерная для традиционного народного сознания. Эти доверительные отношения народ старался выстроить везде, на всех ступенях иерархии. Даже в военной сфере, в старой русской армии, правилом являлось понимание, что командир — это всегда отец солдатам². Такие же отношения складывались в сельской среде, где добрый помещик обязательно старался быть «отцом» для крестьян³. «Отцовством» крестьяне обозначали высшую степень привязанности к той или иной иерархии и это вочеловечивание ее было важно для обеих сторон. Вот, например, отрывок из письма (со всеми его стилистическими особенностями) крестьянина Никифора Осипова к знаменитому педагогу С. А. Рачинскому, у которого учился его сын: *«Заочная моя к тебе почтения. И как у меня сердце играет об тебе когда ли стану пред Богом на молитву, то готов сам себя отдать Богу за тебя. Сергей Александрович. Еще я тебя прошу, если здоровы наши дети то заставляй их почитать молитвы на сон грядущий и по утрами молитвы и акафисты или канон Ангелу и поучевыйте пению церковному. Ты нам будешь отец, а мы дети твои»*⁴. Отцовско-сыновние отношения народа с царем («царь-батюшка») в этой связи не были чем-то искусственным, но наоборот подчеркивали, что царь включен простым народом в самую сердцевину его социальных отношений и связей.

Как уже было отмечено, монархическая идеология выстраивалась властью не просто как пропаганда монархических идей, а как живая реальность монархизма, явленная через созидание светской системы образования. Но кроме университетской — высшей — ее части, создавались и другие — средняя (гимназии) и низшая (народные школы и училища). Они тоже прошли, как и университеты, свой нелегкий путь проб и ошибок

¹ Там же. С. 367–368.

² Кириченко О. В. О дворянском благочестии. XVIII век. М., 2002. С. 39.

³ Там же. С. 45.

⁴ Рукописный текст из архива РГАЛИ приводится по книге: Рачинский С. А. «Из дорогого сокровища сердца своего...» Статьи и письма / Сост. И. В. Власова. Нижний Новгород, 2013. Цветная вкладка.

и практическая их история тоже началась еще с первых лет царствования Александра I. Хотя справедливости ради следует считать, что новая образовательная светская система начала формироваться вместе с петровскими преобразованиями и была частью его грандиозных реформ¹. Но поскольку речь идет о формировании законченной концепции государственной идеологии, то будет правильным определять исходное время рубежом начала XIX в. (как первого целеполагания), и соответственно время 1830-х годов — как этап оформления концепции идеологии. Народная школа с самого начала была включена в этот процесс, но именно народная школа оказалась самым сложным участком на пути этих реформ. Поначалу — в 1803 г. (указ «О введении наук в России») и в 1836 г. (указ об открытии народных школ при церквях) — правительство исходило из факта готовности сил, необходимых для преподавания в народных школах. Но оказалось, что мало подготовить учителя для начальной сельской школы; важно было, чтобы он а) пришелся по душе народу; б) был ему полезен, развивал его и воспитывал в традиционном духе. Во главу образовательного и воспитательного процесса в народной школе было поставлено духовенство, которое с «сочувствием откликнулось на призыв и стало заводить приходские школы на свой собственный счет»². Это обстоятельство заставило государственную власть попутно решать вопрос еще и о жизнеобеспечении духовного сословия. Но проблема с народной школой на этом этапе не была решена по нескольким причинам. Сил у духовенства, как и материальных возможностей, было недостаточно. Уровень его материального благосостояния был неравномерным в разных регионах Российской империи; зависимость от прихожан, разница цен и прочие причины заставляли духовенство приспосабливаться к обстоятельствам, нередко самим трудиться на земле, чтобы кормить семью. Образовательные инициативы духовенства не всегда поддерживали помещиками (особенно там, где крестьянство было победнее)³. Тем не менее численность приходских школ увеличивалась, и особенно этот процесс был бурным накануне и сразу после отмены крепостного права. Только с 1859 по 1865 г. было открыто 21 400 новых приходских школ⁴. Но тогда уже в эту деятельность стали постепенно включаться женские общины и монастыри, создавая большей частью школы для девочек⁵.

¹ *Рожественский С. В.* Эпоха преобразований Петра Великого и русская школа нового времени. СПб., 1903. С. 2–3.

² *Знаменский П. В.* История Русской Церкви. М., 1996. С. 428.

³ Там же. С. 429.

⁴ Там же.

⁵ *Кириченко О. В.* Женское православное подвижничество в России. XIX — середина XX века. М.: Алексиевская пустынь, 2010. С. 229–241.

В пореформенный период народная школа обратила на себя внимание земства, сюда потекли средства, появились светские педагоги, на глазах стала меняться содержательная сторона образования и воспитания. Но земская школа сразу же поставила себя в особое положение, как школа не просто светская, но нарочито дистанцирующаяся от церковных и религиозных начал. Преподавателями в этих школах становились те самые «бывшие студенты», которые получили революционную прививку в университетах и гимназиях — атеистическое и вульгарно-материалистическое мировоззрение. Эти люди рассматривали свою педагогическую деятельность кроме образовательной части, еще как «просвещение» новым мировоззрением крестьянских детей. И хотя, как показала история, крестьяне их не приняли и изгоняли из своей среды, как «смутьянов», но в целом их деятельность внесла свою лепту в «молчание» народа, так как на все заданные вопросы и озвученные оценки следовало не только дать отрицательный ответ, но сказать; почему и откуда появились в монархическом государстве эти люди. Разворачивался конфликт между земской и старой народной школой, которая сложилась в дореформенный период и не могла уже соперничать с земской школой по ряду формальных положений.

Этим назревшим конфликтом и объясняется появлением такого феномена, как «школа С. А. Рачинского» — народная школа нового типа, где соединялось прежнее, от народной школы — тесная связь со священником и церковью, — с новым — возможностью давать детям знания, которые им необходимы для дальнейшего обучения в средней и высшей школе. Эта школа выростала не только как «детище Рачинского», но именно как феномен, замеченный властью и поддержанный на самом раннем этапе существования школы, что и дало возможность ей вырасти до размеров общероссийского явления. С. А. Рачинский находился в тесном контакте (переписка, посещения Победоносцевым Татова) с обер-прокурором К. П. Победоносцевым, посвящая его в свои планы и рассказывая о результатах педагогических трудов в своем имении Татове и в округе. Через Победоносцева эта информация доходила до цесаревича Александра (будущего Александра III), причем не в официальной, отчетной форме, а именно как образец «размышлений с мест» человека равнодушного к проблеме просвещения крестьян. Тот благодарил за эти известия¹. Интересно отметить такой необычный факт: обер-прокурор адресует к только что восшедшему на престол Александру III со словами утешения и предлагает прочесть письма Рачинского как средство

¹ Константин Петрович Победоносцев и его корреспонденты: Воспоминания. Мемуары. Т. 1. С. 60–61.

успокоения, как пример людей, «работающих в темных углах, с бодростью духа и с верою в успех...». Царь сердечно благодарит адресата. Не раз потом К. П. Победоносцев обращался к императорам Александру III, а потом Николаю II с теми или иными вопросами, касающимися этой школы¹. Речь шла о школе именно как о государственном важном направлении, которое нуждалось в «отеческой» поддержке.

В позиции С. А. Рачинского были ярко обозначены и православие, и народность, как две важные составляющие государственной триады, а также и монархизм (хотя он и не был выражен так же выпукло). Из некоторых свидетельств может создаться впечатление, что Рачинский был чуть ли не оппозиционером существующему строю: ушел из университета в знак протеста против нарушения автономных прав вуза и не пожелал туда вернуться, когда царь пошел навстречу уволенным профессорам; также утверждал, что новая школа утверждается «безграмотным народом», а «не мерами правительства»². Однако это не так. Само по себе теснейшее профессиональное общение с К. П. Победоносцевым (и конечно, согласие на то, что с его письмами будет ознакомлен царь) и поддержка его более всего указывали на монархизм Рачинского. Сергей Александрович не раз получал денежное вспоможение от царя и не отвергал этой помощи. Его монархизм был похож, скорее, на народный, чем на монархизм консервативной интеллигенции. Он был практичным, живым. Искренним выглядит его порыв в стихах, посвященных Е. Н. Карамзиной:

За то, Господь, благодарю,
Что я родился православным.
Что под царем самодержавным
Родился, жил я и умру.

Государство рассматривалось Рачинским не в оппозиции личности (ее враг, антипод), а в сотрудничестве с обществом, где Церковь и семья — наиглавнейшие части общества. Рачинский — за активность общества, духовную, гражданскую и проч. Потому что если общество не будет активным, то «государство вынуждено делать по этой части, что может»³. Те задачи, которые ставились педагогом-новатором перед народной школой, не могли бы быть решены какими-то ограниченными средствами в рамках отдельного региона. Речь шла о подготовке новой

¹ Ушакова И. В. Народная школа Рачинского. Письма из усадьбы. М., 2016. С. 114–115.

² Там же. С. 79.

³ С. А. Рачинский — В. В. Розанову // *Рачинский С. А.* «Из доброго сокровища сердца своего...». Статьи и письма. Нижний Новгород, 2013. С. 177.

генерации педагогов — кадров из светской среды и из духовной, потому что именно духовно просвещенное, монархическое духовенство одно только и сможет поддерживать новую — церковно-приходскую — школу на местах. Рачинский с болью говорил о распространении пьянства среди сельского духовенства, порока, мешающего не только достойному выполнению пастырями своих прямых обязанностей, но не позволяющего духовенству по-настоящему радеть о школьном образовании. Даже если правительство выделит средства и школы появятся, они не смогут выполнять свое предназначение, если не будет достойных педагогов. Тем более, что церковно-приходские школы — это явление чисто народное, идущее снизу, и если ему найти поддержку в лице подготовленного для этих целей духовенства, то успех дела будет обеспечен. Вот почему, по мысли Рачинского, создание народных школ требует многоступенчатой деятельности.

Для многих было ясно, что церковно-приходские школы, созданные в массовом порядке в период правления Николая I, нуждаются в поддержке, и «народная школа уже в 1860-е годы могла стать церковной, но тогда от церкви ее оттеснило либеральное земство», которое пришло в сельский мир со своими целями, как отмечали, связанными «с духовным растлением народа», так что к 1880-м годам народная церковная школа почти прекратила свое существование¹. В пореформенный период среди дворян-помещиков оказалось немало людей, готовых строить у себя храмы, школы и больницы, но все они столкнулись с проблемой подходящих кадров. Нередко случалось так, что в таких школах крестьянские дети получали революционные прокламации и несли эти знания домой².

Возвращение народной школы было связано с именами С. А. Рачинского и К. П. Победоносцева. Важно, что в лице Победоносцева все начинания великого педагога поддерживала власть в лице императоров Александра III, а потом Николая II. Весной 1899 г. С. А. Рачинский получил императорский рескрипт, в котором (и это уникальный случай в тогдашней России!) выражалась признательность не какому-то выдающемуся государственному деятелю, а простому сельскому учителю. Прочитируем некоторые места из этого документа: «Многолетняя ваша деятельность на пользу народную обращает на себя особое Мое внимание», «вы явили для всего благородного сословия живой пример деятельности, соответствующей государственному и народному его призванию», «школы, вами основанные и руководимые, состоя в числе церков-

¹ Преображенский И. В. Константин Петрович Победоносцев: его личность и деятельность в представлении современников его кончины. СПб., 1914. С. 131–132.

² Там же. С. 32.

ноприходских, стали питомником в том же духе воспитанных деятелей, училищем труда, трезвости и добрых нравов и живым образцом для всех подобных учреждений», «близкая сердцу Моему забота о народном образовании, коему вы достойно служите, побуждает Меня изъяснить вам искреннюю Мою признательность»¹.

Современники отмечали в числе главнейших заслуг К. П. Победоносцева устройство народных школ. И именно за это начинание он подвергался наиболее яростной критике со стороны антимонархической прессы². Победоносцев сумел создать Училищный совет при Святейшем Синоде как высшую инстанцию для церковно-приходского управления, с помощью которого методично создавалась система народных школ. И это была не просто формальная деятельность. Исследователи отмечают глубокую личную вовлеченность обер-прокурора в народное школьное дело: «сотни тружеников на этой ниве были облагодетельствованы им»; писались циркуляры, «дышащие отеческой любовью к учащим и учащимся»; была подготовлена и издана книга «Ученик и учитель», где «учитель рассматривается как подвижник, несущий свой школьный крест», отличный от «педагога-наемника»³.

Конечно, такая система требовала подвижничества от всех, как это понимали и Рачинский, и Победоносцев. Такое воспитание не нуждалось в дополнительных идеологических усилиях, в уроках патриотизма, всё это закладывалось вместе с церковностью и особым отношением учителя и священника к школьному делу. Трудно сегодня ответить на вопрос: насколько созданная к 1917 г. система народной школы соответствовала замыслам этих двух новаторов. Но одно следует сказать: просматривая «Епархиальные ведомости» различных епархий начала XX в., можно заметить, как много там примеров существования традиции «детских паломничеств», которая впервые зародилась в Татево, по инициативе С. А. Рачинского. Это яркий знак народной школы Рачинского. Как и сельские общества трезвости, как и живое участие священника в делах сельской школы. Одно можно сказать точно: школа С. А. Рачинского, как особый феномен, постепенно становилась известной всей России, и очаги ее появлялись в разных местах страны. Но этому процессу очень мешали, прежде всего, те негативные тенденции, которые набирали силу в священнической среде: и самая главная — появление оппозиционного власти духовенства, тесно связанного с интеллигенцией и обновленческими веяниями в самой Церкви. Речь идет не о большом числе этих лю-

¹ Ушакова И. В. Народная школа Рачинского... С. 86–87.

² Там же. С. 119.

³ Там же. 120.

дей, а об их большей смелости и активности и тем самых об увеличении их влияния на окружающую действительность.

Кроме указанных двух центральных направлений, — естественного, а не идеологического укрепления монархизма — существовали и другие формы поддержания «доброй народности» со стороны верховной власти. Проведение известных международных выставок, где в качестве экспонатов были и произведения народных промыслов, было также целевой программой, направленной на поддержание народной культуры. Многие из императорских инициатив носили вполне конкретный характер. Например, создание Школы Народных Искусств Императрицы Александры Федоровны в Санкт-Петербурге в начале XX в. Также «в целях сохранения иконописной традиции в 1901 г. был создан под покровительством Государя Императора Николая II Комитет попечительства о русской иконописи, вдохновляемый графом С. Д. Шереметевым и возглавляемый профессором Н. П. Кондаковым. Комитет открыл четыре иконописные школы: в Палехе, Мстере, Холуе Владимирской губернии и селе Борисовка Курской губернии»¹. И такая деятельность (по поддержанию народной художественной культуры) верховной власти носила обширный всероссийский характер, поскольку речь шла о поддержании самих народных инициатив. Рынок промышленный и аграрный не мог не включать в свой водоворот и мелкотоварную деятельность, тесно привязанную к рукоделью и художественным промыслам, число которых по всей России было велико и разнообразно. В этом смысле царская власть вела себя «должным образом», как и в прежние времена, находясь с народом в самой тесной связи. В тех ее формах, которые соответствовали времени.

Обобщим всё сказанное о государственном и народном монархизме. Совершенно очевидно, что они не противоречили друг другу. Государство проводило свою линию на поддержание монархизма не через пропаганду и идеологию внушения «массам» монархических симпатий, а через обычную — просвещенческую — деятельность, в которой народ действительно нуждался. Но совершенно понятно, что светское государство не могло действовать так, как оно действовало в допетровский период. Поэтому церковное воспитание, как главная линия духовного просвещения, позволяющая через веру и церковную жизнь формировать монархическое народное сознание, было предоставлено самой Церкви (через приходскую жизнь), и лишь в минимальной степени

¹ Некрасова М. А. Древняя традиция в искусстве Палеха // Народное искусство. Русская традиционная культура и православие. XVIII–XXI вв. Традиции и современность / Под. ред. акад. М. А. Некрасовой. М., 2013. С. 122.

(Закон Божий, как обязательный предмет в учебных заведениях) оно присутствовало в учебном процессе. Также нельзя было одинаково действовать и в рамках светского воспитания и образования по отношению к простому народу (крестьянству), еще крепкому в массе своей в приверженности к вере и церковной жизни, и по отношению к более привилегированным и образованным сословиям. Последние должны были получить от государства возможность пользоваться своей, а не зарубежной системой среднего и высшего образования, включая и необходимую возможность для аспирантуры, научной и преподавательской деятельности. Все это было создано к началу царствования императора Николая I как национальный проект, в основу которого государство положило русские, православные и народные ценности, т. е. всё самое ценное из накопленного государством и народом за историю. И здесь светскость в максимальной степени превалировала, давая возможность с европейской свободой реализовывать образовательный потенциал. От учащихся и учащихся лишь требовалось быть благодарными и заинтересованными людьми, понимать, что создание русской системы образования как национального проекта не может обходиться без опоры на национальные ценностные ориентиры. К сожалению, не все на этом пути реализации оказалось гладким, так как именно здесь, пользуясь свободой светского мировоззрения, стала постепенно возрастать оппозиция власти и формироваться широкий фронт борьбы (как либерального, так и революционного толка). И это был выбор людей, готовых отвергнуть все национальные ценности, отвергнуть все самое родное и святое ради тех идей, которыми они стали одержимы и которые, по их представлениям, должны были освободить все человечество от «тирании» монархии и власти богатых над бедными.

Для простого народа — крестьянства — стала создаваться система низшего образования, как необходимый инструмент для практической деятельности крестьян, все более втягивающихся в аграрный и промышленный рынок страны на самостоятельных и инициативных правах. Поначалу такие школы создавались на базе церковных приходов, но духовенство, хотя и горячо взялось за дело при Николае I, но, не имея существенных материальных доходов, не смогло развернуть эти школы в нечто активно развивающееся и соответствующее запросам времени. Поэтому, как только отменили крепостное право в 1861 г., правительство сразу принялось создавать земские сельские школы, уже на другой основе и с другими интересами. Материалистический и атеистический дух в этих школах заставил правительство через какое-то время обратить особое внимание на народную школу.

Тем более, что появился опыт педагога С. А. Рачинского, сумевшего реанимировать прежнюю церковно-приходскую школу на новых началах. Так, постепенно, стало выправляться положение с сельской народной школой, хотя один из главных вопросов, стоявший перед школой — вопрос о новой генерации духовенства — так и не был решен до революции 1917 г.

В целом же можно сказать, что корабль российской государственности двигался в нужном направлении, и власть делала все от нее зависящее, чтобы оперативно решать возникающие вопросы (пример тому — столыпинские реформы). Монархии, безусловно, было не избежать встречи со Сциллой и Харибдой — теми препятствиями, которые создавались властью глобальных финансистов на Земле для всех народов и государств мира. Факт появления мировых войн весьма красноречиво указывает на то, что вопрос о войнах перестал быть привилегией двух или более стран, а стал неким общим делом, в котором были заинтересованы крупнейшие финансовые игроки всего мира. И в этом смысле Сцилла и Харибда и были той объективной реальностью, которой было уже не избежать и России. Но все же это была не революция, а только возможная *опасность революции* (ее возможность) в годы невиданных ранее военных испытаний для страны. У российского корабля было два пути: пройти мимо скал и плыть дальше (с войной, но без революции), до следующего испытания, или разбиться о скалы (с войной и революцией). Крушение не было предопределенностью и объективной необходимостью, но лишь одной из возможностей. Вот почему революция 1917 г. не являлась неизбежностью для России; также и монархия не просто не изжила себя, но и не нуждалась в замене другим строем для решения задач, стоящих перед страной. Гибель Российского корабля стала во многом результатом развернувшейся в период Первой мировой войны новой мировоззренческой реальности, хотя еще не показавшей своего страшного — постмодернистского — лица, но уже *радикально перечеркивающей* прежний европейский проект модерна, господствующий на Западе с эпохи Возрождения. Тотальное обрушение мировоззрения модерна происходило на поле всемирной бойни, и в этом была страшная опасность этого явления. Как говорит Евангелие, «молитесь, чтобы бегство ваше не было бы зимой или в субботу», указывая на крайнюю степень испытания для народа, если катаклизмы случаются внутри других катаклизмов, как и было с Российским государством и народом в годы Первой мировой войны. Если бы Россия переходила к постмодернистской реальности, которую ей навязывала Европа, в мирных условиях (как при Петре I, когда происходил переход страны

к модерну), то революции в стране никогда бы не случилось, и монархия смогла бы сохраниться. Но *при военном переходе к постмодерну* от власти и народа, от страны в целом требовались такие гекатомбы жертв, такая жестокая форма принуждения народа к новым условиям выживания, такой цинизм и холодная расчетливость, на которые российская монархическая власть просто была неспособна. В этом главная причина гибели Российской монархии, в этом одна из главных причин успеха буржуазной, а потом социалистической революции.

Позиция «молчащего большинства», как среди простого народа, так и среди монархического и в целом патриотического лагеря в этих условиях тотального разрушения прежней ценностной системы была скорее на пользу революции, чем на пользу монархии. Но опять же «молчащие» в мирных условиях стали бы поддержкой монархии, позволившей бы ей в мирное время устоять и свершить необходимые реформы (начатые еще Столыпиным) без надрыва и без революционных перемен. В военных же условиях этого не случилось. Слишком велик и энергичен был революционный напор, не позволявший простому народу увидеть и дать оценку происходящему. Во времени без покоя и без возможностей правильно понять и оценить происходящее и развивались события, заставившие большинство пребывать в молчании. Только в таком контексте может быть понята та идея и те события, которые связаны с появлением иконы Державной Божьей Матери летом 1917 г. в Москве. Согласно этой идее, Божия Матерь берет в Свои руки монархическую власть в России, власть личной и полной ответственности перед Богом за страну¹. Подобный шаг был бы нелогичным, если бы народ действительно отрекся от царя и от монархической власти. В этом случае монархическое правление в любой его форме в России было бы бессмысленным.



¹ См. обстоятельную монографию на этот счет: Царица Небесная. Державная Правительница Земли Русской / Сост. С. В. Фомин. М.: Русский издательский центр им. святого Василия Великого, 2017. 3-е изд.

Г л а в а ш е с т а я

Сословная культура на пути разрушения

*Сколько я вижу и сколько судить могу,
вся суть русской революционной идеи
заключается в отрицании чести*

Ф. М. Достоевский «Бесы»

*Для нас нравственность подчинена интере-
сам классовой борьбы пролетариата. Нрав-
ственность — это то, что служит разруше-
нию старого эксплуататорского общества и
объединению трудящихся вокруг пролетари-
та, создающего новое общество*

В. И. Ленин

«Задачи союзов молодежи:
Речь на III Всероссийском съезде
Российского Союза Молодежи
2 октября 1920 г.»

Сословный мир дореволюционной России

Сословия, как устойчивые социально-профессиональные миры, были частью традиционной системы в России. Особенностью русского модерна, как исторической эпохи, можно считать сохранение сословной структуры общества, в то время, как западноевропейский модерн сразу заявил о разрыве со всеми социальными традиционалистскими структурами. Сохранение сословности внутри модерна в России позволило нашей стране принципиально по-иному решить просветительские задачи модерна, а также на иной платформе (отличной от западной) выйти на поле формирования постмодерна. Тема положительного влияния сословности на российский модерн — отдельная большая тема, и в рамках данного раздела у нас нет возможности подробно ее раскрывать, но важно отметить, что сословность не была случайным явлением в российском модерне; а также не была сдерживающим началом для модерна, или искажающим его природу. Напротив, на наш взгляд, сохранение этой работающей структуры традиционности внутри обще-

ства модерна укрепляло российский модерн, давало ему возможность длительного временного существования; делало плоды модерна близкими к традиционным формам; и, в конечном счете, когда случилось неизбежное — переход к постмодерну, — позволило сохранить традиционность (в том числе сословную) как безусловную ценность, не считаться с которой не мог советский, а потом постсоветский постмодерн.

Визуализация, как форма цельно-социального восприятия такого социального объекта, как сословие, отличается от его *концептуализации*, а тем более от *символизации*. Под *визуализацией* мы понимаем обращение *субъекта* к другому *субъекту* в его непосредственной простоте, образе как таковом, не требующим никаких дополнительных разъяснений теоретического (концептуализм) или над-теоретического (символизм и мифологизм) уровней. Рассматривая сословие и сословность как непосредственную жизненную ценность, имеющую сугубо практическое значение, мы предполагаем увидеть в этом феномене некий сгусток реальной жизненной силы, социально структурированной и через это включенной в исторический жизненный процесс. Визуализация привязана к субъект/субъектным отношениям представителей сословия, исключаящим любые другие формы отношений (субъект/объектные и объект/объектные). Чем в таком случае интересен и важен уровень визуализации? Тем, что сословность здесь просматривается во всей ее простоте, глубине и чистоте (беспримесности); мы можем увидеть и понять смысловое лицо сословий, заключенное не в какой-то внешней атрибутике только, но во всей полноте сословного облика. Вот, например, как видит эту проблему в романе И. Головкиной (Римской-Корсаковой) «Побежденные» один из персонажей — дворянин-аристократ Михаил Долгово-Сабуров, который всеми силами старался в 1920-е годы скрыть свое прошлое и приспособиться к условиям новой жизни: «Нам остается только приспособливаться к новым условиям существования». Его собеседница — кузина Ася Бологовская хочет узнать, что он имеет в виду. Брат отвечает: «Ну вот, скажем ты Ася. В тебе слишком светится вся твоя идеалистическая душа. В твоих словах, в твоих движениях и манерах есть что-то сугубо несовременное. Ни практичности, ни бойкости, ни самостоятельности. Ты производишь впечатление существа, случайно заблудившегося в нашей республике. Тебе необходимо изменить если не душу, то хотя бы манеру держаться, перекрасить шкурку в защитный цвет. Я знаю, что это нелегко с аристократической отравой в крови (!), а все-таки необходимо. Когда-нибудь ты убедишься, что недостаточно солгать в анкете (если можно солгать), надо суметь перед окружающими поставить себя так, чтобы никто на службе или в учебном заведении не мог заподозрить в

тебе дворянку»¹. Ясно, что здесь речь идет не просто о смене выражения лица, изменения поведения, но — об отказе от собственной души и, по сути, — о предательстве. Неслучайно этот разговор заканчивается просьбой со стороны новоиспеченного советского гражданина Сабурова к Асе Бологовской оставить его в покое и не поддерживать с ним родственных отношений. Отказ от души — основы личностной идентичности — и превращает человека из субъекта в объект, в результате чего общение с другим происходит уже не на личностной основе (как двух субъектов), а на какой-то формальной, в данном случае — идеологической (советский человек).

При том, что сословное общение было иерархичным, наполненным разного рода условностями; отличалось сложным этикетом, зафиксированным в специальных статусных обращениях; в нем много было демонстративного, но именно всё это в совокупности формировало личностный (индивидуальный) портрет социальности как таковой, вносило в то общее, за которым скрывался сословный облик, порядок, смысл и даже особый колорит. При сословном общении человек общался с человеком, даже если один из них был помещиком, а другой — крепостным крестьянином. И причиной этому было понимание человека как «служилого существа»; служилого Богу, царю и Отечеству. Конечно, каждое сословие имело свой круг служилых обязанностей, как и свое понимание чести — защиты своего сословного лица, — но, в целом, для всех сословий в Российской империи понятие «чести» было определяющим для формирования сословного чувства². При этом, как считал К. Н. Леонтьев, в дворянстве чувство чести и долга присутствовали в наибольшей полноте и законченности³. И потому именно дворянство выступало общим для всех сословий примером строгого отношения к чести, что не могло не влиять на все остальные сословные группы, хотя бы и отличающиеся от дворянства своими приоритетами в осмыслении чести. И в этом смысле, будучи обладателем своего рода «полноты чести», дворянство уже само по себе стало для других сословий некоей вожделенной целью, к которой стремились, чтобы получить те или иные знаки достоинства, позволяющие повысить свой социальный статус чествования.

¹ Головкина И. (Римская-Корсакова) Победенные. М.: Руслло, 1993. С. 131.

² Бурыйшкін П. А. Москва купеческая. М., 1990. С. ; Громыко М. М. Мир русской деревни. М., 1991. С. 94—101; Кириченко О. В. Дворянское благочестие. М., 2002. С. 31—35; Крюкова С. С. Честь и бесчестье в русской деревне второй половины XIX века // Идеалы и паллиативы в русской традиции и культуре / Гл. ред. и сост. О. В. Кириченко. СПб., 2018. С. 364—416.

³ Леонтьев К. Н. Достоевский о русском дворянстве // Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем в 12-ти томах / Публицистика 1881—1891 годов. СПб.: Издательство «Владимир Даль», 2007. Т. 8. Ч. 1. С. 473.

Особенно в этом преуспевали купечество и духовенство. Так, уже с 1824 г. купцы 1-й гильдии получали право «носить шпагу, а при русской одежде саблю,... носить мундир той губернии, где он (купец) записан»¹. Духовенство при Павле I было освобождено от телесных наказаний, что было до этого привилегией только дворян и купцов². Тогда же государство сняло с них обязанность подушной подати, введенное в 1718 г., и дало право носить следующие знаки отличия: наперсный крест, фиолетовую бархатную камилавку или скуфью, а знатнейшим — митру³. И для и купцов, и для духовенства был открытым и значимым путь приобретения статуса личного дворянства, при сохранении купеческой или священнической деятельности.

Но в еще большей степени, чем получение официальных свидетельств принадлежности к дворянской чести через знаковые формы, у купечества (в большей степени) и духовенства наблюдалась деятельность неофициальная; через возможность одеваться в ту же модную одежду, что носила аристократия; через строительство богатых особняков; через такое же образование, наконец, через активнейшую общественную и культурную деятельность, благодаря которой купец стал видим и высоко оценен⁴. Но купечество так и не стало выше дворянства, не заменило его на политическом Олимпе к 1917 г. Вместе с тем в то же самое время, когда купечество добивалось дворянской статусности, оно в немалой своей части (а может быть даже в той же самой части) стремилось влиться в интеллигентские слои. На это, как считают ряд историков, указывает смена вектора значительной части ведущих предпринимателей с традиционной благотворительности церковного типа на культурно-художественное меценатство⁵. В самом купечестве, отличавшемся в 1860-е–1890-е годы в массе своей монархизмом, после 1905 г. наблюдается расслоение на почвенников-монархистов и западников-либералов конституционалистов, из числа молодого поколения. В целом, предпринимательское сословие, в отличие от дворянства, не сумело консолидироваться после 1905 г. и создать единый общероссийский общественный сословный орган, наподобие «Объединенного дворянства». Купечеству это удалось сделать только после прихода к власти Временного правительства.

¹ Иванова Н. А., Желтова В. П. Сословное общество Российской империи. М., 2009. С. 433.

² Кириченко О. В. Дворянское благочестие. М., 2002. С. 127.

³ Там же. С. 128.

⁴ Бурьшкин П. А. Указ. соч. С. 82.

⁵ Гавлин М. Л. Предприниматели и становление русской народной культуры // История предпринимательства в России. Кн. 2. Вторая половина XIX — начало XX в. М., 1999. С. 235.

В русской дворянской культуре воспитанию правильного поведения в обществе (во всех его проявлениях) уделялось колоссальное внимание. Дворянина по мере возрастания учили этикету соблюдения и поддержания чести в самых разных ситуациях; в детстве то была школа общих знаний этикета поведения по отношению ко всем сословиям; потом, в корпоративных заведениях речь шла о субординации и особенно поведении на улице. В офицерских воспоминаниях говорится, что «это была целая наука», «за всем этим в Петербурге строго следили специальные чины — так называемые плац-адъютанты». Офицеры-гвардейцы обучались еще более строго. Они должны были отдавать честь «не только офицерам, но и каждому простому солдату... отдавали честь не только живым людям, но и памятникам императоров и великих князей»¹.

Не столь строгую и специальную школу обучения сословному поведению, но такую же обязательную и всестороннюю, проходили и представители других сословий. Почтительное отношение крестьянина к дворянину, выраженное определенным образом, тем не менее не исключало сердечных, человеческих отношений между представителями разных сословий. Приведем интересный случай, описанный в воспоминаниях зажиточного крестьянина И. М. Кабештова (1850-е годы)². В своем путешествии он встречает офицера-дворянина В. М. Лопастова, в котором узнает своего земляка, бывшего крепостного крестьянина (!). Сначала Лопастов сурово ответил на «почтительные» слова Кабештова о желании поговорить с ним. Но как только офицер узнал о землячестве, «вскочил, выпрямился во весь рост» и попросил подробнее рассказать об этом. После рассказа Кабештова о родных этого офицера «офицер как будто помолодел... он стремительно обнял меня, говоря: «Родной мой», — и попросил подробно рассказать о своих семейных». Выслушав все жизненные перипетии своей семьи, офицер подытожил свой интерес вопросом: «Все-таки они люди честные и трудолюбивые?» «Я положительно подтверждаю это», — ответил Кабештов. «Крепко, по-военному пожав мою руку», — офицер простился со своим земляком крестьянином. Этот случай показателен тем, что сословная культура (и сословное поведение) была гибкой системой, лишенной кастовой жесткости. Бывший крестьянин, ступивший на офицерскую и тем самым дворянскую стезю (вследствие высоких государственных наград) ведет себя и как дворянин, и как крестьянин, но в том и другом случае — естественно, по-человечески.

¹ Трубецкой В. С. Записки кирасира // Россия воспрянет! / Сост. А. В. Трубецкой. М., 1996. С. 397–398.

² Воспоминания русских крестьян XVIII — первой половины XIX века / Сост. В. А. Кошелев. М., 2006. С. 562–566.

Разрушение сословий, которое активно проводилось в пореформенный период (с 1860-х годов), во время Великих реформ, следует считать *рукотворным делом* (но совсем не объективным, как пишет об этом известный историк¹), возглавляемым интеллигентскими силами, как консервативными (славянофильскими), так и космополитическими, либеральными. Именно критическое отношение И. С. Аксакова и Ю. Ф. Самарина² к сословному вопросу заставило К. Н. Леонтьева причислить славянофилов к «европейски умеренным либералам»³. Сам же Леонтьев утверждал, что сословия в России — это инструмент долговечности государства: «Разнообразие не смешанное, но организованное в единстве; разнообразность положений и воспитания, поставленные в некоторые юридические пределы для избежания разнородности хаотической, для предотвращения слишком быстрого смешения социальных типов и неопределенности, неустойчивости тех простых и основных душевных навыков, которыми главным образом определяется роль человека в жизни и сила его приспособления к ней»⁴. Но Леонтьева не слышали. Ф. М. Достоевский и Л. Н. Толстой, с их сложными художественными решениями в отношении дворянских героев, также не были *очевидными* защитниками сословности. Антисословный пафос ведущих славянофилов, весьма активных и влиятельных в консервативной России, позволил, на наш взгляд, победить на этом направлении либералам-космополитам. И. С. Аксаков в известной речи 6 марта 1877 г. в качестве председателя Московского Славянского комитета подчеркивает чуждость дворянства народному делу: «Наши высшие классы, составляющие ближайшую среду около центров власти, тесно соприкасаются со всем, что оказывает практическое влияние на русскую жизнь, — наши высшие классы, за исключением малого числа отдельных лиц, — почти совершенно чужды своему народу не только мыслию и духом, но и языком, инстинктами. Они не заслуживают названия “просвещенных”, и только “цивилизованных”»⁵. В период активной земской деятельности дворянства И. С. Аксаков предлагает ему самоупраздниться, не мешать про-

¹ Миронов Б. Н. Социальная история России. XVIII — начало XX в. в 2-х томах. СПб., 2000. Т. 1. С. 113.

² См. на этот счет всю переписку И. С. Аксакова с Ю. Ф. Самариним: Переписка И. С. Аксакова с Ю. Ф. Самариним (1848–1876). СПб.: Пушкинский дом, 2016. С. 73, 92, 161–162. А также отдельные статьи И. С. Аксакова на этот счет: Игнорирование основ русской жизни нашими реформаторами // И. С. Аксаков. Отчего так нелегко живется в России? М.: РОССПЭН, 2002. С. 308. И ряд др. статей.

³ Леонтьев К. Н. Славянофильство теории и славянофильство жизни // Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем в 12-ти томах. Т. 8. Ч. 1. С. 466.

⁴ Там же. С. 464.

⁵ Русское обозрение. 1897. Т. 48. № 11. С. 37.

водить земскую реформу в народном духе¹. Более того, Иван Сергеевич активно выступал за уничтожение сословных перегородок, считая их плодом петровских реформ, нарушивших традиционный строй русской жизни.

Влияние западников на Александра II и его ближайшее окружение было бы не столь эффективным в период проведения реформ, если бы не поддержка славянофилов. Здесь интеллигенты-славянофилы объединились с интеллигентами-западниками, и потому можно со всей определенностью сказать: сословия *на глазах у всех* разрушала интеллигенция; художники, писатели, философы и публицисты, преподаватели, ученые, учителя, врачи и инженеры. Купечество высмеивалось и шельмовалось; постоянно звучала клевета в адрес как конкретных представителей этого сословия, так и обобщенно. Одни только художники-передвижники сколько сделали на этом поприще разрушения положительного имиджа духовенства, дворянства и купечества! Мещанство, благодаря писателям, было сведено на уровень особой группы людей с узкими, мелкими запросами, ограниченными бытом и одеждой. М. Горький сделал из мещан главного врага советского писателя. Под огонь сокрушительной критики попадали все, кто осмеливался отстаивать традицию и сословность в любых их проявлениях.

Государство, — в здоровой своей части, а также общество и Церковь как могли защищали сословия, и даже когда сохранить то или иное сословие уже становилось невозможным, продолжали сохранять *сословную культуру*, *сословный подход к труду*, *сословные навыки* в повседневной жизни; в поведении, бытовой культуре, отношении к другим людям и т. д. Защита сословности не носила программного, идеологического характера, скорее она имела контекст *личной*, а не общей защиты традиционности, когда и государство, и общество, и Церковь могли действовать не с общих, а только с конкретных — личных, индивидуальных — позиций. Даже тот идеологический концепт, что пытался создавать император Николай I, обозначив приоритеты своих интересов — «православие, самодержавие, народность», — нельзя считать общегосударственным проектом, который свободно перетекал в следующее царствование, как часть выстроенной объективной государственной деятельности. Это был *личный проект* императора Николая I и он же стал делом личной чести и долга следующего за ним императора, как и делом его личного благочестия было продолжить это начинание, как завоевание всего предшествующего столетия. Но император Александр II

¹ Цит. по: *Веселовский Б.* История земства за сорок лет. В 4-х томах. СПб., 1909. Т. 3. С. 23, 37.

не продолжил его; и неожиданно, в *угоду* господствующему общественному мнению (причем как ориентированному на запад, так и на Россию — славянофильствующему!¹) принял решение свернуть традиционалистский проект, и после скорого демонтажа его стал переходить к *западному варианту модерна*. Этого не позволял себе делать ни один российский император (за исключением недолго правившего Петра III), считая традиционализм незыблемой ценностью, на которой держится сама монархическая власть в России. Здесь крайне важна проблема времени сужения сословного пространства у дворянства, как ведущего сословия. Когда и как это началось? Считается, что этот процесс начался в период царствования Николая I, когда сфера чиновничьего служения была расширена до значительных размеров и сюда попало немало лиц не дворянского происхождения. В какой-то степени это подтверждается статистическими данными. Сословия, которых к 1851 г. насчитывалось 10, почти по всем позициям численно росли; все, кроме дворянского и крестьянского (из крепостных). Н. Х. Бунге, сравнивая ситуацию в этой сфере с 1836 по 1851 г., пришел к выводу, что уменьшение численности наблюдалось у дворян и крепостных крестьян: в 1836 г. дворян было 971 871 человек, в 1851 г. стало 807 856 человек. Помещичьих крестьян в 1836 г. было 22 098 821 человек, в 1851 г. стало 21 625 102 человека. Но, как отмечает автор, мещанство и городские обыватели росли именно за счет получивших вольную крепостных². Во время правления императора Николая I происходит весьма важный процесс — складывание интеллигенции как особой внесословной группы, причем в значительной степени, как показали события декабря 1825 г. — на основе дворянско-аристократических ресурсов. На дворянской почве интеллигенция объединилась, чего она не могла сделать на почве разночинной, в XIX в. Любопытно здесь привести слова нашего консерватора-славянофила И. С. Аксакова по поводу декабристов и его личных симпатий: «Прошлое царствование (т. е. Николая I. — О. К.) началось с того, что в один морозный день, на Дворцовой площади, облетел лучший цвет целого поколения. Остались

¹ Хотелось бы здесь привести характерный для славянофилов пример отречения от сословно-дворянского понимания чести, на примере И. С. Аксакова. В 1861 г. в аксаковской газете «День» была опубликована статья о положении духовенства в Западной России. Когда выяснилось, что материал статьи «клеветнический», а главный редактор продолжает защищать безымянного автора статьи, не желая защищать чести императора и правительства, — тогда император Александр II лично обратился с письмом к Аксакову, с упреком, что тот не понимает закона чести и честности, как это принято у дворян. Аксаков витиевато ответил, что «обязательства чести гарантируются только честью и не подвергаются бесчестному никакому положительному наказанию». — Переписка И. С. Аксакова с Ю. Ф. Самариним (1848–1876). С. 134.

² Бунге Н. Х. Изменение сословного состава населения России в промежутках времени между 7 и 8 и 9 ревизиями // Экономический указатель. 1857. № 44. С. 1024.

Орловы, Клейнмихели и Закревские. В развитии нашей общественности последовал насильственный перерыв...»¹. Уходом дворянства в интеллигентские профессии и интеллигентское мировоззрение, со всеми вытекающими последствиями, можно объяснить уменьшение численности дворянства с 1836 по 1851 г.

Во многом решительный слом крайне хрупкой, но фундаментальной конструкции при Александре II привел к необратимым последствиям; и потому несмотря на все решительные попытки Александра III вернуть традиционности ее право определять стратегию движения страны, российский корабль уже плохо подчинялся движению руля. Антитрадиционалистские силы — в государстве, обществе и Церкви — получили после ухода из жизни императора Александра II возможность действовать слаженно, как одно целое; поскольку за время его царствования российскими либералами было понято, что российская модель модерна принципиально отличается от западной, и это отличие, это несоответствие западной и является причиной «всех бед России».

С этого времени антитрадиционалистский протестный пафос только нарастал. Царствование Александра II впервые показало обществу, что дело не только в плохом — «реакционном царе», — но и «в плохой — традиционалистской — системе ценностей», которая также является тормозом для «прогрессивного» развития России. Врагом всего «прогрессивного» теперь стал не только царь, но и *любые проявления* традиционных начал, в том числе — наличие сословий. При этом именно дворянство подвергалось самой жесткой критике со стороны либеральной и консервативной интеллигенции (последняя в лице славянофилов), рассматривающей дворянство как оплот реакции, защитника всего отжившего, косного, тяготеющего к крепостничеству. Со стороны западной, либеральной интеллигенции эта критика дворянства была еще более оглушительной. Автор исследования истории земства, известный правовед и историк Б. Веселовский пишет, что за 40 лет работы земства в деревне дворянство не сблизилось с народом, земство не любят, оно считается «барским», так как это земство смотрело на народ, «как на объект культурного и прочего воздействия, чем как на сотрудника в работе»². Тем не менее Веселовский, как серьезный ученый, вынужден был признать практическое положительное значение дворянского участия в земской деятельности: «Среднепоместное дворянство дало главный контингент земских руководителей, оно же вообще доминировало большей частью в провинциальной жизни пореформенного времени; господствовало

¹ Переписка И. С. Аксакова и Ю. Ф. Самарина (1848–1876). С. 115.

² Веселовский Б. Указ. соч. Т. 1. С. 561.

стремление не обострять сословные розни, наоборот, подчеркивалась солидарность земских сословий»¹. Автор признает и то, что такая позиция дворянства позволяла активно и деятельно участвовать в земской реформе и крестьянству: «Крестьяне принесли в земство крепкую солидарность и глубокий практический смысл и то благодушие, которое всегда отличает спокойную здоровую силу, готовую на сделки и соглашения, на которых основана гражданская жизнь; крестьяне не рвались к захвату власти»².

Шельмование дворянства как со стороны демократической прессы, так и со стороны почвенников-славянофилов приводило к печальным результатам; государственная власть в лице императора Александра II, с одной стороны, готова была действовать (и действовала) сколь возможно либерально в области сословного реформирования, с другой стороны, власть не могла не осознавать гибельность для страны уничтожения сословного принципа, как такового. В рескрипте от 13 мая 1866 г. на имя председателя комитета министров князя П. П. Гагарина ясно звучит эта консервативная нотка: «Наконец, для решительного успеха мер, принимаемых против пагубных учений, которые развились в общественной среде и стремятся поколебать в ней самые коренные основы веры, нравственности и общественного порядка, всем начальникам отдельных правительственных частей надлежит иметь в виду содействие тех, других, здравых охранительных и добронадежных сил, которыми Россия всегда была обильна, и доселе, благодаря Бога преизобилует. Эта сила заключается во всех сословиях, которым дороги права собственности, права обеспеченного и огражденного законом землевладения, права общественные, на законе основанные и законом определенные, начала общественного порядка и общественной безопасности, начала государственного единства и прочного благоустройства, начала нравственности и священные истины веры. Надлежит пользоваться этими силами и сохранять ввиду их важных свойств при назначении должностных лиц по всем отраслям государственного управления. Таким образом, обеспечится от злонамеренных нареканий во всех слоях народа надлежащее доверие к правительственным властям»³. Но на деле это осуществить не удалось. За период правления Александра II сословный принцип был основательно подорван, что во многом объясняет появление в стране радикального революционного крыла, готового бороться за власть террори-

¹ Там же. Т.3. С. 54–57.

² Там же. С. 56.

³ Цит. по: *Елишев А.* Очерки дворянского дела // Прибавление к Церковным ведомостям. 1902. № 11. С.281.

стическими методами. В это же время идет активный процесс создания бессословного общества. Вот, например, как проходило, по материалам Б. Н. Миронова, создание «всесословного общества» в городе. «Реформа 1870 г. нанесла сильнейший удар по общинным отношениям в среде городских сословий. Реформа создала всесословное общество горожан ценой лишения 95 % городского населения избирательных прав вследствие имущественного ценза. Власть в городской думе перешла к цензовым горожанам, среди которых преобладали богатые купцы, а в политическом и идеологическом отношении — профессорская интеллигенция»¹. Несмотря на эти несообразности, цитируемый нами автор все равно считает, что общество шло в сторону прогресса, к гражданскому обществу². Но, по сути, более демократичным и прогрессивным городское общество было тогда, когда оно могло в местных органах управления иметь представителей от всех горожан, а не от 5 %. Так возник пресловутый «раскол между правительством и обществом», который произошел в целом в 1870-х годах во всем обществе. Эта политика «слияния сословий», как назвали ее современники, привела к негативным изменениям в сословной среде. Начинается упадок дворянства. И хотя именно дворянство приняло самое деятельное участие в реформах 1860-х — 1870-х годов, но оно, как нам кажется, само поначалу не осознавало многих грозных реалий происходящего. Между тем дворяне старались активно действовать в русле «Великих реформ». Перечислим то главное, что видели сами современники в деятельности дворянства в активный период реформ: «Дворяне дали мировых посредников, которые проводили в жизнь освободительную реформу 1861 г.; дворянство заняло первенствующее значение в земских учреждениях, наполнило мировые суды; все гражданское управление России покоилось на уездных предводителях; они были председателями в земских собраниях, уездных и рекрутских присутствиях, училищных советах, часто мировых съездах; в случае необходимости уездных управ; в поместной жизни оно создало настоящие культурные центры для окружающего населения»³. При этом, как замечает тот же автор, «самоотверженная работа дворянства, готовность поступиться своим правом, позволила мирно осуществить эту реформу»⁴.

Первое, на что обращает внимание новый император — Александр III — это сословный вопрос. Начинается активное возвращение страны к сословности⁵. На важность возвращения дворянству его традиционной —

¹ *Миронов Б. Н.* Указ. соч. Т. 1. С. 500.

² *Миронов Б. Н.* Указ. соч. Т. 1. С. 528.

³ *Елишев А.* Указ. соч. С. 271–298.

⁴ Там же. С. 272.

⁵ Там же. 288.

служилой — функции обращает внимание и К. П. Победоносцев, в одном из своих частных писем 1884 г. к императору Александру III. Дворянство привыкло служить и начальствовать. «Дворянин-помещик всегда благонадежнее, нежели купец-помещик, и в народе будет иметь большее доверие, а о купце знают, что он, прежде всего, имеет в виду свой барыш в хозяйстве»¹. Это не означает, подчеркивает он, «особой преданности царю», потому все сословия в этом отношении равно преданы государю. Именно при Александре III стали осознаваться национальные приоритеты сословной культуры и сословности как таковой; зазвучала мысль: «Утрачивая все сословно-бытовые особенности, — пишет современник тех событий, — русский человек утрачивает и все национальные черты; русских граждан у нас воспитывает сословный быт. Только на сословной почве живут люди с русским чувством, крепко связанные с великим прошлым нашего Отечества и глубоко верующие в будущее его величие. При переходе через мост, отделяющий сословный быт от бессословной среды, русский человек разбрасывает весь нравственный и политический багаж, нажитый трудами поколений, и делается гражданином какого-то отвлеченного государства». В этих рассуждениях подчеркивается и связь между патриотизмом и сословностью: «Любовь к Отечеству и преданность престолу, являясь необходимым сословной жизни, если не отсутствует вполне, то составляет лишь случайный и ничтожный элемент в жизни бессословной интеллигенции»². К сожалению, уже возникли серьезные противоречия между возможностью дворянства заниматься служебной деятельностью (которую организовывало правительство) и выполнять ими свои традиционные, общественные (т. е. чисто сословные) обязанности. Так, дворянство после реформ 1860-х — 1870-х годов не могло уже в прежнем объеме и качестве вернуться в деревню, в помещную среду, вследствие чего важнейшая дворянская функция — быть вместе с духовенством организаторами культурной жизни в широком смысле этого слова, не могла быть реализована. Поэтому, несмотря на желание и готовность императора Александра III решать сословную проблему в положительном ключе, многое в этой области было уже безвозвратно утрачено. Во всяком случае, «сословно-бытовые особенности» в значительной степени стали к началу XX в. лишь предметом внутренней жизни дворян, как, впрочем, и сословно-бытовые особенности представителей всех других сословий. Сословия как бы замкнулись, каждое внутри собственного сословного мира, и даже уже — внутри отдельной семьи, отдельного человека. Служебная же деятельность дворян, как и

¹ Письма Победоносцева к Александру III. 1883–1894. Новая Москва, 1926. Т. II. С. 46.

² Елишев А. Указ. соч. С. 295.

купцов, духовенства и крестьян, не позволяла этой деятельности (как в прежние времена) быть сословно мотивированной; она стала абстрактно служебной. Разрыв сословных миров, их искусственное отсоединение друг от друга, которое было инициировано Великими реформами 1860-х — 1870-х, превращало сословный мир России в этнографический музей, который предназначался для одного единственного посетителя — интеллигенции, сохранившей свою идентичность как на уровне бытовом, так и на уровне профессиональном.

Однако революция 1905 г. в значительной степени повлияла на дворянское сословное самосознание. Дворянство в какой-то степени просыпается, да и власти были вынуждены проводить теперь более определенную традиционалистскую политику. Император Николай II с симпатией отнесся к попыткам дворянства создать общероссийский корпоративный орган («Объединенное дворянство»), как и со стороны простого народа — массовую общественно-политическую всесословную организацию «Союз русского народа». С другой стороны, в реформе, доверенной и проводимой П. А. Столыпиным, разрушались сословные границы в сфере местного самоуправления; разрушалась (в перспективе) крестьянская община (основа крестьянской сословности); укреплялся авторитет политических партий в ущерб общественных движений и организаций. Здесь, как никогда еще за весь имперский период, царь должен был быть искренним и открытым в своем личном религиозном благочестии, чтобы не быть неправильно понятым за непопулярные решения антитрадиционалистского характера (отсюда его глубокая церковность и поддержка многих церковных прославлений). Дворянство на какое-то время сумело воспрянуть после революции 1905 г., сплотиться и создать общероссийский дворянский общественный орган «Объединенное дворянство». В рамках его произошли важные события, касающиеся осмысления лучшими представителями дворянства своего места в современной России, как и возможностей сохранения традиционных, в том числе сословных ценностей.

Начнем с разбора тех споров, которые развернулись в дворянской среде после революции 1905 г., открывшей дворянству новую крестьянскую Россию, полную противоречий и социальных страстей, о чем свидетельствовали массовые поджоги помещичьих имений в разных концах страны. Как бы мы ни оценивали участников и организаторов этих поджогов, но одно очевидно — они шли из крестьянской среды. Пусть это была революционная активность далеко не всей деревни, но всё же — деревни, хотя и некоторой только части сельского мира. И государственная власть правильно оценила происшедшее, как клубок на-

копившихся противоречий на селе, разных по характеру и выражению, но требующих активного государственного вмешательства. Экономисты бьют тревогу в начале 1900-х годов: «Мы накануне беспорядков, но уже не на юге, и не жидовских, а против своих, которые «хуже жидов». Эти ростовщики из русских крещенных, плод буржуазных преобразований в России последних пятнадцати лет»¹. Русский ростовщик описывается в этих работах не только как алчный накопитель денег, но как машина, разрушающая здоровую экономику, семью, народную нравственность, религиозное чувство, основы общественной собственности, уважение и авторитет власти. «Неужели ждать громов небесных и труб архангелов? — восклицает один из авторов, — Какие зверские люди создаются при таких условиях! На Россию надвигается экономическо-кулацкий строй!»². Исследователи подчеркивают, что ростовщик захватил важнейшие узлы народной экономики. Так, аренду он превратил в кредитную операцию и кабальными кредитами опутал сельского обывателя³. Современные исследователи не только подтверждают данные описания русской деревни на рубеже веков, но позволяют в целом представить более определенную картину ростовщического произвола. Особенно значительным было участие этой категории предпринимателей в хлебной торговле, которая давала стране третью часть доходов национального бюджета в доле национального экспорта⁴. Как отмечает Т. М. Китанина, переход к господству мелкого торгового капитала, где и концентрировался скупщик зерна, произошел в последней трети XIX в., и объяснялось это быстрым развитием железнодорожного строительства⁵. При этом скупщик разрушал здоровую среду предпринимательства и способствовал разорению даже многих купцов-миллионщиков: «Переход части зажиточного крестьянства к предпринимательской деятельности в результате личного освобождения, новые явления в модернизирующейся экономике (строительство железных дорог, техническое оборудование портов, развитие кредита и т. д.) привели к децентрализации торговли и появлению качественно нового института

¹ Сазонов Г. П. Ростовщичество-кулачество. Наблюдения и исследования. СПб., 1894. С. 83.

² Там же. С. 202.

³ Гвоздев Р. Э. Кулачество-ростовщичество в его общественно-экономическом значении. СПб., 1898. С. 42.

⁴ Китанина Т. М. Российская деревня в конце XIX — начале XX в.: инфраструктурное строительство и земские традиции // Динамика и темпы аграрного развития России: инфраструктура и рынок. Материалы XXIX сессии Симпозиума по аграрной истории Восточной Европы. Орел, 2006. С. 230.

⁵ Китанина Т. М. Хлебная торговля в России в конце XIX — начале XX века. СПб., 2011. С. 79–80.

скупщика. Не только в центральных районах, но и на периферии крупный капитал уплывал из торговли, один за другим сходили со сцены торговые купеческие дома с миллионными оборотами»¹.

Собственно, столынинская реформа назревала и готовилась еще до революции, поскольку по инициативе императора Николая Александровича незадолго до революции была проведена специальная работа по выяснению уровня развития крестьянских хозяйств. Следует подчеркнуть, что инициатива «столыпинской реформы» принадлежала лично царю Николаю II², П. А. Столыпин же был избран лицом ее разработавшим и приведшим в жизнь. В 1902 г. создается Особое Совецание, которое начинает целенаправленно заниматься сбором информации о нуждах этой отрасли. В связи с этим шел поиск конкретных путей решения проблем, причем с учетом реальной жизненной ситуации, а не надуманных в кабинетах реформ³. По всей стране создали 600 комитетов от уездных до губернских и перед ними были поставлены задачи внесения практических предложений по реформам в сельском хозяйстве. Этой работе мешали не только революционеры-бомбисты, но даже правые консервативные силы, которые хотели получить положительные результаты все и сразу⁴. Тем не менее именно эта предварительная работа, проведенная по инициативе царя, позволила выяснить картину мнений в отношении крестьянской общины, ее нужности, полезности, перспективы. В большинстве комитетов было высказано осторожное отношение к судьбе общины, и потому царь не решился на этом этапе начать форсированные реформы. Однако наступившая революция 1905 г., стихийно вовлекшая крестьянство в бунты, протесты в виде массовых поджогов помещичьих имений, все равно заставила приступить к их проведению, хотя и в осторожной, поэтапной форме. П. А. Столыпин так объяснял царю в особом докладе свое понимание разрушительной роли крестьян-предпринимателей, находящихся внутри замкнутой общины: «В настоящее время (1904 г. — О. К.) более сильный крестьянин превращается в кулака, эксплуататора своих общинников — по образному выражению — «мироеда». Вот единственный почти выход крестьянина из бедноты, видная, по сельским воззрениям, мужицкая карьера»⁵.

¹ Там же. С. 81.

² *Ольденбург С. С.* Царствование императора Николая II. СПб., 1991. С. 171.

³ Там же. С. 176.

⁴ Там же. С. 180.

⁵ Цит. по: *Тюкавкин В. Г.* Зажиточное русское крестьянство Европейской России в период столыпинской аграрной реформы: новые условия развития и типичные черты // *Зажиточное крестьянство России в исторической перспективе. Материалы XXVII сессии Симпозиума по аграрной истории Восточной Европы.* Вологда, 2001. С. 184.

Среди дворянства, которое сумело консолидироваться после революции 1905 г. и создать общероссийский дворянский общественно-политический орган «Объединенное дворянство», началось осмысление прошедшего. Съезды уполномоченных губернских дворянских обществ, которые стали проходить ежегодно с 1906 г. (а поначалу и чаще), ставились, в числе прочих, вопросы места дворянства в современной России; проблемы сословной культуры; сословий как таковых и т. д. Словом, именно дворянство стало осмыслять революционные события в конструктивном русле «служения»; соответствия или несоответствия ему. Так на первый план и вышла тема сословной культуры. Дискуссии по сословному вопросу на дворянских съездах весьма показательно рисуют все сложности понимания этой проблемы в предреволюционной России. Заметна и эволюция дворянских взглядов по мере разворачивания столыпинской реформы. Напомним, что начало ее датируется 1906 г. В этот год в процессе дворянских заседаний в рамках «Объединенного дворянства» еще достаточно робко звучат слова о сословности, нет понимания того, «кто мы»: «государственное сословие» или «земледельческий класс»?¹ Как считали сами дворянские представители, это явилось результатом «добровольного отстранения дворянства от государственной жизни»². Судя по характеру дискуссии, многие дворяне видели в аграрном вопросе главный вопрос для своего сословия, а помещичье служение — сущностью дворянского служения. Это уже говорит о многом, поскольку в послепетровское время, в XVIII столетии, главным для дворянина считалась военная служба, и лишь при Екатерине II дворянство получает свободу выбора; служить ли (т. е. быть на военной или статской службе) или же пребывать помещиком в своем имении. Герой пушкинской повести «Барышня-крестьянка» помещик Берестов-старший делает упор на важности помещичьего служения, как равноценного военному служению и это был новый, прогрессивный голос эпохи. И вот уже к началу XX в. среди дворянской элиты наблюдается однозначно преобладающий взгляд на помещичье служение как на чисто дворянскую службу. О военной же вообще нет речи. Да и власть однозначно говорит о «земельном трудовом дворянстве», как об этом говорит императорский рескрипт³.

И эта отстраненность «старейшего сословия», как отмечает в своем выступлении дворянин С. С. Бехтеев, очень тревожный симптом в жизни государства Российского⁴. Дворянство начинает спорить о том, может ли

¹ Объединенное дворянство. Съезды уполномоченных губернских дворянских обществ. 1906–1916 гг. В 3-х тт. М.: РОССПЭН, 2001. Т. 1. С. 114.

² Там же. С. 53.

³ Там же. С. 256.

⁴ Там же.

оно жить только меркантильными интересами: «Если дворянство станет на практическую почву только, то оно перестанет быть дворянством, оно станет купечеством, мещанством, чем угодно, только не дворянством»¹. В данном случае дворянский депутат предлагает дворянам, особенно крупным владельцам земли, услышать голос царя и «помочь государству» в его аграрной реформе. Другой депутат призывает дворян, как представителей «русского просвещения, русской культуры», имеющих еще влияние «в своих углах», за которыми есть традиция, у которых еще «крепкая корпорация», — стать оплотом консервативных сил в стране. И все же среди этого спорящего дворянства уже раздаются голоса о более широком понимании дворянской миссии: «Мы говорим не как служилое сословие, а как земледельческое сословие... мы понимаем значение нашего сословия в будущем, его важное значение в деревне, как ближайшего к крестьянам сословия, всегда заботившегося о благе крестьян, всегда служившего верным выразителем мысли русских людей» (Ю. В. Арсеньев)². Либерально настроенные дворяне предлагают всем добровольно снять с себя (как с сословия) часть прерогатив, которые, с их точки зрения, перестали существовать в реальной жизни. Так, депутат от Псковского дворянства А. Н. Брянчанинов предлагает (очевидно, по аналогии с интеллигенцией) оставить за дворянством только право на моральный авторитет в стране, от политической же функции отказаться, чтобы не быть ретроgrадами и тормозом прогресса³. Однако в итоговом обращении «Объединенного дворянства» к императору победили консервативная позиция и ориентация «на служение»: «Дворянство считает долгом, — заявляется во всеподданейшем адресе, — своего государственного служения указать, что теперь более, чем когда-либо, надлежит государственной власти оберегать эти законы от всяких на них посягательств... Дворянство твердо и прямо заявляет, что оно считает себя призванным не защищать узкие интересы землевладения, а широкие задачи государства, благо всех слоев населения, и следовательно, и многомиллионного крестьянства... Дворянство считает, однако, должным указать, что поднятие благосостояния земельно-трудового крестьянства есть необходимое условие для построения государственной жизни на крепких основаниях, а потому должно быть первой заботой государственной власти (перечисляются меры, необходимые для этого и в числе прочих такие. — О. К.)... правильно поставленное просвещение народа должно дать нравственное воспитание в духе Христовой веры и народного миро-

¹ Там же. С. 75.

² Там же. С. 125.

³ Там же. 126.

созерцания, начала коего еще живы, несмотря на ложные учения, извне вносимые»¹.

Каждое заседание в рамках съездов уполномоченных открывало новые и новые проблемы, связанные с пониманием роли дворянства в современной России. Выделяются признаки (со знаком плюс и минус), отделяющие дворянство от других политических сил, активных и действенных. Депутаты говорят о дворянской присяге, как важном элементе, отличающем дворянство от обычной политической партии². Многие говорят о «нравственной правде», о жизни, «о совести», «моральной государственной силе», отличающей дворянство от других сословий; о «государственной правде», «государственной честности». «Дворянство, — говорит депутат С. Ф. Шарапов, — как сословие основано на полном отсутствии эгоизма, голос его всегда говорил не в пользу своих прав, а в пользу государственных интересов»³. На другом заседании тот же депутат говорит: «Весь смысл нашего бытия есть служение русскому народу и государству, лишённое всякого оттенка сословного или классового эгоизма. Интересов дворянства, как такового, не существует, но именно поэтому наш голос может и должен являться выразителем мнений всей Земли Русской, наша мысль — мнением слоя лучших людей, естественных носителей и выразителей национальной культуры»⁴. С. Ф. Шарапов видит в дворянстве ту силу, которая может соединить царя с народом, поскольку средостение между ними образовалось вследствие работы бездушной машины — «старого бюрократического строя», «расхищавшего царскую власть и губившего народную свободу». В данном случае дворянство это не только выразитель «Русского ума», «носитель Русской культуры», но и «представитель Русской народной совести», что и позволит дворянству «привести к Престолу не случайную толпу, а действительно лучших людей, цвет Русской Земли»⁵. Этот депутат предлагает отказаться от сословности, групповщины, а опираться «на организованные земские единицы», способные прислать на совет к царю «цвет рабочей силы Земли Русской». То есть речь идет об отказе от сословности в пользу «земщины», бессословного, служилого строя. Как видим, аморфность дворянской среды действительно рождает самые разные проекты дворянской деятельности в условиях постреволюционной России. В другом фантастическом проекте звучит идея слияния дворянства и крестьянства в один класс: «дворянство как сила культурная и нравственная

¹ Там же. 138–139.

² Там же. С. 170.

³ Там же. С. 173.

⁴ Там же. С. 185.

⁵ Там же. С. 186–187.

должно подать руку силе материальной, некультурной, имеющей с ним один общий предмет заботы, — землю, и вот образуется не сословие, а земледельческий класс»¹.

Вместе с тем, постепенно среди обсуждений на съездах уполномоченных, в речах отдельных депутатов начинает звучать нота обеспокоенности за падение ценностного императива сословности в стране. Депутат Н. А. Павлов в своем обширном докладе говорит: «В разрешении сословного вопроса и сущности его бытия лежит коренной вопрос нашего строя, монархического или республиканского»². Пусть, считает он, дворянство теряет монополию на государственное служение, «покорясь не исторической необходимости, которой нет, а лишь воле своего Монарха», но оно не должно отдавать свое первенство во владении землей и связанной с этим деятельности. Некоторый поворот в сторону широкого взгляда на дворянство начинается после слушания доклада Ф. Д. Самарина (1908 г.), посвященного местной реформе. Докладчик предложил посмотреть на дворянство государственными глазами, как на служилое сословие, задача которого «служить государству», «и в своих суждениях о государственных делах оно должно руководствоваться исключительно соображениями о государственной пользе»³. В докладе был затронут важный вопрос о том, кто будет осуществлять местную реформу и вообще «под кого» эта реформа делается. Ответом на этот доклад стали многочисленные размышления выступающих на тему способности современных дворян нести свой крест служилой ответственности за страну. Дворянин В. Н. Ознобишин отметил, что «дворянство никогда не теряло этой службы по обязанности и до сих пор ему следует. Оно несет безвозмездно трудную предводительскую службу, несет полувозмездно все выборные должности, начиная хотя бы с земских учреждений и кончая теми же земскими начальниками... Сознание службы по обязанности до сих пор живет во дворянстве, и это — принцип, с которым не может примириться принцип чиновничьей службы по найму»⁴. Князь А. П. Урусов подчеркнул в своем выступлении, что уничтожение сословий не может быть признано полезным, «наше Отечество всегда держалось трудоспособностью дворянского сословия, служившего государству не за страх, а за веру, и лишить его этой первенствующей роли, к тому же когда его нельзя ничем заменить, нет никакого резона»⁵. Многие выступающие при этом признавали антидворянский характер революции, как и то, что

¹ Там же. С. 206.

² Там же. С. 273.

³ Там же. С. 565.

⁴ Там же. С. 581.

⁵ Там же. С. 587.

«революция встретила на местах двух противников — организации дворянства и земства»¹. Тон дискуссии о сословиях далее задает все тот же Ф. Д. Самарин, который в своем выступлении 11 марта 1908 г. подробно разбирает тему местной реформы с точки зрения сословных интересов, в особенности дворянских. Он говорит о том, что правительство в лице Столыпина ставило цель «упразднить все учреждения сословного характера или, по крайней мере, ввести их в такие рамки, чтобы они ведали исключительно свои сословные дела, от участия же в государственных, от управления местностью, по возможности, их устранить»². Казалось бы, налицо антисословный характер всей реформаторской деятельности, рассуждает Ф. Д. Самарин. Но при этом сословный характер сохраняется во многих частях государственной деятельности (выборы в Государственные Думу и Совет), и совершенно очевидно, считает депутат, считать, что государство в целом не заинтересовано в разрушении сословных групп и сословности в стране. А также, что остроту этому вопросу придают искусственно. Ф. Д. Самарин предлагает разобраться с понятием «сословие» и существом дела в России. Так, он считает, что духовенство с 1869 г. не имеет права называться сословием, дворянство тоже не сословие, в строгом смысле, как и крестьянство. Поэтому он предлагает называть их «живые общественные, или же сословные, группы». Государство должно их признать и дать возможность служить ему. Полезность этих групп в том, что они сплочены, структурированы, в то время как много людей в России еще не входят в такие структурные группы и не могут тем самым «являться орудием государственной власти». Как ни странно, но первенство в сословной сплоченности, «жизненности», «бытовом значении», докладчик отдал «торгово-промышленному классу». В контексте сказанного вывод о судьбе сословий, по мысли Ф. Д. Самарина, должен быть оптимистичным: государство не собирается упразднить сословия, «речь идет лишь об упразднении тех различий в гражданском положении отдельных личностей, принадлежащих к этим сословиям, которые еще сохранились», «об установлении гражданского равноправия, а не об упразднении политических обязанностей, которые возлагают на те или другие сословия»³. Вывод автора таков: «Равенство всех перед законом не исключает возможности существования некоторых сословных организаций».

Последующие выступающие останавливались на отдельных положениях речи Самарина, на трактовке определения сословия как такового,

¹ Там же. С. 588.

² Там же. С. 593.

³ Там же. С. 597.

на незыблемости для дворянства принципа служения. Во многих выступлениях звучит тема грядущей унификации, в связи с отбиранием у сословий части их прерогатив. Депутат Г. А. Шечков говорит, что «объединение крестьян и дворян делается, собственно говоря, в расчете на нивелировку всего населения, а это для того, чтобы евреев и инородцев уравнивать с крестьянами и дворянами»¹. Другой депутат соглашается: «в законе сословия не уничтожаются, но как бы поставлена идеалом бессословность». Выступающие согласны с невозможностью полного отказа от сословного принципа. «Вопрос об уничтожении дворянского сословия, — говорит депутат Д. В. Хотяинцев, — не может возникнуть до тех пор, пока государство хочет стремиться к прогрессивному развитию сил во всех областях знания, ибо за дворянством, вследствие исторического хода его развития, можно признать известный навык в течение многих столетий, известные способности, известные привычки в деле государственного управления, в деле осуществления государственных задач, и отказаться от этого целого капитала знания, капитала труда, капитала навыка, капитала умения, решительно ни одно государство, которое хочет создавать свою жизнь в высокой степени развития, не может, ибо потеряет опытных руководителей, помощников, советников и т. д., словом такие силы, без которых государству сразу остаться невозможно, если оно не хочет остаться умственным банкротом»². Звучит в выступлениях дворянских депутатов и мысль о региональном характере вводимых правительством новшеств; что они характерны для «южных селений», «для большинства (же) селений наших, где крестьянство является преобладающим, где пришлые элементы случайны и незначительны по числу, то для них введение бессословной организации не вызывается действительной потребностью, а между тем проектируемая правительством организация вводится как общая мера».

На заседаниях 1908 г. много времени уделялось вопросу о важности сохранения тех местных институтов власти, которые олицетворялись с дворянством, и, прежде всего, с должностью уездного предводителя дворянства. Вместо этой должности правительство предложило ввести назначаемого из столицы уездного начальника, т. е. обычного чиновника, облеченного полномочиями и получающего жалованье. По словам Ф. Д. Самарина, «большая часть реформ, которые мы пережили, осуществлена при участии уездного предводителя»³. При этом предводитель руководствуется не узко сословными интересами, а интересами всех

¹ Там же. С. 600.

² Там же. С. 601.

³ Там же. С. 681.

сословий и всей страны, «государственными соображениями». Более того, «тот факт, что это первое лицо является избранником одного сословия, дает ему громадное преимущество и обеспечивает, прежде всего, независимость в способе избрания», а также «от администрации и от массы населения», в силу чего он «является связующим звеном между правительственной властью и общественными учреждениями». Депутат сомневается, что уездной начальник будет иметь такой же, как у предводителя, нравственный авторитет и значение, в силу выборного характера должности и безвозмездности службы последнего. Для Самарина очевидна эта разница: у дворянина есть служилое чувство, опыт и нравственная ориентация на служение России, что вытекает из того, что свои обязанности предводителя дворянин исполняет бесплатно и нравственно мотивированно. Радикальность этой реформы для него очевидна. С начала XX в. наблюдается движение к третьей волне «бессословной реформы»: строгому отделению судебной власти от административной.

Депутаты подчеркивают важность этой должности в годы революционных волнений 1905 г. Предводитель дворянства в большинстве своем был тем, кто противостоял революции на местах и противостоял весьма эффективно. В этом контексте некоторые депутаты считали, что новый взгляд на бессословный характер государственных должностей пришел в Европу и Россию из эпохи Великой французской революции. Здесь «сказывается отрицание органической теории общества и государства», отрицание всего жизненного и самобытного. В этом проявляется «ненависть радикальной толпы ко всему тому, что имеет признаки аристократизации духа»¹. К этой «толпе» многие относят и то самое бессословное чиновничество — «третью силу», которое идет на смену дворянству. Депутаты считают, что третья сила заинтересована в революции, как и сами революционеры. Депутаты проводят и другую важную мысль: с уничтожением сословного, в том числе дворянского принципа, будет очень скоро уничтожен и монархический принцип².

Так же подробно обсуждалась и должность земского начальника, с точки зрения ее сословного и бессословного характера. Многие из выступающих депутатов сами много лет исполняли эту должности и на своем опыте могли проиллюстрировать, как важна была для сельского, крестьянского мира эта должность, появившаяся в пореформенный период.

Подобные же процессы происходили и в среде *купечества*, и в целом в предпринимательской среде. Но в отличие от дворянства, купеческое сословие не смогло самоорганизоваться и, хотя такие попытки пред-

¹ Там же. С. 686.

² Там же. С. 696.

принимались, но этому мешали дополнительные факторы. И главный фактор состоял в том, что купечество в целом не ощущало себя самодостаточным сословием. Во-первых, у какой-то его части была явная тяга занять место дворянства в российской сословной иерархии. В постреформенный период ведущее положение дворянства пошатнулось, купечество же все более стало набирать силу, и процесс смены сословной иерархии казался делом времени. Во-вторых, купечество внутри себя было неоднородно, расколото на самые разные группы, что заставляло купечество, когда началась партийная борьба после 1905 г., выдвинуть идею защиты профессиональной деятельности, а не сословных интересов. Эту тему подробно и обстоятельно раскрыл П. А. Бурышкин в своей известной книге «Москва купеческая». Здесь же он показал, что среди купцов проиграли те, кто делал ставку на «дворянство», т. е. на улучшение своего сословного статуса за счет перехода на дворянский уровень.

Но для купечества, как и для дворянства, был еще один камень преткновения — это интеллигенция — призыв и подталкивание с ее стороны раствориться в бессословной интеллигентской среде. Как показывает тот же П. А. Бурышкин в первой части упомянутой книги, купечество, как ни одно другое сословие подвергалось массивной атаке художественных (в том числе публицистических) сил интеллигенции — через литературу, живопись, — бичевавших так называемые родовые пороки купечества: алчность, косность, ханжество, невежество и через это добивавшихся подчинения купечества своей воле. И купечество в какой-то степени было побеждено в этой борьбе, потому что значительная его часть в предреволюционные годы переориентировалась от мотивации на церковную благотворительность на новую мотивацию траты своих «лишних» денег, на культурно-художественную и революционную цели¹. Именно это обстоятельство — раскол в купечестве по фундаментальному признаку, — заставило это сословие признать первенство не общественно-политических организаций консервативного толка (как «Объединенное дворянство»), а чисто политических — партийных. Этим объясняется столь весомая роль купечества в совершении Февральской революции. Буржуазное купечество, выбравшее свой путь «интеллигентности» без веры, буржуазности без национальной традиции, сумело корпоративно объединиться в различные либерально-буржуазные партии. В то же время славянофильская часть купечества не получила никакого корпоративного общественно-политического единения. Оно продолжало жить традиционным строем, и его до

¹ Боханов А. Н. Коллекционеры и меценаты в России. М., 1989. С. 77; Гавлин М. Л. Указ. соч. С. 474–478.

самой революции продолжали бичевать и шельмовать революционные интеллигенты. Вот почему часть купечества еще до революции 1917 г. сумела снять с себя сословное купеческое бремя, отказаться от своей сословной идентичности и под именем «буржуазии» попыталась войти в новую постреволюционную Россию.

Купеческий менталитет, определивший лицо русского купца, был сформирован на русской православной основе. Но и здесь не было подлинного единства, за счет принадлежности немалой части купцов к старообрядчеству и отчасти к сектантству. Русский православный купец отстаивал свою самобытность в очень сложных для страны условиях существования, после петровских реформ. На купечество долго не распространялось известное число благ и привилегий, которые предоставлялись, например, дворянству на его поприще. За купцом не признавалось даже его купеческого статуса как наследственного; сыновья купца, если они хотели продолжить дело отца, должны были записываться в ту или иную гильдию самостоятельно, заново. Купец долго был ограничен в своих торговых правах за пределами России, свои ограничения были и в сфере внутренней торговли. Тем не менее в стране появился уже в дореформенный период положительный и самобытный тип русского православного предпринимателя; предприимчивого, сметливого, оборотистого, смелого, богобоязненного, помнящего о том, что надо «богатеть в Бога» и не иначе. Мы не стали бы называть этот тип «славянофильским», потому что данное определение несколько сужает тему и дает ей в целом неправильную акцентировку. У них, может быть, и было славянофильство, но как сознательное отстаивание русской традиции в быту, одежде, внешнем виде, вере; главным же было другое — народная укорененность в вере и в русской традиции. Это нельзя также назвать интеллигентской формой русскости, что было характерно для славянофилов-теоретиков, а исходило из сословного понимания служения, из почвенности. Почвенная группа купцов (судя по всему, наиболее крупная по численности) и дала те незыблемые константы, которые сегодня привычно связывать с русским купечеством дореволюционной России: «купеческое слово», твердое как алмаз; неистошимую «купеческую щедрость» на дела милосердия и церковную благотворительность; купеческий монархизм, глубокий, народный, патриотичный, связанный с любовью к России, как своему Отечеству и Святой Руси, как месту своего духовного рождения. К сожалению, другие группы, более корпоративно, в том числе политически, организованные, были более заметны на политическом и информационном Олимпе, и по ним во многом судила демократическая литература и живопись о купечестве в целом.

Перемены после революции 1905 г. привели к постепенной замене первенства сословности над внесословностью, или бессословностью. Эта замена произошла до революции 1917 г., хотя сословность, как важнейшая характеристика традиционности, официально не была отменена. Уже до революции главным врагом революции и революционеров (а с их подачи — и главным врагом народа) стала «буржуазия» («буржуи»), включавшая в себя разные социальные группы, в том числе дворянское сословие. Конечно, поначалу это был «книжный враг» — враг марксистов и большевиков, — явившийся из недр марксистской теории, своего рода антипод прогрессивного и революционного «пролетариата». Но уже первые революционные столкновения 1905 г. смогли превратить это кабинетное понятие во вполне реальное, жизненное явление, понятное всем людям, жаждущим революционных перемен в стране.

Важно заметить, что в этот период (1905–1917) на первый план выходят несколько внесословных групп — буржуазия, интеллигенция и пролетариат, и они начинают каждая по-своему поглощать сословные группы. За борьбу с «буржуазией» становятся ответственными радикально-революционные силы; они наполняют это понятие необходимым социальным и идеологическим контекстом для манипуляции общественным сознанием. Интеллигенция в этом случае сама стремилась к поглощению самых разных социальных сил, чтобы расширить и укрепить свою социальную базу. Именно либеральной интеллигенции, а не радикальным революционерам удалось в феврале 1917 г. отстранить царя от власти и создать Временное Правительство. Однако очень скоро интеллигенция — с помощью идейной работы большевиков вошла в пресловутое число «буржуазии» и была свержена с пьедестала. Причем ей оставалось помалкивать при большевиках (чтобы выжить) о своей роли в буржуазно-демократической революции. Пролетариат, при всей его малочисленности и социальной бесформенности, только после прихода большевиков стал оформляться в нечто цельное и монолитное, быстро поглощающее сословные миры, сохранившиеся от дореволюционной России.

Известный еще с дореволюционного времени правдолюбец В. Г. Короленко в письме к А. В. Луначарскому, датированному 4 сентября 1920 г., возмущается тем, что слово «буржуазия» стало у большевиков жупелом для расправы над всеми инакомыслящими: «Почему же теперь иностранное слово «буржуа» — целое, огромное, сложное понятие — с Вашей легкой руки превратилось в глазах нашего темного народа, до тех пор его не знавшего, в упрощенное представление о «буржуе», исключительно тунеядце, грабителе, ничем «не занятом, кроме стрижки

купонов»?»¹. Короленко выносит большевикам обвинительный приговор: натравив народ на капитализм и буржуазию, вы разграбили и уничтожили народное достояние; разрушили фундамент, на котором можно было продолжать строить и возводить новое. Большевики обманули как рабочих, так и крестьян, и их ждет только один еще не завоеванный фронт — «враждебные силы природы». Ленин был очень раздосадован этими откровениями писателя.

Впрочем, судя по всему, большевики не хотели смешивать в одно целое интеллигенцию и буржуазию, считая первую хотя и «гнилой», но все же своей силой. Отсюда экивоки Ленина на Л. Н. Толстого и терпимое отношение к Короленко, и прямо-таки гуманное отношение к гуманитарной интеллигенции, высланной из страны на «философском пароходе» в 1922 г.², а не перестрелянной в застенках ЧК. По этой же причине интеллигенция не была включена в перечень антиреволюционных, традиционалистских сил в ноябрьском декрете 1917 г., отменявшем сословия и особые обращения, связанные с социальной иерархией. Причина этого в одном: сама верхушка революционеров-большевиков принадлежала к той самой интеллигенции, которая на словах критиковалась и осуждалась.

Рассматривая вопрос о содержательной стороне сословности, следует особое внимание обратить на связь ее с этничностью. Здесь тоже происходили крайне интересные процессы. Этничность возникает из отношения человека как представителя этноса к земле, которую этнос населяет. Как только земля становится родной, священной, своей, так сразу у этого сообщества единомышленников возникает этническое чувство, готовность жить здесь и защищать эту землю. Сословия возникают из разнообразной специфики служения государству. Государство — это не земля, не почва, не какая-то органичная, природная среда; всё в нем носит рукотворный характер, и потому служение государству, в отличие от служения земле, есть, с одной стороны, процесс механический (неорганический), с другой — социальный, личностный, а в целом — личностно-механический. Это не выращивание чувства, а выковывание его, в связи с чем само чувство, как этническое, так и сословное, приобретает или органическую, или механическую природу. В одном случае чувство будет реагировать на солнце, свет и тьму, холод и жару, ветер и тишину; с другой стороны — на звон щитов, удары мечей, движение плуга по земле при пахоте, звон

¹ Неизданный В. Г. Короленко. Публицистика 1919—1921. М.: Пашков дом, 2013. С. 261.

² «Очистим Россию надолго...». Репрессии против инакомыслящих. Конец 1921—начало 1923 г. / Сост. А. Н. Артизов, З. К. Водопьянова, Е. В. Домрачева, В. Г. Макаров, В. С. Христофоров. М., 2008.

монет, церковный звон, и здесь — на слова присяги, клятвы, на устав и правило, на канон и порядок. Чувство, привыкшее внутри этнического бытия реагировать на неорганический порядок, живет уже в рамках сословного бытия. Такова особенность существования традиционного мира как такового. И если считать традицию способностью к воспроизводству всего человеческого бытия, то за счет существования этого механизма можно объяснить как природные, так и механические процессы. Природа, как самовоспроизводящая система жизни, являет нам образец существования традиции как механизма «от Бога», объективного по своему характеру, по подобию которого должно строиться и человеческое бытие, которое совсем не является частью природы, как думают те, кто разделяет взгляд на происхождение человека от обезьяны и в целом на эволюционную теорию происхождения жизни.

Когда мы говорим о традиции, мы имеем в виду определенную умозрительность, механизм как таковой, подобный тому или иному физическому закону. Но, тем не менее, традиция, как и природа в человеческом обществе — это объективная реальность, это фактор вполне определенных процессов и движения. У человеческого общества есть, конечно, частичка чисто природного начала, которую мы видим, например, в деторождении. Но даже здесь Бог отделил человека от природы, потому здесь много исключений из правила, не позволяющих говорить о существовании слепой системы воспроизводства жизни среди людей. Она явно зрячая, если у людей есть монашество (как положительный элемент исключения из правил) и есть в современном мире огромное число людей, которые совершают аборт или применяют контрацептивы, чтобы не забеременеть (как отрицательный элемент исключения из правил).

Этническое чувство — это наша неразрывная связь с освященным природным миром, но связь не эволюционистского характера, когда мы вырастаем постепенно от простого к сложному, и где-то на вершине эволюции становимся людьми. Наша природная связь, благодаря этническому чувству, совершенно иная: она символическая, и главным символом нашего единения с природой является религия, вера, Церковь. Впрочем, даже в ту пору, когда Церкви еще не было создано, всё равно религиозная связь являлась главным символическим маркером этого единения. В Православной Церкви, в христианстве церковная идея поднята на небывалую высоту, на которую человечество никогда не поднималось. И одним из важнейших следствий этого высокого положения Церкви является процесс одухотворения природы, возвращение ее в некоторую меру «райского состояния». Этнический человек в любом религиозном обществе готов защищать свою землю ценой жизни, но в хри-

стианском обществе эта земля, как Родина и Отечество, составляет еще предмет особого внимания человека. Земля освящается через общецерковные обряды и богослужения; также она освящается строительством храмов, монастырей, часовен, поклонных крестов; освящается в крестных ходах (больших и малых); богомольях-паломничествах. Эта земля изобилует святыми источниками, ее реки раз в год, на Крещение, освящаются великим освящением. На этой земле из века в век появляется много чудотворных, явленных икон, как знаков святости земли. Отсюда и родилось искомое название Святая Русь, как земля, которую русские сумели освятить своими религиозными усилиями. По этой же причине возникло неразрывное единство понятий «русский» и «православный».

Сословия, возникшие из особенностей служения государству той или иной социальной группы, не могли претендовать на такой почвенный мотивационный ряд, как это было с этносом. Сословность живет внутри этнического мира, питаясь его соками, руководствуясь его ценностями. Сословность не чужда этническому миру, поскольку главной задачей сословности является защита государства, а государство — это тот каркас, который покрывает землю для ее защиты. Причем заметим, что сословность защищает государство традиционно, в форме народного служения; т. е. одни служат дворянами и воинами, вторые священниками, третьи купцами и ремесленниками, четвертые крестьянами. При сословном характере защиты государства эта защита а) народна (всесословна); б) этнична; в) священна. Здесь выстраивается максимально возможный мотивационный ряд защитников Родины и Отечества.

Характер сословного служения может быть следующим: 1) непосредственное, прямое служение монарху и государству; 2) не прямое служение, частично опосредованное; 3) полностью опосредованное служение, когда определенные социальные группы лишь налогами и податями служат государю и государству. К первой группе относилось сословие дворян, включая аристократию. Непосредственно служили государству и немало профессиональных групп из всех других сословий. Так, чиновничество (от крупного до мелкого) состояло не только из дворян, но и из мещан, бывших купцов, выходцев из духовенства, крестьян. Государственный аппарат Российской империи заканчивался на уровне местного, в том числе крестьянского самоуправления — волостных управлений. А если опуститься еще ниже, то крестьянская сходка являлась законной формой проявления государственной власти на низшем ее уровне. Ко второй группе можно отнести духовное сословие (белое и черное духовенство). И к третьей группе — все те сословия, которые служили государству податями, налогами, участием в экономической, культурной,

образовательной, научной жизни. К общей характеристике русской сословности отнесем тот факт, что все сословия в той или иной степени имели к служению прямое отношение и входили в первую группу. Вот почему нельзя говорить о существовании трех, оторванных друг от друга сословных групп. Через участие всех трех групп в непосредственном служении монарху и государству все сословия были приобщены к пониманию прямого служения и всех масштабных задач, с этим пониманием связанных.

Вместе с тем мы не стали бы говорить, что опыт непрямого сословного служения был менее важен, чем опыт прямого служения. За священством как таковым, крестьянством, купечеством и даже дворянством (наиболее массовым и ревностным адептом прямого служения) стояла особая сословная культура, содержание которой не сводилось к государственному служению, хотя и определялось им. Каждое из сословий было приобщено (как звено традиционности) к этническому и церковному служению. «Русское дело», «русский подход», «русская школа», «Русская Церковь» — все это было важно как ссылка на индивидуальность, самобытность, особое имя и происхождение. То же и с церковным служением. Церкви служили все сословия по-своему. Священники на богослужебной стезе; дворянство на охранительной, опекунской, благотворительной; купечество — также на благотворительной; крестьянство — на охранительной, благотворительной. Все сословия были представлены в монашеских обителях, что еще больше сближало их. И еще. У сословности была такая характеристика, как профессионализм. Каждое сословие было собранием профессионалов в своей области: в области сельского труда, военного дела, священнического служения, торговли, ремесла, рукоделья. И профессионализм, как ярчайшее сословное качество, было особой сословной характеристикой, отличной от государственного, церковного и этнического служения. По сути, это было единственное качество, единственный индивидуальный признак, который делал сословие вполне конкретным, индивидуальным явлением. К тому же профессионализм делал сословия как максимально отличными друг от друга, так и максимально близкими, равными перед Богом (не в христианском, личностном смысле, как равенство абсолютное, а в равенстве относительном, коллективном). Конечно, существуют и другие коллективные формы равенства, например, один народ равен другому, потому что он тоже народ. Но там речь идет о коллективах за пределами данного этнического поля, данной земли и государства. Здесь же мы говорим о коллективистском равенстве внутри одного этноса, одной страны. И в данном контексте профессионализм может рассматриваться именно как

особая форма коллективного равенства внутри одного этноса. Это очень важно!

Подведем итог сословному опыту предреволюционной России. Говоря о дворянском опыте, хотелось бы подчеркнуть его общесословный характер, в этом случае мы можем оценивать его как опыт близкий по типологии всем другим сословным группам. Дворянством было осознано то противоречие, в котором оно (как и все сословия) оказалось в силу исторических перипетий: служение России, но вне сословной культуры и традиции. На съездах уполномоченных губернских дворянских обществ (с 1906 по 1912 г.) решались самые разные вопросы сословности. Но в целом, большинство дворянских депутатов было согласно с тем, что правительство, взяв курс на создание бессословного общества, не могло отказаться от важных устоявшихся сословных приоритетов, и поэтому сословность продолжала оставаться важной составляющей и в современной России. Вместе с тем для революционеров, вплоть до 1917 г., сословность (как и монархия) продолжала оставаться главной мишенью в их политической борьбе. Революционеры словно не видели очевидного факта — умаления сословности, сведения ее до этнографических границ; они продолжали настаивать, что сословия так же сильны, как и в прошлом; они продолжали обличать традиционный мир сословий и бороться с сословиями как с настоящим, полноценным врагом. И в этом таинственном противоречии, на наш взгляд, и заключена главная интрига, объясняющая советскую ненависть к сословиям. Эта ненависть существовала еще в недрах монархического государства и была завистью-ненавистью «Сальери к Моцарту», интеллигенции к дворянству. Но как объяснить в этом случае то, что ненависть интеллигенции распространялась не только на дворянство, но и на все сословия, на сословность как принцип организации общества? Дворянство, как нам кажется, передавало другим сословиям само понятие «служение», оно поддерживало в других сословиях эту искру и было ответственным лицом в государстве за сам сословный принцип. Интеллигенция же с самого начала своего существования в основу своей идентичности положила бессословный принцип, принцип «не-служения»¹. По этой причине сословность как «дело служения», как дворянскую идентичность, привитую и другим сословиям, интеллигенция рассматривала как общего врага, под личину которого подпадали как дворяне, так и все другие сословные группы.

¹ Кириченко О. В. Русское дворянство и интеллигенция: противостояние двух социальных сил в XVIII — начале XIX в. // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2003. № 2 (2). С. 3.

Ценностный императив сословного чувства, сословной культуры служения России состоял из нескольких приоритетов:

- принцип служения России как Отечеству и Родине (народный, или общесословный характер *государственного* служения);
- принцип *этнического* служения своей стране;
- принцип *религиозного* служения.

Таким образом, сословное служение в России понималось как государственное, этническое и религиозное служение. И визуальный взгляд, имеющий сословный подтекст, обязательно видел и учитывал в другом человеке эти три элемента служилости. Сословия не были неким второстепенным элементом в социальной структуре русского общества, вытесненным «более прогрессивным» внесословным элементом, а потом и классовым. С точки зрения функциональной, сословия отвечали за фундаментальную сферу жизнедеятельности — за *служение*, во всех его возможных аспектах. Как было показано выше, сословия вытеснялись силами, отрицающими ценностный императив «служения» как такового.

Еще одной общей особенностью сословности предреволюционного времени следует считать существование (до последнего) сословий внутри общества модерна, что указывает на весьма важное обстоятельство; при переходе страны после революции октября 1917 г. к обществу псевдомодерна, или *скрытого постмодерна*, традиционализм, в том числе и сословность, продолжали оставаться в качестве важнейших, определяющих элементов социализации общества. Этим объясняется тот необыкновенный накал страстей, который характеризует время после победы революции: Гражданская война, масштабная эмиграция из страны, чистки и репрессии, участие СССР во Второй мировой войне (Великой Отечественной войне для народа). И все эти события работали не только на победу над врагом, но способствовали все более глубокому социальному форматированию населения страны, уничтожению в нем сословной памяти, сословных инстинктов, сословного опыта. Но, как оказалось, тогда же власти вынуждены были прибегать к сословному опыту, использовать его, опираться на него. И в такой вот взаимоисключающей друг друга деятельности (*постмодернистской*, по сути) и существовала *советская школа служения*. Нам остается лишь рассмотреть, насколько полно (или искаженно), в позитивной своей части, осуществлялся принцип сословного служения в советский период; а также — насколько основательно и последовательно проводилась линия на уничтожение сословности.

Особенность интеллигенции — ведущей, хотя и не единственной внесословной силы в предреволюционной России, состояла в ее непомер-

ных амбициях — занять в стране место дворянства, как по иерархии, так и по возможности, стать образцом социальности для других социальных групп. Интеллигенция хотела быть образцом внесословного служения, исключаящего принцип служилости государству, стране, Отечеству, но демонстрирующего принцип жертвенности ради народа. Интеллигенция не могла не перенять наиболее важные элементы у дворянства, хотя и с другими акцентами. Например, понимание дворянской чести интеллигенция заменила «совестью», конечно, в безрелигиозном ее понимании.

Накануне революции интеллигенция сумела дать свое имя дворянству (в силу чего многие дворяне считали себя людьми интеллигентными¹), однако без поглощения и растворения его внутри себя; сумела разрушить единство купечества и духовенства, частично поглотив и растворив их в своей бессословной среде. Визуализация сословности в этом случае претерпела определенные, и даже существенные изменения. У дворянства, как и у остальных сословных групп, «на лице» появился дополнительный маркер, показывающий, кроме служилости, еще и образ жертвенности. Такая идентичность, конечно, не добавляла визуальной ясности и веса дворянам (как и другим сословиям), а скорее вносила определенную смуту и тревогу в сердца, привыкшие руководствоваться короткими, ясными и однозначными образами. Также, уже до революции, в связи с такой активной разрушительной деятельностью в отношении сословий, появился новый тип оценки социальности, взамен господствующему визуализму. Концептуализм, отвергающий существование общения двух равных субъектов, выдвигал другую модель общения «субъекта с объектом», рупором которой и выступала интеллигенция и другие бессословные силы.

Советская государственная политика (теория) в отношении сословий

В своей декларативной (открыто публичной) части большевики всегда (весь советский период) провозглашали свое отрицательное отношение к сословности, сословному строю и особенно к тем сословиям, которые занимали привилегированное положение в имперской России. 10 ноября 1917 г. в числе самых ранних был опубликован декрет

¹ Хотя, судя по всему, они вкладывали в это название не сословно-статусную характеристику, а личностную, указывающую на образованность и культурность.

«Об уничтожении сословий и гражданских чинов»¹. В статье 1 говорится: «Все существовавшие доньше в России сословия и сословные деления граждан, сословные привилегии и ограничения, сословные организации и учреждения, а равно и все гражданские чины упраздняются». Вторая статья говорит об упразднении званий — дворянского, купеческого, мещанского, крестьянского и пр. и об упразднении титулов (княжеских, графских и т. д.), и устанавливается одно общее звание — гражданин Российской республики. Далее говорится о передаче имущества сословий (земским самоуправлениям) и сословных обществ (городским самоуправлениям). Ни о каких советах еще нет и речи! Сами сословные учреждения и архивы их также передаются в ведение городских и земских самоуправлений. Текст закона составлялся и правился И. А. Теодоровичем, а был подписан В. И. Лениным, В. Д. Бонч-Бруевичем и секретарем Н. П. Горбуновым.

Большевики, уничтожая на бумаге сословия и сословность, не могли не понимать, что сословия — это не только условное название и связанные с этим (как будто формальным фактом) привилегии, а конкретные люди, конкретные группы, с устоявшейся идентичностью, которую нельзя в одночасье поменять. Нельзя не оценивать данный документ вне контекста не только формального, но и перспективы фактического (т. е. физического) уничтожения сословий и сословности. Совершенно очевидно, что оба этих смысла закладывались в данный декрет его авторами, а значит физическое уничтожение сословий (!) рассматривалось как положительное государственное дело. Несомненен и радикально устрашающий характер этого документа, рассчитанный на массовый психологический эффект — деморализацию сословий. Именно столь радикальный государственный документ фактически не оставлял привилегированным сословиям (а речь шла о миллионах людей) шанса на мирное сосуществование или постепенную интеграцию в новую систему. Он провоцировал на ответные радикальные меры. И что бы ни говорили о причинах Гражданской войны, но совершенно очевиден ее первоисточник, главный ее заказчик — советская власть.

Действия советской власти нельзя оправдать также по следующим причинам: правящие сословия (и дворянство в первую очередь) в начале XX в. (т. е. до революции) уже были фактически выведены за скобки политически господствующих сословно-правлящих сил, хотя и сохраняющих свои значительные материальные привилегии. И второе, немаловажное замечание: со стороны новой власти не было необходимости

¹ Первые декреты советской власти. Сборник факсимильно воспроизведенных документов. М., 1987. С. 8.

применения к дворянскому сословию столь радикальных мер, по причине того, что дворянство к этому времени уже в значительной степени вошло (хотя и формально, как сословие, а не как отдельные личности) в бессословное сообщество интеллигенции. По отношению же к интеллигенции подобного радикального декрета советской властью принято не было. Значит, дело не в формальной, а в фактической принадлежности сословий, в том числе дворянства, к самым значимым врагам советской власти. Здесь традиционализм лицом к лицу столкнулся с воинствующим постмодернизмом, и последний не намерен был учитывать изменившееся положение дворянства (и вообще традиционализма) и высказанную им готовность к компромиссам, ради продолжения своей миссии служения России, хотя и в новых исторических условиях.

У сословного вопроса, как было отмечено выше, кроме социального, был еще этнический аспект. Сословия дворян, купцов и т. д. имели свое этническое лицо, поскольку они формировались русским народом, русской культурой и традицией. Вот почему в 1917 г. советская власть начала не просто «реформу по отмене сословий», такую же обязательную, какой она была в странах Западной Европы, как считает современная исследовательница¹, но — масштабную и фундаментальную ломку русской этничности, традиции и культуры. И сословность была таким же препятствием на этом пути, как религия или традиционная культура. Стоит напомнить, что до начала 1930-х годов² властью проводилась активная национальная политика, направленная на подавление «великодержавной активности русского народа», на преодоление его первенства в стране, под предлогом, что этот народ, получивший так много от царской власти, наконец отдал бы долги малым народам России³. Борьба с «великорусским шовинизмом», как одна из стратегических задач национальной политики страны Советов, целиком укладывалась в русло антисословной политики большевиков, в силу чего не сами «дворяне переживали после 1917 года нисходящую мобильность» (как об этом витиевато пишет вышеупомянутый автор), но они были насильственно низвергнуты со своих высот и вместе с другими сословиями подвергнуты самой изощренной сегрегации. Автор указанной статьи признает, что у дворян оказался «широкий спектр различных навыков», благодаря ко-

¹ Чуйкина С. Дворяне на советском рынке труда (Ленинград 1917–1941) // Нормы и ценности повседневной жизни в России 1920 — 1930-е годы / Общ. ред. Т.Вихавайнен. СПб., 2000. С. 152.

² В 1930-е — 1940-е годы эта политика была сильно смягчена, но не исчезла совсем.

³ Кириченко О. В. Опыт формирования национальной идеи в современной русской общественно-патриотической мысли: критические замечания и предложения // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2013. № 14. С. 8–30.

торым они не оказались на «дне» советского общества, а сумели выжить и приспособиться, проявить свои таланты и сословные особенности в новых условиях бытия¹. И это, конечно, так. Но мы не стали бы все сводить к вопросу приспособления. Дело ведь, по большому счету, не только в том, что дворяне оказались живучими, а в том, что без них советская власть не выжила бы. При этом многие «советские» дворяне-аристократы боролись не за советскую власть, а за Россию, за свою семью, свой род, за свое доброе имя. Без «бывших» дворян, купцов, крестьян и священников русский народ в советское время не сохранил бы своей этнической идентичности, которую с таким успехом разрушали советские идеологи. Именно в тех советских людях, что сохраняли свое сословное прошлое не только в крови и внешнем виде, но и в мотивах поведения, в навыках труда, в культуре общения, — словом, во всей жизнедеятельности — и продвигались вперед подлинная этническая культура и этническое самосознание. Несмотря на важность и малоизученность данной темы, она все же является отдельной большой темой, к которой надо обращаться специально в рамках специального исследования.

Ясно обозначив врага, советская власть, однако, очень скоро поняла, что это только часть возможных мер для его нейтрализации. Белое движение и вооруженная борьба с советской властью сделали ее врагом часть дворянства (хотя и значительную). Часть «врагов» продолжала пребывать внутри советского общества, вот почему следующим шагом советской власти становится издание закона о лишенцах, где более дифференцировано были обозначены недруги нового строя. И хотя эти люди готовы были жить и трудиться в рамках новой действительности, но это уже не учитывалось.

После ноябрьского декрета об отмене сословий антисословный пафос проявился в первой конституции РСФСР, принятой 10 июля 1918 г. Здесь были прописаны категории «*лишенцев*» (*лишних людей*) — лишенных избирательных прав, а значит, фактически вычеркнутых из списка граждан страны. Появление лишенцев означало, что врагов советской власти было слишком много и их нельзя было уничтожить сразу: войной, красным террором, репрессиями или вытеснением за границу; их следовало методично выявлять и выдавливать из советской системы. Так был найден еще один механизм (кроме прямого насилия и уничтожения) борьбы с системными врагами советской власти. Конституция 1918 г. конкретизировала врага с помощью следующих признаков: 1) лица, использующие наемный труд; 2) живущие на нетрудовые дохо-

¹ Чуйкина С. Указ. соч. С. 180.

ды; 3) монахи; 4) духовные служители; работники бывшей полиции и жандармерии¹. Те же категории «врагов» были выделены в конституции 1925 г. Лишь в конституции 1936 г. исчезает понятие «лишенец» и появляется *формально-декларативное* «всеобщее избирательное право», распространяющееся на всех правоспособных граждан СССР. Институт лишения избирательных прав, таким образом, просуществовал де-юре с 1918 по 1936 г. и был подчинен практическим задачам проведения в жизнь принятых законов и решений партии и правительства². Понятие «враг» не было умозрительным в рамках борьбы с сословностью. Так, во всех идеологических пособиях, теоретических работах, особенно ленинско-сталинского периода (как бы кто ни хотел их разделить на белое и черное) ясно звучит мысль об уничтожении классов. Об этом писали, прежде всего, советские вожди-теоретики, на эту же тему отчетливо высказывались и авторы помельче. Все они твердили о продолжении дела Маркса-Энгельса, которые первыми разработали идею об уничтожении старых классов, прежде чем будет построено новое общество³. «Ликвидация эксплуататорских классов» является именно физической ликвидацией их, как подчеркивает один из активных партийных теоретиков: «Ликвидация эксплуататорских классов — это задача, которая по самому своему существу требует насильственных мер. Победивший пролетариат должен сломать эксплуататоров в открытом бою — иначе невозможно создать условия для их полной ликвидации»⁴. Этот процесс, — от захвата политической власти, вырывания из враждебных рук экономического господства, уничтожения их производственной базы (!) и закрытия каналов, «из которых они («эксплуататорские классы». — О. К.) рождались»⁵, должен быть поддержан процессом «уничтожения разницы между рабочим классом и крестьянством», разумеется, в пользу рабочего класса. Автора не смущает, что речь идет о такой цифре «эксплуататорских классов», как 22 100 тыс. человек на 1913 г., т. е. 15,9 % населения страны⁶. Главным «оплотом самодержавия», по мысли автора, в России были «помещики-крепостники», обуржуазившееся аристократическое дворянство, которых на 1905 г. насчитывалось 27 833 человека⁷.

¹ Декреты Советской власти. М., 1959. Т. 2. С. 561–562.

² Юшин И. Ф. Социальный портрет московских «лишенцев» (конец 1920-х — начало 1930-х годов) // Социальная история. Ежегодник 1997 г. М., 1998. С. 108.

³ Глезерман Г. Е. Ликвидация эксплуататорских классов в СССР // О советском социалистическом обществе. Сб. статей. М.: Государственное издательство политической литературы, 1949. Под ред. Ф. Константинова, М. Каммари и Г. Глезермана. С. 65.

⁴ Там же. С. 70–71.

⁵ Там же. С. 70.

⁶ Там же. С. 74.

⁷ Там же. С. 74.

Ориентация на насилие по отношению к врагам предполагала и особую политику по формированию новой — советской — социальности в советском обществе. Интересно проследить следы «конструктивистской деятельности» новой власти, которая задолго до появления теоретических работ ведущих теоретиков конструктивизма XX в. М. Хайдеггера и М. Фуко на практике осуществляла все необходимые постмодернистские операции по созданию новых социальных структур и чистке старых.

Большевики отказались от приоритета визуальности в социальном общении, для них принцип служилости должен был быть написан не «на лице», а в партбилете, в силу чего снимался сам уровень субъект—субъектных отношений, составляющий основу сословного общества, и вместо него устанавливалось первенство *концептуального общения*. Такая форма в ограниченном виде существовала уже в дореволюционной России, но в сословном обществе она не была главной, она лишь корректировала визуальный уровень знаний. *Концептуальность* возникает как знание о другом сословии или социальном мире, которое человек получает именно как знание, необходимое ему в будущем. Из книг, разговоров старших, из накопления личного опыта через наблюдение, из государственной позиции, выраженной в законах и идеологии формируется концептуальное знание. Но концептуальный уровень построен на субъект/объектных отношениях, здесь нет живой реальности межчеловеческого общения по поводу сословности, что характерно для визуализации. Такой способ общения людей в обществе исключал встречу одного человека с другим, но предполагал встречу человека с неодушевленным объектом, тем самым создавая новую социальную реальность в стране, имеющую иллюзорный характер. Причем в силу того, что общение субъекта с объектом было не единичным, а массовым, создавалась иллюзия живого общества и живого общения. Все так общались (сейчас мы говорим о некоей идеальной картине), и потому «другой» рассматривался не как другой, а как такой же как я, такой же «субъект-объектный» человек. Это было субъектное общение субъект-объектных людей между собой.

Иллюзорность, в свою очередь, давала возможность не опускаться на еще более абстрактный — символический — уровень общения, и в какой-то мере действовать в некоей видимости традиции и традиционности. Этому помогало еще и то, что сословность нельзя было перемолоть в одночасье, сразу после введения декрета; и даже после многолетних целенаправленных репрессий против традиции. Вот почему социальная модель советского общества была не такой простой и однозначной, какой ее можно обозначить в соответствии с установками партии и прак-

тикой ее внедрения. Более того, сословность, в ее остаточных формах, неумолимо продолжала играть традиционную роль, а значит — быть некоей отдушиной для живого человеческого общения внутри общества, где вместо сердца должен был быть «пламенный мотор». Все живое и великое, созданное и завоеванное в советское время обязательно прошло через огласовку традиции; было просеяно через традицию, которую советской власти приходилось терпеть и с которой все время приходилось считаться. Но это не было спецификой советского строя, как пытаются сейчас представить его апологеты. Большевики сводили к необходимому минимуму эту невиданную для себя роскошь существования традиционных социальных форм внутри советского строя, но без этого минимума они бы не смогли выжить; победить в войне, построить атомную и ракетную промышленность, да и вообще — что-либо построить. Вот почему, кроме иллюзии существования нормальных социальных отношений, которая навязывалась властью, была еще иллюзия достижений своими — советскими — силами высоких результатов, и последняя до сих пор питает в современной России огромное число людей самых разных политических воззрений.

Не имея возможности опереться на всю крестьянскую массу (90,7 % населения), поскольку, по большевистской оценке, эта сословная группа называлась «мелкая буржуазия деревни»¹ (т. е. фактически входила в категорию врагов советской власти), власть создавала группы, к которым она апеллировала: «беднота», «женщины», «молодежь», «батраки», «демобилизованные красноармейцы»². К каждой из перечисленных групп был не просто свой подход, но с ними велась целенаправленная организационная работа, чтобы выделить эту категорию из общей массы, противопоставить ее задачи другим группам, показать их значимость как на местном, так и общегосударственном уровне. Так, в советах должны были быть 15 % батраков, 30 % женщин, в составе председателей советов — 50 % батраков и 20 % женщин.³ Достаточно ясно, как велась работа с такой группой, как «женщины», на которую большевики возлагали большие надежды во всех областях⁴. Созданные социальные ячейки существовали на всех территориальных уровнях, от низового, по-

¹ *Спирин Л. М.* Классы и партии в Гражданской войне (1917–1920 гг.). М., 1968. С. 32.

² План работ по перевыборам советов на 1930 год и Директивное письмо о лишении избирательных прав. Б. м., Б. г. С. 17.

³ Там же. С. 28.

⁴ *Кириченко О. В.* Советская модель конвертации богатства: 1920–1930-е годы // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2015. № 17. С. 3–38; *Васеха М. В.* Вовлечение сибирских крестьянок в советскую общественно-политическую деятельность // Традиционная культура русского народа в период 1920–1930-х годов: трансформация и развитие. М., 2016. С. 61–83.

селкового, где ее курировали поселковые сельсоветы и члены низовой парторганизации, до областного, краевого и столичного. Актив в лице указанных социальных групп осуществлял обсуждение кандидатур на лишение избирательных прав, помогал составлять списки будущих лишенцев; много делал для подготовки собраний, где публично проводились обсуждения составленных списков, иногда приглашались потенциальные лишенцы, чтобы они ответили на интересующие вопросы. Собрания проводились именно с учетом того, кто будет организатором данного собрания и его основным лицом: беднота, молодежь, женщины. В данном случае речь идет уже о времени коллективизации, когда в значительной степени были подготовлены все необходимые условия для того, чтобы массы смогли проявить свою гражданскую активность. То есть в десятилетие с 1920 по 1930 г. методично велась работа по новой социальной стратификации, выделению социально активных групп (особенно это было важно для сельской части), готовых быть в обществе социально активной силой. Лишь после этого стало возможным начать такое масштабное мероприятие, как коллективизация. Пилотным проектом советской власти, выносившимся на обсуждение собраний активных и подготовленных групп, было подробное описание «лишенца». Во-первых, он попадал в число классовых врагов, а значит, врагов советской власти. Во-вторых, он имел как общие определения, так и частные, более конкретизированные. Так, в самом общем виде это были «нэпманы» и «капиталистические элементы». Опасность их состояла в том, что многие из них проникли во власть, «в низовые звенья советской власти». На это обращали внимание сводки, составляемые органами НКВД для верховной власти¹. Перечень конкретных признаков, на основе которых выносилось решение о лишении человека избирательных прав и выселении его в отдаленные районы страны, включал в себя: аренду земли, использование наемного труда, службу в Белой армии, бывшее офицерство, военное чиновничество, руководство контрреволюционными бандами, сознательное участие в Белом движении лиц из числа нетрудового населения. При этом рядовые участники Белого движения из числа трудящихся не лишались избирательных прав, хотя им вписывали в документы факт их участия. Избирательные права вернули бывшим жандармам и полицейским, но подтвердили жесткое отношение к духовенству: лишение избирательных прав, даже если священник снял с себя сан. В эту же категорию попали и еврейские резники и начетники религиозных сект. Дети крупной

¹ «Совершенно секретно»: Лубянка Сталину о положении в стране (1922–1934). В 8-ми томах. М., 2001–2003.

буржуазии, помещиков, генералов, крупных чиновников, не имеющих постоянного места и заработка, также исключались из гражданского списка. Непонятным выглядит положение об иностранцах: «трудящиеся иностранцы, как и нетрудящиеся иностранцы, не принявшие советское гражданство, не могут лишаться избирательных прав и вноситься в списки лишенцев»¹. Очевидно, речь идет о лишении их прав по отношению к своей стране.

Объявление «лишенцем» было, конечно, весьма эффективной мерой борьбы с людьми, которые не хотели бороться с советской властью, но не хотели и отказываться от своей социальной и религиозной идентичности. Они не видели, в чем заключается их враждебность власти, если их «бывшее дворянство» и «бывшее купечество», — это лишь свод нравственных правил поведения, понимания долга и чести, определенная культура быта. Даже такая социально активная группа, как творческая интеллигенция, по мнению высланного из страны философа Ф. А. Степуна, после Гражданской войны в массе своей признала власть и была готова сотрудничать с ней во имя процветания Отечества. Но, добавляет философ, «очевидно, мало было одной только лояльности, т. е. мало признания советской власти как факта и силы; они требуют еще и внутреннего приятия себя, т. е. признания себя и своей власти за истину и добро, на что старая русская интеллигенция согласиться не могла»².

Итак, советская власть уже в первых своих декретах и законах выделила те социальные группы, которые с ее точки зрения не могли вписаться в социальную структуру нового общества, и их следовало или физически истребить (Гражданская война, террор, репрессии), или вытеснить на периферию, за пределы гражданского общества, сделать бесправными. Но, кроме того, необходимы были простые и понятные «всем трудящимся» идеологические клише «классового врага». Самый первый опыт ранжирования, сразу после 1917 г., включал в себя разделение всего населения на трудящихся и живущих на нетрудовые доходы³. Вторые постепенно приобрели общее название «бывшие люди». И хотя, как отмечает исследовательница этого вопроса, это было не юридическое понятие и явление, не существовавшее в реальной жизни, но власти было удобно

¹ План работ по перевыборам советов на 1930 год и Директивное письмо о лишении избирательных прав. Б. м., Б. г. С. 22.

² Цит. по: «Очистим Россию надолго...». Репрессии против инакомыслящих. Конец 1921 — начало 1923 г. Сост. А. Н. Артизов, З. К. Водопьянова, Е. В. Домрачева, В. Г. Макаров, В. С. Христофоров. М., 2008. С. 14.

³ Смирнова Т. М. «Бывшие люди» советской России. Стратегия выживания и пути интеграции 1917–1936 года. М., 2003. С. 43.

иметь такой общий взгляд и такое общее обозначение всего несоветского¹. Удобно было придавать «бывшим» то политический, то социальный оттенок; удобно было применять это понятие к разным группам. С появлением новых, более активных внутренних врагов их можно было включить в привычную оболочку. Конечно, уже в самом названии «бывшие люди» заметна очевидная сегрегационная основа: «бывшие» и «люди», т. е. измерение уровнем человек/не человек (бывший человек). Бывшие, если не были служащими, не имели пайка, когда существовала карточная система; они могли быть расстреляны без суда и следствия или по упрощенной схеме (революционные трибуналы, тройки); они лишались жилья, имущества, всех средств существования; права передвижения по стране; не могли устроиться на работу. И хотя эти формальности не всегда выполнялись и существовали их нарушения, но правило (закон) было сугубо репрессивно по отношению к этим людям.

Важным следует отметить факт *полного нежелания* советской власти рассматривать вопрос о широкой социальной реабилитации «бывших» и постепенности включения их в советское общество. Даже те категории, которые попадали в поле зрения временного лояльного отношения к ним — так называемые спецы, все равно не исключались полностью и абсолютно из группы бывших. «Бывшими» они считались всегда и навечно, потому что для этой категории не было никаких возможностей реабилитации. Единственно, что спасало людей — это возможность затеряться: через смену фамилии, через работу, не требующую серьезной проверки личности, и другие пути. Сказанное о жестком отношении к «бывшим людям» не исключало гибкого отношения советской власти к своим врагам: использование труда специалистов (из всех сословий, включая и дворянское); не только расстрел и высылка, но и отпуск на волю «на поруки», амнистии и др. Такая позиция не считалась слабостью советской власти, наоборот, власть видела в этом слабость тех, кто сдавался на ее милость и приходил к ней служить. В пользу полного нежелания советской власти смотреть на бывших, как на обычных людей, говорят и те чрезвычайные меры, которые употребляла советская власть по отношению к этой многомиллионной группе русского народа. Так, красный террор (1918—1921 гг., или по другим данным до 1923 г.) рассматривался как особый инструмент давления на классовых врагов; террор был направлен не на лица, а на «классы», на *массовое отмщение* в ответ на убийства отдельных большевистских активистов. Террор включал в себя и создание в стране общей атмосферы «классовой ненависти» и тотального насилия по отношению к «бывшим». По отношению к так

¹ Там же. С. 24.

называемым врагам власти, а точнее «бывшим», допускались какие угодно меры насилия. Эта вседозволенность открывала невиданные по жестокости и садистской изощренности способы убийства мирных граждан (особенно из числа духовенства, епископата и аристократии), как и другие формы принуждения; изъятие имущества, жилья, денежных средств, драгоценностей также осуществлялось как полный произвол и грабеж, не ограниченный никакими законами и мерами. И наконец, лишение ограбленных и выброшенных на улицу людей завершалось лишением их возможности трудиться квалифицированно, допуская лишь черновой и тяжелый физический труд.

По замечанию Т. М. Смирновой, среди большевиков первой половины 1920-х годов не было единства относительно применения репрессивных мер в отношении «бывших людей». Чекист Ф. Э. Дзержинский выступал за гибкую систему принуждения; особый контроль за активными врагами советской власти и экономические меры воздействия на большую часть бывших, которые являются пассивными врагами советской власти¹. Другая группа большевистской номенклатуры поддерживала в целом жестко репрессивное отношение к бывшим. Так, известный деятель комакадемии Ю. Ларин представил в СНК в сентябре 1919 г. «Закон об обязательной регистрации бывших помещиков и лиц, занимающих ответственные должности при царском и буржуазном строе». Он предлагал всех бывших перевести под строгий и постоянный надзор, обязательную регистрацию, зачисление в поднадзорные и получение соответствующего удостоверения личности «поднадзорного»². Победила точка зрения Дзержинского. Но постепенно, по мере создания советской властью эффективных органов контроля, в том числе спецслужб, стало возможным перейти к тому, что предлагал Ю. Ларин. И в 1930-е годы такая система контроля заработала, но касалась она лишь тех, кто был затронут репрессиями и попал в поле зрения органов. В целом же, как отмечает Т. М. Смирнова, советская практика отношения к «бывшим» в 1920-е — 1930-е годы характеризовалась изменениями; ужесточение сменялось более мягким отношением, а через некоторое время опять начинался новый этап ужесточения. Банальной причиной смягчения всегда являлась заинтересованность советской власти в специалистах, которых у нее катастрофически не хватало. Даже в первые годы советской власти, в годы самого резкого размежевания двух полярных сил — годы Гражданской войны, — на ее стороне находилось огромное число специалистов из числа «бывших», причем во всех сфе-

¹ Смирнова Т. М. Указ. соч. С. 75, 77.

² Там же. С. 76.

рах, включая даже ЧК¹. Но как только представлялась удобная возможность утеснить «бывших», так сразу начинались чистки, репрессии и другие специальные мероприятия по выявлению классовых врагов и наказанию их. Чистки стали регулярно проводиться с 1922 г., сразу после Гражданской войны, в знак «благодарности» советской власти за широкое участие «бывших» в войне на стороне Советов.

В 1925 г. началось наступление на помещиков, осевших в бывших своих имениях, о которых как будто поначалу забыли. 20 марта 1925 г. вышел закон, обязывающий местные власти выселить всех помещиков из их имений. Операция проходила секретно. Губернские и уездные комиссии разрабатывали многочисленные виды анкет для бывших помещиков, где были вопросы, касающиеся их хозяйственной деятельности². Масштабным было выселение в 1925 г. помещиков из Московской губернии. Собственно, эта акция затронула все регионы, где еще можно было найти поселившихся в глубинке бывших помещиков³. Речь шла об 11 тысячах (с семьями 50 тысячах) человек в масштабах всей России⁴. Но особенно много их было в Московской губернии. Жизнь помещиков в это время чем-то напоминала жизнь насельниц закрытых в начале 1920-х годов женских монастырей, в массе своей превращенных в трудовые артели. Помещики, оставшиеся в России, также быстро освоили в те же годы разные коллективные формы трудовой сельскохозяйственной деятельности. Женские монастыри-артели были в массовом порядке закрыты в конце 1920-х годов; помещичьи же хозяйства разорены в 1925 г.; те и другие — вместе с изгнанием «куда глаза глядят» своих обитателей. Разорение помещичьих гнезд, уже по сути один раз разоренных в 1917–1918 гг., было инициировано на высоком уровне, специальными постановлениями СНК РСФСР, а также ЦИК, и подкреплено специальными инструкциями. Как считает Т. М. Смирнова, с помещиками на деле обошлись не жестко, в реальности значительная их часть осталась на своих местах. К 1927 г., когда начался процесс выселения, из 10 756 взятых на учет к высылке отнесено 4 112 человек, а в реальности было выселено и того меньше⁵. Однако материалы из других регионов это не подтверждают. Как отмечают исследователи этой проблемы в се-

¹ «Среднее звено советских служащих в 1918–1920 гг. в значительной степени состояло из «бывших». В Гражданскую войну в Красной Армии служили 35 % офицеров русского генерального штаба, 43–75 тысяч человек». — Там же. С. 97–98.

² Там же.

³ Дела о выселении помещиков в 1925 г. из бывших имений нам встречались, например, в Тверском, Рязанском и Курском областных архивах.

⁴ Цит. по: Смирнова Т. М. Указ. соч. С. 159.

⁵ Там же. С. 160.

веро-западном регионе РСФСР, выселение помещиков было поэтапным, повсеместным и было вызвано «стремлением бывших помещиков вернуть свои имения»¹, т. е. проводилось как силовой акт противодействия возросшей политической активности помещиков. Первый этап проходил в 1924 — марте 1925 г., второй с 20 марта 1925 по сентябрь 1928 г. Было завершено «уничтожение остатков класса помещиков». При этом «к бывшим эксплуататорам крестьяне большей частью были настроены или благосклонно, или равнодушно, а местные власти — отрицательно»². Не прослеживается и политическая антисоветская активность помещиков, как об этом писали в литературе. Выселенных помещиков отправляли в Сибирь, где им должны были выделить земли. Вот почему нет смысла говорить о какой-то мягкости советской власти по отношению к бывшим помещикам, если учитывать, что с помещиков началась масштабная зачистка деревни под новый формат ее существования. Проведение же коллективизации проходило с помощью привлечения всех возможных силовых структур, включая армию.

Следующий (и последний) крупный акт возмездия буржуазии был связан с репрессиями после убийства Кирова в 1934 г. и самой массовой волной насилия в 1937 г. Под репрессивные меры попадали все бывшие, включая молодежь и детей. Все, кто не сумел и не успел спрятаться за личину советского интеллигента, служащего, рабочего; кто выдавал себя образом жизни и поведением, — попадали под категорию выселения из столиц, городов, и их отправляли в лагеря или в спецпоселения. Кто-то оказывался в тюрьме. К этому времени советская паспортизация и обязательная прописка (с 1932 г.) позволили иметь все необходимые сведения об этой категории населения. В Ленинграде было арестовано 4833 человека — главы семей, в основном служившие в небольших учреждениях; причем часть аристократии трудилась вообще как рабочие. Из «бывших» только 1434 были дворянами, из них около 200 принадлежали к высокородной аристократии³. Материалы следствия свидетельствуют, что никаких антисоветских, компрометирующих материалов ни у кого не было найдено, но высылка все равно состоялась, и в обвинении все равно звучала связь с троцкистско-зиновьевской оппозицией или же белогвардейской эмиграцией⁴.

¹ Горнов А. И., Чистиков А. Н. Источники о выселении бывших помещиков из своих имений в середине 1920-х годов (на материалах Северо-Запада РСФСР) // Актуальные проблемы археографии, источниковедения и историографии: Материалы конференции, посвященной 50-летию Победы. Вологда, 1995. С. 319.

² Там же. С. 320.

³ Иванов В. Бывшие люди // Родина. 1999. № 4. С. 70–73.

⁴ Там же. С. 73.

Уничтожение враждебных советской власти классов или, как отмечалось, «окончательную ликвидацию остатков эксплуататорских классов, сплочение рабочих, крестьян и интеллигенции в один общий трудовой фронт, укрепление морально-политического единства советского общества, укрепление дружбы народов нашей страны...» провозгласил XVIII съезд ВКП (б) в марте 1939 г.¹ Съезд констатировал наличие в советском обществе трех социальных сил: рабочих, крестьян и интеллигенции. В пропорциональном отношении картина была следующей: 1) рабочие и служащие города и села — 49,7 %; 2) колхозники и кооперированные кустари — 46,9 %; 3) крестьяне-единоличники и некооперированные кустари — 2,6 %; 4) нетрудящиеся — 0,04 %². Судя по конкретной картине, в СССР все еще сохранялась большая группа не совсем лояльных власти граждан (3 и 4 группа). Не просматривается группа интеллигенции, ведь «служащие города и села» не покрывают всего круга интеллигенции. Та большая группа в 16 %, что в 1913 г. была связана с эксплуататорскими классами, очевидно, теперь получила статус «нетрудящиеся» (0,04 %). Напомним общую картину на 1920-е годы (стратификация дается в терминах 1960-х годов), время окончания Гражданской войны: рабочие и служащие — 23,3 млн (из них только 2,7 млн промышленные рабочие); мелкая буржуазия деревни (трудящиеся крестьяне, кустари, ремесленники) — 90,7 млн; помещики, крупная и мелкая городская буржуазия — 5,1 млн; кулаки и торговцы — 17 млн; остальные (учащиеся, армия, пенсионеры) — 3,2 млн³ Сравнение показывает, что структура основательно поменялась; крестьянский монолит в 65,1 % разбился надвое, на 46, % и 2,6 % (т. е. всего 48,6 %), куда-то ушло 16,5 %, очевидно к рабочим, которых было 16,7 %, а стало 49,7 %, т. е. прибавилось 33 %. Но прибавилось явно больше, чем ушло от крестьян. Правда, в 1920-е годы были еще враждебные классы — 15,9 % (помещики, буржуазия, кулаки), те, кого нельзя было перевоспитать, но только уничтожить. В 1939 г. к потенциально враждебным относились 2,6 % в деревне и 0,04 % в городе, т. е. всего 2,64 % населения. Таким образом, 13,26 % из 15,9 %, т. е. 83,4 % из прежних «враждебных» сил было или уничтожено или так перемолото, что видимых следов его практически не осталось. А 13,26 % — это 18,56 млн человек. Это помещики, буржуазия и кулаки.

Важно отметить, что сословие духовенства (черного и белого) в этой статистике вообще не фигурирует, а ведь оно подвергалось такой же

¹ Глезерман Г. Е. Указ. соч. С. 109.

² Там же.

³ Спириин Л. М. Классы и партии в Гражданской войне в России (1917–19120). М., 1968. С. 32.

сегрегации, как и все другие «враждебные» советской власти силы. На момент революции в стране было 120 тыс. священников, дьяконов и псаломщиков, 95 тысяч монашествующих и послушников (послушниц), т. е. всего 215 тыс. человек. Это только клир без приходского актива, подвергнувшегося в советские годы такой же «красногвардейской атаке». В одном только — самом страшном — 1937 г. было расстреляно 80 тысяч священников¹. К 1939 г. в стране остались незакрытыми только 100 храмов (100—200 священников²), остальное духовенство (черное и белое) или находилось в заключении, или было расстреляно, или сумело так скрыться, что следов его не было видно. 99,9 % дореволюционного духовенства было репрессировано.

Уничтоженные, вытесненные, растворившиеся в советской среде к началу Великой Отечественной войны — дворяне, купцы, крестьяне, священники и монахи — казалось бы, не должны были более волновать советскую власть, но они продолжали беспокоить ее. В сталинской речи на параде 7 ноября 1941 г. опять врагом номер один вместе с германским фашизмом был назван русский монархизм³. Как продолжали беспокоить власть Русская Православная Церковь и национальный вопрос, связанный, прежде всего, с проблемой дискриминации русских, которая проводилась в стране в 1920-е годы. Однако к 1943 г. критическое положение на фронтах заставило Сталина принять экстраординарные меры: обратиться и к Церкви, и к *сословной памяти* русского народа. К русским и их *исторической памяти*⁴ он обратился уже в известной речи в 1941 г. 7 ноября, но этого оказалось мало для победы. К началу войны советская идеология основательно сумела разбить цельность этнического сознания русских, которые разделились на верующих и атеистов; на «бывших» и «советских». Война заставила вождя в полной мере осознать это и принять решительные меры. Отсюда два важнейших шага, сделанные Сталиным в сторону принципиального исправления ситуации: встреча с иерархами Русской Православной Церкви⁵ в Кремле и «возвращение» знаков отличия царской армии в Красную Армию указом ПВС СССР от 6 января 1943 г. Нельзя считать этот шаг, как и другие сталинские — яко-

¹ Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. М., 2000. С. 93.

² Цыпин В., прот. История Русской Церкви. 1917–1997. М.: Изд.-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. С. 254.

³ Платонов О. А. Терновый венец России. История русского народа в XX веке. В 2-х томах. М.: Родник, 1997. Т. 1. С. 134.

⁴ Тогда прозвучали имена великих русских полководцев — святого кн. Александра Невского, князя Димитрия Донского, военачальников Суворова, Кутузова, Нахимова.

⁵ Тогда же Сталин предложил Церкви называться Русской, а не Российской.

бы русофильские меры вождя — переменной его воззрений; несомненно, это был лишь тактический ход, направленный на решение сложнейшей военной задачи — победить *любой ценой*, поэтому и никаких пространственных официальных разъяснений на этот счет не последовало. А вот боязнь реставрации прошлого у советской власти была постоянной, она распространялась на весь период ее существования, и это было неслучайно. Кажалось бы, в самом конце сталинского правления (1953 г.) уже не должно было быть никаких поводов для беспокойства, боязни, что царское (и так называемое буржуазное) прошлое вернется, но газеты не забывали твердить трудящимся свою мантру: «“Никогда, никогда, старый строй не вернется”, “Помещичья жизнь и барский быт навсегда ушли в прошлое” и тому подобное»¹.

Вот почему указанные меры возвращения при Сталине в годы войны к сословной культуре не следует переоценивать. За новым мундиром (если бы действительно Сталин хотел фундаментальных изменений) должен был бы стоять дореволюционный дворянин, а не советский человек, со всеми его советскими мотивами поведения и целеполагания. Неслучайно же в 1945 г. в Германии советские спецслужбы продолжали активно охотиться за русскими белоэмигрантами, и большинство из тех, кто добровольно возвращался в эти годы в СССР, очень скоро попадали в лагерь. В целом же, репрессивная политика в отношении «бывших» в значительной степени закончилась вместе со смертью Сталина, после чего на первый план стали выходить уже другие враги советской власти, в основном диссидентствующие. Из старых врагов до самого конца советской власти сохранился только один враг, из числа бывших сословий — духовенство (белое и черное), и на его уничтожение в хрущевско-брежневский период были брошены основные репрессивные силы. Однако решить эту задачу советской власти оказалось не по силам. В известной степени, не удалось «до конца» решить и проблему с уничтожением и стиранием памяти о других сословиях — дворянском и купеческом. И, кстати говоря, в 1960–1980-е годы советская цензура уже достаточно лояльно смотрела на возвращение в художественное пространство — на киноэкраны, в книги, песни и т. д. положительных героев из дворян и купечества. И хотя никакой апологетики не наблюдалось, но через русскую классику дворянский и купеческий мир становился постепенно известен самому широкому читателю и зрителю. Однако нельзя не заметить, что эта информация обязательно дозировалась, необходимые «классовые акценты» аккуратно расставлялись; никогда не допускалась ни на экран,

¹ «Дядя Коля против...». Записные книжки епископа Варнавы (Беляева). 1950–1960. Нижний Новгород, 2010. С. 457.

ни в книге подлинная правда во всем ее объеме и глубине, особенно о монархизме тех или иных исторических лиц из числа аристократии. По этой причине о дворянстве и купечестве хотя и знали, но это знание было неполным и специфическим, связанным с классовым подтекстом, классовыми коллизиями, иллюстрирующими те или иные идеи.

Советские вожди и функционеры не были творцами нового мира, как сейчас их пытаются представить и, исходя из этой мотивации, сохраняют за ними места на центральных площадях России; отводят им достойное место в научных монографиях, документальных фильмах, в политике. Эти люди не были способны к творчеству и подлинному созиданию. Придя к власти, они сразу же заняли те дворцы и усадьбы, которые строили не они; они вели себя как нувориши, люди без подлинной культуры, воспитания и мотивации служения¹. Поначалу большевики, по всей видимости, думали какое-то время существовать на том капитале, который страна создавала тысячелетие до них. Затем была попытка через НЭП реанимировать «жизнь» за счет предоставления свободы самой хищнической форме обогащения и накопления богатств, пресеченной в свое время реформами П. А. Столыпина, которую до революции они же самым жестким образом критиковали. Но разгул рыночной стихии становился неуправляем, и волей-неволей им (в лице взявшего бразды правления в свои руки Сталина) пришлось переходить на основы хотя и подневольного труда (включая и лагерный), но — производственного труда, где и нужны были люди традиции, опыт сословий, опыт подлинной культуры хозяйства. Поэтому только после включения в созидательный труд в ходе индустриализации и коллективизации «бывших», т. е. 90 % населения страны, происходит перелом и хозяйственная система страны перестает разваливаться. Наша точка зрения на «бывших» состоит в том, что они не были узкой прослойкой, которая охватывала категорию лишенцев или врагов народа, хотя юридически это была достаточно узкая группа. Но «бывшими», судя по особенностям национальной политики и экономической деятельности, начиная со второй половины 1920-х годов, оказались практически все слои русского народа, ответственные перед советской властью за монархическое и имперское прошлое. И хотя эта политика проводилась не декларативно, но из сохранившихся документов с той эпохи ясно, что дело обстояло именно так.

Единственно, в чем была последовательна советская власть, так это в том, что она не растила новую генерацию людей сословной культуры,

¹ Мельгунова-Степанова П. Е. Где не слышно смеха. Казнь за спасение фронта. Московские вести. Расстрелы // Красный террор в Москве. Свидетельства очевидцев. М.: Айрис пресс, 2010. С. 31–37.

она лишь максимально, на все 100 % использовала наследие, доставшееся ей от прошлого. Она перемальвала не какие-то отдельные социальные группы, но — весь русский народ, поскольку он состоял целиком из сословий, которые можно было отменить на бумаге, но нельзя было отменить по сути. Конечно, постепенно формировалась и своя социальная среда — советская масса, лишённая сословной культуры, но это происходило не сразу, а лишь со сменой поколений. Вот, например, что пишет в 1953 г. епископ Варнава (Беляев), проживавший в Киеве: «Нужно было, чтобы начальник-коммунист рабочему и рабочий начальнику был, как выражаются в рабочей среде, свой в доску: общие пьянки, общие равные отношения на производстве, общая матерная брань. Задача была облегчена, когда старая интеллигенция или ушла в эмиграцию, или была засажена и уничтожена в тюрьмах и лагерях, или попряталась и была заведена новая интеллигенция, своя, кровная, взятая от станка, от сохи и проч. Сперва своя ходила «на костылях», с помощью указаний некоторых спецов, согласившихся быть «попутчиками» советской власти, а потом когда наделали школ, университетов, количество и качество ее знаний улучшилось. Но не культурного уровня, ибо он зависит от воспитания...»¹. Вот почему, на наш взгляд, говоря о законодательной и идеологической стороне антисословной политики и деятельности советской власти, следует учитывать не только конкретные законы и шаги власти на этот счет, но и в целом — национальную политику, в рамках которой осуществлялись крупные реформы по нивелировке всего социального поля страны.

Советская практика в отношении бывших сословий

Отношение к дворянству

По отношению к «бывшим людям» советской властью была выработана антиномичная позиция; провозглашалось уничтожение сословий, что подтверждалось и репрессивными мерами в отношении господствовавших до революции сословий. В то же время, где только возможно, советская власть использовала представителей этих сословий в своих целях: в армии, на госслужбе, в финансовой области, образовании, науке, художественной сфере. Основная часть русской аристократии, в том числе дворянства, была вытеснена на границу или уничтожена в ходе Граж-

¹ «Дядя Коля против...» С. 456–457.

данской войны, которую следует считать высшей точкой противостояния между дворянством и революционерами, сумевшими объединить вокруг себя большую часть простонародных сил страны. Гражданская война очевидным образом продемонстрировала, что русское дворянство в России совсем не умерло, как это неустанно провозглашалось до революции антиправительственными силами. Война показала, что дворянство еще способно к самоорганизации, что оно, в отличие от либеральной интеллигенции, не готово к передаче власти «народу», а точнее, под видом народа — партии радикальных революционеров-большевиков. Также война обозначила все критические точки, отделяющие одну силу от другой, одну идентичность от другой. Дворянство провозгласило консервативность основой своей позиции, заявив о «белой идее» и противопоставив ее не либеральной — буржуазной — идее, а другой консервативной — «красной идее». Таким образом, Гражданская война столкнула друг с другом *две консервативные силы*, не желающие уступать друг другу в рамках мирных договоренностей. Хотя такой известный автор по истории Гражданской войны из числа белоэмиграции, как Н. Н. Головин, настаивал на том, что «линия разрыва между белыми и красными прошла не между какими-то сословными или “классовыми” интересами офицеров и солдат, а между твердым убеждением в необходимости продолжать войну до победного конца — с одной стороны, и примитивным мировоззрением, не видящим цели продолжения этой войны — с другой»¹. По этой логике белые принуждали красных к продолжению войны или же — таким образом доказывали, что красные были неправы в вопросах мира и войны. Однако и белые и красные признавали, что война была «за идею». Противостояние «белых» и «красных» формировалось в России задолго до революции, как противостояние «традиционного порядка» и «народной революции», с ее западными, а не русскими (разинщина и пугачевщина) формами стихийности. Даже термин «красные» — это не постреволюционное изобретение, а обозначение революционеров задолго до революции. В другом месте своей книги Н. Н. Головин (опровергая свою же мысль о причинах противостояния белых и красных) ясно показывает, как большевикам удалось объединить многомиллионные массы простонародья для борьбы с белыми. Этой силой стала умело разжигаемая ненависть к «буржуям», которые, по мысли большевистских вождей и агитаторов, хотели отнять у народа завоеванное революцией народное счастье — право на землю, свободу, народную власть. Умело разжигаемая ненависть включала в себя и мар-

¹ Головин Н. Н. Российская контрреволюция в 1917–1918 гг. в 2-х томах. М.: Айрис пресс, 2011. Т. 1. С. 78.

керы «буржуя», заключенные не только в лице человека, его одежде и манере поведения, но и образе жизни, которого он придерживался¹.

Революция была «стихийностью», белое движение — «порядком», «традицией». Однако Белое движение, направленное к установлению «порядка», также не было почвенным, традиционным, так как в значительной степени оно было ориентировано на умозрительные идеи, сложные, не имеющие общей платформы для всех белых сил. Здесь тоже было много прозападных иллюзий, хотя и консервативного толка, но видящих во внешней — западной — силе необходимую поддержку для борьбы с разгулявшейся народной стихией. Врагом Белого движения был не просто революционер, проникнутый западными, марксистскими идеями, но революционер с национальным подтекстом. «Белые» видели, что большевистская революция стремится решать не столько социальный вопрос — равенства социальных групп, сколько национальный вопрос. Вот почему обе эти идеи рассматривались как сугубо враждебные и неприемлемые для белых, вплоть до времени, когда большевики в ходе войны стали активно разыгрывать национальную карту, давая обещания представителям «малых народов», умело манипулируя их националистическими чувствами.

Гражданская война укрепила дворянскую идентичность, вернула дворянству четкое понимание своего места в системе социальных сил страны, но одновременно, после поражения Белой Армии, война поставила перед дворянством дилемму: или уезжать из России, или оставаться в стране и покориться «по-новому» новой власти. Собственно, дворянство стало решать эту проблему с самого начала Гражданской войны, потому что немало дворян сделалось военспецами, добровольно поступив на службу в Красную Армию. Оправданием этому (с их точки зрения) служили два обстоятельства: 1) соперник с самого начала рассматривался как консервативная сила, способная решать вопрос о власти с почвенных позиций, защиты Отечества как Отечества, а не как парламента; 2) решение национального вопроса, декларируемого большевиками при почвенном характере их власти, можно было рассматривать в рамках имперской программы прежней России, где национальный вопрос решался как вопрос укрепления центральной власти. Таким образом, для военспецов из дворян была приемлемая, в рамках традиционного дворянского менталитета, мотивация служения России, тем более, что большевики в годы Гражданской войны действовали очень осторожно, особенно в отношении национальных вопросов. Что же касается побе-

¹ Там же. С. 336.

дителей из числа дворянства, не сумевших или не пожелавших уехать из страны после поражения Белой Армии в Гражданской войне, то нельзя не учитывать два вышеприведенных аргумента в пользу примирения с советской властью, или хотя бы терпимого к ней отношения. Задачей русского дворянства, пожелавшего, вольно или невольно, остаться в России, стало сокрытие своего социального, сословного лица; для этого дворянство начало осваивать новые профессии, вплоть до пролетарских, а также принимать все необходимые меры для физического выживания. Основная масса оставшихся в стране дворян состояла из женщин, большей частью с детьми, их матерей и бабушек, мужчин пожилого возраста и дворянской молодежи до 14 лет.

Наиболее тяжело в этой ситуации пришлось той части высочеродной и в прошлом богатой части дворянства, которая относилась к аристократии. Ее особенно преследовали, а в 1917–1918 гг. за принадлежность к князьям или графам могли просто расстрелять без суда и следствия. Именно в этой категории дворянства чаще всего наблюдалось сочетание таких качеств, как монархизм и глубокая церковность, категорически неприемлемых для советской власти. Во всяком случае, требовалось добровольно отказаться от титула, не демонстрировать своих монархических воззрений и расстаться со всеми накопленными богатствами в пользу новой власти. Светлейший князь Иван Николаевич Меншиков, последний обладатель княжеского титула неделимого наследования рода Меншиковых — майората — закончил свой земной путь в 1918 г., задержанный красноармейским патрулем за неуважительное ношение красного банта. Князь прицепил его сзади, пониже спины. Со слов его внучки, автора замечательных мемуаров и размышлений о советской эпохе М. И. Стародубцевой, «в революцию, оставаясь патриотом, Иван Николаевич не покинул Россию, не веря, а может быть не понимая, чем это может все обернуться»¹. Красноармейцы привели его в участок на Красной Песне и учинили допрос: «Ваша фамилия?», — спросили его. «Светлейший князь Меншиков», — ответил он. «Теперь князей нет!», — заорал на него дежурный. «Только Государь-император может лишить меня этого звания», — бесстрашно ответил Иван Николаевич. В это время открылась дверь кабинета следователя, который выскочил оттуда с наганом в руке и в упор застрелил Ивана Николаевича»².

Вряд ли удастся когда-либо собрать всю доказательную базу, все документы, рассказывающие о планомерном и целенаправленном уничтожении аристократии, но потрясают даже отдельные, сохранившиеся

¹ *Стародубцева М. И.* Круговорот (Времена и судьбы). М., 2000. С. 48.

² Там же.

факты. Князь А. П. Щербатов, в годы Второй мировой войны находившийся, как гражданин США, в американской армии, приводит свидетельство своего краткого знакомства со Смоленским архивом, где его особенно заинтересовала работа чекистов, начиная с 1917 г. «ЧК начала орудовать с конца 1917 года. Уничтожались бывшие жандармы и полицейские, дворяне, купцы и священники, кадеты, гимназисты, студенты. Расстреливались не только взрослые, но и дети»¹.

В первые годы советской власти для большинства аристократов-патриотов, оставшихся в России, подобный исход был наиболее вероятен. Другая представительница русской аристократии, княгиня Н. В. Урусова, в мемуарах описывает случай июня 1917 г., произошедший в Ярославле. В городе готовились «избить всех буржуев», для чего весь революционный народ созывался на расправу «для Варфоломеевской ночи». Вся аристократия и высшие чиновники города, не дожидаясь объявленного времени, бежали из Ярославля. Княгине пришлось остаться и доверить свою жизнь Николаю Чудотворцу, которому она горячо молилась перед чудотворным семейным образом. Икону она поставила ликом к дороге, откуда должна были прийти революционная толпа. «Рев приближался и показалась толпа в несколько сот человек, но что это было, невозможно описать. Прошло 28 лет, и не могу писать, так бьется сердце, словно вновь я все переживаю. Одетые большей частью в красные рубашки, с засученными рукавами и краской выкрашенными руками, чтобы напоминало кровь, с ружьями, топорами, ножами они бежали к нашему дому, так как из тех домов, что отделяли нас от губернаторского дома, все скрылись из города. С утра муж мой запер тяжелые чугунные ворота, но разве это могло помочь? Небо было все так же прекрасно, сине и безоблачно! Один миг — и ворота, поддавшись навалившейся на них массе людей, раскрылись. До входной двери оставалось несколько шагов. И вот, когда первые из толпы с криком “Ломай двери!” коснулись их, произошло непостижимое Божье чудо, Одному Милосердному Ему возможное. Он не дал нас этим людям. Но как! Все это, что случилось, было одним мигом! Ударил страшнейший гром и хлынул такой ливень из мгновенно почерневшего неба, что обезумевшие сперва от звериной злобы, люди обезумели от ужаса и бросились врассыпную спасаться по колена в воде...»². Жизнь княгини и двух ее верных слуг была сохранена. В июле в Ярославле происходит антибольшевистское восстание; стихийное, неподготовленное и, как пишет княгиня, «провокационное», поднятое

¹ Щербатов А. П., князь, *Криворучкина-Щербатова Л.* Право на прошлое. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2005. С. 278.

² Урусова Н. В., княгиня. *Материнский плач Святой Руси.* М., 2007. С. 25.

полковником А. П. Перхуровым. В восстании участвовала большей частью дворянская молодежь, убившая нескольких комиссаров-латышей. Москва очень быстро отреагировала на этот белогвардейский демарш, причем отреагировала в духе консервативном, отдав приказ наказать не только бунтовщиков-дворян, но и сжечь весь город, не выпуская никого, ни женщин, ни детей. И скоро здесь развернулись эпохальные, ветхозаветного размаха события. Все городские заставы были закрыты, и началась методичный обстрел города из тяжелых орудий. «Зарево было на 100 верст видно кругом, и у нас, — пишет княгиня Урусова, — можно было читать ночью от красного страшного света. И так ровно две недели...». В результате массированной бомбардировки были «убиты и изуродованы тысячи людей; очень многие дети остались идиотами от ужаса... Люди помимо обстрела гибли в холодных погребках и подвалах от голода и от грязной, пропитанной нефтью, Волжской воды». Когда обстрел и зачистка города закончились, людям, вернувшимся сюда, открылась страшная картина: «Он весь дымился, этот чудный красивый город. Где же золотые купола, где храмы? Их почти нет... сгорел знаменитый Ярославский лицей, с его всемирно известной библиотекой»¹. За дворянством началась настоящая охота. И взрослые сыновья княгини Урусовой уходят в Белую Армию. Причем, характерный эпизод того времени; в ЧК, куда княгиню вызвали, с нее взяли расписку, в которой она обязывалась не отпускать сыновей к белым, в ином случае ей грозил расстрел. Княгиня подписала эту бумагу, и в ту же ночь сыновья ее ушли из дома. И самой ей тут же пришлось скрываться, передвигаясь по революционной России с пятью малолетними детьми.

Огромной трагедией была жестокая расправа в Крыму с белыми офицерами из армии Врангеля и вообще русской аристократией, собравшейся здесь в большом количестве. Несколько тысяч человек было или расстреляно, или умерщвлено самыми мучительными способами. Причем, как это описывает в повести «Солнце мертвых» И. Шмелев, попали под репрессии не только участники военных действий на полуострове, но и в целом — всё оказавшееся здесь дворянство. Существуют и судебные показания писателя, где приводятся подробные сведения о 120 тысячах убитых без суда и следствия². Не жалели даже престарелых женщин из числа аристократии, если они были родственниками белогвардейцев³. Кроме того, велась бойкая торговля людьми-заложниками. Как опи-

¹ Там же. С. 46, 49.

² Платонов О. А. Терновый венец России. История Русского народа в XX веке в 2-х томах. М.: Родник, 1997. Т. 1. С. 616–618.

³ Щербатов А., князь, Криворучкина-Щербатова Л. Указ. соч. С. 75.

сывает в мемуарах князь А. Щербатов в Болгарии в 1920-м г., в Крыму существовал черный рынок, где за 10 тысяч долларов можно было купить человека. Немало аристократов использовали эту возможность для освобождения своих близких. «После непродолжительных торгов с главным представителем чекистов неким Котовским, своеобразным красным мафиози, за десять тысяч долларов нам привезли двоих детей; двоюродных сестер Настю с Марией, и за пять тысяч их няню Финн»¹. Комиссия Деникина, занимавшаяся сбором сведений о красном терроре в годы Гражданской войны, насчитала 1 700 000 человек, истребленных большевиками, в целях так называемой социальной защиты².

Уничтожение дворянства, выступившего против большевиков, несомненно, проходило в русле установления новой традиции, нового порядка и новой аристократии. Только этим можно объяснить тот страшный антитрадиционализм советской власти, который сопровождался тотальным наступлением на целые сословия, и «революционным» отношением к культуре (во всяком случае, на самом первом этапе). Этот антитрадиционализм не был против традиции как таковой, а был в значительной степени против русской православной традиции, имея целью утверждение новой традиции. Поэтому без жалости, три дня и три ночи (!), расстреливался сакральный центр России — Московский Кремль в октябре 1917 г. И хотя большевики приступили к обстрелу Кремля «не без колебаний», однако, приняв решение, действовали жестко и бескомпромиссно³. Борьба с юнкерами в Москве однозначно рассматривалась большевиками как борьба с дворянской контрреволюцией. Чем еще иным, кроме антитрадиционализма, можно объяснить многочисленные факты стихийного уничтожения образцов непролетарской культуры? Свидетельница революционных событий на Вологодчине Е. В. Тихонова рассказывала нам, как громили купеческую лавку, где было много прекрасного фарфора и фаянса. Купец убеждал забрать это богатство и употребить в дело, только не крушить посуду бессмысленно. Но толпа не слушала и продолжала яростно расправляться «со своим прошлым»⁴. Близкий рассказ мы услышали в с. Волговерховье от местной жительницы, 1905 г. рождения. Здесь в 1917 или 1918 г. (она не помнит) революционному гневу подвергся женский монастырь. Тогда прибывший из Твери чекистский отряд, арестовал игуменью, разогнал сестер, а мона-

¹ Там же. С. 80.

² Головин Н. Н. Указ соч. Т. 1. С. 337.

³ Нестор Камчатский, епископ. Расстрел Московского Кремля (27 октября — 3 ноября 1917 г.). М., 1917.

⁴ Беседа с Е. В. Тихоновой. Полевые материалы ИЭА РАН 1997 г. Архив О. В. Кириченко.

стырскую живность, включая коров и лошадей, просто сжег, как монастырский хлам. «До сих пор, — говорила нам эта престарелая женщина, — помню, как ревела скотина, бились лошади в конюшне, но их так и не выпустили оттуда»¹. С такой же яростью тогда громили помещичьи усадьбы, что-то разбиралось, разворовывалось, а больше — разламывалось и разбивалось. Собственно судьба Москвы, как русского архитектурного шедевра, весьма показательна в этом отношении. Город на протяжении всей советской эпохи (да и постсоветской!) методично уничтожался, волевым решением менялся его облик, сначала на сталинский, потом на хрущевско-брежневский, а сейчас — на постсоветский. Создавался город другой аристократии, другой власти, коренным образом отличной от аристократии и власти до 1917 г. *Никакой преемственности* в данном случае не наблюдалось, и хотя история продолжалась, но эта была история *другой России*, где все (в архитектуре) подчинено принципиально иному замыслу в духовном и эстетическом плане. Это надо принять как объективную данность. И хотя в Москве сохранились и Кремль, и некоторая часть дореволюционного города, но не они определяют сегодня *повседневное архитектурное мышление* горожан, а советская и постсоветская архитектурная реальность. Кремль сегодня, как и старая Москва, это кусочки открытого *музейного пространства*, в то время как советская и постсоветская Москва — живой город, внутри которого (и которым) живут наши современники.

Ситуация с отсутствием надежных специалистов заставляла большевиков идти на самые разные ухищрения: формально считать человека арестованным и заключенным, а фактически водить его на работу в какое-нибудь важное учреждение. Об этом обстоятельно пишет князь К. Н. Голицын в воспоминаниях². К специалистам, как пишет об этом в воспоминаниях В. А. Александров, приставляли нередко надежных людей, для слежения. О своем отце — военспеце (из дворян) он пишет: «К усилившемуся партийно-бюрократическому строю служебных отношений он привыкал с трудом, люто ненавидел приставленного к нему еврея-соглядатая, что тогда было нормой в отношениях с “буржуазными специалистами”». Моей матери приходилось туго, умеряя возникавшие служебные скандалы. Однако народный комиссар здравоохранения Н. А. Семашко его очень ценил и “дело” шло»³. Автор мемуаров отмечает такие характеристики «отношения к делу» его отца: высокий профессионализм, любовь к своему делу, неиспользование служебного положения

¹ Материалы экспедиции ИЭА РАН 2000 г. Архив О. В. Кириченко.

² Записки Князя Кирилла Николаевича Голицына. М., 1997. С. 333–335.

³ Александров В. А. Путь в историю, пути в истории (моя жизнь). М., 1998. С. 16.

в личных целях, незлоупотребление должностными полномочиями. За каждую отдельную услугу, касающуюся семьи, платили деньги из своего кармана, экипаж, положенный отцу, никогда не передавался его жене для поездок на рынок.

Сколько трагических дворянских судеб прошло мимо княгини Урусовой за месяцы ее скитаний по постреволюционной России, о чем она упоминает на страницах своих мемуаров. Княгиня В., «старая, очень добрая и тихая», попавшая в лагерь на три года «за княжеский титул», умерла в Ташкенте, вместе с другими осужденными. Человек триста дворян отправили в Ташкент на работы, на несколько недель, вернулось в лагерь 30, остальные умерли. Оставшихся, среди которых была и княгиня, не зная куда поместить, отправили в брошенные киргизские юрты, где стояла вода. А были ноябрьские заморозки. Княгиня замерзла там, не дождавшись двух месяцев до освобождения. «Молодая дама», отчаявшаяся от нищеты, не могла выручить хоть какие-то деньги на продаже личных вещей, чтобы накормить умирающих с голода мужа и ребенка. Чудом написанные, чудом сохранившиеся дворянские мемуары о советской действительности пестрят искалеченными судьбами людей; тюремными сроками, лагерями, ссылками, расстрелами, горестными, трагическими описаниями оставшихся на воле жен и детей, не имевших ни своего угла, ни возможности обновить свой гардероб, ни нормальной пищи. Все время впроголодь, все время — борьба за выживание и жизнь под бдительным присмотром органов.

Возникает закономерный вопрос: за что так советская власть ненавидела дворян? Отчасти это была месть за прошлое, «за проклятое прошлое». Но лишь в некоторой степени. Больше же всего ненависть питалась «настоящим», тем, что дворянская аристократия была подлинной элитой, людьми принципиально иной культурной и духовной традиции. Они были в большинстве своем люди монархической, православной традиции, и в этом качестве, конечно, они были не нужны и даже опасны советской власти. Их любовь к России, как безусловной ценности, советская власть не раз использовала в трудные для себя годы, но всегда была неблагодарна к своим спасителям. Тем не менее, как ни трагично было мироощущение дворян, оставшихся в России и продолжавших все время «выживать», когда шла постоянная борьба с «бывшими» и «буржуями», — дворянство продолжало честно служить стране на том месте, где позволяли обстоятельства. Княгиня Варвара Николаевна Бостельман (урожденная Корейш) так ощущала свое положение, со слов ее внучки: «Она жила с растерзанной душой и терзание ее не было плачем о прежней жизни, это было горевание о том, что случилось, приключилось с

Россией. Она видела беду народа, его гибель, как она часто говорила. Бабушка страдала от этого слома, от разорения церквей, преследования и уничтожения духовенства, разорения крестьян и преследования лучших, просвещенных людей России. Поэтому, в душе, она была непримирима к большевикам. Та ложь, которая опутывала и запутывала все и вся вокруг, вставала перед ней каким-то маревом. «Шуренька! — говорила она часто Маме, — мне душно, душно». А Мама? Что же она? Она, по ее выражению, «спасалась в сумасшедшем доме»¹ (место работы ее врачом. — *О. К.*): там я чувствую себя в нормальном положении, а вот когда выхожу...»². В тех же мемуарах мелькает судьба Арапова Ивана — сына генерала Арапова, погибшего в революцию. «Его дети, Наташа и Ваня остались жить в Гатчине, в своем небольшом доме вместе со своей французенкой. Помнится, что Наташа вышла замуж, но муж ее был выслан и она со старой мадам растила сына, а Ваня, образованный, воспитанный, говорящий на трех европейских языках, почел за благо пойти в ломовые извозчики, не желая иметь дело с властью, предпочтя ей лошадей»³.

Для людей «с совестью», как и «с честью», многие вещи, которые казались, может быть, обыденными для тех, кто уже привык и втянулся в механику борьбы классов и неизбежные потери при этом, — были страшными и малопереносимыми. «Какая-то неумолимая сила давила и тащила за собой все, что хоть как-то ей противоречило», — писала о своих ощущениях времени М. И. Стародубцева. 1940 г. — первое крупное советское испытание Финской войной. В госпитале «горами лежали почерневшие ампутированные руки и ноги. Тогда мы впервые узнали о том, что жены стали отказываться от своих мужей-калек, а дети от родителей, оставляя их на поруки государству. Пожалуй, тогда впервые показала свое звериное лицо новая человеческая формация, уже лишенная нравственности, духовности и того, что всегда называли совестью»⁴. И речь в данном случае идет не о каких-то «нехороших русских» или о ком-то другом, речь идет не о людях этнической культуры и традиции, которые опираются на веру и нравственность в своих понятиях. Речь идет, к счастью, не о всех, но о появлении новой породы людей, о проявлении сути бессословного, безэтнического человека, к чему и стремились большевики, и у этого — советского человека — с его ребячливым задором и духовной легкомысленностью, с мотором вместо сердца. Такой человек активно формировался на всех уровнях и, конечно, для советской вла-

¹ Место работы по специальности.

² *Стародубцева М. И.* Указ. соч. С. 235.

³ Там же. С. 340.

⁴ Там же. С. 475.

сти не нужны были свидетели прошлого, знатоки настоящей, подлинной жизни, в каком бы сословии она ни существовала.

В первые годы советской власти, то высокородное дворянство, что оставалось в России и после Гражданской войны, предпринимало не только индивидуальные, но и коллективные усилия, чтобы выжить. Так, в период НЭПа были распространены дворянские семейные колонии, собиравшиеся в провинциальных городках родовыми гнездами. В «Записках князя Кирилла Николаевича Голицына» говорится об одном таком примере¹. Голицыны и Трубецкие поселились в г. Богородске Московской губернии, практически в одном квартале города, каждая семья в отдельном доме. Их колония насчитывала 26 человек. На службе состояло шестеро или семеро человек; получали небольшие деньги; карточки получали те из Голицыных, кто жил в городе, приехавшие из имений должны были самостоятельно добывать себе пропитание. «Никому почему-то не приходило в голову создать источник дополнительных ресурсов, возделывая огород или разводя какую-либо живность». Один попробовал, но неудачно. В колонии преобладали малыши и подростки. Все жили «сегодняшним днем»; молодежь служила в уездных канцеляриях; старшие поддерживали в сообществе порядок: «без нажима и принуждения был установлен некий нерегламентированный распорядок, который возлагал на каждого младшего члена семьи те или иные обязанности, предоставляя в то же время и некоторую долю свободы. Дети всегда были под присмотром, не шалопайничали, но могли и резвиться вволю, как всякие дети. Бывали общие семейные чтения. И занятия, и чтения, и необременительные обязанности — все это делало семью живым, полноценным организмом, где каждый был нужен равно — в такой же степени, как все остальные»². Князь подчеркивает, что были и другие примеры; у Бобринских не было такой сплоченности и дисциплины, что сразу же принесло негативные плоды дурного воспитания и ранней эмансипации. Особенно больно, что двое из Бобринских вышли замуж за богатых американцев и уехали из страны. Упрек князя в том, что первородство они променяли на чечевичную похлебку, и хотя сама жизнь выталкивала их из России, но все же горечь от этого выбора у князя осталась на всю жизнь.

Важным элементом общего существования нескольких родовых кланов в Богородске было занятие искусством. Князь считает, что в 1918—1920-е годы дворянство, устроившееся в провинциальных городках страны, сыграло там важную культурную роль в развитии музы-

¹ Записки князя Кирилла Николаевича Голицына. С. 128.

² Там же. С. 130.

кального, театрального и изобразительного искусства. По его мнению, дворянство в пору революционного переустройства страны выбрало для себя искусство, как одну из основных сфер приложения сил¹. Чуть позже такой же востребованной областью для них станет наука. «Оба эти поприща — наука и искусство — позволяют держаться на известном расстоянии от «опасных» зон, где надо либо скрывать свои идеологические симпатии и антипатии, либо — что хуже всего — притворяться своим в кругу чужих»². Об этом же мне говорил в 1993 г. Николай Николаевич Бобринский, считавший, что даже выбор научного поприща для дворянина в советское время был ограничен теми дисциплинами, где нет идеологического давления и строгого партийного контроля. Сам он стал геологом.

Из дворянского обихода в колониях сохранялась культура гостевания; это было «и развлечением и любимым времяпровождением». Если кто-то из семьи имел возможность получать значительные средства, то от щедрот получали и другие. Князь Голицын приехал в Москву (1920 г.) и в доме у родственников столкнулся с совершенно иной реальностью: «мягкая постель с чистыми простынями; утром — кофе со сливками, сахаром, белым хлебом и маслом; обед — стол накрытый скатертью со столовым серебром, салфетками, а на нем хорошо приготовленные, вкусные блюда». Оказалось, его дядя — Иван Федорович Мамонтов, занимающийся заготовками для Красной Армии, мог привозить купленные им дефицитные товары и не бояться, что их отберут заградительные отряды. В воспоминаниях приводятся многочисленные примеры таких деятельных людей из дворян и купечества, которые во время НЭПа сумели в короткие сроки организовать «свое дело» или же на правах «спеца» помогать советской власти в организации производства. Предпринимательской лихорадкой была охвачена даже дворянская молодежь, в надежде как-то изменить свое тяжелое материальное положение³. Так было и в Москве, и в Петрограде. Князь Голицын, как свидетель тех лет, считает, что в истории НЭПа весьма велика роль «энергичных людей, обладавших специальными знаниями и деловыми качествами». Это они «в считанные месяцы организовали производственные товарищества, технические конторы, всевозможные мастерские и лаборатории, небольшие заводы, словом, то, что и было нужно истерзанной стране. Через год-полтора все загудело, закружилось, завертелось. И когда с началом коллективизации в 1929 году недолговечный НЭП умер, промыш-

¹ Там же. С. 133.

² Там же. С. 134.

³ Там же. С. 149.

ленность его усилиями была поставлена на ноги!»¹ А судьба этих «энергичных людей» была такая же незавидная, какая она была у военспецов (48 тыс. человек), до этого отдавших новой власти в годы Гражданской войны свои силы и знания и потом обреченных на репрессии: тюрьмы, лагеря и расстрелы². Экономические спецы получили подобную же плату от партии большевиков в конце 1920-х. Причем нам привычно думать, что враг уничтожался советской властью благородно, как враг классовый, и уничтожали его люди хотя и жестокие, но по-своему справедливые, старавшиеся «для светлого будущего». И это еще один миф о советской эпохе. В дворянских мемуарах сохранилось немало конкретных фактов, указывающих на нередко плотоядный характер работы чекистов в этот период; «золотая лихорадка», коррупция глубоко проникли в эту ведущую охранительную структуру советской власти. Князь К. Н. Голицын говорит о «тысячах» известных ему случаев³. Другой князь — А. П. Щербатов приводит приказ Ф. Э. Дзержинского, запрещающий чекистам играть в азартные игры на золотые обручальные кольца. «Их у чекистов ходило десятки тысяч, они использовали кольца вместо денег, нося их в маленьких мешочках»⁴. Массовой и повсеместной была практика изъятия домов или уплотнения, «реквизиции» любых понравившихся вещей: мебели, посуды, картин, книг. Причем часть реквизированного шла государству, а часть самому активисту. В мемуарах князя А. П. Щербатова упоминается о торговле людьми в 1920-е годы — заложниками, которой занимались чекисты⁵. Подобная же торговля имела место и в 1945 г., когда советские спецслужбы охотились за русскими эмигрантами и за деньги покупали их у американцев⁶.

Семейно-родовые колонии, о которых упоминалось выше, в значительной степени помогали оставшимся в России дворянам выживать. Но кому-то приходилось и кочевать по стране в поисках лучшей доли, скрываясь от всевидящего ока ЧК. Княгиня Урусова не смогла уехать из России в годы Гражданской войны из-за семерых детей, находившихся при ней. Двое из них воевали в Белой армии, а сама она с пятью другими кочевала по стране и старалась выжить. Ярославль, Москва, Троице-Сергиева Лавра, Северный Кавказ — вот путь ее передвижения, кото-

¹ Там же. 154.

² О судьбах этих людей писал князь С. Е. Трубецкой, встретивший многих из советских военспецов в тюремных застенках. Эти люди не понимали, за что их красные наказали. При этом путь к белым уже тоже закрыт и положение было безвыходное. — *Князь Трубецкие*. Россия воспрянет. М., 1996. С. 320–321.

³ Там же. С. 156.

⁴ *Щербатов А. П., Криворучкина-Щербатова Л.* Указ. соч. С. 281.

⁵ Там же. С. 80–81.

⁶ Там же. 331.

рый зависел в основном от одной причины — ссылки старших, работающих детей, или места их новой трудовой деятельности. По ее глубокому убеждению, большевики целенаправленно уничтожали в стране дворянское сословие¹. Из оставшихся при княгине пятерых детей старшим был Петр, который не имел возможности, как дворянин получить высшее образование, поэтому был вынужден поступить в четырехклассное железнодорожное техническое училище. Но даже этот вариант удался только потому, что директор училища не был коммунистом. 14-летний подросток был определен учеником-подмастерьем к машинистам. Зная о его княжеском происхождении, коммунисты-машинисты находили для него самую трудную и порой невыполнимую работу. Например, зимой в мороз ему было приказано лезть в тендер с водой и заделывать пробоину. Больше часу Петр пробыл в ледяной воде, пока не выполнил приказ. В другой раз его направили заклепать низ у паровоза, причем лежа на спине в мороз, в канаве, полной мазута. Такое смиренное поведение заставило рабочих, в конце концов, изменить их отношение к подростку. Княгиня приводит немало примеров того, как дворянам-аристократам приходилось осваивать пролетарские профессии или уходить в те сферы, где они были в какой-то степени свободны от удушающей идеологии. Тут же отмечается их честное отношение к труду, к своим обязанностям, что нередко заставляло советских чиновников держаться за таких людей, чтобы как-то наладить производство. Один из сыновей княгини — Андрей работал в химической лаборатории при крупной мельнице в г. Алма-Ате, директор которой был обычный советский функционер, поставленный сюда на волне революционных перемен. Директор воровал, брал взятки, использовал любые способы для обогащения. Юный князь Андрей, работавший здесь простым лаборантом, так зарекомендовал себя в короткое время в глазах всего города, что ему от лица ГПУ было предложено возглавить мельничное хозяйство, чтобы наладить производство. Надо учитывать, что Андрей Урусов находился в это время в положении осужденного, но которому было разрешено работать. Бывший директор (коммунист, активист) писал жалобы, клеветал, потом написал в Москву, что им руководит ссыльный мальчишка, контрреволюционер, и местное ГПУ сдалось; оно предложило Андрею новое место кассира, «как честному работнику». Но и здесь вскоре разразился скандал: «Приехала ревизия из Москвы. Узнав, что кассиром служит молодой ссыльный и известной дворянской фамилии, сделали выговор начальнику и приказали немедленно удалить». Начальник конторы стал просить

¹ Урусова Н. В., княгиня. Указ соч. С. 262.

за Андрея, говоря, что комсомольцы, назначавшиеся до него, скрывались с деньгами в неизвестном направлении, а Андрей честный кассир. И только когда сама комиссия убедилась в ненадежности кассиров из комсомольцев (вновь назначенный очень быстро скрылся с 20 тысячами в кармане), то разрешила вернуть князя Андрея на прежнюю должность¹.

Немало таких примеров, когда высокородные дворяне вынуждены были работать пролетариями (с чем немало их столкнулось и в эмиграции). Княгиня Мария Эдуардовна Меншикова работала кассиршей в булочной; «мы с сестрой, — пишет М. И. Стародубцева, — любили зайти к ней туда и не без чувства гордости смотрели, как тетя Маня сидит на высоком табурете, а перед ней высится витиеватый блестящий кассовый аппарат, ручку которого она крутила, выбивая чеки». Та же «тетя Маня» в свободное время торговала на рынке вязанными ею шапочками и шитыми своими руками туфлями². Позже ее выслали из столицы за княжеский титул. Из того же источника приведем еще несколько примеров пролетарской трудовой деятельности аристократии. «В Малом Николо-Песковском переулке, над полуподвальным помещением одного из домов, висела вывеска: “Сапожник Голицын с сыновьями”. Когда в нашем доме на Трубниковском заходила речь о скорой и добротной починке обуви, то помню как Анята (кухарка. — О. К.) говорила: “куда же с этим идти? Только к Голицыным”»³. В семье Голицыных было 12 детей, шесть дочерей и шесть сыновей. Приведем здесь методы воспитания сыновей князем Голицыным, один из которых и создал в годы НЭПа сапожную мастерскую: «Он (старый князь. — О. К.) готовил из них прежде всего патриотов, преданных своему отечеству, здоровых, умелых и образованных людей. И тут он был последователен. Начиная с 4-летнего возраста мальчики изымались из женской половины и отлучались от опеки мамок и нянек. Они переходили в руки “дядьки”. Это была очень доверительная должность в доме, где преданность обязанностям сочеталась с уважением к своим питомцам, где требования князя к воспитанию сыновей соблюдались свято. Мальчики жили по-спартански. Спали на узких, жестких кроватях в весьма прохладной спальне, одевались в простую, легкую и гигиеническую одежду — косоворотка, подпоясанная шнурком, и легкие полупальто. Кроме обычных, общеобразовательных занятий, они обучались и разным ремеслам. Столярничали, шили сапоги и во всем обслуживали себя сами. Все они были обязаны закончить университет, где даже будучи студентами, содержались очень скромно.

¹ Там же. С. 331–332.

² Стародубцева М. И. Указ. соч. С. 185–186.

³ Там же. С. 191.

Но вот, наступал момент, когда сын, с дипломом в руках, представал перед старым князем, почтительно отдавая его в руки отцу. Тот вставал, благодарил сына за трудолюбие и послушание и дарил ему выезд лошадей и ту сумму денег, которая превращала студента в князя Голицына, делая его свободным от отцовской опеки»¹.

Отдельная тема в череде революционных преследований сословий, дворянства и дворянской культуры — осквернение и разрушение могил. Могилы великих людей России — князя Д. М. Пожарского и купца К. М. Минина были осквернены и разрушены именно потому, что один был князем, дворянином, а другой — представителем купеческого звания. Эти святыни не были восстановлены до конца советской эпохи! Будучи в экспедиции в с. Татево Тверской обл., мы услышали такой же трагический рассказ от Александры Аркадьевны Серяковой — старейшей хранительницы музея Сергея Александра Рачинского — великого русского педагога и просветителя. Она была свидетельницей осквернения могилы Рачинских и самого Сергея Александровича в 1930-е годы местными комсомольцами.²

Ни один русский провинциальный город, не обошла в годы революционных перемен эта беда — осквернение могил, потому что это была целенаправленная, узаконенная центральным правительством долговременная акция. Там, где сегодня в этих городах находятся стадионы, построенные в советское время, там, как правило, прежде находилось известное городское кладбище, потому что богатые и знатные граждане предпочитали хоронить своих близких или на монастырской территории, или на церковно-приходской. Когда землю у Церкви отобрали (вместе со зданиями и внутренним содержанием их), то и начали по-новому устраивать здесь жизнь. В Осташкове нам встретилась рядом с автодорогой, на углу сквера скромная табличка, в которой сообщалось, что на этом месте когда-то было городское кладбище, где были захоронены виднейшие и прославленные люди города, но кладбище ликвидировали, чтобы что-то построить на его месте. Но ничего не построили, кроме дороги, прошедшей по бывшему кладбищу. В известных «Записных книжках 1950–1960-х годов» епископа Варнавы (Беляева) этой теме также посвящено несколько строк: «Вспоминается масса уничтоженных кладбищ в Томске и других городах. В Нижнем Новгороде Петропавловское кладбище расчищено под увеселитель-

¹ Там же. С. 191–192.

² Подробнее ее рассказ приводим в разделе «Русская школа». Отдельно он был напечатан нами: *Кириченко О. В.* Детское паломничество как духовно-культурный феномен // *Вояджер: мир и человек.* Самара, 2011. С. 133–134.

ный сад (Парк культуры и отдыха), который местные жители прозвали «сад живых и мертвых»»¹.

Будучи жителем г. Самары, я знал о том, что на месте двух городских стадионов, стоявших впритык к старинным храмам, находились когда-то городские кладбища. На главной площади города, где в советское время проходили демонстрации и парады, напротив памятника В. В. Куйбышеву, прежде тоже находилось соборное кладбище для почетных жителей города. Как-то (1982–1983 гг.), будучи еще студентами, мы стали свидетелями такой картины: на огромной заасфальтированной Куйбышевской площади начались ремонтные работы; всю территорию прорезали глубокие канавы, и вот тут-то и обнаружили остатки «старинного прошлого». То здесь, то там из земли показались осколки старинных надгробий, и хотя человеческих останков не было видно, все равно было ощущение чего-то страшного и трагического от этого неожиданно взглянувшего из-под асфальта прошлого. Куйбышевскую площадь формирует подкова серого, массивного здания Оперного театра, выстроенного в 1930-е годы, незадолго до войны, на месте разрушенного кафедрального собора Воскресения Христова, построенного на купеческие деньги. На закладке его присутствовал император Александр II. Рядом с кафедральным собором имелось и кладбище, остатки которого и открылись нам в 1980-е годы. Не пощадила революционная стихия и наиболее прославленное кладбище, на территории женского Иверского монастыря, где находилась в числе прочих могила выдающегося деятеля Самарской земли Петра Владимировича Алабина. Надгробия были сметены, на кладбище появились деревянные туалеты для рабочих, которых поселили на территории женской обители. А ведь именно купечеству была обязана Самара (и Россия!) всеми своими великими достижениями: экономическими, культурными и обширными делами милосердия². Но именно купечество, как и духовенство (белое и черное) наиболее пострадало в годы революции. Пострадало вплоть до уничтожения и осквернения их памяти. Сюда, в Самару, в начале Великой Отечественной войны выехало правительство, был даже сделан бункер для Сталина; здесь находился эвакуированный из Москвы дипломатический корпус; здесь возник крупнейший в стране центр машиностроения и самолето-, а потом и ракетостроения. Опыт той же Самары учит нас, что ошибочно видеть в советской власти творца новой индустриальной России, пришедшей на смену якобы «России, знавшей только соху». Без купечества и дворян-

¹ «Дядя Коля против...». С. 319.

² Казанцева С., Зубова О. Нравственно обязан: Традиции благотворительности в Самарской губернии на рубеже XIX–XX веков. Самара, 2005.

ства, заложивших искомым экономический фундамент в стране еще до революции и много сделавших в 1920-е годы, — не было бы и индустриализации 1930-х и последующих годов. Ведь индустриализация — это не только заводы и фабрики, но и культура отношения к труду; научные и инженерные школы; первоклассный организационный опыт. Всё это передала советской России дореволюционная Россия, как и всех великих специалистов, которых принято считать советскими.

Купечество, мещанство, буржуазия

Немало представителей этих сословий погибло в самые первые годы революции, когда ненависть к прошлому миру искала выхода в частых и незаконных расправах с представителями враждебных революции сословий, особенно когда сословные признаки были буквально написаны у человека на лице. Епископ Нестор Камчатский, свидетель и летописец расстрела Московского Кремля, рассказывает об озверелости революционеров, запросто расправлявшихся с неудобными им людьми¹. Это происходило как в столицах, так и в провинции. Княгиня В. Н. Бостельман (в девичестве Меншикова) в 1920-е годы волею судеб оказалась в Перми и стала свидетельницей одной из таких страшных расправ. «По городу бродил потерявший управление гарнизон. Солдаты входили в любой дом, брали, что хотели и никакой управы на них не было. Однажды ввалились они и к родителям. Папа сел за рояль и стал играть им «Барыню» — они были в восторге. Взяли только колоду карт и ушли. Но был день, когда гарнизон разгромил винные склады, солдаты перепились и подожгли город. Всё вокруг пылало, но пожар почти не тушили. Солдаты выволокли за волосы и бороды двух купцов — отцов города и потащили их на берег Камы. Эти купцы построили в городе большой храм, училище, больницу, приют для сирот и вдов. Они выписали из Англии пожарные машины, которых и в Петербурге не было. На берегу Камы их поставили у воды и в сильный мороз обливали водой из проруби, пока не сделали из них две колоды. Орда, потерявшая разум людей, плясала и веселилась вокруг дела рук своих, а наверху поднимались к небу языки огня, освещающая все вокруг. Жители спасались, кто где мог»².

Обратимся к нескольким примерам, как выходцы из купцов сумели выжить в советское время. Удивительна и поучительна судьба Николая Евграфовича Пестова (1892–1982), происходившего из мещанско-купе-

¹ *Нестор (Анисимов), епископ. Расстрел Московского Кремля. М., 1995. С. 36–37.*

² *Стародубцева М. И. Указ. соч. С. 127–128.*

ческой семьи, в советское время прошедшего тернистый путь от комиссара и активного участника Гражданской войны до крупного ученого-химика, а позже — известного всей православной России постсоветского времени богослова и мыслителя. Биография была написана Николаем Евграфовичем в 1972 г., в возрасте 80-ти лет, за 10 лет до кончины. В этом документе нам важны те акценты, которые расставляет автор, давая характеристику советскому времени, включая самый ранний период. Во-первых, нам ясно, что купеческая православная (нижегородская) семья, где он воспитывался под родительским кровом, по нравам и мировоззрению была близка к интеллигенции: мальчика «к молитве не приучали». Более всего из раннего детства ему запомнились: любовь и доброта матери, уют в доме, присутствие множества красивых растений. Круг чтения дома, к которому приучали мальчика, был светский, классический (Пушкин, Дефо, Толстой, Жуковский, Тургенев, Загоскин, Гончаров). Раз в неделю занятия по Закону Божьему с дьяконом; потом реальное училище, театр. Сильные впечатления юноша получил от прочтения «Князя Серебряного»: «Я преклонился перед его мужеством, прямоотой характера и его доблестью при защите крестьян от царских опричников»¹. Очень рано юноша познакомился с марксизмом и потерял веру в Бога, стал атеистом. Как писал Николай Евграфович: «Ни в ком из окружающих меня людей я не видел проявления христианской любви и добродетелей. Все делалось только напоказ, потому что так было принято, а на самом деле все кругом погрязло в пороке и разврате. Над верой смеялись». Уйдя добровольцем на фронт по чисто моральной (интеллигентской) мотивации (что скажу детям потом, когда спросят о защите Отечества в это трудное время), он вернулся в Нижний в отпуск и с головой окунулся в антимоноархическую среду, состоящую из молодежи различных слоев нижегородского общества. Все «ругали царя с царицей и «всесильным» Распутиным, обсуждали и читали запрещенную литературу и строили планы на «светлое будущее» России». Вскоре подпоручик Пестов женился на дочери присяжного поверенного Руфине Дьячковой, девице из купеческой среды. Потом она вместе с Николаем уйдет на Гражданскую войну и будет там воевать наравне с мужчинами, став *до конца* советским человеком. Из-за этого первый брак Николая Евграфовича распадется.

Интересен момент, когда молодой офицер не без сомнений переходит на сторону советской власти. «Вняв уговорам своих близких (не уезжать в армию, в свой полк. — О. К.), я остался в Нижнем». Вскоре его вызвали

¹ От внешнего к внутреннему. Жизнеописание Н. Е. Пестова. Новосибирск. 1997. С. 10.

в ЧК и предложили работать делопроизводителем. Потом его отстранили, как «бывшего офицера и беспартийного». Но приняли на другую работу. Важно отметить, что автор нигде в этой части своих воспоминаний не выносит критических суждений о каких-либо действиях советской власти, везде звучат формулировки, «как из официальной советской печати». Никаких положительных оценок Белого движения, никаких нареканий за жесткую антицерковную деятельность и другое, подобное. Хотя советская власть долго продолжала его проверять на лояльность. Так, в августе 1918 г. он был арестован и сидел в тюрьме в числе «бывших офицеров, дворян и представителей буржуазии» и по случайности не был расстрелян, оказавшись девятым в строю, когда расстреливали каждого десятого. Десятым оказался его тесть, отец его революционной жены. У дочери не было никаких сомнений в отношении происшедшего, она «сделала все возможное, чтобы восстановить его (отца) доброе имя». И именно после этого ушла воевать с белыми на фронты Гражданской войны! Тогда же делает внутренний выбор и сам Николай Евграфович: «Если меня арестуют еще раз, где гарантия, что я вновь выйду живым»... В душе был холод и пустота. «Что будет с Россией? Как помочь Родине?»».

Готовя мемуары своего деда к печати в 1990-е годы, его внук — епископ Новгородский Сергей (Соколов) счел нужным добавить туда и исторические материалы, в том числе показывая, что выбор его деда был не единичен: «Только в 1918 г. в Красную Армию было зачислено 22 тысячи офицеров и генералов, а всего за период Гражданской войны в Красную Армию призвано более 48 тыс. офицеров старой армии»¹. Приводятся здесь и слова Ленина о том, что без военспецов большевики не смогли бы создать армии. Попав в этот конвейер, Николай Пестов уже в 1918 г. вступил в партию (как и его жена, которая воевала на другом фронте²) и стал, как человек талантливый, успешно двигаться по карьерной лестнице. Побывал он и на Урале, в Екатеринбурге и специально посетил места, где были убиты царственные мученики. Но рассказ в мемуарах не о них, а об особой атмосфере внутри Ипатьевского дома: «Впечатление от дома тяжелое. Почти во всех комнатах сорваны обои, пробиты перегородки и перекрытия, грязь, битые стекла и штукатурка... В коридоре следы пуль и копыт. Очевидно дом горел. Некоторые комнаты обставлены доволь-

¹ Там же. С. 46.

² Вот ее характеристика со слов автора мемуаров: «Коротко остриженная, с горящими от возбуждения глазами, переодетая в военную форму, она напоминала нам образ легендарной Жанны д'Арк...за несколько недель Руфина научилась управлять автомобилем, ездить на лошади, стрелять и рубить шашкой не хуже любого заправского кавалериста». — Там же. С. 49.

но приличной мебелью. Дом жилой. Вечером вспомнил свои встречи с царем». Будучи караульным 56 пехотного запасного батальона (Самогитского полка), Н. Е. Пестов дважды видел императора. В первый раз: «Лицо царя было строгое, взгляд задумчивый и грустный». Во второй раз: «Император молча посмотрел на меня невидящим тяжелым взглядом и быстро удалился по коридору, покачивая головой и нервно потирая руки. Провожая его взглядом, я чувствовал, что колени мои дрожат»¹. По другому он описывает впечатления от встречи с великой княгиней Елизаветой: «Ее облик и кроткий взгляд оставили в моей душе неизгладимое впечатление простоты, скромности и радушия». В Екатеринбурге Н. Е. Пестов, в должности окружного комиссара, находясь на месте казни великой княгини и месте расстрела царя с семьей, вспомнил свои прежние встречи, но с той разницей, что о Елизавете Федоровне он отзывался с сочувствием и симпатией, а о царе скорее негативно. Николай Евграфович занимал в Екатеринбурге важный пост и дважды ему пришлось встречать Л. Д. Троцкого, который приезжал в город принимать парады войск Всеобуча. Только в контексте описания портрета Троцкого автор мемуаров позволяет себе некоторые критические оценки в отношении репрессий тех лет против инакомыслящих: «Это была поистине демоническая личность... В его облике и словах было действительно нечто такое, что заставляло людей слушать его, верить ему и гореть дерзанием, чувствуя себя борцами за все человечество...». Именно про «свердловский период» Пестов писал: «Там я пережил два года — самых тяжелых в моей жизни... Вспоминать все это зло, которое я совершил в те годы, мне всего тяжелее... весь этот кошмар... карамазовская грязь... Все это было при отсутствии у меня христианской веры»². Но именно тогда с Николаем Евграфовичем случилось необычное, чудесное событие, 1 марта 1921 г. ему приснился необычный сон, он видит Христа, Который ничего не говорит ему, но лишь смотрит: «Проходя мимо меня, Он обернулся и посмотрел на меня. Во взоре были необычайная серьезность, глубина, проникновенность и строгость; не только всепокоряющая Сила и Величие, но Огонь могущества, святости и бесконечная снисходящая любовь... Я падаю на колени и поклоняюсь Ему до земли...»³. Чрезвычайно важен и интересен в этом сне и другой момент: «За Христом, с палочкой в руке, обычной своей неторопливой походкой, шел дядя Эря (Эрвин Александрович Аллендорф). Голова его наклонена вниз; выражение лица грустное, но спокойное и умиротворенное...». Присутствие здесь своего дяди

¹ Там же. С. 19.

² Там же. С. 51.

³ Там же. С. 57.

Николай Евграфович объяснил себе прощением его со стороны Христа, за то, что именно дядя «заложил во мне своей благородной душой стремление к добру и служению ближним, но вне христианской веры». Далее Н. Е. Пестов молитвенно просит Бога простить «моих кормителей и благодетелей» — Веру, Зинаиду и дядю Эрю — «честных тружеников, вместе с тем зараженных тем неверием, которым отличалась тогдашняя безбожная среда русской интеллигенции». Вернувшегося в родной Нижний Новгород Николая Пестова не принимают в близкой и родственной среде, за глаза называя его «чекистом». И ему пришлось начинать новую жизнь в полном одиночестве и оторванности, как от своих прежних партийных знакомств, так и от родственной, купеческой среды.

Его укрепляет в вере некто В. Ф. Марцинковский, верующий интеллигент, яркий проповедник, но сектантского (толстовского) толка. Тем не менее, он дал толчок к чтению и изучению христианской и, что особенно было важно, — святоотеческой литературы. В этом же кружке «Христианской молодежи» Николай Евграфович встречает свою новую избранницу, дочь хирурга, но неохотно отдававшего дочь «за чекиста-комиссара». Для Н. Е. Пестова началась новая жизнь, с арестами за религиозные убеждения, с тайной церковной жизнью и скрытной просветительской христианской деятельностью. Некоторая свобода, как отмечают дети Пестова, появляется к концу военных лет: Тогда «Николай Евграфович перестал скрывать свои убеждения. Все стены своего кабинета он завесил иконами и религиозными картинками (репродукциями) Васнецова и Нестерова. Папа снова ходил в храм и не боялся встретить там сослуживцев или студентов»¹. В 1968 г. Николая Евграфовича отправляют на пенсию с поста заместителя директора Инженерно-экономического института за отказ проводить антирелигиозную работу в стенах института. С этого времени пенсионер Н. Е. Пестов, опираясь на богатую, собранную в советское время библиотеку, начинает работать над богословскими трудами, главным из которых стал «Опыт построения христианского мирозерцания»².

Какой вывод нам позволительно сделать из приведенной биографии выходца из купеческого сословия Н. Е. Пестова? Путь нашего героя трагический, направленный от падения к возвышению и духовному укреплению. Во-первых, налицо подготовленное еще до революции желание «по-интеллигентски» решать все жизненные вопросы. Во-вторых, в результате трагических жизненных перипетий, окончившихся обретением

¹ Там же. С. 122.

² Труд этот был опубликован впервые в 1994–1996 годах в 4-х томах и потом еще не раз переиздавался.

веры, автор проходит путь ученого, а потом — богослова-просветителя, т. е. хотя и интеллигента, но религиозного интеллигента, опирающегося на багаж Церкви, ее учение и знания. В данном случае сословный менталитет, сословные знания, сословная культура Николая Евграфовича помогли ему хотя и косвенно решать тяжелейшие жизненные задачи, ведь опора на них (в том числе при устройении личной, семейной жизни) позволяла ему быть профессионалом; в армии ли это было, в науке ли или богословии. Автор, по сути, смог вернуться к тем традиционным ценностям, которыми так отличалось его сословие, и не случайно в его сне речь идет не только о личном спасении, а как бы участии тех представителей его купеческого рода, которые стали интеллигентами, отошли от купеческих заветов и устоев, но через благочестие автора воспоминаний получили в вечности шанс на духовное спасение и присоединение к своему роду.

Другой пример, который будет приведен ниже, несколько иной. Здесь мы не видим изначальной трагической точки «отступления», напротив, автор выступает как хранитель прошлого, его святых заветов и преданий, и жизнь ее складывается по-другому. Собственно, итог ее жизни такой же — духовное просветительство, но таковой автор была всю жизнь.

До мелочей запомнилась мне одна долгая беседа в 2000 г. в Воронеже, с престарелой монахиней Макарией (Санниковой), как я записал в полевом дневнике, 1918 г. рождения¹. Необычной была и сама беседа, и легкая как одуванчик, светлая духом собеседница. В ее комнатах царил свет и покой, было до стерильности чисто; множество комнатных растений тоже были словно напоены добром этого человека. Ее послужной список включал в себя путь нелегкого церковного — секретарского — служения архиереям на Воронежской кафедре, но мы большей частью расспрашивали ее о семейном, родительском укладе, о традициях и жизни в советское время. Матушка, девицей прожившая жизнь, была городской — мещанской — среды и подчеркивала эту свою сословную особенность. Приведем здесь несколько ее высказываний, в которых определенно звучит мысль о невозможности слияния ее — человека старой культуры и традиции — с советской действительностью. «Я всю жизнь с детства какая-то изолированная, сама в себе, мне все современное ужасно было чуждо, и дети, которые были воспитаны в современном духе, не были моими друзьями никогда. Мама мне очень, очень много говорила о старине. Советчину я всегда избегала. Я всегда с почтением читала об этих людях — дворянах — и приходилось встречать их. Всегда меня тя-

¹ В галерее портретов А. М. Шилова встречаем мы и портрет «Матушка Макария», написанный в 1989 г.: См.: *Шилов А. М. Образы православия*. М., б. г. С. 48.

нуло к таким людям, к старинным, как мамочка, она была пропитана этим; она мне передавала свое, и новое мне было чуждо. Я и мама очень любили быть одни, никаких знакомств, кто-то к нам привязывается, мы отбиваемся. А братик мой с детства увлекся; сначала пионерами, потом комсомолом, партией. Он мне пенял, что мы такие выродки, нам надо жить как все. Но я говорю ему, я никогда не жила как все, а жила так, как мне подсказывала совесть. Мишенька, брат, всегда был без нас, очень хороший он художник. А как все, мне не нравится, как они живут!... Мама рассказывала, какая жизнь была в старину. Люди были радостные. Даже кошечка окотилась, и все радуются: «У нас кошечка окотилась». Сейчас этой радости нет. Она постепенна исчезала. Вот я уже жила в такое хмуренькое время... По виду было видно, что мы с мамой верующие, мама меня наряжала как старинную боярышню. Сама ботики шила. Я бредила стариной...»¹. Интересно отметить несколько важных деталей, касающихся профессиональной деятельности монахини Макарии, еще до принятия монашества. Ее работа машинисткой, потом бухгалтером в банке везде строилась на очень хороших отношениях с руководством, которое ценило ее честность, скромность, надежность и невзыскательность. Везде находились свои — верующие люди, с которыми можно поговорить откровенно. Так, работая в Бресте, в политотделе, Таисия Михайловна, когда не было свидетелей, разговаривала о вере с политруком Чернявским Петром Ивановичем, о чудесах, которые тот видел в годы войны. «Начальник политотдела некто Михайлов тоже симпатичный-пресимпатичный, совсем не похож на современного оголтелого, обращался с нами заботливо». Так было и в Ельце, куда Таисия Михайловна переехала с мамой из Бреста. «Николай Кириллович — управляющий госбанком — тоже такая милая незабвенная личность, совсем не похожий на современного человека и поэтому они (из разговора не понятно кто «они». — О. К.) его ненавидели. Он много нам сделал добра с мамой: и квартиру коммунальную отхлопотал, и мебель кое-какую дал. И отпустил с работы с миром, когда я собралась работать в епархии». В рассказах монахини Макарии много примеров разных отношений с людьми. Память сохранила два типа отношений, два типа людей. Эти же качества, которые ценила матушка, были у ее старшего брата Николая Михайловича, трудившегося экономистом «плановиком». За его честность, надежность, профессионализм, но простоту и невзыскательность его очень ценили, и он был, как говорила нам матушка, «в большой славе», так как «умел подготовить дела, чтобы любая ревизия кончилась благо-

¹ Материалы этнографической экспедиции ИЭА РАН. Запись 11 июля 2000 г. Монахиня Макария (Таисия Михайловна Санникова, 1918 г. р.). Архив О. В. Кириченко.

получно. И разные банки специально приглашали его на момент ревизии. Его встречали, подъемные давали, квартиру. А потом он нас с мамой вызывал, и мы ехали к нему».

Как видим, профессиональная жизнь всей мещанской семьи Санниковых, была безупречной, все трое оказались востребованными в советское время; один экономист, другой художник, третья бухгалтер. Все трое пользовались глубоким уважением среди коллег, их труд ценился; пользовались спросом такие их качества, как честность, умение эффективно работать с цифрами, быть надежным, не корыстным. У Таисии Михайловны ценилась ее старинная культура — быта, поведения, одежды и разговора, хотя для самой носительницы культуры внимание к ней людей посторонних было обременительным и неприятным. Маленькая, хрупенькая монахиня Макария в пору нашего разговора с ней жила уже на покое, в отдельном домике (половинке), в частном секторе г. Воронежа. Со слов митрополита Мефодия, тогда правящего архиерея, матушка для всех здесь служивших владык, начиная с митрополита Сергия (Петрова), становилась духовной матерью, словом которой, знаниями и опытом все они дорожили. После мы узнали, что земная жизнь матушки прервалась в день Святой Троицы, тихо и безболезненно, по-церковному. Скольких людей она согрела за свою долгую жизнь своим внешне неярким светом; поддержала своим внутренним покоем; а своей любовью к старине и традиции дала силу и надежду жить и трудиться «по высокому религиозному идеалу, по истине»!

Купеческая тема, как и дворянская, и мещанская чрезвычайно волновала советских функционеров. Даже когда купечество уже кануло в лету, в послевоенное время, идеология не забывала поминать купцов добрым словом; театр и кино по-своему, художественными средствами рисовали «чудовищные» по гротеску образы купцов-толстосумов. В газетах часто, как замечает епископ Варнава (Беляев) в записных книжках 1950—1960 гг., мелькало осуждение купеческих привычек и образов: «Сколько было вылиты чернил и истрачено перьев для издевательства над “купеческими сынками”»¹. Как замечает автор, если человек нигде не работает, не учится, проводит ночи в ресторанах, не дает прохода девушкам, то его сравнивали с купцом. Если образ мещанина был низведен до некоего примитивного образа «приземленного человека», замкнутого в своем бытовом мирке, то для купца была приготовлена своя гротескная ниша — грубого и ограниченного богатого самодура, непредсказуемого в своих прихотях и желаниях. Для массового читателя этот образ был

¹ «Дядя Коля против...» С. 506.

еще более упрощен за счет привнесения сюда таких качеств, как лень и праздность. Эти качества появились из агитационного материала (плакатов, частушек, сатирических стихов) времен Гражданской войны и распространялись тогда на собирательный образ «толстопузой буржуазии». Между тем как реальность, конечно, была далека от гротеска, что можно видеть хотя бы на вышеуказанных двух примерах — монахини Макарии и Н. Е. Пестова, которые благодаря своей почвенности сумели не только много потрудиться за свою долгую жизнь, но и сохранить вокруг себя особую сословную среду, благодаря которой сотни людей просветились, получили такое желанное человеческое тепло и участие, любовь и соединение с культурой и духовностью старой России.

Отдельная большая тема — судьба духовного сословия в советское время, в чем-то отличная от судьбы других сословий. На эту тему надо говорить отдельно и специально, учитывая проработку многих биографий священников, выясняя вопросы преемственности с дореволюционной традицией, когда духовенство понимало свои сословные границы и свою сословную задачу.

Интеллигенция в советское время

Советская эпоха, конечно, перемолола сословия (те, кто остались в стране и подчинились власти) в одну большую интеллигентскую группу, но даже оказавшись внутри интеллигентского сообщества, требующего жить не по законам служения, а по законам совести без Бога, отдельные представители сословий продолжали помнить сословную культуру, жить по ее законам, и советская власть знала об этом и пользовалась этим.

Те представители сословий, прежде всего дворянского, купеческого и духовного, которые ждали и желали революцию, мало что сохраняли от своей сословности. Сословность подразумевала служение — государю, России, народу (в форме официального служения), но революционный дух исключал подлинно служилые отношения, поэтому даже если эти люди формально и назывались купцами, но перестав служить царю, Отечеству и народу, они, по сути, переставали быть купцами. Их затягивало в бессословный стан — интеллигенции, буржуазии или пролетариата (то, что марксисты обозначали понятием «классы»). Незадолго до революции 1917 г. известный русский художник М. В. Нестеров, находясь на Кавказе, в Кисловодске, стал свидетелем необыкновенной популярности А. И. Гучкова, который впоследствии сыграл роковую роль в отречении

государя Николая II от престола. Он не мог понять причину этой популярности. Аристократическая публика спешила к нему с приветствиями, устраивала ему «сенсацию» (очевидно, овацию. — *О. К.*) в театре и парке. «Где была запрятана такая его сила над людьми? Неужели в безнадежной их слабости, спрашивал я себя, была ли эта сила в их изжитости и интеллигентской никчемности?»¹ Это весьма любопытное рассуждение, показывающее, что у бессловных групп появилась своя иерархия. Интеллигенция, которая в прежние годы презрением и островами преследовала купечество, перед представителем буржуазии стала раскланиваться, заискивать, искать его внимания, и тем самым отдавать ему в руки бразды правления. То есть, когда вот-вот должна была грянуть подготовленная ею революция, ради которой она столько старалась, она, по своей «изжитости и никчемности», не стала даже претендовать на власть, а стала готовиться передать ее другой бессловной группе. В интеллигенции, как считает Б. Н. Миронов, после революции 1905 г. произошел какой-то странный надлом, она перестала обличать богатых и богатство и пошла на поводу у него². То есть в душе у нее было убито самое важное (почти что совесть), которое даже при ее бессловности позволяло в лучшие годы иметь свое лицо и достоинство, что (ее бесребреничество) и делало ее авторитетной даже в глазах дворянства, которое не смогло не принять и перенять эту ценность для себя. Художник Нестеров в этом кратком эпизоде разглядел потерю лица интеллигенцией, аплодирующей представителю новой силы.

Надрыв интеллигентских сил произошел в пореформенный период, когда происходила смена вектора от народолюбия по отношению к русскому народу к всечеловеческому народолюбию. В 1867 г. чуткий к общественным веяниям В. О. Ключевский делает запись в дневнике: «Не так еще давно из разных лагерей неслись дикие крики, призывающие к благоговению пред народом, пред черной народной массой... Мужик не слушал, да и не слышал их. Эти вопли и безобразия, кажется, проходят, разумеется, без результатов и уроков, как все проходит на Руси»³. Историк призвал интеллигенцию очнуться от «дурмана народолюбия», так как, очевидно, уже в эти годы стали просматриваться перспективы появления нового объекта поклонения для интеллигенции, на «святое место» русского народа для русской интеллигенции стали претендовать другие народы России: поляки, евреи, финны, сибирские народы и т. д.

¹ *Нестеров М. В.* О пережитом. 1862–1917. Воспоминания. М., 2006. С. 495.

² *Миронов Б. Н.* Социальная история России. XVIII — начало XX вв. В 2-х томах. СПб., 2000. Т. 2. С. 317.

³ *Ключевский В. О.* Дневники и дневниковые записи // *Ключевский В. О.* Сочинения в 9-ти томах. М.: Мысль, 1990. Т. IX: Материалы разных лет. С. 284–285.

В эту когорту идеального народа входили не только малочисленные народы России, но и отдельные маргинальные группы из числа русского народа, которые с точки зрения интеллигенции тоже имели право на сочувствие, например — люмпенизированные городские слои, так называемые горьковские босяки, проститутки и т. д. Русская интеллигенция прошла и этот путь, но, очевидно, он принес ей не просто еще большие скорби, но и потерю смысла народолюбия.

Советская власть достаточно мягко отнеслась к либеральной интеллигенции, которая наивно полагала, что ее фронт по отношению к власти будет такой же, какой она была в царское время. Но здесь она ошиблась, советская власть не собиралась терпеть ее брюзжание и тиражировать ее книги. Как только у нее освободились силы и появилась возможность ответить и «мягкой силе», она сразу это сделала. Часть интеллигенции была выслана на поселение, на окраины страны, другая часть отправлена «с миром» за рубеж. Небольшая часть старой интеллигенции сохранилась, проявив лояльность и желание идти с советской властью нога в ногу. В данном случае нам интересна роль этой интеллигенции в воспитании новой — советской — интеллигенции, не болеющей и не страдающей теми болезнями, которыми болела старая интеллигенция.

Из старорусских писателей в этой связи обратимся к графу А. Н. Толстому и М. М. Пришвину, важным для советской писательской элиты фигурам. Первый не только мастер художественного слова, яркий романист, но и выдающийся публицист (особенно в годы войны), пишущий не в советском духе, а «по-старинному». Второй, тихий и незаметный сельский житель, но внимательный зритель происходящего, и по-своему авторитетный в писательской среде человек. А. Н. Толстой, как публицист, в годы Великой Отечественной войны стал своего рода глашатаем и камертоном русского советского патриотизма, выверенной нормы русскости и советскости¹. Его эталонные понятия «Родина», «русский народный дух», «русское сопротивление» и другие разносились по городам и весям СССР и тиражировались в публицистике менее известных, молодых писателей и журналистов, учитывались в живописи и плакате, музыке и песне. Круг идеологом у интеллигенции периода войны, работающей по (условно говоря) «лекалам Толстого», был таков: защищается Родина, как родная земля русского народа и советского народа («советский» и «русский» здесь если не синонимы, то близкие к синонимич-

¹ Кириченко О. В. Священный образ Родины-матери в Великой Отечественной войне 1941—1945 гг. // Героическое и повседневное в массовом сознании русских XIX — начала XXI в. / Отв. ред. А. В. Буганов. М.: ИЭА РАН, 2013. С. 82—88.

ности понятия); защищается силою народного духа и оружием советской армии, народной армии; народ опирается на память о героическом прошлом, на славные имена великих русских полководцев, на память о красоте своей земли; народ испытывает страшную ненависть к врагу, не боится смерти и стремится только к победе. «Ненависть к врагу» и «любовь к Родине» — вот две главных позиции в этом комплексе тем¹.

Однако было бы странным, если бы у официоза существовала только парадная сторона, и не было бы «обратной стороны Луны», с ее подпольной правдой. В лице М. М. Пришвина, который в годы войны вел подробный дневник, где фиксировал свои неофициальные суждения по поводу войны и патриотизма русского народа, мы видим яркий пример скрытой оппозиционности официальному патриотизму. Когда-то, до революции, он — либеральный русский интеллигент, в 1920–1930-е годы постепенно эволюционировал в сторону консерватизма и даже отчасти почвенности, но так и не сумел отказаться от призвания быть интеллигентом.

М. М. Пришвин в дневниковых суждениях («для себя») отталкивается от того, что русский народ — это этническое, а не гражданское понятие, именно этнос со своей особенной землей, языком, верой, культурой, характером. Мучительным выглядит у писателя решение вопроса, который был поставлен русской интеллигенцией еще в 1860-е годы, о смене вектора своего народолюбия, и который не был снят в годы октябрьской революции, но лишь через какое-то время после нее. 1920-е годы сильно поколебали у писателя его дореволюционное *народолюбие* (любовь к малым народам и критическое отношение к русскому), в связи с чем он начинает собирать в дневнике критическую информацию о советских евреях, об их негативном влиянии на государство, русский народ и т. д. К 1938 г. Пришвин пишет уже о «диктатуре диктаторов» и об утрате народности и государственности русским интеллигентом в результате дружбы с евреями². Война же окончательно привела писателя к пересмотру всей его прежней позиции по главному вопросу для русского интеллигента о народолюбии. Пришвин не считал свою позицию антисемитской, считая, что антисемитом может быть только человек, критикующий евреев с церковных позиций, с «позиции Нилуса», «черносотенца», а он это делает с позиции народолюбца. Он рассуждает так: я не антисемит, потому что не обвиняю, как С. А. Нилус, еврейский народ в том, что в его среде был антирусский, антиправославный заговор,

¹ Подробнее на эту тему см.: материал в первой главе второй части.

² Пришвин М. М. Дневники. 1923–1925. СПб., 1999. С. 189; *Он же*. Дневники. 1938–1939. СПб., 2010. С. 449.

приведший к печальным событиям революции 1917 г. и времени после нее. Но для Пришвина ясно, что русский народ сам виноват в том, что произошла революция и к власти пришло много евреев, из-за чего изменилась сама природа русской государственности. Критичность и желание тут же оправдаться за свою критичность ставят Пришвина в положение человека, испытывающего комплекс неполноценности. Он страдает в душе, что не может по-настоящему любить ни русских, ни евреев, а также от того, что ему надо критично, по совести, отнестись к реалиям нового времени.

Как понимает Пришвин русский народ? Народ для него — это «не дворяне, мужики, пролетарии, интеллигенция и т. п., а то собрание лиц, которое каждый из нас собирает сам и поминает о здравии или за упокой»¹. Народ — «любимые люди», или «народ не есть какой-то видимый народ, а сокровенный в нас самих подземный, закрытый тяжелыми пластами земли огонь»². Заметим, со своей стороны, что очень близкое этому понимание народа было у В. О. Ключевского в 1867 г., когда он призывал русскую интеллигенцию перестать кланяться перед русским народом. И у Пришвина, и у Ключевского, надо прямо сказать, малосимпатичное отношение к русскому народу. Причина этого, на наш взгляд, в одном — в их беспочвенности, личной малой церковности, по-народному — в маловерии того и другого. От русского народа, как пишет Пришвин, он «много претерпел», но именно в этом народе находится его «родник поэзии»(!).

Невозможно, вообще, дать положительную нравственную оценку тому, как писатель понимает победу русского народа над фашистской Германией. Для него победа не является результатом единения духа, героизма, защиты Родины, она — нечто почти случайное: «Победа началась в России, когда появилась первая банка с американской колбасой. Наелся человек и кого-то разбил»³. Пришвин считал, что сила и преимущество русского человека не в единичности, личностности, а в коллективности. Без коллектива он — ничто. Отсюда само единение русского воинства на войне выглядит как пассивное склеивание единиц в одну массу. «Эта армия росла как ком снега: мальчишки, бессмысленные, налипали и делались героями». Русский солдат на войне для писателя не воин-личность, а человек, «кому жизнь своя пустяк — и это главный тип бойца Красной Армии. Вот этот отчаянный человек под давлением с выходом для себя (человек-воин *in statu nascendi* — “в момент зарождения” — лат.)

¹ *Он же*. Дневники. 1940–1941. М., 2012. С. 628.

² Там же. С. 101.

³ Там же. С. 558.

и есть тот самый чудотворец, сотворивший победу»¹. Столь безотрадная оценка русского человека и русского солдата звучит у писателя, при том, что он стремился любить свой народ. Но, к сожалению, в реальности этого так и не получилось.

Как объяснить существование в одном идеологическом пространстве двух одинаковых по статусу русских дореволюционных интеллигентов — А. Н. Толстого и М. М. Пришвина, писавших прямо противоположные вещи? Советское время, конечно, заставляло человека раздваиваться (о чем Пришвин не раз упоминает в своих дневниках), быть официальным и неофициальным. Отсюда, возможно, выросал некий двоящийся образ, включающий в себя официальный — позитивный — взгляд на русский народ, и неофициальный — негативный взгляд. Позицию Толстого-Пришвина можно определить как полярное сосуществование двух взаимоисключающих точек зрения русского/советского интеллигента на русский народ. Такое в реальности может быть только в самой критической ситуации. Вспомним Евангелие, когда один и тот же народ кричит Христу сначала «осанна», потом через короткое время — «распни»! Великая Отечественная война была, на наш взгляд, по-своему предельно критической ситуацией, которая поставила указанную русскую интеллигенцию перед необходимостью любить и ненавидеть свой народ одновременно.

«Любовь и ненависть», разумеется, относится не только к М. М. Пришвину, но и к А. Н. Толстому, а также к тому огромному числу представителей молодой интеллигенции, как русской, так и нерусской по происхождению, которая включилась в миссию идеологического просвещения народа вполне официально. Это была общая позиция всей советской интеллигенции, которой количественно в годы войны было уже достаточно много. Одних только профессиональных писателей в годы войны в СССР насчитывалось 943, причем 220 из них служили в армейских газетах². Общий тираж печатной продукции, изданной с 1941 по 1945 годы, насчитывал 1,7 млрд экземпляров.

Но в годы войны сложным образом «любовь и ненависть» брались как целое и распределялись в конечном творческом продукте между двумя полярными народами: одно доставалось немцам, фашистам, другое — русским, советским. Пока шла война, она давала силы и умение делить неразрывное и не ошибаться во время такой операции. В начале войны градус ненависти в советской публицистике по отношению к Герма-

¹ Там же. С. 574.

² Поздеева И. В. Книга сражается. 1941–1945. Каталог выставки. М.: Книга, 1987. С. 15.

нии буквально зашкаливал, хотя В. М. Молотов в известной своей речи 22 июня 1941 г. специально подчеркнул, что война идет не с немецким народом, а с фашистской Германией. Ненависть должна была быть направлена против фашизма, а любовь отдана немецкому народу¹. Потом Сталин в своей речи еще раз напомнил об этой советской аксиоме, но плакаты, стихи, публицистика, кино — все работало на реальность любви-ненависти. Конечно, в советской военной науке «любви и ненависти» многое зависело от конкретных людей, от особенностей их встроенности в войну, от круга общения, но одно очевидно: тот канон, который сформировал советскую интеллигенцию и заставлял ее одновременно любить и ненавидеть народ, всецело довлел над нею. Антиномично ненавидеть и любить приходилось не только врага, но и нередко переносить потом это специфическое искусство на свой народ.

Создание антиномичной модели народолюбия на деле означало лишь одно: русская интеллигенция исчерпала свои исторические возможности на том пути, который она себе выбрала когда-то в XVIII в. Война 1941–1945 гг. подвела итог ее многовековому существованию. Дальше можно было идти или по пути постоянного саморазрушения (в ритме любви-ненависти), или же признать свою миссию завершенной (как завершили свою миссию, хотя и не по своей воле, дворяне и купцы) и навсегда отказаться от интеллигентской претензии быть учителем для народа. Последнее предполагало уход из интеллигентной ниши в те сферы служения России, которые бы позволяли бывшей интеллигенции (уже без народолюбия) использовать ее потенциал образованности и жертвенности. Таких сфер в России всегда было две: дворянство и священство. Дворянство как сословие было разгромлено «до основания». Единственной сферой для возможного перетекания интеллигентских сил в реальную сферу оставалось только священство: монашество и, в меньшей степени, белое духовенство. Сюда и потекли ручейки из числа бывших народолюбцев, которых окончательно отрезвила Великая война.

Приведем несколько примеров из числа образованных людей, ушедших после войны в церковную сферу. Нам приходилось уже писать о судьбе военного врача Василия Прокопьевича Золотухина, храбро воевавшего, попавшего в плен, чудом бежавшего из лагеря, а потом, после войны, выбравшего дорогу священства. Священник Василий был тайно пострижен в монашество с именем Тихон и всю жизнь прослужил в маленьком захолустном селе в Воронежской обл., куда к нему со многих об-

¹ Кириченко О. В. Священный образ Родины-матери... С. 77.

ластей ехали люди за духовной помощью и молитвой. Здесь же в с. Ясырки находился один из духовнических и миссионерских центров, важных для всей церковной России, куда приезжал не раз из Грузии митрополит Зиновий (Мажуга)¹. Из числа советской интеллигенции после войны в монашество пришли такие известные для Церкви люди, как архимандрит Алипий (Воронов), настоятель Псково-Печерской обители, сумевший отстоять ее от закрытия в самые трудные годы хрущевских гонений; схиигумен Савва (Остапенко) — самый известный народный духовник из того же монастыря; архиепископ Сергей (Голубцов). Биографии насельников открывшихся после войны монастырей весьма показательны, среди монашествующих было немало людей «с образованием», прошедших суровую школу войны или лагеря².

Чтобы зримее представить существо этого нового явления «преобразованной интеллигентности», обратимся за примером к биографии молодого человека Николая Пестова — сына известного духовного писателя, упомянутого выше, Николая Евграфовича Пестова, профессора, в годы революции 1917 г. активного ее участника на стороне большевиков, а в годы Гражданской войны воевавшего в Красной Армии рука об руку с Л. Д. Троцким. Уход от большевиков был его сознательным актом, случившимся после глубокого духовного кризиса и пересмотра всей жизненной позиции. Старший его сын Николай уже воспитывался в крепкой православной русской семье, свято соблюдающей церковные традиции и нормы. В семье предполагалось, что юноша выучится, получит образование и профессию в технической сфере и, трудясь на производстве, будет вести тихую христианскую жизнь, незаметную внешнему глазу. Но война вырвала юношу, только что окончившего школу и поступившего в институт, из размеренной «тихости» и, как написал его отец: «закрытый бутон» от «грубого прикосновения жизни сразу раскрылся»³. В октябре 1941 г. Николай Пестов пишет своей однокласснице накануне отъезда в училища письмо, в котором расставлены уже все жизненные акценты: «Все равно в этом реальном мире, полном забот и скорбей,

¹ Кириченко О. В. Сельский священник-подвижник на приходе // Святыни и святость в жизни русского народа / Отв. ред. и сост. О. В. Кириченко. М.: Наука, 2010. С. 155, 170.

² Протодьякон Сергей Голубцов. Троице-Сергиева лавра за последние сто лет. М., 1998. С. 97–152; У «пещер Богом зданных». Псково-Печерские подвижники благочестия XX века / Сост. Ю. Г. Малков, П. Ю. Малков. М.: Правило веры, 1999. С. 283–484; Белгородский старец архимандрит Серафим (Тяпочкин). Неугасимый свет любви. Жизнеописание. Воспоминания духовных чад. Проповеди. В 2-х частях. М., 2010; Труханов Михаил, прот. Не могу не говорить о Христе. Беседы. Проповеди. Воспоминания. Материалы к жизнеописанию. Часть II. 1956–2006. Минск: Лучи Софии, 2009.

³ Жизнь для вечности / Сост. Н. Е. Пестов. Новосибирск, 1997. С. 45.

полном несчастий и страданий — ты для меня уже не существуешь. Ты заняла в моей душе тот тихий и спокойный уголок, где дремлют все мои драгоценные мечты, святые заветы моих предков и надежды на счастливое будущее великого народа и всего человечества»¹.

В училище Николай встречается лицом к лицу с тем самым народом, о котором в интеллигентской среде столь привычно было говорить одно, а думать другое. «Грубость и распущенность» царит среди его товарищей. И юноша поначалу этим чрезвычайно обеспокоен. Но далее он оценивает недостатки своих товарищей не как качества народа, а как следы религиозной и нравственной запущенности. Он никого ни вслух, ни в письмах не осуждает, не опускает рук, не слушает анекдоты, не ругается, не участвует в разговорах о женщинах. В то же время по его инициативе устанавливается твердый порядок при распределении порций на нормированные продукты, что сразу позитивно сказывается на общей атмосфере. Он защищает слабых ребят, малоприспособленных к новым условиям жизни. С ним интересно, когда он рассказывает сюжеты из истории и литературы. В письме к отцу он отмечает без всякого хвастовства: «Вообще я держу ребят в своих руках». Большая часть курсантов — деревенские парнишки с 7-8 классным обучением. Сложнее будет Николаю, когда в училище сменится состав и на смену молодежи придут взрослые 30-летние мужчины. Здесь юноше едва стало хватать сил самому держаться в рамках приличия. В душе его все более зреет желание стать после войны не узким техническим специалистом, а духовным воспитателем душ людей — священником или монахом, пойти, как он пишет, «по дивеевскому пути».

Принятие присяги стало для Николая Пестова не просто праздником, а произнесением «обета перед Богом и Родиной», «священным актом совести и всего, что было для него Святого». Он писал отцу, что принял присягу «на верность русскому народу». В училище Николай впервые услышал много неприязненных слов об интеллигенции. Рассуждая на эту тему, он так объясняет эту народную правду. Интеллигенция состоит из административной и научной части. Первые мало трудятся и потому заслуженно вызывают к себе неприязнь, хотя народ привычно округляет и оценивает негативно всех за одно.

Став офицером — лейтенантом — Николай Пестов еще тверже стал проводить в жизнь те принципы, которые традиционно сопрягали звание офицера с понятиями «чести», «долга», «достоинства». Он ведет себя на улице как русский офицер-дворянин, осознавая данные ему пра-

¹ Там же.

ва не только защищать, но и опекать обычных граждан. Однажды ему пришлось сдерживать натиск толпы, которая рвалась к стоп-крану в поезде. Он один кинулся защищать порядок, крикнув: «Назад — вы имеете дело с офицером». Уходя на передовую 19-летним юношей, он твердо осознавал, что идет на смерть ради своего народа и своей Родины. Он говорил, что не испытывает ненависти к немцам (!), но свой долг защиты страны он исполнит. В короткий промежуток времени, после прибытия на фронт Николай Пестов совершил подвиг — вынес под пулями раненого старшего товарища, потом был ранен в бою, но остался корректировать огонь батареи, где и получил смертельное ранение.

Безусловно, Николай Пестов, если бы остался жив, стал бы священником или монахом (о чем он писал в письмах), епископом, но в любом случае он отпустил бы свою интеллигентность в свободное плавание, и на новом месте дал бы ей достойное применение, растворил бы ее в том практическом деле, в котором его страна и народ наиболее нуждались в данный момент. В этом контексте перед нами яркий пример преобразования русского интеллигента в образ реального народолюбца, реального, а не умозрительного, в роли идеологического работника. Любовь к своему народу не сопровождается здесь тайным презрением к нему, а скорее жалостью, сочувствием и желанием помочь. Да и к врагу Отечества лейтенант Николай Пестов относится без ненависти, любя в немце-противнике по-христиански человека, но ненавидя в нем зло и грех — фашизм.

О проблеме интеллигенции, ее роли в новой, советской России, много размышляли русские эмигранты-философы. Такой яркий мыслитель, как философ-эмигрант Г. П. Федотов, большое внимание в размышлениях об интеллигенции уделяет понятию «среда». Он рассуждал (конец 1930-х годов) о том, что в дореволюционной России «кухаркин сын» мог овладеть культурой, мог стать подлинно культурным человеком, а в советской России это было исключено, поскольку исчезла среда, могущая «отесать юного варвара»¹. При этом философ считает, что советская интеллигенция способна к перерождению. Речь идет о возвращении к уровню «элиты» — «духовной аристократии». Пока еще, считает он (речь идет о конце 1930-х годов), эта группа «рассеяна, придавлена, измучена, лишена корпоративного сознания. Но она не только существует, она способна расти»². Новая элита должна стать «культурной силой», взамен «цивилизационной», и в этом раз-

¹ Федотов Г. П. Создание элиты // Судьба и грехи России: Избранные статьи по философии русской истории и культуры. В 2-х томах. СПб., 1991. Т. 2. С. 208.

² Там же. С. 217.

делении двух сил обнаруживается понимание «культуры» и «цивилизации». «Культура построена на примате философско-эстетических, а цивилизация — научно-технических элементов». Конечно, здесь нет и речи о возвращении к дворянским и сословным ценностям, эта проблема для философа просто не стоит; все сводится к борьбе двух начал внутри лагеря интеллигенции. «Культурная интеллигенция» — «этот разрушенный революцией культурный слой», который был способен «передвинуть центр интересов с вопросов техники к вопросам духа». В основе дореволюционного культурного слоя находилось дворянство, но оно было уничтожено интеллигенцией, по мысли философа, ради соединения с народом. Таким образом, дорога к народу была открыта, но не стало культурного слоя, который раньше мог осуществлять задачу культурного просвещения народа. Советская Россия должна постепенно решать эту задачу, но неизвестно, будет ли она это делать. При этом автор ставит перед собой вопрос: а не погрешает ли он перед русской интеллигенцией, говоря о необходимости вставания советской элиты «на новый культурно-аристократический путь»? И отвечает на него: «погрешает». И, тем не менее, он это делает и ставит все указанные неудобные вопросы перед советским правительством. Из интеллигентской любви к народу. Однако эти рассуждения оказались, в значительной степени утопией, потому что русская интеллигенция после Великой Отечественной войны, хотя и в некоторой своей части радикально рассталась с интеллигентским статусом, уйдя в «сословное служение» на священническом и монашеском поприще, но большая ее часть продолжила свой путь, как было отмечено нами выше, пребывая в антинормии любви/ненависти к народу и правительству.

Один из сложнейших вопросов: почему советская власть в принципе не отказалась от такой социальной группы, как интеллигенция? Скорее всего, это произошло потому, что партия, как своего рода авангард, элита общества, была все же не социальной, а политической структурой, хотя и являющейся «умом, честью и совестью», т. е. заменяющей в совокупности и дворянство, и купечество, и священство. С интеллигенцией большевики все же ощущали свою связь и родство; интеллигенция могла рассматриваться ими как делегат, представитель партии в социальной сфере. По этой причине, хотя с интеллигенцией боролись, но боролись мягко, не как с классовым врагом, а как с близким родственником, который хотя и плохо поступает, но он свой, и возможно, его дети и племянники станут лучше, будут другими. Вот почему, как нам видится, большевики взялись растить новую интеллигенцию, родную советской власти, чтобы у нее была интеллигентность, но без критического настроя

к власти. На наш взгляд, эта задача была выполнена: новая советская интеллигенция, призванная заменить всех прежних учителей народа — дворянство и священство, появилась. Но она была другой, другим у нее было само чувство интеллигентности — чувство *социальной совести*, ответственности за порученное дело. У прежней интеллигенции совесть, как нравственная ответственность перед собой (не перед Богом!), и народолюбие были ее главными мотивирующими факторами. Также у дореволюционной интеллигенции были определенные социальные границы, для советской же интеллигенции была уготована стезя расширительного ее понимания. В число интеллигенции должны были входить не только высокообразованные слои населения, но, по большому счету, каждый советский человек, благодаря «всеобщему образованию», призывался в той или иной степени быть интеллигентным. Интеллигентность (даже в малой степени) давала возможность сознательно воспринимать марксистско-ленинское учение и сознательно положительно относиться к власти. «Ген интеллигентности» становился своего рода обязательной прививкой для советского человека.

Дореволюционная интеллигенция в значительной степени ориентировалась в своем воспитании на внешнюю среду, занимаясь поисками «квоточащих социальных и этнических ран», это было по-своему, воспитание в естественной, жизненной среде, в то время как у новой — советской интеллигенции — все строилось на книжных знаниях и партийных догмах. Ее уже учат общению с внешней средой, натаскивают на понимание того, что требует внимания и участия, а что нет. Вот, когда *визуализация* была заменена советской властью на *концептуальное* отношение к человеку, и для интеллигенции наступила «ее эпоха». Конструирование внешнего, через концепции, идеи, подчиненные государственной идеологии и проводимые в жизнь всею мощью государственной идеологической машины, было очень удобно для интеллигенции. Не надо было вести двойную работу, как прежде; структурировать внешнее поле и потом участвовать в «совестливой работе» по его гармонизации. Советская власть предложила интеллигенции решать за нее всю первую часть работы, по структурализации «внешнего поля», поэтому самой интеллигенции оставалось только «гармонизировать» предложенную структуру.

Однако при этом советская интеллигенция теряла кое-что существенное; исчезало ее горение, пафос, она становилась апатичной, с вялым чувством интеллигентности. У советской интеллигенции не интеллигентность как таковая была зажигающим началом, а антиномичность — любовь/ненависть, как чувство, формируемое на идейном противо-

поставлении советского и несоветского. Здесь был прав Г. Федотов, говоривший о среде, как особо важной сфере для советской интеллигенции. Но это же означало, что интеллигенция перестала, по сути, быть интеллигенцией — людьми, ответственными перед своей совестью, если ее совестью были все кровоточащие раны внешнего мира. Здесь был возможен и обман, и лукавство, и идеологические уловки со стороны заинтересованных внешних сил. К этому пришла интеллигенция в послесталинском СССР.

Эта функция советской интеллигенции — «загораться и действовать по приказу партии и правительства» стала основной для нее, но кроме нее, советская власть еще по-другому использовала новую способность интеллигенции к гибкому отношению к действительности. Благодаря интеллигенции, как особой среде, в какой-то степени отличной от пролетарской и крестьянской, среде продолжающей сохранять возможности «кошки, гуляющей самой по себе», — у власти появился инструмент для собирания возле интеллигенции различных сил, оппозиционных советской власти. К числу таковых относились и те остатки сословных сил, которые сумели сохраниться к концу сталинской эпохи. Для власти было важно, чтобы в послевоенное время, на фоне новых знаний о внешнем мире, которые получило огромное число советских офицеров и солдат, воюя за рубежом, в Европе, в стране существовала бы подконтрольная государству ниша для «выпускания пара» социальной активности вследствие полученных знаний. Чтобы этот процесс пошел не по пути традиционализма, через преобразование и структурирование социальной среды, как среды сословных единомышленников, а затрагивал и активизировал только интеллигентную часть общества. Вот почему появление и писателей-деревенщиков — ниши для крестьянства как сословия, и режиссеров и художников, занимающихся дворянской тематикой, стало подконтрольным процессом, позволявшим в послевоенные и послесталинские годы, решать «по-советски» проблему возрождения сословных интересов во всех слоях общества. Так *идея сословности* из жизненного пространства была изъята и перенесена в плоскость «концептуальную», т. е. текстов, картин, художественного творчества по поводу сословности.

Игра советской власти с интеллигенцией в «кошки-мышки» началась очень рано, еще при Ленине; и в ней участвовали первые лица государства. И в этой игре оставалось место и творческим деятелям, которые как будто бы были врагами советской власти, но при этом их не репрессировали, а лишь держали на коротком поводке, как, например, М. А. Булгакова. «Дни Турбиных» и «Бег» — были антисоветскими про-

изведениями, «белогвардейскими», как считал Сталин, но они до 1930 г. шли в театре. В письме к Билль-Белоцерковскому Сталин так обозначает существо дела: «“Бег” есть проявление попытки вызвать жалость, если не симпатию, к некоторым слоям антисоветской эмигрантщины, — стало быть, попытка оправдать или полуоправдать белогвардейское дело»¹. Произведение разрешить можно, если его подправить, считает вождь, сделать акцент на том, что рядовые эмигранты бегут из страны не по причине их конфликта с большевиками, а потому, что народ их сбросил со своей шеи и им ничего не остается, как только бежать. «Подправки» были вообще стержневым, фундаментальным явлением в отношениях власти и художественной интеллигенции. На подправках и вырастала советская классика и формировался социалистический реализм. Если этот реализм не был просто «лобовой апологетикой» строя какого-нибудь Демьяна Бедного. Один из последних таких примеров, из позднего советского времени — книга И. Головкиной «Побежденные», в которой, по мнению Л. И. Бородина, такая подправка появилась после того, как рукопись, под названием «Лебединая песнь», побывала в КГБ. Бородину удалось прочитать рукопись этого непревзойденного по-своему панегирика ушедшему русскому дворянству еще до того, как книга попала «в надежные руки» спецслужб. Вытаскивать рукопись из КГБ взялся С. Куняев, который «через своих приятелей из КГБ» сумел это сделать. После запроса «какая-то женщина из Ленинграда привезла и оставила» в редакции «Нашего современника» эту рукопись. Книгу напечатали, дав ей новое название. Бородин говорит, что мечтал издать эту книгу, «ведь и мой род, не дворянский, купеческий, сгинул, будто его никогда и не бывало»², но ему это не удалось. Когда же он прочитал изданную книгу, то обнаружил некоторую существенную разницу с первоначальным текстом. В конце книги звучит признание «автора» в «самобытности» и «глубокой органичности» большевизма. Л. И. Бородин справедливо посчитал эти фразы той самой «подправкой», которой так дорожили большевики. Как пишет Леонид Иванович, именно на эту мысль опирался полемизировавший с ним С. Куняев по поводу органичности большевизма: «Неужели он (Бородин) до сих пор считает свою оценку “русского большевизма” более справедливой, нежели та, которую выстрадала Ирина Владимировна Римская-Корсакова?»³.

¹ Сталин И. В. Ответ Билль-Белоцерковскому // Сталин И. В. Сочинения в 16 томах. М., 1949. Т. 11. С. 368.

² Бородин Л. И. Без выбора. Автобиографическое повествование. М., 2003. С. 228.

³ Там же. С. 379.

Кстати говоря, в поздний советский период работа спецслужб с интеллигенцией отличалась от таковых в сталинских период. При Сталине работали без таких подтасовок, только через массивное давление на автора со стороны первых лиц. И Сталин сам чрезвычайно любил эту игру в соцреализм, особенно с самыми крупными фигурами. Были среди них и аристократ граф А. Н. Толстой, которого вождь лично «дожал» и заставил так служить идее, как ему хотелось; был М. А. Булгаков, написавший бессмертные «Бег» и «Дни Турбиных». Судя по известному письму 1929 г. Сталина драматургу Билль-Белоцерковскому, увидевшему свет в 1949 г., такая игра была для Сталина оправдана тем, что в советской литературе не было своих, карманных авторов, которые столь реалистично, как Булгаков (а точнее было бы сказать, жизненно правдиво и талантливо), могли описать Белую гвардию, поэтому и приходилось прибегать к его услугам. В этой игре Сталин был не только «кавказцем» по натуре, по эмоциям, темпераменту и своим особенностям атаковать, но и постмодернистом — большевиком с их безудержно исполняемой заповедью «цель оправдывает средства». Вспомним сталинскую «Сухановку» — особую тюрьму для личных врагов вождя, расположенную в Подмосковье на территории бывшего женского Екатерининского монастыря. Здесь сидело много представителей аристократии из числа белогвардейцев, которых сумели выкрасть спецслужбы и доставить из-за границы в СССР. Сухановку прошли все крупнейшие представители ленинской гвардии: Бухарин, Рыков, Томский, Зиновьев, Каменев. «В подземелье сделали железные клетки, приблизительно в высоту один и в ширину два метра для содержания “врагов народа”». Сталин называл клетки с людьми «мой зверинец». Здесь же находился личный кабинет вождя. «Кровать в нем была низкая, как в грузинских аулах, и с искусственным подогревом. Здесь он их и ломал...»¹.

Максим Горький — несомненный крупнейший идеолог нового — советского строя, идеолог не политического, а художественного толка, единственный в своем роде. Его уникальность и состояла в полном подчинении своего художественного таланта политико-идеологическим задачам. Идеология — политическое учение, занимающееся апологетикой существующего политического строя, и обычно идеологию формируют профессионалы своего дела — политики. В данном же — исключительном — случае писатель становится идеологом нового строя, чтобы укрепить, усилить его идеологию, но самое главное — создать видимость ее несводимости только к политической реальности, через укрепление ее

¹ Глазунов И. С. Россия распятая М., 2017. 3-е изд. С. 225.

народными энергиями, пути формирования не только сверху, но и снизу. Последнее и заслуживает самого серьезного рассмотрения, потому, что в идеологическую программу включаются этнический фактор, этническая мотивация, и апелляция к этничности становится благодаря этому средству важнейшим фактором советской идеологии как таковой.

Случай уникальный в литературе, но имеющий свое объяснение, свои исторические корни и свои факторы объективности. Горького в его ницшеанско-нигилистской ценностной парадигме, антитрадиционализме, подчиненности художественного метода неким особым, нелитературным задачам, сформировал гениальный Л. Н. Толстой. Великий писатель сам прошел сложнейший путь революционного разрыва с духовной традицией, к которой он принадлежал по рождению и по воспитанию, получая взамен свободу действовать как угодно произвольно. Это касается как художественных текстов, так и всей его жизнедеятельности. Художник М. В. Нестеров считал типичнейшими чертами Толстого «озорничество» и «хулиганство»¹. Это же отмечал в Толстом и Горький². К Толстому в Ясную Поляну приезжали многие писатели, художники, композиторы, театральные деятели, политики, но только Горького он *допустил так близко*, и только Горький оставил о Толстом такие глубокие и откровенные воспоминания³. Одна зарисовка Толстого, сидящего у моря, чего стоит! Толстой научил Горького тому, что цинизм, доведенный до совершенства, становится орудием художественного таланта, неограниченного в своих возможностях. Сброшенный балласт традиции сразу же делает художника настолько свободным, что ему лишь остается, используя свой ум и волю, смело двигаться к своей цели. Тем более, если цель достаточно простая — всемирная популярность. Горький в пору его встреч с Толстым видел уже писателя, достигшего этой цели и поставившего перед собой еще более амбициозную цель — достижения земного бессмертия, что было непонятно Горькому, и как будто не близко. Он осуждал Толстого и ненавидел за его ущербную, но все же религиозность. Толстой словно пробуждал в самом Горьком те же чувства, что мучили Льва Николаевича, со слов Горького, всю жизнь: «Всю жизнь он боялся и ненавидел ее (смерть. — О. К.), в его душе трепетал «арзамасский ужас»⁴.

¹ Нестеров М. В. Воспоминания. О пережитом. 1862–1917. М.: Молодая гвардия, 2006. С. 370

² Горький М. Очерки и воспоминания. М.: Советская Россия, 1975. С. 77.

³ Там же. С. 39–85.

⁴ «Арзамасский ужас» — ощущение мистического, почти эсхатологического ужаса, который испытал однажды Толстой, находясь в Арзамасе летом 1869 г., в гостинице, в ночное время. См об этом: *Архиепископ Иоанн Сан-Францисский (Шаховской)*. Избранное. Петрозаводск, 1992. «Революция Толстого». С. 203.

Ему ли — великому — умирать, когда весь мир смотрит на него с замиранием. Почему бы природе не сделать для него исключения?»¹

М. Горький вступает на путь толстовства, но не как последователь его религиозно-сектантского учения, а как *сознательный* антитрадиционалист, рвущий пути *народной* (русской этнической) и религиозной (православной) традиции. Сознательный, в данном случае, означает наличие у Горького практической цели, а не просто презрения к традиции или же отказа от нее по идейным, атеистическим и иным соображениям. Горький рушил в своей душе *русскую* традицию именно с прикидкой на творческую свободу и достижение, в конечном счете, всемирной популярности как писателя. Однако, как ни решителен был писатель в своих намерениях, основной антирусский демарш он совершает все же *после* революции 1917 г., резонно понимая, что до того он может быть не понят и не принят писателями и читателями в России. И действительно, интеллигентская Россия Серебряного века была повсеместно славянофильской, независимо от политических ее пристрастий и даже этнической принадлежности, — и такого Горького она точно бы не поддержала. Вот почему Горький пишет статью «О русском крестьянстве» в 1920-е годы, и публикует ее в 1922 г. в Берлине, в русском эмигрантском издательстве И. П. Ладыжникова².

В начале статьи писатель оговаривает, что любой народ, как этнос, всегда стихия «анархическая», «хочет как можно больше есть и как можно меньше работать». По Горькому, этническое состояние есть состояние «зоологической естественности». Таким образом, само понятие «народ» Горький уже считает формой примитивного, временного существования, которое должно смениться более высоким единично-личностным состоянием. Отталкиваясь от ущербности народной формы, писатель переходит далее к содержанию конкретного — русского — народа, к которому «особенно приложимы» эти характеристики. Горький объясняет, что европейские народы сумели уйти от своих народных форм к индивидуальным, они «видят вокруг себя результаты грандиозных трудов предков. Этого нет у русских крестьян. Действительность их опустошает, высасывает нравственные силы». Интересно, что Горький теперь не боится бросить перчатку *всей* русской литературной художественной традиции, которая, с его точки зрения, создала ложный миф о русском народе, где крестьянин «добродушный, вдумчивый, неутомимый искатель правды и справедливости». Сам Горький таких крестьян не встречал. Он не видел ни подлинно религиозных людей, ни крепких в вере, защищающих

¹ Там же. С. 68.

² Горький М. О русском крестьянстве. Берлин: Изд-во И. П. Ладыжникова, 1922.

в годы революции свои святые; не встречал милосердных крестьян, помогавших горожанам в голодные годы Гражданской войны. Но встречал только «суровых реалистов», которые хорошо могут прикидываться простаками. Словно врач, хороший диагност, он ставит свой неумолимый диагноз всему русскому народу — «природная жестокость»; и дает объяснение этому врожденному свойству: оно идет «от чтения житий великомучеников», от любви к этому чтению (!). Там, в житийных текстах, люди переносят невероятные испытания, нечеловеческие страдания. Но русский простой народ соблазняется этими жестокостями, считает Горький, и сам становится таковым. Писатель придерживается здесь той железной логики, которая задана в начале статьи: пока общество является народом, оно примитивно и живет в безнравственном мире. И тут же писатель берется обелять вождей революции, которых, по его словам, многие пытаются обвинять в зверствах. Они — личности и уже поэтому они не могут быть зверями. На них клеветают политические противники или просто «добросовестно заблуждающиеся люди». А те из политиков, кто действительно проявляет особую жестокость, те «подстраиваются под народ», под его вкусы и интересы «первобытных людей». Нынешние вожди революции — это жертвы, по Горькому, своей любви к народу, «ленивому, нерадивому, безталанно лежащему на своей земле». Крестьяне пожирают драгоценную революционную энергию, и революция может захлебнуться в этом море косности; но «ценою гибели интеллигенции и рабочего класса русское крестьянство ожило». Далее Горький рисует следующие библейские перспективы: после 40 лет блуждания по пустыне народ, который освободили из египетского рабства, потеряет все «полудикое, глупое, тяжелое» и вырастит в себе «грамотных, разумных, бодрых людей». Но и здесь Горький пессимистичен: «Это будет не очень милый и симпатичный русский народ (т. е. перевоспитать до конца его не удастся. — *О. К.*), но это будет, наконец, деловой народ, недоверчивый и равнодушный ко всему, что не имеет прямого отношения к его потребностям. У него разовьется хорошая историческая память... и он станет относиться довольно недоверчиво, если не прямо враждебно к интеллигенту и рабочему, возбудителям различных беспорядков и мятежей»¹.

Такая категоричная позиция, где аксиомой является вывод о невозможности перевоспитать, переделать народ, а лишь — особыми способами приспособить его к задачам строительства нового общества, во многом объясняет, почему, например, Горький поддерживает строительство

¹ Горький М. О русском крестьянстве. С. 44.

Беломорканала силами репрессированных людей или пропагандирует трудколонию ОГПУ¹. Солженицын так пишет о лагерных заслугах Горького: «Так попадают плевелы в жатву славы. Но плевелы ли? Ведь нет же лагерей пушкинских, гоголевских, толстовских — а горьковские есть, да какое гнездо! А еще отдельно каторжный прииск “имени Максима Горького” (40 км от Эльгена!)»². Советская власть, по мнению Горького, благодаря лагерям нашла необходимую форму воздействия на мелкособственническую крестьянскую стихию. Крестьяне не враги, которых нужно уничтожать физически (хотя среди них есть враги — кулаки), но «люди, испорченные буржуазным строем прежней России». Их можно перевоспитывать через труд. И Горький рисует благостную картину трудовой колонии ОГПУ в Кизеловском районе, которую создали «добрые люди» Генрих Ягода, Матвей Погребинских и А. Шанин. Люди в колониях имеют работу, зарплату, обычную для рабочего, пользуются страховкой, как свободные люди, у детей есть ясли, детские сады, можно участвовать в общественной работе. Делается вывод: «Мы недооцениваем глубочайшее значение трудколоний, организованных коллегией ОГПУ... Этот опыт трудовых колоний для социально опасных заслуживает глубочайшего внимания и специального изучения, а организаторы его — величайших похвал со стороны советской власти и общественности»³.

В советской стране, где слово «народ» пользовалось всеобщим уважением, Горький не мог открыто, как в Берлине, негативно отзываться о народе и поэтому публичным олицетворением его ненависти к России становится понятие «мещанин», некий обобщенный буржуазный тип, индивидуалист, но при этом — человек «класса», «расы» и «нации» (этнуса). Скорее даже это не человек, а набор характеристик. Горький воюет со всем традиционным, испытывающим влияние традиции; со «стареньким дедушкой», который связан с прошлым и потому он враг⁴; воюет с бабушкой, которая любит внука⁵, приветствует девочку, которая обличает отца за то, что женился на маме в 40 лет, а не в 27, и поэтому девочка родилась больная туберкулезом; воюет с мещанством, собирательным образом прошлого России. Каким-то непостижимым образом многомиллионное «мелкобуржуазное», пронизанное мещанскими чувствами и интересами русское крестьянство становится у него «служителем индивидуализму». То есть внутри себя оно живет как отдельные

¹ Горький М. О трудколониях О. Г. П. У. Кизел, 1931.

² Солженицын А. И. Архипелаг ГУЛАГ. 1918–1956. Опыт художественного исследования. В 3-х томах. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. Т. III–IV. Ч. 3. Гл. 3.

³ Горький М. О трудколониях. С. 22.

⁴ Горький М. О литературе. Статьи и речи 1928–1936 гг. С. 318.

⁵ Там же. С. 17.

атомы, думает только о своих интересах, наслаждается сугубо плотской жизнью, стоит на коленях перед собственником и капиталистом. В 1929 г. Горький пишет: «Еще вчера мы тоже, как ныне европейцы, были мещанами, не менее противными, чем любой европейский мещанин, да и сегодня остаемся в большинстве таковыми же. Но мы начинаем хорошо понимать, что мещанство — позор и несчастье мира, и мы уже не закрываем глаза на тот факт, что социализм у нас строится все еще индивидуалистами в окружении 125 миллионов древних индивидуалистов от земли... Сейчас главная задача — уничтожить человека расы, нации, класса и создать Человека Человечества»¹.

Итак, для Горького мещанин — это полный антипод подлинно советского человека, оторванного от прошлого, не связанного ни с верой (религией), ни с этничностью (национальностью), ни с принадлежностью к определенной расовой ветви, человека без корней и без традиционных признаков вообще. Мещане могут притворяться советскими людьми, т. е. могут мимикрировать, могут проникать даже в среду коммунистов, «защищая свое «я» силою хитрости, лицемерия, лжи. Они сознательно и бессознательно саботируют, лентяйничают, шкурничают, из их среды выходят бракоделы, вредители, шпионы и предатели»². В то время (а это 1933 г.) как политическое руководство СССР обнаруживало (и истребляло) врагов строя то «справа», то «слева», Горький находит *обобщенного* врага и предлагает взглянуть на него непредвзято, со всей строгостью.

Выступления (а их было несколько) Максима Горького на Первом всесоюзном съезде советских писателей в августе 1934 г. венчают его программу создания новой идеологии в писательской и в целом в художественной среде. На открытии съезда Горький говорит о противостоянии буржуазного озверения и одичания советскому пролетарскому гуманизму. Причем в основе западного негатива лежит комплекс нравственных отклонений, «уродств»: «зависть, жадность, пошлость, глупость». В основном докладе, призванном в первую очередь подавить писательскую аудиторию эрудицией и фундаментальностью горьковских литературных знаний, расставляются и главные идейные акценты. Сквозная историческая ретроспектива прошла по всему накопленному человечеством литературному потенциалу, чтобы раскрыть перед писателями (а их было в стране уже 1500) смысл классовой борьбы в области художественного творчества и показать, что эта сфера жизнедеятельности стояла не в стороне от столбовой дороги, где происходила борьба лучших людей

¹ Там же. С. 341—342.

² Там же. С. 349.

за счастливое будущее. Особо Горький останавливается на русской литературе, и здесь основным обвиняемым становится Ф. М. Достоевский, бесспорный гений, но как «личность», как «судья мира» выступавший в роли «средневекового инквизитора». Именно Достоевский, по мысли Горького, сумел отвратить русскую интеллигенцию от революции и поставить ее на защиту «буржуазного порядка». Благодаря Достоевскому русская интеллигенция пришла к революции 1917 г. неготовой и даже антиреволюционной: «Время с 1907 по 1917 г. — пропаганда консервативных идей западной буржуазии. Это десятилетие бесстыдства и позора интеллигенции». Но на этом отрицательная роль Достоевского не заканчивается. Он, по мысли Горького, ответственен и за идейные процессы, происходившие в западной литературе и философии. Достоевский повлиял на Ницше, а Ницше сформировал фашистскую идеологию¹.

Горький предлагает советским писателям сосредоточить внимание на человеке труда: «Основным героем наших книг мы должны избрать труд, т. е. человека, организуемого процессами труда». И труд должен стать искусством. Если главный враг — это мещанство, нравственная система буржуазных отношений друг к другу, то антимещанство — это «система социалистической морали, регулятора нашей работы, наших взаимоотношений». Мещанство для Горького является и определенным нравственным отклонением от нормы, и, одновременно, — это «многочисленный класс паразитов, которые, ничего не производя, стремятся потреблять, поглощать как можно больше, паразитируя на крестьянстве и рабочем классе, тяготея к крупной буржуазии (это всегда ее «охвостье»), переходя иногда на сторону пролетариата и внося туда анархизм, эгоцентризм, пошлость мысли, питающейся фактами быта, а не внушениями труда; пропагандируя философию индивидуального роста». В основе мещанства лежит тяга к собственности, частная собственность. Горький помещает идеологию в художественное пространство, как нечто естественно органичное для человека, который через художественный образ воспринимает идеологию не только незаметно для глаз, но получает от этого эстетическое удовольствие. Приведем лишь один небольшой пример, касающийся творчества К. Г. Паустовского в 1930-е годы. Тогда молодой писатель, находясь под обаянием мировоззрения Горького, принес ему рассказ для альманаха. Разговор с писателем коснулся лишь одной темы — мещанства. Паустовский включил в свой рассказ описание цветка герани, приписав ему мещанские черты, будто это цветок мещанского обихода. Горький возражал Паустовскому: мещанскими

¹ Там же. С. 457.

цветы не могут быть, а герань — это любимый цветок городской бедноты, пролетариата, «герань очищает тяжелый воздух слесарных, сапожных и других мастерских. Поэтому ее и любят»¹. Не отдал Горький любимый цветок пролетарской бедноты нелюбимым им мещанам! Как не отдал мещанам и своего морозовского особняка, подаренного ему советской властью, и права печататься в стране сколь угодно много, и иметь деньги на долгосрочные заграничные выезды! Но, в понимании Горького, важны не деньги и собственность, а то, как человек к ним относится; дрожит ли над ними, или живет, как будто их нет. Все — просто.

Так же ловко Горький сумел объяснить, чем отличается вождь, живущий где-нибудь в Германии, от советского вождя. «Вождизм — это болезнь, развиваясь из атрофии эмоции коллективизма, она выражается в гипертрофии индивидуального начала», — смело пишет он². «Вождизм — прилипчивая болезнь мещанства, она вызвана пониженной жизнеспособностью мелкого мещанства, ощущением его неизбежной гибели в борьбе капиталиста с пролетариатом и страхом перед гибелью... Внутренне «вождизм» — результат изжитости, бессилия и нищеты индивидуализма, внешне он выражается в формах таких гнойных нарывов, каковы, например, Эберт, Носке, Гитлер и подобные им герои капиталистической действительности. У нас, где создается социалистическая действительность, такие нарывы, конечно, невозможны. Но у нас в качестве наследия мещанства еще остались кое-какие прыщи, неспособные понять существенного различия между «вождизмом» и руководством, хотя различие ясно: руководство, высоко оценивая энергию людей, указывает пути к достижению наилучших практических результатов при наименьшей затрате сил, а «вождизм» индивидуалистическое стремление мещанина стать на голову выше товарища»³. Однако сам Горький и понимал, и знал, что сам он является ни кем иным, а *советским литературным вождем*, в «мещанском» смысле этого слова; но, зная, он не спешил бороться с этим; на писательском съезде он лишь мягко, по-отечески пожурил писателей с трибуны за то, что все выступающие называют его «великим»: «Ну, это же мешает росту молодой литературы!»

Подведем итог философским воззрениям М. Горького, которые писатель сумел облечь в стройную идеологическую систему, коррелирующую с государственной идеологией и имеющую цель не только через «закон» воздействовать на преобразование советского гражданина в советского

¹ Паустовский К. Г. Повесть о жизни. В 2-х томах. М.: Комсомольская правда, 2014. Т. 2. С. 620.

² Горький М. О литературе. Статьи и речи 1928–1936 гг. С. 357

³ Там же. С. 469.

человека, но и через «благодать» (художественный образ). Причем художественная идеологическая конструкция на деле оказывалась более жесткой, более цельной, умной и смыслово организованной, и возможно, в чем-то более эффективной, чем государственная идеологическая конструкция. При этом за художественной конструкцией, как и за государственной идеологией, стояла своя фигура вождя, каковым для советской интеллигенции был М. Горький. Вот почему такая система работала всегда с двух точек: с идейно-содержательной (речи, статьи, книги) и с личностной (вождистской). В последнем случае Горький, как и Ленин со Сталиным, имел такую же силу вождистского (символического) влияния, какую имела сама идеология.

Большинство советских писателей испытывали влияние идеологии с двух указанных точек: идейной и личностной. Но были и такие, обладающие большим талантом, которые пытались сохранять основы традиции (что предполагала советская идея), не уходя глубоко в советскость, а, по сути дела, отказываясь от «антимещанской программы», предлагаемой Горьким. И здесь интересно и важно посмотреть, как действовал в такой ситуации Горький, очень любивший, как и Л. Н. Толстой, игру в «кошки-мышки».

Особо стоит остановиться на имени Павла Дмитриевича Корина (1892–1967), не только художника, но и выдающегося мыслителя, который много и плодотворно поработал над темой «бывшей Руси» и «бывших ее людей». Выходец из потомственной промысловой среды палехских иконописцев, он стал интеллигентом, светским художником, крупнейшим знатоком и мастером русской живописи. Считал себя учеником М. В. Нестерова.

Свою картину «Русь уходящая» Корин задумал в 1925 г., сразу после кончины патриарха Тихона, на похоронах которого он был, и здесь был потрясен народной, церковной силой, которая зримо проходила мимо него, собравшись в образах представителей разных сословий и регионов России, в одном месте. До 1937 г. художником пишутся этюды и обдумывается замысел общей композиции; к 1935 г. созревает решение поместить общее действие внутри Успенского собора, что было поддержано М. В. Нестеровым¹. Работа над эскизом проходила с 1935 по 1959 г.² Всё было сделано, чтобы картина состоялась; копировалась в Третьяковке и осмыслялась картина «Явление Христа народу» А. Иванова; выкристаллизовывался общий смысл для обеих картин — «Явления» и «Рек-

¹ *Виноградова Е. В.* Вступительная статья // *Корин П.* Избранные произведения. М.: Советский художник, 1985. С. 5.

² *Корин Павел.* Реквием. К истории «Руси уходящей». М., 2013. С. 13.

виема»: «Вечер. Колокольный звон. “Реквием” Берлиоза. Помни День гнева. Какое величие! Вот так бы написать картину. День гнева, день суда, который превратит мир в пепел»¹. Ясно, что «день гнева» — это не Страшный суд, а суд земной над Святой Русью, но и за земным судом, предшествующим суду небесному, стоит Божья воля, и это тоже «день гнева» и «Божьего отмщения».

День гнева, на который пришлось время революции 1917 г., застал Святую Русь не где-то на улицах и площадях и даже не в крестном ходе, выходящем из Успенского собора, как первоначально предполагалось, — он застал ее в церкви, в самом главном храме России — внутри Успенского собора. Русь успела сосредоточиться. Успела придти в храм. Из кого она состоит — Святая Русь? Почти вся она церковная, светских только четыре человека: аристократка, княгиня Софья Михайловна Голицына, безвестный нищий, и похожие на мастеровых — отец с сыном. Массовое крестьянство, очевидно, олицетворял одинокий инвалид нищий, который, однако, был выдвинут на передний план, он первый должен был встретить того, кто войдет во врата собора. Кадило в руках архидьякона только подчеркивает, что грядет не просто физический враг, но враг особый, духовный. Все напряжены — и живые присутствующие люди, и небесные силы, смотрящие с фресок; земные и небесные стали как одно целое, одна крепость. Однако налицо и асинхронность небесного и земного: в церкви нет богослужения, нет соборной молитвы, нет единого времени (а через это и пространства). Цвет одежды епископата указывает на разницу во времени: архидьякон в зеленом — троицком облачении, митрополит Трифон — в пасхальном, архиерей слева от него в фиолетовом — великопостовом. О временной сумятице говорит и собрание четырех патриархов, всех в патриарших одеяниях. Также на картине люди из разных времен, например, архимандрит Митрофан (Сребрянский) и схиигуменья София, настоятельница Шамординского монастыря, давно уже умершая. Время словно повернулось вспять, остановилось, как оно когда-то останавливалось, когда храмы штурмовали кочевники татаро-монголы, а «все верные» укрывались под сенью соборного храма и ждали своего дня гнева. Опять же, почему впереди патриархов митрополит Трифон (Туркестанов), почему сознательно нарушается иерархия церковных чинов? Такое впечатление, что здесь нет времени, почти нет пространства, рушится иерархия, нет соборной молитвы, когда остается только Божественное молчание и ужас от неизвестности, которая вот-вот ворвется в храм. Но Святая Русь едина своим присутствием, одним фак-

¹ Там же. С. 12.

том своего существования; своим спокойствием и суровостью лиц; утешением ангелов и святых со стен храма, всей непобедимой мощью Востока, за которым незримо таится несокрушимая сила Божия.

Первая мысль, которая приходит, когда ощущаешь страх, заставивший всех повернуться к западным дверям храма и застыть в оцепенении, что это тот самый, описанный в Евангелии, «страх иудейский», заставивший апостолов после распятия Христа собраться всем вместе, запереть двери в дом и со страхом ожидать, что же будет дальше с ними — с учениками Христа. Это событие (в таком контексте) описано только у Иоанна Богослова: «Сущу же позде в день той, во едину от суббот и дверем затворенным, идеже бяху ученицы его собрани страха ради иудейска...» (Ин. 20, 19). В Евангелии это время приходится на отрезок после распятия и до торжества Воскресения, когда все ученики убедились в победе Христа над смертью. Ученики в Евангелии ждут прихода незваных гостей в лице распинателей Христа; они находятся внутри дома, с закрытыми дверями; они не молятся; лица и чувства их обращены не на восток ко Христу, а на запад — к своим врагам. Мы знаем из Евангелия, как дальше развивались события: к оцепенелым от страха (и очевидно, стыда за рассеяние по домам) ученикам являются не распинатели, а Сам Христос: «прииде Иисус, и ста посреде, глаголя им: мир вам» (Ин. 20, 19). И ситуация после этого кардинально меняется.

По сути, П. Д. Корин рисует то же, что сделал А. А. Иванов в своей великой картине «Явление Христа народу», любимом его произведении русской живописи, — но рисует с некоторой важной разницей. Там Христос-Мессия показался, надежды сбылись, чаяния воплотились. У Корина же Христа не видно, более того: Святая Русь, в момент ее голгофского испытания, страшится и в трепете ждет врагов Христа, а не Христа воскресшего, словно не знает Евангелия. Драматургия выбранного момента строится на противостоянии двух невидимых сил: Божественной, о которой собранные в храме забыли (причем забыли не в конкретный момент истории, а после революции 1917 г.), и человеческой, имеющей подтекст соединенности ее, близости с падшими ангелами.

Интересно и другое: сам Корин, иллюстрируя Евангелие, словно бы не догадывается, что знает, как эти события разрешатся в русской истории. Художник решается показать эту тайну русского православия только на маленьком холсте, где этюды, готовившиеся более десяти лет, хотя и воплощаются в нечто целое, но по-игрушечному, не более того. Размеры холста, конечно же, не отвечают реалистической задаче художественного погружения зрителя, во всей возможной полноте, в глубину и трагичность происходящего. И в этом случае художник словно сам

идет тем же путем, каким идут его герои; боясь и изнывая от ужаса, забыв про Христа. Он тоже не решается чисто по-человечески заставить себя написать картину *целиком (в полный размер)*, что означало бы, что вера во Христа еще не воскресшего выше «страха иудейского». В мае 1926 г. учитель П. Д. Корина М. В. Нестеров пишет в письме П. И. Нерадовскому о своих размышлениях по поводу творчества А. Иванова, словно предугадывая будущую драму любимого ученика: «С одними эскизами, но без картины, не было бы “нашего Иванова”»¹. Корин так и не сумел написать большой холст «Руси уходящей», не сумел *этим самым* подчеркнуть, что на картине речь идет о евангельских событиях и не надо бояться видимых врагов, Христос с нами в самые тяжелые минуты испытаний!

Конечно же, советская власть не только силой принудила П. Д. Корина отказаться от своего замысла, но еще чем-то иным. Искусы у самого художника особенно зримо проявлялись в той обстановке, в которой жил Павел Дмитриевич до самой своей кончины в 1967 г. Дом его напоминал старинный особняк богатого купца, с непотревоженным революцией интерьером. Появлением такого дома Корин был всецело обязан М. Горькому. Пролетарский писатель впервые появляется еще в старой, небольшой мастерской Корина, ютившейся на чердаке (ул. Арбат) 3 сентября 1931 г.², когда по всей Москве уже гремела слава художника, уже начавшего писать этюды к «Реквиему», как первоначально предполагалось назвать картину «Русь уходящая». Горький посмотрел коринские этюды, восхитился реализмом и поддержал замысел художника, а также предложил ему помощь. Вскоре стараниями Горького у Корина появилась большая мастерская на Пироговке, ставшая его домом, местом жительства его семьи. Горький свозил Корина два раза за границу в Италию, всячески помогал ему, например, выхлопотал разрешение в 1935 г. писать интерьер Успенского собора в Кремле. До конца жизни Павел Дмитриевич чувствовал себя обязанным Горькому: «Горький прошел через всю мою жизнь как призыв и надежда... даже после смерти Горького, я всегда как бы ощущал его присутствие и поддержку»³. А это уже была определенная и очень значительная внутренняя цензура для художника, поскольку за Горьким, как личностью и писателем, стоял не просто «добрый меценат», покровитель талантливых художников, а единственный в своем роде певец революции 1917 г., ее «буревестник»,

¹ Нестеров М. В. Давние дни: Встречи и воспоминания / Сост. Т. Ф. Прокопова. М., 2005. С. 386.

² Корин. П. Д. Мои симпатии — Большому искусству // Огонек. 1962. № 29. С. 8.

³ Там же.

тот, кто всеми силами своего художественного гения стремился привести большевиков к власти. И *взыскующий взгляд* революционера-Горького должен был постоянно корректировать работу художника¹. С точки зрения идейной — Горький был духовным врагом Корина, его полной противоположностью, и именно этим он и связывал художника, став его опекуном. Как отмечает С. М. Голицын, «Корин сразу после посещения Максимом Горьким его чердака стал известен в кругах наших вождей»². Так у художника появился «добрый советчик» Клим Ворошилов, настоятельно советовавший прекратить работу над картиной³, также «собеседник» Г. Ягода, портрет которого пришлось писать Корину по его заказу⁴. Г. Ягода, как известно, являлся более чем другом семьи М. Горького.

Позиция М. Горького состояла в том, чтобы реализм Корина подчинить задаче прославления революции, как саморазоблачающий материал «уходящего прошлого». Поэтому Горький предложил заменить коринское «иностранное» название «Реквием», «русским» «Русь уходящая». И Корину пришлось волей-неволей включиться в эту игру: соглашаясь быть певцом революции, но незаметно, внутренне отстаивая свою правду и свои симпатии. Он с осторожностью также озвучивал эту тему: «Я задумал картину о Старой Руси, о целых социальных и психологических пластах жизни, навеки исчезающих под давлением нового. Уход исторически обреченных людей был непросто, нелегко»⁵. До смерти Горького Павел Дмитриевич так и не смог перейти к завершению картины, его все время сдерживал *взыскующий взгляд* Горького. В свете горьковского понимания, картина «Русь уходящая» должна быть иллюстрацией ухода Святой Руси с исторической арены. Иллюстрацией динамичной и понятной. Вот почему Корин поначалу пишет общую сцену — крестный ход, вышедший из Успенского собора (один вариант), или торжественный молебен у южной стороны собора (другой вариант); но все эти варианты объединены одним — движением и пространством. При этом зритель знает, что это движение уже в никуда, что пространство ограничено площадью перед собором; а дальше — движение и пространство подчинено советской власти. В этом смысле картина и должна была быть контрастом окружающей жизни; прошлым, которое разоблачает и обличает

¹ На написанном в 1932 г. Коринным портрете Горький очень напоминает хищную птицу-стервятника, она расположилась среди гор, зорко-сурово и даже как-то по-буддистски сосредоточенно углублена в себя, но держит наготове оружие возмездия — палку-костыль, которую в любую минуту готова пустить в ход.

² Голицын С. М. Записки уцелевшего: роман. М., 1990. С. 606.

³ Цигаль В. Не переставая удивляться. М., 1986. С. 208.

⁴ Корин П. Реквием. К истории «Руси уходящей». С. 77.

⁵ Корин П. Д. Мои симпатии — Большому искусству // Огонек. 1962. № 29. С. 8.

само себя. Но уже при жизни Горького Корин начинает писать интерьеры Успенского собора, а после кончины писателя в 1936 г. сразу создает принципиально новый вариант общего действия внутри Успенского собора. От Горького Корину удалось частично освободиться только после кончины революционно бдительного питателя, но Корин не предполагал, что Горький и после смерти будет оставаться главным смотрящим за ним. Не зря же Корину Горьким была передана обширная квартира на Молчановке, которую художник попытался превратить в кусочек «Святой Руси»¹. К этому располагал весь интерьер этого необычного дома.

Вот как описывают в 1963 г. жилище художника корреспонденты одного советского молодежного журнала: *«Как мы и ожидали, нас встретила обстановка квартиры-музея. Прихожая со стенами терракотового цвета, с большой голландской кафельной печью, тут же старая мебель, стулья красного дерева с высокими спинками, в углу голова “Давида”, слепок в натуральную величину. В жилые покои открыты двери, там паркетные полы, коллекционные иконы на стенах. Во всем музейная благопристойность, чистота и тишина. Хозяин провел нас в мастерскую, влево от жилых покоев. Мастерская поразила своими размерами, высотой, правда, была не слишком светлой, с боковым освещением. Во всю ширину зал пересекал огромный нетронутый холст, величиной с картину Иванова. Возле него всякие лестнички и платформы — над верхней частью картины пришлось бы работать на высоте пяти-шести метров. Чистое полотно подавляло своими размерами, за ним стояла трагедия невоплощенного замысла, его присутствие повергало в странное состояние, как если бы в комнате стоял гроб, и мы бы старались не смотреть в ту сторону. Еще заметили мы на стене копии с центральной части нестеровских “Христиан”, на другой стороне рисунки сангиной с любимых вещей Веласкеса, Тициана, Микеланджело. Штабелями стояли портреты “Уходящей Руси”, лицом к стене. Большой стол посреди мастерской был заставлен банками с краской, флаконами льняного масла и пинена... Лежали также стопки бумаги, кипы писем, журналы, в том числе свежий номер журнала “Америка”. К этому столу мы и подсели с хозяином. Корин был*

¹ Так, М. В. Нестеров пишет в письме А. А. Турыгину: «Вчера получил письмо от Е. П. Она пишет о Коринных, все это настолько интересно, что я хочу поделиться с тобой и П. И. Вот точные ее слова: П. Д. получил такие предложения: за портрет М. Горького ему строят мастерскую с квартирой и дают какой-то процент с репродукций, кроме того заключают «контрактацию». Ему обеспечат 1000 р. в месяц на четыре года, чтобы он писал свою картину, но кроме того, он должен написать два портрета. Музей он должен оставить, но он хочет сохранить за собой руководство». — *Нестеров М. В. Давние дни. М., 2005. С. 408.*

под стать своему дому — чист и аккуратен, в свежей голубой рубашке и сером шерстяном жилете. Хотя и выглядел он несколько утомленно и, пожалуй, болезненно, но был не по летам молоджав. И в старости он был красив со своей сединой, выцветшими, когда-то васильковыми глазами»¹. Авторы репортажа обращают внимание на то, что возле некоторых «коллекционных» икон горят лампы, в одной из комнат стоит на столике портрет великой княгини Елизаветы. Ни в 1930-е, ни 1960-е годы Павел Дмитриевич веры не стеснялся и ни от кого ее не скрывал. К 70-летию, в 1963 г. ему разрешили организовать персональную выставку: «Успех был огромный. Впервые зрители увидели образы “Уходящей Руси”, узнали подлинного Корина». Художнику решили присудить Ленинскую премию, и она была присуждена в 1963 г. Советская власть продолжала «по-горьковски» все эти годы опекать художника: давать ему заказы, не арестовывать, награждать премиями и медалями, словом — показывать, что Корин — свой, советский, что она ждет от него многого. И действительно, как никто другой из художников, Корин в оформлении станции метро «Комсомольская» сумел органично и непротиворечиво вписать советскую эпоху в общий контекст русской истории. А были еще станция Новослободская, было мозаичное панно во Дворце Советов «Марш в будущее» — вдохновенная художественная песнь коммунизму, были портреты советских деятелей (полководцев, ученых, артистов, художников). Словом, П. Д. Корин, безусловно, в какой-то своей части искренне (по вере) проявил себя как советский человек. Через художника зримо звучала идея совместимости советского и традиционно русского, что было, конечно, крайне искусительно для определенной части русской интеллигенции.

При этом Корину разрешили жить среди икон и теплящихся лампад; разрешили иметь на виду портрет святой мученицы великой княгини Елизаветы; разрешили показывать проходящим зрителям его этюды ненаписанной картины «Руси уходящей». Ему официально не было запрещено писать картину, но сам Корин ясно отдавал себе отчет в том, что если он напишет ее, то исчезнет все его художественное пространство; уйдет его прекрасный дом, уйдет возможность писать картины и выставлять их; уйдет, возможно, и личная свобода. В общем, та проблема, которую он поставил в «Реквиеме», оказалась и для него самого жизненно актуальной. Многие великие русские люди, знавшие о замысле Корина, ждали появления ее; ждал М. В. Нестеров, ждал посвященный

¹ Гунн Г. «Последняя Русь» Павла Корина // Корин П. Реквием. К истории «Руси уходящей». С. 32.

в суть дела физиолог И. П. Павлов¹, ждали и другие. До самой смерти художник не оставлял мысли начать писать: «П. Т. Корина (жена художника) рассказывает, как Павел Дмитриевич незадолго до смерти сказал ей: “Хоть запачкаю холст. Скоро начну делать ‘Русь’”»². Но чуть раньше, в 1958 г., за 11 лет до смерти, Корин уже признавался: «Мой учитель — Михаил Васильевич Нестеров стариком говорил мне: “Я сделал все, что мог”. Я на пороге старости скажу: “Я не сделал того, что мог сделать”»³. Возможно, от своего учителя, дожившего до 1942 г., П. Д. Корин знал, что тому при организации юбилейной выставки в 1936 г. (50-летие художественной деятельности) сам Сталин запретил выставлять картину «Крестный ход», после личного обращения к нему художника⁴. Картина, написанная в 1914–1916 гг. под именованием «На Руси (Душа народа)», была для Нестерова чрезвычайно важна.

Как назвать это качество «ненаписания» главной картины и как обозначить причину ненаписания ее? Конечно, дело не только в «страхе иудейском», но еще в чем-то, что было связано с сознательным выбором художника. Совесть, советская власть были приняты какой-то частью Корина вполне сознательно, искренне и глубоко, как объективная реальность, оправданная его творческим путем. Об этом говорят многие произведения Корина, вполне «советские по-духу», об этом говорят его слова. В интервью журналу «Огонек» в 1962 г. П. Д. Корин говорит об обстоятельствах своего разрыва с Палехом, где трудились его отцы и деды; об иконописи как о более низкой, более примитивной форме живописи, чем светская художественная живопись: «Ведь вырваться из иконописи, из ее канонов, из иконописной полуремесленной среды поистине значило ободрать с себя кожу и как бы родиться заново»⁵.

Возле П. Д. Корина, как представителя старой традиции, создавалась своя культурная русская среда. Вот что пишет об этом В. В. Кожинов: «Одним из центров возрождения патриотических идей явилось восстановленное в 1966 году Всероссийское общество охраны памятников истории и культуры (ВООПИК); все общества этого рода были закрыты и даже репрессированы на рубеже 1920–1930-х годов. В 1964 году в здании Исторического музея собрался десяток молодых людей, часть из которых стала духовным ядром учрежденного спустя два года общества... Важно знать как и почему удалось официально утвердить это общество. В 1965 году возникли конфликты на советско-китайской границе,

¹ Нестеров М. В. Давние дни. С. 164.

² Корин П. Реквием. К истории «Руси уходящей». С. 152.

³ Там же. С. 104.

⁴ Нестеров М. В. Давние дни. С. 413.

⁵ Корин П. Д. Мои симпатии. С. 8.

и поначалу имели место отказы противостоять нарушителям: ведь они, мол, такие же коммунисты, как и мы. В этих обстоятельствах Главное политическое управление Советской армии поддержало идею создания ВООПИК. И с 1966 года в кельях Высокопетровского монастыря еженедельно собирались несколько десятков молодых ревнителей... Собрания эти получили негласное название “Русский клуб”. “Русский клуб”, помимо прочего, устраивал достаточно действенные конференции во многих городах — Новгороде, Смоленске, Суздале, Белгороде и др., а целый ряд его участников энергично выступали в печати»¹.

В числе наиболее авторитетных лиц, учредителей ВООПИК, был П. Д. Корин. Как известно, данная организация имела колоссальное значение для страны, причем не только культурное, но еще больше — мировоззренческое, как отмечено в энциклопедическом словаре: «в 1966–1985 один из главных центров возрождения русского национального сознания»². «Первыми духовными возглавителями этого движения были русские ученые, художники, писатели, музыканты — академики Б. А. Рыбаков, И. В. Петрянов-Соколов, П. Д. Корин, И. С. Глазунов, Л. М. Леонов, В. Д. Иванов, В. А. Солоухин, В. Н. Иванов и архитектор-реставратор П. Д. Барановский»³.

П. Д. Корин во многом повлиял (не как учитель на ученика, а как выразитель идеи «общего») на появление на русском художественном, культурном и патриотическом небосклоне такой фигуры, как Илья Сергеевич Глазунов. Но повлиял тот Корин, который не написал «Русь уходящую», художественно не раскрыл тайну октябрьской революции. Вот почему это «ненаписание» стало не только личной трагедией художника П. Д. Корина, но и трагедией для всей последующей русской художественной культуры и, возможно, для всей русской патриотической мысли, разделившейся на два течения, враждебные друг другу. Глазунов принимает коринскую эстафету, конечно, не в горьковском контексте понимания «Руси уходящей», но и не в евангельском ее понимании. Илья Сергеевич дописывает (с его точки зрения) картину Корина и в картине «Разгром храма в пасхальную ночь» (1999 г.) показывает, что должно было произойти через несколько минут с героями коринской картины. Здесь мы видим, что человеческий страх закрывшихся в храме людей, оправдывается; в храм входят вооруженные люди и начинаются их беснование и бесчинства. Отвергается тот вариант, что предлагает Евангелие от Иоан-

¹ Кожин В. В. Россия. Век XX. М.: ЭКСМО, 2011. С. 33, 39.

² Платонов О. А. Всероссийское общество охраны памятников истории и культуры (ВООПИК) // Русский патриотизм / Большая энциклопедия русского народа. М.: Православное издательство «Энциклопедия русской цивилизации», 2003. С. 165.

³ Там же. С. 167.

на, когда застывших от «страха иудейского» учеников посещает воскресший Христос, — а не представители синедриона или римские легионеры. Так начинает формироваться другая история, поскольку художник предлагает, по-своему, по-светски, а не по-церковному, по-евангельски, трактовать весь революционный и постреволюционный период.

Жизненная канва И. С. Глазунова очень напоминает то, что в свое время произошло с П. Д. Кориным — высокое покровительство, квартира/мастерская от высокого покровителя и постоянная внутренняя цензура, обусловленная этим. У Глазунова был «свой Горький» — С. В. Михалков, нашедший художника в тех же стесненных условиях жизни и быта: «Жизнь моя резко изменилась с той поры, когда великий Сергей Владимирович Михалков открыл дверь нашего чулана»¹. Это был 1957 г. А в 1956 г. молодой художник, еще студент института им. И. Е. Репина, получил Гран-при на Международной выставке молодых художников в Праге, после чего в Москве прошла его первая персональная выставка в Московском ЦДРИ, где «среди представленных на выставке восьмидесяти произведений особенное внимание привлекла картина “Утро” (1956)»². Здесь Глазунов представил новый контекст женской обнаженной фигуры, обнаженной «не спортивно», «производственно» и «матерински», как у Дейнеки и Пластова, а «по-французски», в сцене любовной встречи молодых мужчины и женщины. Собственно, этот ярко и по-новому (в советском художественном мире) выраженный характер женской обнаженности, обозначающей сексуальную обнаженность (хотя она была и у Дейнеки, и у Платова, но была прикрыта другими смыслами), и обозначил прозападный характер этого произведения. Интерес к новой «Данае» был не только у зрителя, но и у власти, внимательно наблюдающей за художественными талантами. И. С. Глазунов являлся учеником официозного Б. В. Иогансона, и, очевидно, в партии правильно рассчитали, что в данном случае, при такой заявке на будущее, учителю с учеником просто не справиться.

То есть С. В. Михалков появился, как и М. Горький на чердаке у П. Д. Корина, после огромного недавнего успеха, вызвавшего большое беспокойство у представителей власти. Но появился сразу после интересных обстоятельств, которые сам Глазунов так описывает в книге воспоминаний. В 1957 г., незадолго до счастливой встречи с С. Михалковым, удрученный жизненными перипетиями И. Глазунов обратился за помощью к семье Пешковых, с которой он установил отношения (!). Причем,

¹ Глазунов И. С. Россия распятая. М., 2017. С. 856.

² Орлова И., Шабанова П. Илья Сергеевич Глазунов. М.: Издательский дом «Комсомольская правда», 2011. С. 6.

судя по всему, поводом для обращения после успеха упомянутой выставки было знание Глазуновым того, что Горький когда-то помог в трудную минуту Корину. Здесь цепочка преемственности горьковской опеки (от Корина к Глазунову) над новым русским самородком должна была замкнуться. Но она не замкнулась, как того искал Глазунов¹. Художника не смущало, что семья Пешковых, как он сам пишет, через внучку Горького Марфу была связана тесным родством с Берией (а еще раньше дочь Горького была в интимных отношениях с Г. Ягодой). Тем не менее молодым художником была высказана просьба к другу семьи Пешковых, чтобы он напрямую обратился к министру культуры СССР Михайлову на предмет оказания содействия в принятии Глазунова в Союз художников. На словах тогда Илье Сергеевичу было отказано в протекции, но в том же 1957 г., вскоре после «разрыва с домом Пешковых», на съемную квартиру художника пришел С. Михалков, протянул ему руку высокого покровителя, и жизнь художника в мгновение ока изменилась.

Правда, времена немного изменились, и хорошую квартиру удалось получить не сразу, но в остальном — всё сходится. Глазунов посещал Михалкова, Михалков — глазуновскую квартиру, Михалков не раз брал на себя ответственность за действия Глазунова, и тот об этом знал. Через Михалкова решались все вопросы с выставками, поездками за границу, разрешались скандалы и происшествия². Как и Корин, Глазунов превратил свой дом в «русский музей» икон и старинного быта. Но были еще и общения единомышленников, бурная общественная деятельность. Встает закономерный вопрос: что же хотела партия в лице С. В. Михалкова от многообещающего, очень активного и мобильного художника? Мне кажется, одного: чтобы тот, несмотря на все свои «чужачества», продолжал оставаться советским. Собственно, то же самое, что хотел Горький от Корина, чего и добился от него. Обратимся к конкретным фактам.

За Глазуновым была сохранена его русская идентичность; его право на внимание к белогвардейской идее; его желание говорить и изучать любую тему по русской истории и культуре; его острую потребность черпать свои идеи не только в СССР, но и за рубежом. Словом, ему было предоставлено всё, о чем только мог мечтать любой творческий человек почвенной ориентации в то время. Но за собой партия оставила «внутреннюю цензуру», которая состояла в личной ответственности перед покровителем и «самым добрым человеком» С. В. Михалковым. А какая цензура может быть крепче для интеллигента, чем совесть, даже если она вынесена за скобки?! Но что еще более важно — цензура закрыва-

¹ Глазунов И. С. Указ. соч. С. 833.

² Там же. С. 1093.

ла художнику дорогу в храм, не давала ему вести церковную жизнь. Это было требованием советской власти — русскость без православия. И конечно же, глупо считать и думать, что художник был связан с КГБ, понимая, что нравственная ответственность является гораздо более прочной, чем формальная. Но вот понимал ли сам художник это или нет? Думается, до конца не понимал, в силу того, что ему была дана огромная свобода действовать и творить; и эту свободу он, судя по мемуарам, множил на свой талант и получал ответ, его удовлетворяющий. Он думал, что его гений, его энергия и упорство пробивали асфальт косности, непонимания и даже партийной советской цензуры. Таково, на наш взгляд, было искреннее заблуждение художника. Сам он не раз подчеркивал в мемуарах, что ему оказывали помощь те из советских сановников (в том числе художественных), которые хранили в душе, как и он, сословную память о своих предках. Тот же С. В. Михалков, в мемуарах, вспоминается Глазуновым не просто как известный детский писатель и автор гимна, а как представитель древнего дворянского рода¹, а покровительствующий главный редактор «Огонька» А. В. Софронов — из донских казаков («у него из-под сталинской шинели видны казачьи лампасы»)².

А действительность была такова. Русскую тематику, все глубоко обдуманное и выстраданное сюжеты, реализованные Глазуновым в таких больших картинах, как «Мистерия XX века» (1977–1999); «Вклад народов СССР в мировую культуру и цивилизацию» (1980), «Вечная Россия» (1988 г.); «Россия, проснись» (1994); «Разгром храма в пасхальную ночь» (1999) — он смог реализовать лишь в зашифрованном, символическом виде. Символизм, однако, разрушал реализм, который художник исповедовал, как он считал, в своем творчестве. Художнику казалось, что символизм усиливает реализм, делает его концентрированным, заставляет зрителя внимательнее, глубже вглядываться в картину, искать загадку заданной загадке. «Умный взгляд» через зашифрованные символы на родную историю и ее узловые периоды должен был и в зрителе пробудить интеллектуальный и духовный интерес. Художника пленяла сложность и многоликость смыслов, которые ему виделись емкими и глубокими, хотя на деле они лишь не более чем *будоражили воображение* зрителей, поражали своей необычностью. Для плаката это искусство слишком сложно, для картины — слишком непривычно. В. В. Кожин, оценкой которого так дорожил Глазунов, не хотел его обижать, но все же однажды высказал свое мнение: «это китч»³. Не принял это искусство

¹ Там же. С. 856.

² Там же. С. 875.

³ Куняев С. Ю. Русский дом. М.: Институт русской цивилизации, 2013. С. 262.

и П. Д. Корин. Вот как сам Глазунов описывает свою первую встречу с П. Д. Кориным. Он рассказывает эпизод посещения его квартиры Кориным, приглашенным туда академиком Е. В. Лапиным на предмет знакомства с творчеством Глазунова и для получения от него рекомендации для молодого художника в Союз художников. Это был конец 1950-х годов. Корина в квартире Глазунова больше заинтересовали иконы, которые Глазунов тоже собирал, а по поводу картин художника он отозвался резко: «Как я могу рекомендовать вас в Союз, когда вам надо второй раз учиться! Профессионального мастерства не вижу... Одно дело — уметь шумиху вокруг себя разводить, а совсем другое — как Пушкин говорил: “Служенье муз не терпит суеты”»¹. Корин ушел не попрощавшись. Его учитель М. В. Нестеров в 1939 г. так писал о советском реализме: «Теперешний, так называемый “реализм” далек от реализма подлинного, основанного на изучении человека, жизни и природы, столь непонятных и чуждых сегодняшним, далеким от того, о чем грезили Чистяков и Савинский»².

Символический реализм И. С. Глазунова в его больших картинах оказывался сродни тому абстракционизму, с которым сам художник так страстно боролся. Наследие художников-абстракционистов (авангардистов и проч.) 1920-х годов, возрождавшееся в 1960-е годы, рассматривалось им как бессодержательное, беспочвенное, «диссидентствующее». Но так получилось, что его опыты стали таким же абстракционизмом, поскольку здесь также уничтожалось главное — реализм. Уничтожались реалистичные символы, в том числе христианские по содержанию, сгруппированные в одном пространстве по воле художника, по произволу его идей и мыслей, с нереалистичными символами. Произвол художника (насилие над реальностью) и «убийство» символов — через превращение их в таинственные знаки и абстракции вместо символов, скрывающих (или активно не отражающих) подлинную реальность, как об этом писал А. Ф. Лосев³ — вот что делало это искусство символического реализма Глазунова мертворожденным. Символы, как живая реальность, были *неосознанно* раздавлены, убиты художником и заменены мертвыми, как теософские знаки, как это *сознательно* делал Н. Н. Рерих в своих поздних картинах. И дело не в необразованности Глазунова (непонимании им подлинного значения символов), а в той самой внутренней цензуре (цензуре С. В. Михалкова, цензуре советской власти), которая включалась всякий раз, когда Глазунов подходил к красной черте,

¹ Глазунов И. С. Указ. соч. С. 886.

² Нестеров М. В. Давние дни. С. 420.

³ Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М.: Искусство, 1995. С. 47.

за которой лежало поле русского православного реализма. Художник, стесненный этой внутренней цензурой, видел, *лицезрел* его, но боялся ступить на него, боялся перенести виденное на холст. И иносказательно, через нагромождение символов выстраивал схематичную конструкцию виденного, так и не решившись написать очередную картину в подлинно реалистическом ключе.

Стоит еще раз соотнести опыт символического реализма Глазунова с реалистичными, казалось бы, этюдами Корина, не превратившимися в полнокровную картину. Очень интересно было прочесть в мемуарах И. С. Глазунова донесенное им резко отрицательное мнение святейшего патриарха Алексия I о «Руси уходящей» П. Д. Корина. Думалось: «Почему, откуда возникла такая оценка?». Патриарх говорит: «А Корин для меня не русский и не православный художник. Кожа да кости есть, а духа нет... Слава Богу, что такая, коринская, Русь ушла. Но ее и не было! Я хорошо знал многих из тех, кто изображен на его подготовительных этюдах. В жизни это были совсем другие люди, в них не было ни истеричности, ни изуверства, ни фанатизма. Я не касаюсь вопросов профессионального мастерства, говорю лишь о психологических характеристиках персонажей этой русской трагедии, глядя на которых неискушенный зритель может подумать: вот и хорошо, что такая Русь уходит навеки! Странно и промыслительно, что, будучи обласкан властью, он так и не смог реализовать свой замысел»¹. А возникла такая резкая оценка из-за того, что патриарх (как и все остальные) так и не увидел *большой* картины «Реквием», а увидел только отдельные, разрозненные, по сути, символические кусочки этой картины, связанные друг с другом лишь общим замыслом художника, словесным описанием большой картины и еще небольшим этюдом, воплощающим этот замысел. Пока картина не стала целым полотном, она была разбита на символические кусочки, которые можно было как угодно трактовать; и как «Русь уходящую» (как это сделал Горький и потом — сотни художественных критиков, знатоков творчества Корина), и как «Русь несуществующую» (как это трактовал патриарх Алексий I). То есть был возможен любой произвол, поскольку *символ так и не оформился* в реальность. Этим и только этим объясняется крайне субъективная трактовка патриарха Алексия I, в словах которого явно звучит обида на то, что «Русь уходящая» не нашла своего воплощения, а патриарх этого хотел. В данном случае хотелось обратить внимание на непростую природу как реализма, так и символизма.

¹ Глазунов И. С. Указ. соч. С. 972.

Реалистичные большие картины И. С. Глазунова — «Прощание» (1986), «Разгром храма в пасхальную ночь» (1999) и «Раскулачивание» (2010) уже не могли переломить ситуацию. В контексте всего написанного, в том числе псевдо-реалистических портретов, в манере той же самой условно-символической реальности, они не могли уже создать ощущение подлинности, глубины, искренности, а словно продолжали говорить о скрытых смыслах, о зашифрованности, — втором и третьем планах, разрушая целостность восприятия. Особенно это касается двух картин — «Раскулачивание» и «Разгром храма...». Последняя — это фактически продолжение того действия, которое не было воплощено в жизнь П. Д. Коринным. Тот же Успенский собор, та же пасхальная служба, тот же разворот верующих лицом на запад. Но только нарушено равновесие кануна великого события, как это описывает Евангелие и как это гениально понял (хотя и не воплотил в жизнь) Корин, не показывая, кто же должен появиться перед страхом объятymi людьми в храме. Глазунов показывает (по своему человеческому произволу, отступив от правды Евангелия!), что появляется перед застывшими в страхе и молитве людьми (среди них абсолютное большинство светских лиц, которые вошли сюда словно в последнюю минуту, гонимые революционерами) не воскресший Христос, а банда революционеров-сатанистов. Великий и глубокий смысл созерцания революции сразу мельчает, разбивается на частности, общее целое отступает и подавляется множеством частных «революционной действительности». Картина становится уже не реалистичной, а передвижнически-этнографической. А еще М. В. Нестеров отмечал «скуку», которую навевают ему картины этой «почтенной “секты”»¹.

Была еще одна область у художника И. С. Глазунова, важная для реализации его идей и чаяний, — это та творческая и общественная — русская — среда, которая сложилась вокруг его дома. Дом И. С. Глазунова в Калашном переулке, где у него появляется своя мастерская и возможность размещать антикварную мебель, старинные иконы, предметы старины, многочисленные книги, стал, по слову его посетителя Л. И. Бородин, «микрощадкой русского бытия». Отсюда вышли многие известные люди с новым ощущением «социальных корней» и «русского исторического сознания». «За два с лишним года моего обитания у Глазунова, — пишет Бородин, — я был свидетелем нескольких подлинных обращений людей, пришедших к Глазунову Бог знает кем, а ушедших, иногда даже порвав отношения с Ильей Сергеевичем, прочно “обращенными”»². Од-

¹ Нестеров М. В. Давние дни. С. 394.

² Бородин Л. И. Без выбора. Автобиографическое повествование. М.: Молодая гвардия, 2003. С. 196.

нако тот же автор допускал, что это были все же интеллигентские посылки, а значит «недурная и практически безвредная игра интеллектуала». В этом смысле особенно была непонятна фигура писателя В. Солоухина, замечательного русского прозаика, но, очевидно, как считает Л. И. Бородин, по-интеллигентски поверхностно воспринявшего некоторые важные вещи, имеющие самое существенное отношение к русской церковной традиции и культуре. Речь идет об иконах, о которых Солоухин, в силу поверхностности полученных знаний, написал именно как о символах, а не подлинной (теплой, живой) реальности церковного бытия: «Такая икона может оказать честь любому современному интерьеру». В своих знаменитых «Черных досках» Солоухин приводит любопытный отрывок о посещении упомянутого выше дома П. Д. Корина, но не как собрания творческих трудов известного художника — «лучшего тогда в России» (по слову М. В. Нестерова), — а только как места, где собрана уникальная коллекция икон, «лучшая в России и во всем мире» (это уже слова Солоухина). Здесь нет ни слова о «Руси уходящей», весь разговор только о ценностной стороне экспонатов (и судя по всему, материальной): «Это ведь не так просто и требует больших денег... Мне понадобилось сорок лет, чтобы составить это собрание истинно прекрасных икон. Все деньги, заработанные трудом художника, я вложил в это собрание»¹. Здесь важна все та же, подмеченная Бородиным, вынесенная на первый план знаково-материальная сторона иконы. Хотя, несомненно, писатель знал и понимал и другую — первичную ее сторону, но подчеркивал и выделял безрелигиозно-светскую — эстетическую. И в этом смысле икона оказывалась более чем *абстрактным* символом церковности. Интересно отметить, что «зоркость» и «слепота» И. С. Глазунова не были разведены на «белое» и «черное», добро и зло, они порой соединялись. Порой зоркость касалась того, что следовало бы не замечать (например, «Велесовую книгу»), но куда художник устремлялся всей своей творческой натурой. Мне кажется, подобная среда, соединяющая порой взаимоисключающие вещи, создала тогда целые искусственные, придуманные области в сфере искусства и художества. И самому И. С. Глазунову порой это было видно. Например, рожденный подобной средой феномен кинематографа А. А. Тарковского Глазуновым оценивался негативно, хотя фильм «Андрей Рублей» для многих советских интеллигентов того времени стал подлинным откровением. Илья Сергеевич писал по поводу фильма: «“Андрей Рублев” Тарковского с самого начала был абсолютно чужд мне по своей концепции, и я никогда не считал нужным это скры-

¹ Солоухин В. А. Черные доски. М.: Русский мир, 2006. С. 132–133.

вать. Категорически не приемлю трактовку режиссером русской истории и его характеристики самого Андрея Рублева... мне фильм показался... антирусским. Таковую именно Россию, с моей точки зрения, хотели и хотят видеть многие члены жюри в Каннах или Венеции»¹. Глазунов и Тарковский, стоит заметить, в те годы действовали «в одной упряжке». Они — в отличие от деревенщиков, которые отталкивались «от народа», от живого материала, — шли от идеи. Причем эта идейность позволяла таким разным людям, как вращающийся в либеральной художественной среде А. Тарковский и монархист и традиционалист И. Глазунов, говорить об одном и том же практически на одном языке. Они жили, как и В. Солоухин (в «Черных досках»), внутри моды на русскую традиционную культуру. Это были советские интеллигентствующие художественные деятели с большей или меньшей славянофильской ориентацией.

И. С. Глазунов словно связал себя путами «реалистичного символизма», который проявлялся не только в его художественном творчестве, но и в создании той активной общественной среды вокруг его дома (такие общественные организации, как клуб «Родина», а позже всесоюзное ВООПИК). В 1962 г. Глазунов создал патриотический клуб «Родина», который вырос из активной лекторско-просветительской деятельности художника: «Меня приглашали на встречи разные институты, университетские факультеты и многочисленные «устные журналы» закрытых НИИ, включая Институт атомной энергии им. И. В. Курчатова... Я говорил о возрождении России»². Активом клуба стали студенты Менделеевского и Бауманского институтов. Газетные публикации, творческие встречи, экскурсии по историческим местам и древним русским городам, участие в реставрационных работах, посещение таких святых мест, как Радонеж. К работе клуба подключили «тяжеловесов»: скульптора С. Т. Коненкова, академиков Н. Н. Воронина и Б. А. Рыбакова, архитектора Я. Г. Ревякина, художника П. Д. Корина. Корин «не очень жаловал наше патриотическое движение», — отмечал Глазунов. Причиной упадка работы клуба стал, как считает Глазунов, переход руководства в другие руки — П. Д. Барановскому, который видел в этой структуре лишь механизм для решения практических, в основном реставрационных задач. Глазунов не пишет о конкретных причинах сворачивания работы клуба, но судя по отдельным намекам, его деятельностью были недовольны не столько властные структуры, сколько «старшие коллеги» — Корин, Леонов, Коненков. Их, очевидно, настораживала в Глазунове попытка открыто продемонстрировать свои дворянские сословные

¹ Глазунов И. С. Указ. соч. С. 858–859.

² Там же. С. 939.

корни, его монархизм; все это «попахивало белогвардейщиной и эмиграцией». Сами они уже прочно вросли в советский социум, прошли сквозь тернии сталинского времени, научились умело скрывать свое прошлое, хотя и нередко действовать от его имени. Глазунов был до глубины души возмущен двуличностью писателя Л. М. Леонова, когда после сердечного, искреннего разговора с ним о его корнях он узнал из одной довоенной книги, написанной Леоновым, как тот уничижительно писал в 1935 г. о тех же самых корнях. (Как тут не вспомнить вышеприведенные материалы о А. Н. Толстом и М. М. Пришвине, где описаны те же самые ситуации.) Разговор у Глазунова (в присутствии В. Солоухина) с Л. Леоновым проходил в начале 1960-х. Леонов говорил: «Мы должны воспитывать патриотизм с пеленок. Святые старые камни Москвы вопиют о возмездии. Прошлое России измазано грязью сверху донизу. Кто знает сегодня, что у каждого сословия в России была своя честь? «Вот вы, — тут он обратился ко мне, — из какого сословия?» «По матери — из дворянского, по отцу — из крестьянского», — сухо ответил я. Леонов снова, обращаясь только к Солоухину, продолжал: «А я вот горжусь, что из купеческого рода, и вся история моей семьи связана с древним Московским Зарядьем»¹. Далее писатель очень сердечно, тепло и красочно стал описывать места своего детства, какие там были порядки и обычаи. В книге 1935 г., написанной по заказу сверху, действительно звучат другие, прямо противоположные интонации. Бывший купец, а ныне советский интеллигент Л. Леонов зримо отрекается от своего прошлого: клеймит омертвелую, затхлую старину, свидетельницу «гнилого безрадостного времени»; людей — задиристых, чахоточных, очумелых пьяниц; не забывает и купца деда «со смешным именем» Леон Леонович Леонов. Старину называет «экзотикой народной нищеты», хвалит пролетариев, взявшихся расчищать это место по плану реконструкции; хвалит главу реконструкторов Лазаря Моисеевича Кагановича, его «неутомимость и проницательность», в конце же со смехом расстается с «древним истлевающим словом “Зарядье”»². Мы приводим данный отрывок не для обличения писателя Леонида Леонова, но лишь для иллюстрации «духа времени», когда шла бескомпромиссная борьба с корневыми понятиями, так что люди на белое могли сказать черное, а на черное — белое. Допускаем, что оба признания писателя — и 1935 г., и начала 1960-х годов — искренни. Подобная «гибкость» была возможна лишь потому, что почвой для нее была интеллигентность Леонова, заменившая ему купеческую сословность уже

¹ Там же. С. 962.

² Там же. С. 967.

в 1920-е годы. Можно было помнить о своих корнях, но действовать, если время настаивало, по велению времени.

В самом И. С. Глазунове, стремящемся вырваться из пут интеллигентности в русло сословного существования, также главными были интеллигентность, бессословность. И потому при всех его многочисленных общественных проектах — создание клуба «Родина», а потом активное участие во всесоюзной организации ВООПИК; отдельные выступления и выставки, — художник был оторван от жизненной почвы. Это были лишь прекраснотворческие проекты и разговоры о «возрождении России», о спасении русской культуры, о просвещении сознания историей. Как точно определил эту деятельность близко знавший Глазунова Л. И. Бородин — это было «игралище» интеллигенции в прошлое. Среди «играющих» были играющие в монархизм, симпатизирующие ему: «В монархизм поигрывали наши “легализованные” дворяне, безобидные служащие разных советских ведомств. Их как-то сразу много развелось — Голицыных, Милославских и даже один Голенищев-Кутузов объявился. Красивые игры взрослых дядей никого не волновали, но квартиры их служили такими же “просмотровыми площадками”, как и квартира Глазунова»¹.

И еще один важный штрих к сословному портрету художника И. С. Глазунова. Интеллигентность как беспочвенность была не только по его художественному методу, выбивая из-под ног почву реализма, заменяя ее реалистичным символизмом; она настраивала человека на отстраненно-музейное отношение к сословности. Интеллигентность претендовала и на религиозную почвенность — на веру, на православие, заменяя ее также удобными для ума конструкциями. Так, признавая символику православия, как родную для себя, Илья Сергеевич очевидным образом увлекался славянским язычеством, как родной религиозной традицией, которую надо помнить и знать. Он был ярким апологетом «Велесовой книги», появление которой в Москве в 1970-е годы (сразу после хрущевской антицерковной тотальной «зачистки» церковного пространства) было настоящей идеологической диверсией. Л. И. Бородин так пишет об этом: «И заплясали вокруг нее неоязычники, объявляя христианство еврейской диверсией против великого многотысячелетнего Русского государства, следы которого будто бы старательно уничтожались христианами — диверсантами от иудаизма»². Таким апологетом «Велесовой книги» и славянского язычества стал и И. С. Глазунов. Целая глава «О забытой истории наших предков» посвящена этой теме в книге «Россия распятая». Глазунов не прислушал-

¹ Бородин Л. И. Указ. соч. С. 232–233.

² Там же. С. 182.

ся к словам Д. С. Лихачева, который пытался авторитетно сказать ему о поддельности этой книги.

Все указанные три формы отступления от почвенности — художественная (культурная), социальная и религиозная — в личном общении с Ильей Сергеевичем погасались его очевидной искренностью, кипучей энергией, направленной на благие, патриотические цели; подкреплялись демонстрацией символов, которым служит художник и гражданин России Глазунов, и потому не были так очевидны, не трактовались как отступление от традиции. Но многие чувствовали, что между словом и делом лежит пропасть и потому отходили от Глазунова, по-разному объясняя себе мотив разрыва.

Но если Глазунов, как талантливейшая натура, сам создавал подобный салон, исходя из своих представлений о прошлой жизни, из связей и своего художественного таланта, то в других случаях такая среда появлялась вокруг сохранившихся людей старой традиции, людей сословной культуры. Например, «лосевская среда» формировалась самим Алексеем Федоровичем в 1960–1980-е годы, как только стала появляться свобода для живого общения. Это был совершенно другой вектор направления традиции, без акцентировки «русскости», сословности, дореволюционного традиционализма, включающего монархизм и т. д. И хотя сам Лосев был человеком русской традиции, но очевидная его приверженность к Серебрянному веку, ко всему тому, что составляло контраст русскому модерну (официальной линии) и выражалось в сугубом внимании к античным формам и адаптации античной традиции в рамках российского модерна, — всё это повлияло на круг его учеников и круг его почитателей в последние годы. Это была не русская среда (в ее культурном, традиционном значении), и потому здесь никогда не стояло задач, подобных тем, которые ставились и решались в глазуновском кругу. Поэтому и присмотра, и опеки такой со стороны бдительных органов здесь не было. Интересно, что прорываться к Лосеву начали уже в 1950-е годы, сразу после смерти Сталина. Так, американский философ Дж. Клайн в 1956 г. сумел найти Лосева, и Алексей Федорович даже невольно задал вопрос: «Клайн, как Вы меня откопали?»¹ Постепенно круг людей, ищущих возможности пообщаться с великим философом и поучиться у него, только расширялся. Приходили люди, ищущие культурного общения «с бывшими». Так, в книге А. А. Тахо-Годи перечисляются люди из самых разных областей гуманитарных наук, для многих из которых Лосев был не просто человеком необыкновенной эрудиции и фундаментальных,

¹ Клайн Дж. Воспоминания о А. Ф. Лосеве // Начала. 1994. № 2–4. С. 64.

обширнейших знаний, но «окном в прошлое», «человеком стариной культуры». Так, упоминается историк Ю. Кашкаров (из казаков, как и Лосев), который «жил прошлым, видел в нем своих предков, усиленно восстанавливая выкорчеванное советской властью генеалогическое древо своей семьи. Знаниями обладал богатыми, все переплетения родовых ветвей знал наизусть, дружил с людьми «бывшими», пострадавшими, пережившими крушение своих усадеб, имений, близких, но сохранившими память о прошлом, которое так горячо любил Юрий. Он-то нас (т. е. А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи. — О. К.) познакомил с семьей С. В. Бобринской, внучки Антонины Николаевны Трубецкой, сестры братьев князей Трубецких, Сергея и Евгения, выдающихся деятелей русской культуры»¹. «Лосевская среда» включала в себя философов, музыкантов, художников, литературоведов, историков, этнографов. Перечислим упомянутые А. А. Тахо-Годи имена: М. В. Алпатов, А. А. Сидоров, Г. К. Вагнер, Ю. Дунаев, А. А. Аникст, Л. Е. Пинский, Ю. Б. Виппер, Б. И. Пуришев, М. С. Альтман, В. В. Соколов, М. Ф. Овсянников, Г. И. Соколов, Т. Б. Князевская, П. А. Николаев, П. В. Палиевский, А. В. Гулыга, В. А. Карпушин, В. В. Бибихин, Л. Н. Столович, П. П. Гайдено, Ш. Хидашели, Н. Чавчавадзе и многие другие². Учеником Лосева был академик С. С. Аверинцев; нередким посетителем лосевской квартиры был нынешний директор «Православной энциклопедии» В. Карпец. В 1980-е годы «наплыв посетителей в день рождения стал принимать угрожающие формы — сидели на веранде, в комнатах, в маленьком домике... стали захаживать к нам на Арбат люди совсем незнакомые, почитатели Лосева (мы и не подозревали, что число их растет)»³. Мир русского философа Серебряного века оказался притягательным для людей самого широкого круга. Но, очевидно, здесь было место и русской сословной культуре. Кого-то хотел и стремился видеть сам Лосев, например, вдову М. М. Пришвина, или вернувшегося из эмиграции Н. З. Чавчавадзе, кто-то становился учеником, почитателем, или был родственником близких друзей и его знакомых. Отпевали Алексея Федоровича дома священники о. Владимир Воробьев, о. Валентин Асмус, о. Геннадий Нефедов и о. Аркадий Шатов. «Лосевская среда» не распалась и после кончины философа в 1988 г., потому что постепенно образовалось культурно-просветительское общество «Дом А. Ф. Лосева», которое регулярно, до сих пор, проводит философские и литературно-музыкальные встречи, приглашает постоянных участников их посещать лосевскую библиотеку.

¹ Тахо-Годи А. А. Лосев. М.: Молодая гвардия, 2007. С. 340.

² Там же. С. 384.

³ Там же. С. 374–375.

На звание создателей «среды» претендовали не только некоторые представители старого, дореволюционного поколения, но и родившиеся уже в советское время, однако ставившие целью собрать рядом с собой или старинные культурные и духовные артефакты, или людей старой культуры. К таковым можно отнести, кроме упомянутого выше И. С. Глазунова, Вадима Валерьяновича Кожина — литературоведа, писателя и историка. Сам Кожин так писал о своей задаче: «Мне просто хотелось создать вокруг себя культурную среду наивысшего из возможных тогда уровней: мыслители, философы, писатели, поэты... Мне всегда хотелось, чтобы существовал пласт людей, в которых проявлена вся наша тысячелетняя Россия, а не какие-то кусочки ее истории. И это были абсолютно разные: с одной стороны, Михаил Михайлович Бахтин, который родился еще в 1895 году, человек высочайшего философского уровня, еще 15-летним мальчиком, если только я видел в человеке огонь, связанный с тысячелетней нашей культурой, то старался быть рядом с этим человеком... Меня все время интересовала именно история в зеркале литературы и языка»¹. А ведь на эту среду, как и на великолепные, по своему языку, профессионализму и смысловой глубине труды самого В. В. Кожина, опирались, по сути, все самые крупные представители замечательной плеяды писателей-деревенщиков, сумевших в 1960–1980-е годы вернуть в культурный мир России подлинно крестьянское понимание жизненных основ и задач деревни. Писателям и поэтам чрезвычайно важна и нужна была не абстрактная критика и беспочвенно умствующее литературоведение, а философия литературы, опирающаяся на родные корни и традиции. Эта среда создавала общий художественный мир русской народной культуры, и в этом была ее заслуга. Сам Кожин, как он отмечает, очень нуждался в поддержке и даже присутствии рядом с собой людей «старинной русской культуры и традиции», он искал, к кому бы прислониться. Был вариант — А. Ф. Лосев, как представитель дореволюционной религиозной философской школы. Но вокруг философа уже существовала своя обширная среда и свой мир (а это 1960-е годы), поэтому таким человеком для Кожина становится М. М. Бахтин. В. В. Кожин оставил после своей кончины значительное наследие, которое, на наш взгляд, продолжает выполнять ту же самую роль, какую выполнял сам исследователь для тех людей, с которыми он общался в рамках существования своей «среды». И хотя сегодня нет ни мемориальной квартиры-музея, ни памятников В. В. Кожину, но за счет его не потерявших свежести и актуальности произведений сохранилась «кожиновская сре-

¹ Там же. С. 35.

да», которая продолжает формировать русскую гуманитарную мысль и поддерживать русскую культурную традицию.

В свете всего сказанного об особенностях существования (русской) интеллигенции в советский период, становится очевидным существование неких общих закономерностей: чтобы сохраниться и выжить чисто физически, ей приходилось выбирать одно из двух зол: а) или принимать в качестве составной части своего внутреннего ценностного мира не только традиционный комплекс ценностей, православно-церковный по-своему содержанию (в некоторых случаях, как это было с Б. А. Рыбаковым, этот комплекс был заменен на славяно-языческий, как суррогат славянофильства, или же симбиоз того и другого¹), но и советские ценностные императивы; б) или же к традиционным, русским ценностям допускать ценности инонациональные (иноэтничные), что позволяло в какой-то степени погасить русское начало и заменить его православием («где нет ни эллина, ни иудея», но нет и русского), которое должно было нести нагрузку, здесь скорее культурную (цивилизационную), чем этнорелигиозную, традиционную. У этого же — второго — пути был еще один аспект, когда иноэтничность рассматривалась (или могла декларироваться для внешнего мира) как интернациональность, т. е. в сугубо советском ключе, и тогда погасилось религиозное начало, а интернациональное начинало доминировать. На этой почве выросло и развивалось диссидентство.

Но был, судя по всему, и третий путь — возвращение к этническим, в том числе к сословным началам, что подразумевало сохранение образованности, но отказ от интеллигентности. Между тем сделать это было (и есть) очень непросто, поскольку в постсоветское время стал активно утверждаться некий канонический взгляд на «подлинного интеллигента», как на своего рода совершенного человека (совестливый, общественно-активный, высокообразованный), и этот канон как бы исключал все другие варианты как неподлинные. Так, в начале 1990-х годов образцами интеллигентности представляли академика Д. С. Лихачев, профессора А. Ф. Лосева (хотя и не так широко известного), академика Д. А. Сахарова.

Сословность в советский период хотя уничтожалась и преследовалась, но являлась той необходимой основой, на которую только и могла опираться, как на базовую ценность, «народная власть» при проведении са-

¹ Только по отношению к такой вере «православно-языческой», — вере чисто умозрительной, интеллигентской, можно и должно говорить «двоеверие». По отношению к так называемой народной вере употребление этого понятия считаем некорректным.

мых масштабных своих проектов: индустриализации, коллективизации, военных действий в период Великой Отечественной войны, научно-технических свершений послевоенного времени, которые вывели страну в космос, дали ее армии атомное оружие. Сложность этого процесса состояла в том, что действовать носителям сословной культуры приходилось в условиях репрессий, очень неустойчивой внутренней политики, постоянного нравственного давления со стороны общества, ориентированного на советские идеалы. Кроме репрессий, т. е. всего комплекса жестких мер, идущих со стороны власти, сословия испытывали давление со стороны внесословных сил: в 1920-е — середине 1930-х годов — со стороны так называемого пролетариата, задачей которого было быть бдительным и выявлять чуждые элементы в обществе; а позже, в 1930—1980-е годы — со стороны появившейся советской интеллигенции. Пролетарский глаз безошибочно определял, кто друг, а кто враг. Вспомним характерную для 1920-х годов сцену: «Они (дворяне, герои романа И. Головкиной “Побежденные”. — О. К.) только что повернули с Литейного на Пантелеймоновскую, когда высокий сумрачный человек в рабочей куртке и кепке почти столкнулся с ними, смерив их недоброжелательным взглядом, громко сказал: “Аристократия... Не всех еще перевешали!” ... “Шура, что мы ему сделали? Они ведь уже расстреляли наших отцов... Неужели же и наше поколение надо резать и гнать? Неужели мало крови?” “Это называется классовая борьба, Ася. Мы хотим жить, учиться, быть счастливыми, но мы уже приговорены — вопрос о сроках только. Мы хватаемся, кто за иностранные языки, кто за науку, наша образованность пока еще якорь спасения, но они хотят иметь свои кадры, и когда создадут их — нас, бывших, будут выкорчевывать, как пни в лесу”». Позже, когда созрела советская интеллигенция, важнейшей ее задачей было делать то, что делал в 1920-е годы бдительный пролетарий, только другими средствами. Примеры П. Д. Корина, которого цепко всю жизнь держал в своих руках М. Горький, и И. С. Глазунова с его куратором С. В. Михалковым — лишь единичные (хотя и характерные) случаи проявления такой тесной опеки. Сословность, выросшая на этнических ценностях и этнической культуре, подвергалась репрессиям как составная часть традиции. Советская власть, проводя национальную политику, дискриминационную по отношению к русским, видела в сословности также проявление русских начал, в силу чего масштабы репрессивных мер и были столь огромны, а итоги этой преступной деятельности — столь трагичны.



Пророк и Учитель в советское время (на примере А. И. Солженицына)

Судьба славянофильства в России

Дело «сбережения народа» (термин Солженицына) — дело общее, касающееся всех компетентных сил в обществе, и писательское участие здесь оказывается очень важным. Подлинного писателя, к числу которых и относится Солженицын, к писательскому перу толкает в первую очередь не писательский зуд, не поиск славы и успеха, а желание погрузиться в тайну писательского труда, запечатлеть неуловимые обычному взгляду художественные образы и смыслы, чтобы, в конечном счете, послужить своему народу искомыми трудами. К этому самого Солженицына подтолкнул Л. Н. Толстой, его роман «Война и мир», после прочтения которого подросток почувствовал желание стать писателем¹. Причем первым сюжетом, который ему захотелось облечь в художественную форму, была тема *революции* — не только политического, но и социального, культурного и национального (этнического) катаклизма. Судьбу народа, вовлеченного в водоворот страшных испытаний, нужно было рассмотреть сквозь призму различных общественных коллизий, политических, культурных, национальных сил, которые и подготовили этот гигантский взрыв.

Всё огромное литературное, научное и публицистическое наследие А. И. Солженицына можно разделить, по сути, на три темы: 1) революции; 2) ГУЛАГа; 3) национального вопроса или шире — национальных отношений. И при этом последняя тема имела не только самостоятельное значение, но и пронизывала две первые темы. Этнический вопрос в революции и в лагере был если не стержневым, то, во всяком случае, важным маркером поведенческой идентичности литературных героев. Считая писателя наследником славянофильского направления, в том виде, как оно существовало к 1917 г., мы отдаем себе отчет, что это была сознательная линия постоянного, даже жгучего писательского внимания Солженицына к народу, и в значительной степени к русскому на-

¹ Сараскина Л. И. Солженицын. М.: Молодая гвардия, 2018. С. 134.

роду. Народолюбие Солженицына было, с одной стороны, данью интеллигентской традиции, привязанной к заботе и опеке над народом, как к нравственному долгу, но, с другой стороны, советский опыт заставлял писателя признавать себя не сторонним наблюдателем, а частью народа, что открывало перед ним дополнительные горизонты — «говорить и действовать от лица самого народа». Вот почему мы вправе считать наследие этого писателя и мыслителя не только плодом умозрительного творчества, но и некоей особой жизненной практикой, которую прошел в качестве испытания не просто конкретный человек по имени Солженицын, но яркий представитель русского народа, русской культуры и традиции.

Вопрос о сбережении народа для самого А. И. Солженицына был сопряжен со всем спектром проблем, вплоть до демографической, касающейся лично самого писателя. Вот эта сознательная нацеленность на практический результат и заставляла его не довольствоваться тихой жизнью беллетриста, но везде и всюду искать пути выхода из кризиса, в который попадал сам Солженицын и в котором находился русский народ. Как будет показано ниже, писателю приходилось не просто многое учитывать, чтобы прийти к успеху, достичь необходимого результата, но и идти на определенные компромиссы. Но компромиссы эти являлись для Солженицына не компромиссами с совестью, а скорее компромиссами ума, рассудка, когда ум попадал в логическое противоречие, которое можно было преодолеть, лишь разрубив гордиев узел. Гордиевым узлом в данном случае для писателя являлась ситуация, противоречащая его убеждениям.

Александр Исаевич Солженицын — человек, несомненно, из славянофильского лагеря, патриот России, человек русской традиции и культуры, литературные и художественные труды и сама судьба которого вызывают все больше споров и даже противостояния сил. И вот это последнее и требует особого внимания, рассмотрения и всесторонней оценки, потому что советское время, где мы впервые наблюдаем господство постмодерна (хотя скрывающегося за фасадом советского модерна), не могло не отразиться на человеке, который был не просто писателем, а претендовал на высшую ступень писательства — быть *светским пророком*. В этом статусе нельзя было отрешиться от времени, пренебречь его законами, не жить им, не дышать его воздухом, — вот почему наш первый тезис будет состоять в том, что русский писатель А. И. Солженицын в своем пророческом даре жил и действовал в условиях постмодернистской реальности, и его художественное, прежде всего, творчество должно укладываться в эту парадигму.

Славянофильство как умозрительная (интеллигентская) форма существования русского православия за XIX и начало XX в. претерпело ряд

серьезных трансформаций, главные из которых можно свести к появлению двух направлений: а) либеральное (этическое) славянофильство и б) консервативное (эстетическое) славянофильство. Первое было сопряжено с именами И. С. Аксакова, Ф. И. Тютчева, Вл. С. Соловьева и той последующей линией мыслителей, которые их поддерживали. Сюда вошли позже такие персоны, как Л. Н. Толстой, В. В. Розанов, В. О. Ключевский. Второе утверждается именами М. Н. Каткова, К. Н. Леонтьева, Н. Я. Данилевского, К. П. Победоносцева и Ф. М. Достоевского и всех других меньшего уровня, кто разделял их идеи. Стоит сказать, что разделение славянофилов на две ветви было замечено уже современниками. В 1893 г. Вл. Соловьев пишет: «Идея национальности сделалась исключительным достоянием охранительной, так сказать правой группы славянофильства. Идея о всемирно-исторической роли русской национальности возрождена была на наших глазах другой группой, которую можно было бы назвать левой группой славянофильства; связь ее с славянофильством несомненна, хотя она сама и отказывается иногда причислять себя к последователям этого учения»¹. К первым Соловьев относит Данилевского, Леонтьева и других, ко вторым — себя, причем со вторыми он связывает традицию, тянущуюся от классического славянофильства.

Закономерен вопрос: откуда возник этот потенциал для разделения славянофильства на две ветви, в общем-то, уже далеко стоящие друг от друга, хотя и не порывающие связей? На наш взгляд, никакого разделения славянофильства не было; была одна ветвь и одна линия, начатая братьями Киреевскими, Хомяковым, подхваченная Аксаковыми и т. д. То же направление, которое принято называть западниками, в процессе весьма эффективного антизападнического курса императора Николая I, с его системным подходом, реализованном в триаде «православие, самодержавие, народность», — внутри страны было локализовано, частично вытеснено за границу (А. И. Герцен и другие), и тем самым полностью погашена его активность. Но западничество не было уничтожено благодаря тому, что славянофильство в трудную для них минуту открыло свои двери для западников, приняло их у себя и дало возможность действовать под почвенническим крылом. Не отсюда ли появился *славянофильский либерализм*, который мы наблюдаем в антиниколаевской фронде И. С. Аксакова, его тестя Ф. И. Тютчева, дочерей последнего, других близких этой группе славянофилов, имевший далеко идущие последствия. Консервативные (почвеннические) славянофильские силы проявляли себя в деятельности М. Н. Каткова, Н. Я. Данилевского,

¹ Соловьев В. С. Замечания на лекцию П. Н. Милюкова // Соловьев В. С. Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. С. 492.

К. П. Победоносцева, Ф. М. Достоевского и К. Н. Леонтьева. Славянофилы-почвенники, в отличие от славянофилов-либералов, появились сразу как отдельное славянофильское направление, как отдельная ветвь, на волне поглощения классическим славянофильством западничества. Эти новые — имперско-консервативные — славянофилы отделили себя от прежней славянофильской линии, хотя и не тотально либеральной, но все же имеющей либеральный дух; укрепили свои консервативные тылы и освободились от всех прежних либеральных утопических балластов, которые были присущи раннему славянофильству. Здесь мы видим результат превращения славянофильства из «земского дела» в государственно-церковное. Обе эти славянофильские ветви вызрели до некоей полноты, которую олицетворяют такие фигуры, как Ф. М. Достоевский (почвенники) и Л. Н. Толстой (либералы).

Почвенники искали возможности *предупредить* общество о грядущих напастях, о том, что день грядущий готовит нам; о подводных камнях, таящихся в тех или иных идеях, не исключая и самой дальней эсхатологической перспективы. Либералы же из числа славянофилов были заняты радикальным *обвинением* власти в несовершенстве, учили и давали советы, как правильно решить тот или иной общественный и социальный вопрос. Таким образом, высшими формами у того и другого направления стали *пророчество* и *учительство*. Ф. М. Достоевский выступал как пророк, Л. Н. Толстой же претендовал на роль учителя общества и государства. И обе эти роли — пророческая и учительная — не были случайностями, являлись выражением особенностей модерна — эпохи, в которую жили оба литератора.

Понятия «светского пророка» и «учителя»

Само понятие «светского пророка» родилось на Западе, в рамках новой мировоззренческой реальности, называемой модерном (с эпохи Возрождения), и было связано с появлением автономной светской сферы, распространившейся поначалу только на область художественного творчества. Чем объяснить появление светских пророков? Только тем, что отказавшись от «господства религии», литераторы, художники, скульпторы попытались «по-светски» решать те проблемы, которые с их точки зрения не позволяла им решать Католическая Церковь. И главная из этих проблем — проблема *духовного пути*, который каждый из верующих должен был проходить не автоматически, а сознательно. Посте-

пенность этого пути предполагала не довольствование некими готовыми результатами, отчего человек виделся лишь пассивным потребителем духовных истин, а раскрытие их через движение, сопряженное с духовными усилиями и сосредоточенным вниманием. Вот почему главным для этой сферы становится понятие «притчи». Через притчу происходит постепенное узнавание веры, приобретается личный религиозный опыт, человек укрепляется духовно. Притчевая форма виделась важной формой овладения культурой, поэтому *каждый* художественный деятель должен был стремиться быть пророком, нести в той или иной мере пророческую функцию. Для пророка принципиальным является обращенность в близкое или далекое будущее, чтобы было время и был путь для постижения искомой истины. Религиозный пророк видит будущее как откровение, как картинку, о чем он и рассказывает современникам; светский же пророк может видеть будущее лишь в скрытом образе, в символе, в редукции подлинной реальности. Микельанджело создает свои выдающиеся скульптуры самых крупных ветхозаветных пророков «Давид» и «Моисей» именно в контексте этого возрожденческого тренда.

Кроме того, светскость в эпоху господства католицизма еще не предполагала господства атеизма, прямой и открытой оторванности от Бога и Церкви, и это придавало миссии светского пророка дополнительную мотивацию духовности и близости к религиозному пророческому служению. Когда же вследствие Реформации появляется протестантизм, тогда светскость, лежащая в основе светского пророческого служения, становится другой. Она теряет свою последнюю связь с Церковью как Телом Христовым, в связи с чем светский пророк (уже в протестантской традиции) перестает быть аскетом, перестает ориентироваться на отдаленное будущее и опускается на уровень учительства. Его интересует только «злоба дня», только настоящее, только текущая актуальность. Дальнейший активный процесс, связанный с очищением модерна, для реализации неких фундаментальных идеологических государственных проектов, мы связываем уже с протестантской традицией. То есть эта традиция уже не пророческого толка, а *учительского*¹. Для нее еще характерна остро ощутимая тема смерти. Светские пророки в рамках ка-

¹ Вот как рассуждает на эту тему Вл. Соловьев: «Что касается до сущности протестантизма, то она состоит в злоупотреблении третьим принципом христианской теократии — принципом пророчества, или свободы личного духа в деле религии... Священство здесь смешивается с пророчеством, и это последнее признается не как особое служение или *обязанность некоторых людей*, призываемых к тому Богом, а как естественное право всех... всякому верующему безусловное право выступать самостоятельным и безапелляционным вершителем религиозных дел». То есть, по сути, учительствовать. См.: Соловьев В. С. Еврейство и христианский вопрос // Соловьев В. С. Философская публицистика. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. С. 238.

толической принадлежности имели церковно-христианское понимание смерти. Светский учитель в рамках протестантского мировоззрения во многом по-светски уже относился к смерти, опирался на психологию и формальные достижения в жизни (успех в бизнесе, количество добрых дел и т. д.). Вот почему именно в протестантской традиции так интенсивно стала работать *философская мысль* в поисках выхода из тупика, и здесь, в конце концов, складывается определенная идеология, формирующая и контролирующая пространство модерна.

Юрген Хабермас считал, что Гегель первым из европейских мыслителей увидел модерн как философскую проблему. То есть проблему «настоящего», «современности», «актуальности» он сделал философской. Для Гегеля, как отмечал Хабермас, «соотнесение себя с настоящим» начинается с 1500 г., с начала Ренессанса и Реформации. Тогда появилось «Новое время», новый отсчет жизни. Но говорить об этом стали только с XVIII в.¹ Для Гегеля появление «Нового времени» связано с выделением рационализма. «Рационализм — это демифологизация, высвободившая профанную культуру из распадающихся религиозных картин мира»². В результате рационализации произошло обмирщение западной культуры и стало развиваться *современное общество*. Но искомый термин *модерн* появился позже, в начале XX в., в трудах другого немца — М. Вебера. Этот автор определил модерн как *западный рационализм*. Но далее, в свете критики модерна, — поскольку вместе с определением его в качестве модерна сразу же наступила пора постепенного низвержения этого идола западного мира, — философская мысль стала работать на утверждение замены его другим механизмом работы с настоящим, а именно — *мифом*. Трудami Ф. Ницше миф пришел на смену рационализма, что открыло дорогу и новой жизненной реальности; настоящее стало видеться уже не в свете модерна, а — постмодерна. Ю. Хабермас отмечает, что потеснил модерн, конечно, не философский дискурс Ницше (его роль была в другом — в описании новой реальности), а *процесс модернизации*. Это направление, связанное с оптимизацией во всех областях жизнедеятельности: в производстве, политической сфере, национальной области, в области городских коммуникаций, школьного образования и религиозного мира. Эта деятельность «разрывает связи между модерном и историческим контекстом западного рационализма», т. е. открывает дорогу постмодерну.

Еще важно отметить, в свете этих изменений, что модерн понимался и развивался в контексте эстетического к нему отношения, а если гово-

¹ Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Пер. с нем. М.: Весь мир, 2003. С. 11.

² Там же. С. 7.

речь точнее, *критического* эстетического отношения. И Гегель, и Вебер, и Ницше, и вслед за ними Хайдеггер выступают *не апологетами модерна, а его критиками*; и критика осуществлялась с *эстетических позиций* — соответствия и несоответствия нормам красоты. Рационализм и миф — разные ключи к настоящему, но к подлинному настоящему, за которое нужно бороться. Гегель, как апологет рационализма, очевидным образом вел полемику с христианским государством. Его задачей было — «разбудить рациональность», ввести ее в рамки «аполлонические», в рамки твердых норм и узаконенных мер, что, на его взгляд, возможно лишь в рамках античной традиции научной мысли, а не христианской. Критика Гегеля, по большому счету, не является сухой критикой, это скорее «крик» рационалиста, чтобы другой рационалист проснулся, чтобы проснулись все рационалисты и рационализм победил. Это невероятно агрессивный напор мысли, бьющей в одну точку и имеющей четко выверенную цель. Гегель не призывает к революции, он ее делает, абсолютизируя настоящее и не оставляя ни одного шанса для традиции. Таким образом, обращение Гегеля к философии модерна оказывалось не каким-то бескорыстным актом философа-чудака, занимающегося абстрактными истинами, а мыслителя, одержимого идеей модернизации настоящего через его идеологизацию. Философские идеи Гегеля — это первый продукт под названием «идеология» — идейного средства подчинения настоящего. Светскость, освободившаяся от «религиозного плена», а точнее ставшая автономной с началом Возрождения, с начала XVI в., не испытывала нужды в революционных переменах, в освобождении «от плена религии», поскольку не чувствовала себя находящейся в плену. Автономность делала ее самодостаточной и независимой, потому что религия не ограничивала ее свободы, находясь в отдалении. И только через три века после провозглашения автономии светскости возникает проблема закрепить эту автономность радикальным способом, порвав связь с материнским лоном христианской религии. И этот шаг делает протестант Гегель накануне того экономического рывка в капитализм, который готова была уже совершить Западная Европа и Америка.

Именно так расценивает, например, К. Поппер деятельность Гегеля, открывшего дорогу К. Марксу и целому направлению, действующему радикально революционно в отношении старого — церковного — мира и утверждения взамен ему воинствующего атеистического. Поппер называет Гегеля и Маркса лжепророками, потому что они были врагами «открытого общества»¹. Конечно, врагами в государственной сфере. Но

¹ Поппер К. Открытое общество и его враги. М., 1992. В 2-х томах. Т. 2. С. 40.

и «открытое общество» К. Поппера, если проводить дальше «прямую», тянущуюся от Вебера, Ницше и Хайдеггера, — не было образцом для подражания.

Ф. Ницше, век спустя после Гегеля, начал критику модерна, теперь уже справа, как общества, где христианская Церковь в своей ипостаси и наличности оказывалась главным препятствием для подлинно модернового общества. Конечно, Ницше не призывал к революции, не актуализировал (будил) рационализм, но он взялся за побудку мифа как церковной альтернативы. С такой же, как у Гегеля, настырностью и сосредоточенностью на точке кипения, этот немецкий мыслитель занялся поисками в дохристианском прошлом необходимого ему материала для вдохновения. Конечно, опять это была античная Греция, столь любимая немцами за свой несравнимо богатый философский дискурс. Ницше берет из античного греческого мира образ Диониса, умершего, но, по греческим мифам, должного когда-то воскреснуть. Контаминация с Христом вполне очевидна. Путь, которым Ницше предлагает идти, был связан с появлением человека, необремененного христианскими комплексами и мотивациями. Сам себя Ницше считал служителем Диониса и своих последователей предлагал считать таковыми же. Он подсказывал то, как могут эти люди, наполненные дионисическими энергиями, реализовать свои цели только в рамках понятия «воли к власти». И «Ницше развивает понятие *модерн* в плане теории власти»¹. Речь идет о движении в сторону особой войны, тотальной, всеобщей, той, что в XX в. получила название *мировой*. Главное здесь было «разбудить миф», и тогда он сам овладеет массами, они же в дионисийском экстазе сметут христианскую Церковь, что и приведет, в конечном счете, к выполнению главного условия для воскресения Диониса, главного бога для дионисийцев.

Подведем итог критическому наступлению на модерн (слева и справа) со стороны западной интеллектуальной элиты, от Гегеля до Ницше и его главного последователя Хайдеггера, открыто приветствовавшего фашизм и Гитлера как нового дионисийского мессию. Рационализм и миф в принудительном порядке активизировались (пробуждались ото сна) и включались в создание тотального механизма власти над настоящим, чтобы очистить модерн от всех ненужных связей (с христианством) и примесей. Одно направление — аполлоническо-гегелевское работало на тотальное, революционное разрушение христианской *государственной* традиции. С помощью него создавался тоталитаризм системы, особого государственного порядка с «чистым модерном», не имеющим примесей

¹ Хабермас Ю. Указ. соч. С. 104.

христианства. Другое, дионисийско-ницшеанское направление видело в *мировой (тотальной) войне* главное средство разрушения христианской Церкви, мешающей модерну состояться. Этот *интеллектуальный* проект (в отличие от *народного* — гегелевского) опирался на тоталитаризм идеи, лозунга, призыва. То и другое направление интеллектуальной западной мысли создавало в целом *большую идеологию*, направленную на радикальное, тотальное очищение модерна от христианской традиции. При этом оба направления апеллировали к греческой античности — к образам Аполлона и Диониса, которые через актуализацию дискурса о них (пробуждение ото сна рациональности и мифа) должны были «клин выбить клином». То есть одна традиция (античная) должна была выбить клин христианской традиции и тем самым обеспечить господство модерна. В этом случае модерн не совсем освобождался от традиции как таковой, а лишь от христианской традиции. Союз с христианской традицией заменялся на союз с античной, языческой традицией.

Гегелевский и ницшеанский проекты относятся к *европейской* и даже шире — *западной* — мыслительной (философской) мысли, формировавшейся на европейской христианской почве. Гегель был представителем немецкого протестантизма, и его проект очищения модерна от религиозности был протестантским по духу проектом. Идеи «тотальной войны» и «революции» с этого времени становятся целеполагающими для западного капитализма, расчищающего себе путь не в одной стране, а в целом мире. И это была *общеевропейская заявка* на новый мировой порядок, в основу которого было положено невиданное до той поры в истории насилие — механизм тотального принуждения. Но теория теорией, а практика практикой. Вторая мировая война стала подлинным откровением и даже шоком для Запада; *война* и *революция*, которые должны были двигаться параллельно, на деле же столкнулись лоб в лоб, причем столкнулись как два смертельно ненавидящих друг друга врага. И причиной этого стала инкорпорированная в Россию революция, в ее западном варианте. Россия в своей истории знала только народные формы бунтов — разинщину и пугачевщину, здесь же были задействованы интеллектуальные силы, политические партии и немалая западная помощь. То, что революция в России осуществилась в западных формах — как реализованная идея — и дает нам повод сказать об инкорпорации революции. Хотя сами по себе духовные и социальные нестроения и катаклизмы, конечно, в России присутствовали, но они не подразумевали столь радикальную форму их завершения.

Предполагался, судя по всему, другой путь развития событий. Первая мировая война проверила на крепость всех ее участников (но Запад к это-

му долго и тщательно готовился!), и тогда же был запущен механизм революции, в ее западном варианте, как продолжение тотальной войны на уничтожение. Революция лишь переносила акценты с внешнего фронта на внутренний. Поначалу всё складывалось по плану; второй фронт революции, открытый против противника в лице России, действительно оказался эффективным, но потом начались неожиданности. Революции случились и там, где не предполагались. Но дальше неожиданностей стало еще больше. Революция, которая рассматривалась как средство тотального разрушения внутреннего строя любой страны, в России актуализировала мобилизационные и модернизационные процессы, и страна стала постепенно укрепляться и усиливаться. По западным схемам, если и предполагался второй акт новой мировой войны, то опять же — в два действия: опять тотальная война (но именно *война против другой войны*), а на второе действие для наивного противника — революция. Но на деле получилось все иначе; выдрессированная бойцовая собака по имени Революция вдруг обратила свою агрессию на хозяев, и война началась в одно действие, и противником «войне» должна была стать не другая безыдейная «война», а «революция» — военно-идейная (идеологическая сила). Вот почему на Западе, начиная со второй половины 1920-х годов, когда стало очевидно, что Россия не пала под обломками революции, начинает вызревать идея придания тотальной войне идейного (идеологического) характера. Поэтому фашизм следует рассматривать как сознательную смену парадигмы ведения тотальной войны.

Поражение Запада во Второй мировой войне ударило в первую очередь по престижу того фундаментального плана, который был связан с проектами «войны и революции», и с этого кризиса начался пересмотр стратегий. Точнее сказать, ситуацией с кризисом мировоззрения воспользовались на Западе левые и самые разные антифашистские силы, которые и стали разрабатывать свой проект чистки модерна. Но поскольку такие проекты не делаются наспех и за короткое время (проект Гегеля/Ницше осуществлялся почти столетие, в течение которого трудились сотни немецких интеллектуалов), то нужно было придумывать нечто необычное. Таким необычным, как нам видится, становится идея *отказа от модерна* как такового, как дискредитировавшего себя суперпроекта, должного, по этой логике, уйти в прошлое. Ни рационализм, ни миф более не интересуют эту группу интеллектуалов, и вообще их не интересует *пространство* как концепт очищения модерна; их не интересует *человек* как цельное существо, связанное рационально или мифически с этим пространством, их интересует только *человек изнутри*, человек в его сознании и подсознании, т. е. душа человека. Целью этого,

ставшего господствующим направления становится подготовка суда над модерном и человеком модерна, только суда и более ничего. «Модерн должен быть разрушен», — словно звучал призыв в работах этих авторов — Ж. Деррида, М. Фуко, Г. Башляра и т. д. Осуществляется масштабная критика антропоцентричного мышления, все время говорится об опасности антропоцентризма, ставится цель уйти от философии субъекта.

Несомненно, что это было наступление на христианские корни философии, но с других, нежели у Гегеля, Ницше или Хайдеггера, позиций, не с идейных, а субстанциональных. Как ни циничен был антихристианский бунт Ницше, но он все же не задевал цельности самого человека, цельности, дарованной ему христианством. И как ни глубок был уход в экзистенцию М. Хайдеггера, отрывающий христианина от христианской почвенности, но все же это был, с точки зрения христианства, грех эгоизма, сосредоточенности на своем «я», а не смысловое и тотальное его разрушение. Структурализм и феноменализм рушили всё экзистенциальное ядро человека, все его устои и скрепы и выносили смысловую доминанту существования личности вовне. *Знание* отныне объявлялось той областью, которая заменяет самого человека. Актуальной становилась вообще область, лежащая вне человека и радикально влияющая на него — область *гетерогенного*, отличная от гомогенной области, — то, чем жил модерн. Важно отметить, что суд над модерном велся достаточно пристрастно. Указанных философов интересовал не вообще европейский модерн, начиная с 1500 г., а модерн последнего времени, тот, что проявил себя так агрессивно и антигуманно в XX в. Но вынося суд модерну эпохи господства фашизма в Европе, эти философы на деле судили *весь модерн*, как ущербное мировоззрение и ущербный порядок бытия.

Вместо прежних глобальных тем «рационализма» и «мифа» на первый план в качестве смыслового целеполагания человека и общества было выдвинуто понятие «знание». Изменилась и стратегия достижения искомой цели; вместо тотальной войны и революции на первый план вышла стратегия «автономных самоуправляемых дискурсов» (М. Фуко). Таким образом, классическая европейская «воля к власти» заменялась «волей к знаниям». Именно особым образом организованное знание должно было потеснить модерн с исторического пути и открыть Западу и всему человечеству альтернативный путь развития.

В контексте сказанного следует оценивать и реакцию коллективного Запада на Солженицына, реакцию, пришедшуюся на 1970-е годы, сразу после его приезда. Одно дело русская эмиграция (ее авторитет в данном случае был локальным), но Солженицына подняло поначалу на щит *всё западное общество*, и в первую очередь западные интеллектуалы, в той

их специфике, о которой сказано выше. Прошло не так много времени, и нобелевский лауреат, автор «Одного дня Ивана Денисовича», тем же обществом и теми же интеллектуалами стал восприниматься как враг Запада. И причина этого не столько в критицизме Солженицына по отношению к отдельным явлениям западной жизни, но скорее в том, что началась рациональный процесс соотнесения идеи советского ГУЛАГа с новой мировоззренческой реальностью, которая стала утверждаться на Западе с 1960-х годов. Солженицын в данном случае своим личным присутствием актуализировал реальность написанного, сделал новое «знание» не просто актуальным дискурсом, но расставил правильные акценты. Рушился миф о господстве гетерогенного начала, отныне сам человек выступал активным началом; в нем, а не вовне был сосредоточен потенциал знания, и из пассивного начала, функция которого заключается лишь во второстепенной роли служителя знания, перед западно-европейским обществом появился хозяин знания, его источник и модератор. Вот этот смысловой момент, как мне кажется, и создал трещину между Солженицыным и западными интеллектуалами, а также миром журналистов, служителей мира повседневной информации. К тому же Солженицын назвал по имени и обозначил этничность этого субъекта; русский человек, русский народ, попавший в духовный и идеологический плен, взывал о помощи к Европе.

И хотя Запад еще не выработал к тому времени новой позитивной мировоззренческой парадигмы, и спор с Солженицыным не был еще жестким и принципиальным (каким он мог бы быть, если бы в это время на Западе было время 1930-х годов и ответчиками за западное мировоззрение выступали бы такие личности, как М. Хайдеггер), но некая доля идейной конфронтации все же была. Но была, повторимся, на пике общения Солженицына с Западом, в самом начале, пока остра была тема ГУЛАГа, пока нов был сам автор его и пока не начались долгие годы полужизни в американской лесной глубинке, с погруженностью там в тему, уже не будоражащую западное сознание — тему русской революции.

Восходящая (через Ф. М. Достоевского) и нисходящая (через Л. Н. Толстого) линии русской литературы

Российский модерн, отсчет которого мы ведем с начала XVIII в., с петровских реформ, внедрялся в стране как форма, параллельная традиционной. Церковь и вера в России оставались без изменения, а значит,

и отсутствовали внутренние причины, понуждающие к появлению светскости, господствующей над церковностью. Вплоть до 1917 г. в России наблюдались два параллельно движущихся потока организованного времени: один поток — традиционный — двигался в рамках объективного (или абсолютного) времени; его двигателем была Церковь. Другой поток — модернистского времени — двигался в сферах, близких к государству. Вот почему в России XIX — начала XX в. было возможным существование как религиозного, так и светского типа пророков. В стране звучало имя св. прав. Иоанна Кронштадтского и был писатель Федор Михайлович Достоевский. Св. Иоанн Кронштадтский обличает не светского пророка Ф. М. Достоевского, а Л. Н. Толстого, дерзнувшего свой пророческий потенциал растрачивать на еретическое псевдорелигиозное учение.

Российский модерн вырастает не на национальной почве, а насаждается сверху, как образец западного мировоззрения, в обеих его формах: католической (светской *пророческой*) и протестантской (светской *учительной*), с преимуществом, отданным протестантскому варианту. В России эти направления были адекватны западничеству и славянофильству. Первое связывалось с протестантской традицией, господствующей почти весь XVIII в., второе — с католической, в русском варианте вылившейся в славянофильство. Несомненно, что причиной победы славянофильства и растворения западничества в славянофильстве во второй половине XIX в. следует считать сохранение традиционной мировоззренческой парадигмы. С ее помощью постепенно сошло на нет протестантское направление, а славянофильское в либеральном своем крыле стало выполнять его функции. Таким образом, если говорить о том, какие силы олицетворяли собой Достоевский и Толстой, то, по сути, это были в обоих случаях те силы Запада, которые мы связываем с *католическим концептом пророческого служения*. То есть объективно Толстой должен был выполнять пророческие функции, но на деле его либерализм (точнее, либерализм левого крыла славянофильства) все-таки сыграл с ним злую шутку, он вытолкнул Толстого на протестантский дискурс в отношении модерна. Это было своего рода предательством по отношению к славянофильству, которое приютило бывших западников и дало им перспективы для существования внутри России. И кстати говоря, этот мотив предательства станет потом одной из родовых черт толстовского направления в целом. С этим позже вплотную столкнется Солженицын, когда будет глубоко и всесторонне осваивать тему власовства. Рассмотрим глубже вопрос о причинах ухода Л. Н. Толстого в протестантский учительный дискурс.

Самое первое, лежащее на поверхности объяснение толстовского выбора заключается в следующем: отказ от пророческой миссии в угоду некоему эфемерному земному *благу* (а Л. Н. Толстой стремился именно к этому!) не сводился у писателя только к религиозной стороне обольщения слабых в вере душ. Этот путь открывал для образованной, интеллигентной среды возможность двигаться в рамках иного пути, отличного от пророческого. В этом и заключалась подлинная духовно разрушительная миссия Льва Николаевича Толстого как *анти-пророка*. Прот. Георгий Флоровский называет это «нигилизмом здравого смысла»¹. Нежелание Толстого стать пророком, нести пророческий крест, требующий отказа от всех «барских затей», маскарада с опрощением, с религиозным вольнодумством и прочими атрибутами чисто головного экспериментаторства писателя было, на наш взгляд, особой формой протеста против Церкви и государства, ее опекающего. Церковь, как корень зла для Толстого, была виновата в том (по его мнению), что, не сумев разрешить проблему смерти, претендовала своим учением и своими институтами и таинствами на это разрешение. Это и было для Толстого неприемлемо. Он предпочитал бы (как он думал) слышать правду о непобедимости смерти, чтобы иллюзии не держали людей в плену, иначе человеческое страдание могло стать проклятием на всю жизнь, как это было с ним самим. Толстой думал (как нам кажется), что его мука, идущая от невозможности избавиться от смерти, вызвана именно этим обстоятельством — неким убаюкивающим голосом Церкви, что есть бессмертие и спасение в вечности. Государство же было виновато в том, что поддержало Церковь, возвысило, институализировало ее, дало ей власть над людьми. Так нам видится причина нелюбви Л. Н. Толстого к Церкви и государству. А быть пророком (хотя бы светским), как считал, очевидно, Толстой — это все равно служить церковному делу, а значит косвенно — и государственному.

Ни в одном своем сочинении, художественном, публицистическом, в дневниках (даже тайном), в обильно-многочисленных письмах к корреспондентам Л. Н. Толстой до конца *не раскрывает* своей правды о смерти, о страшной зависимости от нее, о невозможности победить до конца эту глубинную язву. Для публики и отчасти для определенного душевного спокойствия он написал в 1887 г. философскую работу «О жизни», назвав ее вначале «О жизни и смерти», где подробно разъяснил, что смерти можно избежать, если честно и по-доброму служить высшему благу — жизни. Служение нравственной истине освобождает человека

¹ Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 409.

от смерти, поскольку человек заново — духовно — рождается. Однако это был очередной самообман (хотя писатель до конца жизни и относил эту работу к числу главнейших), потому что, как в пушкинской сказке «О мертвой царевне и семи богатырях», злая царица не могла примириться с тем, что кто-то на свете «и красивей и милее». К тому же если об этом тебе напрямую говорит «зеркало» — знаток этого вопроса. А вокруг Толстого жили не только его потакальщики, но и внутренние обвинители его отношения к Церкви, вере и таинствам. И первым из них была его супруга — Софья Андреевна, никогда не прерывавшая церковной жизни¹. Да и совесть писателя не оставляла Толстого в покое до конца его дней.

К тому же написанное им являлось умозрительной истиной, логически доказываемой; а на свете, как прекрасно об этом знал писатель, существовала не умозрительная истина, а жизненная практика (благодаря Церкви и церковным таинствам крещения и причастия святых Христовых Таин) соединения с Богом и через это — возможность обретения не умозрительного бессмертия, а реального спасения души. Она-то и была тем, кто постоянно говорил (как в Пушкинской сказке «О мертвой царевне и семи богатырях») «злой царице» о существовании более прекрасного существа, чем она. Отсюда и проистекала такая ошеломительная ненависть Толстого к Церкви, которая позволяет любому человеку — богатому и бедному, крестьянину и императору, бывшему разбойнику и всю жизнь прожившему в пустыне подвижнику, обретать бессмертие. Он — Толстой — за это «бессмертие» должен был платить своим величайшим талантом; зарыть его в землю, опроститься, отказаться от очень многого, мучительно размышлять многие десятилетия о тайне бессмертия, потом неустанно трудиться ради него — и не получить его! Это несправедливо, считал Толстой. И вот здесь мы подходим к той тайне, которую писатель тщательно скрывал и на тему которой никогда прямо не высказался со своей исповедной толстовской прямоотой. И все же она задокументирована. В том же произведении «О жизни», в тех же дневниках. Все начинается с нескрываемого писателем культа эгоизма. Вот как Толстой понимает жизнь в свои уже пожилые годы: «Живет всякий человек только для того, чтобы ему было хорошо, для своего блага. Не чувствует человек желания себе блага, — он и не чувствует себя живущим»². А вот что он прямо пишет в 1907 г. в дневнике об эгоизме: «Осуждают эгоизм.

¹ Об этом прекрасно написано в работе архиепископа Иоанна Сан-Францисского (Шаховского) «К истории русской интеллигенции»: *Архиепископ Иоанн (Шаховской)*. Избранное. Петрозаводск, 1992. С. 203–335.

² *Толстой Л. Н. О жизни // Толстой Л. Н. Собрание сочинений в 22-х томах*. М.: Художественная литература, 1984. Т. 17. С. 19.

Но эгоизм — основной закон жизни. Дело только в том, что признать своим «ego»: свое сознание или свое тело, или, вернее, свое духовное или телесное сознание»¹. Из эгоистичного отношения к жизни у Толстого рождается эгоистичное отношение к смерти. Эгоистичное понимание жизни, где жизнь — это не «мы», а «я», и автоматически приводит к эгоистичному отношению к смерти. Смерть должна также иметь личное подчинение человеку, в данном случае Толстому, как ему подчинена жизнь, во всем ее блеске и великолепии. А смерть не хочет подчиняться, и для Толстого — рационалиста до мозга костей — непонятно, почему ему — великому Толстому — она не подчиняется. На разрешение этого вопроса Толстой потратил всю свою жизнь. Хотя и не сразу, произошло принятие данного рокового решения. Как литератор, поначалу он стремился двигаться в сторону реализации пророческой миссии, как того и требовала в России писательская стезя; но потом — началась борьба таланта и тех особенностей морального устройства, что определяли характер толстовского мировидения с детства. Талант, на волне успеха «Севастопольских рассказов», потом эпической «Войны и мира» — звал писателя вперед к вершинам пророческого служения, к истинам, завещанным Пушкиным и Гоголем, но Толстой добровольно, по гордости своей, отказался от этого пути. Между тем, как отмечал А. Ф. Лосев в биографии В. С. Соловьева, вопросы, которые ставил Достоевский, как пророк, не могли понять до конца его современники (даже такие, как Вл. Соловьев); они могли лишь задумываться и размышлять над этими трудными вопросами, чтобы разрешать их вместе с жизнью, во времени. Вот цитата из Лосева по этому поводу: «Да и то необходимо сказать, что учение о святости материи у Достоевского было для того времени огромным прозрением. Убийство старухи Раскольниковым исключительно ради переживания чувств убийцы; жуткий переход от крайнего индивидуализма и эгоизма к всеобщему деспотизму и общественно-политическому абсолютизму (вот где нужен был бы пророческий литературный голос Льва Толстого! — О. К.); кирилловщина, ставрогинщина и шиголевщина; разговор Ивана Карамазова с чертом; самая смрадная сексуальность и падение ниц перед чистотой и святостью материи и женственности; целование земли и поучение старца Зосимы — вся эта невероятная смесь тончайшего интеллектуализма, интимнейшего иррационализма, острейшего ощущения мифологизма и ничего из этого никто ни в России, ни в Европе не видел у Достоевского в 70-е годы»².

¹ Толстой Л. Н. Дневники 1895–1910 // Толстой Л. Н. Собрание сочинений в 22-х томах. М.: Художественная литература, 1984. Т. 22. С. 244.

² Лосев А. Ф. Владимир Соловьев. М.: Молодая гвардия, 2000. С. 414.

В этом же русле *мог бы* работать и Л. Н. Толстой, не как разрушитель традиции и веры, а как созидатель и укрепитель ее. К. Н. Леонтьев признавал за Толстым гораздо больший литературный талант, чем у Достоевского, числил также за ним целый ряд тем, которые мог бы раскрыть блестяще только Толстой¹. И если бы Толстой действовал как пророк, а не примитивный нравоучитель и хулитель Церкви, то многие вопросы, не учтенные Достоевским, могли бы быть озвучены и также получили бы другой общественный и духовный статус. Художник М. Н. Нестеров, писавший портрет Толстого и живший в Ясной Поляне, отметил в своих мемуарах «озорство мысли» того, как одно из главных его качеств. Также он говорит о «нигилизме» Толстого, «сентиментальном мистицизме» и «яростном рационализме». Вместо пророческого «спасения человека», раскрытия перед ним грядущих опасностей Толстой сам заводит людей в дебри своих мечтаний и прихотей: «Сколько эта барская непоследовательность, “блуд мысли”, погубили слабых сердцем и умом, сколько покалечили, угнали в Сибирь, в Канаду, один Господь ведает! А все ведь так мило, искренне, при одинаковой готовности смаковать “веру” умного мужика Сютаяева и “вошь” на загривке этого самого Сютаяева»². Этим своим подходом — не-пушкинским, псевдонародным — Толстой увлек за собой и множество других дарований своего времени в самых разных областях жизнедеятельности. И здесь необязательно было исповедовать толстовство, как сектантское вероучение, здесь было важно воспринять антипророческий дух толстовства, дух, не желающий служить ни Церкви, ни государству, а только народу, в его толстовском понимании.

В дореволюционной России линия пророческая и учительская (лжепророческая), морализаторская не слились в одно, поскольку сами рамки модерна не позволяли это сделать. Но ведь и лжепророческая линия — это тоже явление непривычное для модерна, это некое исключение из правила, появившееся на пророческой почве как следствие метаморфозы, произошедшей с одним из самых крупных представителей пророческой линии. Но, очевидно, в воздухе уже создавалась такая атмосфера, которая способствовала этим переменам, так что чуткому к процессам упрощения К. Н. Леонтьеву было ясно, что дело здесь в падении приоритета эстетического принципа в пользу этического. В его системе: эстетика созидает, этика разрушает, эстетика усложняет мир, а этика в

¹ Леонтьев К. Н. Два графа: Алексей Вронский и Лев Толстой // Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений в 12-ти томах. СПб.: Владимир Даль, 2007. Т. 8. Кн. 1. Публицистика 1881–1891 годов. С. 297–315.

² Нестеров М. В. О пережитом. Воспоминания. М.: Молодая гвардия, 2006. С. 370.

господстве своем упрощает. И в данном случае моралист Л. Н. Толстой закономерно выступает как разрушитель мира, который он редуцирует своими интеллигентскими схемами и моральными догмами. Таким образом разрушения стала и история России, написанная Ключевским, мода на которую и спрос на которую был чрезвычайно высок.

Пророческая линия у А. И. Солженицына

Анализируя нобелевскую речь Солженицына Т. Лопухина-Родзянко говорит о мировоззренческом идеале писателя, который воплотился в триединстве Истины, Добра и Красоты¹. Пока эти три ипостаси разделены, нет подлинного существования ни первого, ни второго, ни третьего. Но соединение их, по мысли Солженицына, происходит в Искусстве, т. е. на платформе Красоты. Так он объясняет фразу Достоевского «Красота спасет мир». То есть Солженицын сознательно развивал в своем творчестве обе линии — этическую и эстетическую и дополнял ее духовной (ипостась Истины), что, очевидно, надо связывать с пророческой деятельностью. Но ведущей деятельностью, как следует из нобелевской речи писателя, являлась все же не пророческая, а учительная деятельность, линия, начатая в свое время Толстым.

Конечно, мимо фигуры Достоевского, «самого великого из русских» для Европы и для Запада в целом, Солженицын не мог пройти. Точнее сказать, не мог просто ограничиться только уровнем художественного влияния на себя великого классика². Нужно было продолжить деятельность Достоевского во всех ее ипостасях, и в первую очередь пророческой. И переключки, действительно, просматриваются, как отмечали многие исследователи творчества Солженицына. Один предупредил русское общество о грядущем ГУЛАГе, другой — пережил и описал этот ГУЛАГ в его историческом воплощении. Сближала и арестантская судьба, как и то непонимание и отвержение, которые следовали вслед за шумными овациями и успехом. Солженицын претендует на включение в эстафету, исходя, конечно, не из банального тщеславия или честолюбия, а из ответственности перед Богом за порученное ему дело. Солженицын хотел быть «анти-Лениным», как говорил о. Александр Шмеман, записывая в свой первый дневник разговор с писателем от

¹ Лопухина-Родзянко Т. Духовные основы творчества Солженицына. Франкфурт-на-Майне: Посев, 1974. С. 11.

² Хотя об этом пишет, например, Т. Лопухина-Родзянко. Указ. соч. С. 57.

30 мая 1974 г. «В минуты гордыни я ощущаю себя действительно анти-Лениным. Вот взорву его дело, чтобы камня на камне не осталось... Но для этого нужно и быть таким, каким он был: струна, стрела... Разве не символично: он из Цюриха — в Москву, я из Москвы — в Цюрих...»¹. Задача «вернуть народ на круги своя», действительно не просто писательская, а именно пророческая².

Итак, берем за основу ту точку зрения, что «Архипелаг ГУЛАГ», как и все произведения, связанные с этой темой, писались в рамках «эстетической парадигмы», в которой субъектом действия становится суть человека, его духовное, нестигаемое начало. Вывести красоту наружу, на открытое пространство, да еще в некоем коллективном сообществе и коллективном выражении ее оказалось возможным только в таком мире, каким был ГУЛАГ, где бытие строилось на яростном, бескомпромиссном столкновении жизни и смерти. Судя по всему, Солженицын видел в этом бытии гораздо больший уровень духовного напряжения, чем на войне. Пройдя всю войну, он не стал подлинно другим человеком, хотя и сильно изменился. А пройдя через лагерь — стал. Солженицын отмечал, что после войны, оставшись на воле, он бы тоже стал писателем, но только советским, обыкновенным, каких было немало. И лишь ГУЛАГ сделал его подлинно другим человеком и другим писателем. О чем идет речь? О том, что из глубин души наверх поднялась та самая красота души, которая в других обстоятельствах никогда бы не стала видимой и достижимой³. И за этот идеал писатель и начинает бороться и благодаря ему отстаивать свое дальнейшее существование. Правда, нравственность, как явь, как очевидная, зримая реальность и есть та красота, о которой говорит писатель. Как скажет позже другой русский писатель В. М. Шукшин: «Правда есть нравственность». И только поняв это, можно понять

¹ Шмеман Александр, прот. Дневники 1973–1983 / Сост., подготовка текста У. С. Шмеман, Н. А. Струве, Е. Ю. Дорман. М.: Русский путь, 2005.

² В книгу Л. Сараскиной о писателе попал почему-то другой контекст соложеницынского отношения к Ленину. Автор приводит слова Шмемана, сказанные Солженицыным о. Александру в Цюрихе, что в романе писатель «с трагическим восхищением» примеряет на себя образ Ленина. Здесь прочитывается идея глубокой симпатии к личности Ленина со стороны Солженицына, к его «одиночеству и ярости». — Сараскина Л. И. Солженицын. М.: Молодая гвардия, 2018. С. 730.

³ Об этом же пишет в своих воспоминаниях известный духовный писатель и богослов прот. Михаил Труханов, сам проведенный в лагерях 15 лет. Кстати сказать, к нему Солженицын обращался с просьбой откликнуться воспоминаниями о тех годах. Прот. Михаил писал, что когда он попал в тюрьму, еще до отправки в лагерь, то поначалу находился в унынии и скорби, но после долгой молитвы ко Христу к нему пришло четкое понимание и чувство свободы и спокойствия: если с ним Бог, то что ему бояться? И с этим чувством молодой человек прошел все годы заключения (годы физически очень тяжелые), и будучи уже престарелым, на склоне своих лет, он не уставал благодарить Бога за то, что он прошел этим путем.

и следующее, что нравственность есть красота. Если двигаться дальше, нельзя не понимать, что пророческая деятельность — бесстрашно, в любой ситуации говорить правду и демонстрировать ее, — тоже, в конечном счете, сопряжена с красотой, с эстетическим началом. Возможность слышать и видеть пророка — это и есть то ради чего он становится пророком. В красоте пророческого одухотворения заключено подлинное зерно красоты и истины.

Таким образом, красота венчает все три ипостаси; во-первых, она становится очевидной не всегда и не сразу, а только в исключительных обстоятельствах; во-вторых, она окрыляет нравственность и дает ей воспарить, сделать ее духовной, божественной, подлинно значимой для людей; и третья, красота формирует движение пророческого голоса, открывает его людям, являет и показывает его облик. Везде, во всех трех случаях красота выполняет функцию зрения, она открывает глаза на саму себя, на нравственность и на Божественную истину.

Более подробно и специально разберем тему влияния Достоевского на Солженицына, с точки зрения реализации «пророческой» функции в его центральном произведении «Архипелаг ГУЛАГ». Вообще, такое впечатление, что «ГУЛАГ» писался в какой-то мере вопреки субъективной воле писателя, быстро, вдохновенно, как книга для «будущего читателя»; отсюда в ней такое обилие коллективной информации, «коллективной души», жажды тысяч заключенных, приславших Солженицыну свои воспоминания, чтобы в одном крупном произведении собрать коллективную правду о лагерях. Отсюда — гомеровская эпичность и дантовская смысловая глубина этого произведения¹. В «ГУЛАГе» нет толстовского, надламывающего душу морализаторства, обличения; не упоминается Сталин, нет истерии противостояния эзков и их охраны; трагедия заключенных вообще не разрешается в настоящем. У нее много дней впереди, и в каком году она завершится, автор будто и не знает; в 1956 г. или 1961 г.? А может быть в 1991 или 1993 г.? Пространство ГУЛАГа открыто; и кто и когда его закроет, неизвестно.

«Архипелаг ГУЛАГ», — книгу, поначалу не должную (по возможностям автора охватить весь спектр проблем лагерной жизни) стать пророческой, таковой сделали многочисленные письма корреспондентов, вал откликов, комментариев, новых случаев, который обрушился на Солженицына после публикации рассказа «Один день Ивана Денисовича» в

¹ «Архипелаг» Солженицына — Дантово видение и хождение. Но без язычника Вергилия... Это художественно предвидел Достоевский. Солженицын удостоверяет правду пророчества: свиньи гадаринские сверзлись на Россию, пред тем как утонуть в «мировой пучине». — *Архиепископ Иоанн Сан-Францисский (Шаховской)*. Русский реализм // *Архиепископ Иоанн Сан-Францисский*. С. 343.

«Новом мире». И писатель оказался готов воспринять эту информацию и облечь этот пафос и коллективный голос эзков в особые масштабные литературно-художественные формы. В этой связи чрезвычайно важна оценка Солженицыным своего лагерного опыта: как проклятия или благословения Бога? Сам писатель свидетельствовал: «Свои одиннадцать лет, проведенные там, усвоив не как позор, не как проклятый сон, но почти полюбив тот уродливый мир...»¹. На любви к «уродливому миру» и был выстроен «Архипелаг ГУЛАГ».

Еще до присланных корреспонденций Солженицын бредил общей структурой будущей большой книги о лагере, ее сложной архитектоникой и огромностью тем и сюжетов. Уже тогда он понимал, что это будет не роман и не повесть, но что-то очерковое, хотя и не столь легковесное. Думается, писатель не решился утяжелить подзаголовок «Опыт художественного исследования» еще словом «исторического», потому что посчитал, что и слова «исследование» будет достаточно. Таким образом, вся художественность этого произведения была условной, она лишь снимала утяжеляющее текст подробное и масштабное (с нередким уходом в историю) изложение фактов гулаговской действительности. Но именно художественность позволила решить, судя по-всему, главную задачу — показать образ ГУЛАГа целиком, как страшное чудовище во всей его эстетической безобразности, о чем писал В. К. Тредиаковский: «Чудище обло, озорно, огрбно, стозэвно и лаяй».

Эта книга очень похожа на дневник, полный глубоких размышлений «для себя»; есть здесь что-то от энциклопедии, куда автор собирает всё доступное по лагерной теме; напоминает она и исторический очерк, с минимумом справочного аппарата, с облегченным для широкого читателя текстом. Но все же в первую очередь, для самого автора — это «подробная записка» для потомков, крик души человека из прошлого: «не забудьте», «не ходите больше этим опасным для человечества путем», «не прикасайтесь к моим помазанным» (в данном случае речь идет об уникальности и даже святости человеческой жизни и свободы). Как писатель строит «Архипелаг»? Переведем формализованный язык на язык символики. Все три тома книги можно поделить на три больших темы: 1) Организаторы ГУЛАГа; 2) Насельники ГУЛАГа; 3) Пространство ГУЛАГа. Внутри первой темы заметно выделение а) статических характеристик — лагеря как фабрики смерти, или же как вида промышленности; и б) динамических характеристик — коммуникационные характеристики лагерной системы. Вторая тема также состоит из двух частей:

¹ Солженицын А. И. Архипелаг ГУЛАГ. Екатеринбург: У-фактория, 2007. Т. 5. С. 8.

а) антропология лагеря, раскрываемая в основном через тему «телесность в лагере»; б) психология в лагере, куда входит все, включая и духовную жизнь. Третья тема, апеллирующая к пространству, имеет тоже две части: а) формотворчество ГУЛАГа; б) вектор развития пространственных форм.

Посмотрим, как работают эти структуры друг на друга. Организаторы производства ГУЛАГа сопрягаются у автора с понятием «машина», сельники — с «душой», пространство — с формой и направлением движения. Итак, машина—душа—движущаяся форма. Машине нужна душа и движущейся форме нужна душа. И то, и другое заинтересовано в душе. Машина и движущаяся форма странным образом близки друг другу; последняя очень напоминает машину, ведь та тоже — «движущаяся форма». Но чем же они тогда различны? Что делает их разными, хотя и стремящимися к одной и той же цели — к душе? Разными их делает, как это ни странно, не они сами, а душа. Только она и позволяет понять, что эти две ипостаси не одно и то же. А это говорит о том, что разница их не качественная, а количественная. Они просто 1 и 2. А вот душа — это нечто другое. К ней, а не друг к другу стремятся машина и движущаяся форма. Душа является подлинной реальностью, истиной, которая и притягивает неистинные сущности.

Наличие подлинности символично; ее одолевают с двух сторон две количественные силы, причем одна из них *уже показала* свое машинное лицо, а другая пока *скрывает*, поскольку она еще «вектор», она не участвовала в некоей практике, где душа принуждалась жить расщепленной (на гендер, возраст, профессионализм и т. д.) телесной жизнью, отдельной от души. Что будет далее, вопрос пока открытый, но он ставится в романе не как вопрос праздный и риторический, а как вытекающий из подлинного знания лагерной реальности. Эту двойную атаку на душу, по Солженищину, можно было ощутить уже тогда, в лагере. Уже там душа атаквалась неподлинными сущностями с двух сторон, из настоящего и из будущего. Но атака из будущего была скорее виртуальна, поскольку под нее не было выстроено ничего подобного «машине», она лишь грозила и показывала на то, что она есть и будет.

Такова, на наш взгляд, реальная мифология книги «Архипелаг ГУЛАГ», за которой стоит А. И. Солженищин как пророк, хотя и светский пророк, который описывает будущую катастрофу, исходя из глубокого видения настоящей катастрофы. Религиозный пророк дал бы в этом случае некую «апокалиптическую картину», полную «громов и молний»; писатель же формирует образ будущего, исходя из антропологии человека, ориентируясь на душу человека.

Учительствующая линия у А. И. Солженицына

Роман «В круге первом»

Это направление мысли и мировоззрения опирается, прежде всего, на толстовство, где в основе лежит отказ от пророческого служения в угоду учительству, моральному назиданию, обличению несовершенного настоящего. Собственно, только в одном своем произведении Солженицын поднимается до пророческого уровня — в «Архипелаге ГУЛАГе», во всех же остальных он учителствует. В особенности это проявляется в романах «В круге первом» и «Раковый корпус».

Писатель видел в народе две силы: а) одна поддалась советской власти и стала рабски покорной ей, была обработана идеологически и сама стала участвовать в советизации общества; б) другая была настроена оппозиционно к советской власти, но характер этой оппозиционности оказывался очень разным; от прямой «белогвардейской» враждебности до простонародной, крестьянской глухой оппозиции колхозным и прочим реформам, т. е. от единичных форм до массовых — народных. Дальше логика писателя такова: при благоприятных условиях (наступления немецких фашистов на страну) вся часть оппозиционных сил готова была включиться (вместе с немцами) в силовое противостояние советской власти. То есть Солженицын настаивает на том, что власовскими настроениями была проникнута вся оппозиционная группа, от единичных непримиренцев до простонародной русской многомиллионной массы.

Однако для тех ученых, кто работал по теме трансформации социальных структур в советское время и особенно в 1920—1930-е годы, совершенно очевидно, что это не так. Во внутренней России в эти годы сохранялась немалая по численности группа «бывших» (осколки, прежде всего, дворянского и купеческого сословий), а среди народа — крестьян, которые были лояльны к советской власти, но при этом не втянуты в идейное пространство преобразования сознания. Эти люди считали СССР наследницей исторической России, своим Отечеством, ныне тяжело больным, но также нуждающимся во внешней защите от своих извечных врагов. Никакой другой Родины эти люди не видели для себя и не хотели видеть. Причем часть из них до Великой Отечественной войны уже прошла через горнила репрессий, но и после того сохранила свои убеждения. Это и была самая духовно здоровая, самая корневая часть русского народа, соль земли, исчисляющаяся в целом не тысячами даже, а миллионами.

Власовцы же внутри страны складывались в массу своей из другой категории людей; в единичном плане — также частично из «бывших» (но в гораздо меньшем числе, чем первые — патриоты страны), в массовом плане — из числа того советского простонародья, которое уже успела идеологически обработать советская власть, убив в них почвеннические ростки в пользу космополитизма мировой революции, дезориентировав их в самых важных духовных и социальных вопросах: в отношении к Богу, к семье, к истории, к предкам, ко всей прошлой традиции. Таким же человеком без внутреннего стержня (который вынула из него советская власть, потому что он слишком глубоко ею проникся) был и сам Власов. Абсолютное большинство рядовых власовцев, из числа пленных, по моему глубокому убеждению, принадлежало к той категории советских граждан, которым «что воля, что неволя, всё равно», и таковыми их сделала советская власть, а не оппозиционное к ней отношение. Именно советская власть формировала такой тип «гуттаперчевой коллективной личности», в которой не было партийного фанатизма, а горение обеспечивалось лишь нахождением рядом с близким ей источником огня. Пока были рядом советские контролеры, человек готов был трудиться, но как только обстоятельства изменялись, возникала ситуация выбора, то сразу же у такого человека оставалась одна-единственная ценность — его драгоценная жизнь. Она лишь согревала его. Идеальный коммунист, подожженный партийным огнем изнутри, мог гореть и в автономном режиме, даже в плену. Но человек из простого народа, которого сумели обольстить верой в безбожие, верой в материальное благополучие коммунизма, верой в то, что личное и семейное благополучие не стоит и гроша ломаного в сравнении с государственным благополучием, — такой человек в трудной, критической ситуации, будучи если не пустым внутри, то дезориентированным, не имея внешнего подогрева, конечно, готов был ради сохранения своей жизни на что угодно. Это и было почвой для власовского движения, подготовленная всей советской системой пропаганды и самой жизнью.

Интересно, что эмигрантское власовство тоже в массе своей возникло на почве отсутствия *рядом* огня Отечества, у тех, у кого он не был зажжен внутри. Те же, кто принял власовство из идейных соображений (как генералы Шкуро и Краснов), конечно, имели внутренний огонь, и тем печальнее то, что они использовали его для войны со своей Родиной, думая, что Гражданская война продолжается. Но нельзя было не видеть, что это была интервенция более масштабная, чем в 1918 г. Солженицын, живя в США, живо ощутил эту огромную силу симпатий к власовскому движению со стороны русской эмиграции, существующей на почве анти-

советизма, и конечно, все это повлияло на него и позволило получить поддержку своему антисоветизму со стороны этого крыла¹. Антисоветизм, как и советизм, был формой идейного оболыщения, когда суть — почва — растворяется и подчиняется идейной борьбе. Поэтому антисоветизм являлся подлинной почвой для идейного власовства, хотя, конечно же, эмигрантский антисоветизм нельзя сводить к власовству, он гораздо шире и сложнее. Он был идейный (и власовство свило себе гнездо здесь), культурный (как у И. А. Бунина) и религиозный, в котором, как и в идейном, существовала определенная среда для власовских настроений. То есть чистым от власовства был только культурный антисоветизм.

Судя по 2-й главе «Архипелага ГУЛАГ», Солженицын лишь в общих чертах представлял себе ситуацию с репрессиями *в отношении сословий* в 1920-е — 1930-е годы. Мы только сейчас плотно подходим к этой теме, хотя за последние 25 лет накоплено очень много научного материала. Во время написания этой главной книги Солженицын, конечно, не обладал всей необходимой информацией, поэтому «сословные потоки», движущиеся в лоно ГУЛАГа, у него намечены схематично, в отличие от политических потоков. Только тщательно прорабатывая вопрос оппозиционности и лояльности советских граждан к власти внутри страны, можно почувствовать и увидеть наличие «третьей силы», не относящейся ни к «рабам», ни к «предателям».

Два крупных произведения были написаны на одну лагерную тему — «В круге первом» и «Архипелаг ГУЛАГ», но как по-разному автор распорядился в том и другом случаях лагерным материалом. Первый роман, совершенно ясно, служит делу обличения этого страшного явления, он весь в актуальности настоящего, и законы жанра, обличения несовершенного настоящего требуют выдвижения на первый план нравственной тематики, этического компонента. «В круге» сразу с первых страниц проглядывает пушкинская тема «маленького человека перед лицом государства», столь образно озвученная поэтом в «Медном всаднике». Но заметим, Пушкин не поддерживает Евгения, не симпатизирует ему, когда выражает в начале поэмы слова любви к Петербургу: «Люблю тебя, Петра творенье...». Пушкин любит и Петра и Петербург. Любовь к городу объясняется тем, что Петербург прекраснее Москвы: «Померкла старая Москва, как перед новою царицей порфиноносная вдова». Чем же нелюб Евгений автору? Нелюбовью Евгения к городу и его основателю

¹ Например, эта тема была хорошо раскрыта Солженицыну в переписке с жившим в США князем А. Щербатовым, записки которого содержат интереснейшие сведения по власовским настроениям среди русской эмиграции как до войны, так и после. Князь симпатизировал деятельности Солженицына: *Щербатов А., князь, Криворучкина-Щербатова Л.* Право на прошлое. С. 464–465.

Петру I, своим отношением к памятнику основателя города, как к «кумиру» — идолу, который продолжает, по мысли Евгения, держать в своих руках эти места. Евгений — «маленький» не потому что он бедный или убогий, а потому, что он раздавлен своим полуязыческим суеверием, бедностью духа, своим «буржуазно-мещанским» отношением к жизни. Отсюда идет у Евгения непонимание дел Петра, его величия и служения. И даже красота города неспособна пробудить в Евгении высокие чувства и вселить в его сердце благородство. В своей мелкой злобе Евгений может лишь погрозить памятнику кулаком, но тут же, боясь возмездия, он бежит прочь, и уже до конца жизни не смеет даже глаз поднять наверх, когда случается ему пройти мимо этих мест. И умирает он безвестно и бесславно, как часть того хлама, который был сметен стихией.

У Солженицына — Евгений — это Иннокентий Володин. Но соответствие это возникает не по воле автора, который хочет видеть Иннокентия персонажем куда более высоким и значимым, чтобы оправдать его вызов власти. В начале романа образ власти привязан к линкору, а сам Володин связан с торпедой (он — «смертник»), направленной на линкор и взорвавшей его. То есть с самого начала здесь не пушкинская расстановка сил. Нет личной симпатии автора к власти, а значит, все симпатии автора на стороне «маленького человека». На маленького человека у Солженицына большие надежды. Маленький человек у него олицетворяет ни больше, ни меньше, как самого Христа. Отсюда и «линкор» как корабль военного назначения. Обычно в христианской символике корабль связан с Церковью, но если корабль из обычного стал военным, т. е. используемым в мирных целях, значит, что-то с ним произошло серьезное, он перестал служить духовным целям. В этом случае такой герой, который Сам создал корабль и может им распорядиться, должен решить судьбу изменившегося сооружения.

Итак, с самого начала мы вынуждены признать, что Солженицын в своем авторском замысле идет наперекор неким объективным обстоятельствам, насильно выдает одного героя за другого, имея одну свою цель — разоблачить власть. И сразу это разоблачение натывается на наше недоумение и сопротивление автору (из-за его симпатии герою). Когда Иннокентий дозванивается до американского посольства, он призывает военного атташе не бросать трубку словами: «Речь идет о судьбе вашей страны!». Не «нашей страны», а «вашей страны», а значит, забота «маленького человека» не о своей стране, а о чужой. Чтобы не была испорчена жизнь Запада, чтобы коммунизм не пришел, вот о чем беспокоится Володин, когда решается предать свою страну. То есть даже в смысловой своей части его мотивация имеет не сугубо духовный, а материальный

характер. Такая позиция, кстати, подтверждается позже в тексте философскими рассуждениями того же Володина. «Христос», как скрытый за фигурой Володина герой, должен нести двойную, тяжелейшую нагрузку: оправдывать перед соотечественниками предательство Володина и второе — спасти Запад от особого языка советской идеологии.

Володин — главный герой романа, как бы ни спорили здесь критики и литературоведы, потому что Володин завязывает главный узел, и он же его развязывает. Он натягивает струну, которая начинает звучать для всех, и каждый из многочисленных героев дает свой ответ на это звучание. Лучшие из героев — Нержин, Герасимович и др. присоединяются к Володину, разделяя его путь; они также бросают перчатку в лицо государству и удаляются в недра «ада» для получения наказания за бунт. Другие же, даже те, кто претендовал на союз с истиной (Сологдин, Рубин, Спиридон и др.) — остаются за стенами ада, очевидно, чтобы в будущем навсегда потерять искру веры.

Володин аккумулирует в себе все лучшее в романе: все лучшие качества Нержина переходят на Володина, потому тот выше, он делает первый шаг, он первенец на пути преображения. Но это в идеальной проекции, в проекции, запланированной Солженицыным, где за Володиным поставлен Христос. В реальности же фигура Володина складывается из других компонентов. Зададимся сразу основным вопросом: за счет какого потенциала Володину возможно было так накалиться, чтобы а) предать страну; б) возненавидеть власть; в) не побояться за себя. Надо было быть или белогвардейским эмигрантом, непримиримым к советской власти, борющимся с ней всю жизнь; или человеком, которого советская власть очень сильно обожгла и обидела, духовно сломала, оставив у него в душе только нехристианское чувство мести. Возможен был и третий вариант «национальной мести», но он в данном случае сразу отбрасывается. Не подходят сюда и первые два варианта. Преображение героя автор выводит из двух источников: 1) Володин пресыщен телесной жизнью; 2) из жизненного тупика его выводят документы покойной матери и главным образом ее дневник «Этические записки», очевидно, написанные с толстовских позиций. В записках следует разъяснение, что такое жалость (как неучастие в несправедливости). Словом, эти высокие, красивые слова, да еще от лица покойной матери настолько взволновали сердце Иннокентия, что он начал двигаться по пути преображения, «открывать для себя духовную мать Россию»¹. Далее, он набрался «мудрости» за границей (как дипломат), читая публикации эмигрантов, и созрел в своем

¹ Краснов В. Г. Солженицын и Достоевский. Искусство полифонического романа. М., 2012. С. 82.

понимании зла, так что сумел потом отделить понятие «власти» и саму власть от страны России. В знаковом разговоре на природе с Кларой (на виду всей России) Иннокентий объясняет ей, что такое «круг первый». Это совсем не из Данте, как принято думать о названии романа, хотя без Данте тут не обошлось. «Вот видишь круг? Это отечество. Это первый круг. А вот второй. — Он захватил шире. — Это человечество. И кажется, что первый входит во второй? Нич-чего подобного! Тут заборы предрассудков. Тут даже — колючая проволока с пулеметами» (гл. 44).

Много в романе и других мест, где автор берет на себя смелость оправдать предательство Володина некими идейными мотивами. Автор все время проводит мысль: «а что считать предательством?» У самих положительных героев предательство рядом с ними, они знают ему цену; у Нержина изменяет жена, у Володина — тоже; символическим выглядит суд над князем из «Слова о полку Игореве», где тема предательства в центре всего. Автор словно хочет показать, что все вокруг пронизано предательством, но главных героев оно не касается. Изменилось само содержание понятия «предатель», говорит нам автор, и это следует учитывать. Вот одно из последних размышлений Володина на свободе, незадолго до ареста: «мы уже в той темноте, что не отличаем изменников от друзей. Кто князь Курбский? — изменник. Кто Грозный? — родной отец. Только тот Курбский ушел от своего Грозного, а Иннокентий не успел. Его бы объявили — соотечественники с наслаждением побили бы его камнями! Кто бы его понял? — хорошо, если тысяча человек на двести миллионов...» (глава 85). Автор здесь явно симпатизирует герою.

Если мама Иннокентия «из-за гроба» открыла глаза сыну, как пишет об этом автор, то ее брат, родной дядя Иннокентия, открыто призывает его к предательству и апеллирует к первоисточнику — Герцену, не одно десятилетие трудившемуся под британским крылом и на их средства для разрушения русской монархии. С цитатой из Герцена мы и расстаемся с главным героем Володиным, когда следовательно первый раз вызывает его на допрос. О Герцене же говорит и дядя: «Где границы патриотизма? Почему любовь к родине надо распространять и на все ее правительство» (гл. 61). Герценовский взгляд на патриотизм Солженицын и берет за основу поступка Володина, который предупреждает американцев (правительство, власть) о готовящейся советской спецоперации по передаче секретной информации о технологии изготовления атомной бомбы. При «плохом» Сталине предательство допустимо, как оно было допустимо, с точки зрения Герцена, при «плохом» Николае I. Может быть, оно было возможно при «хорошем» Александре II? Но сам этот государь в одном из писем И. С. Аксакову возмущается его непатриотической позицией, а

тот в ответ снимает с себя ответственность, говорит, что он не обязан во всем следовать кодексу дворянина; что есть еще ответственность перед собственной совестью¹. Конечно, «совесть», в данном случае Аксаков понимал, как ему угодно было и нужно, а не в христианском смысле. По герценовской методике, определяющей смысловое понимание «любви к родине» главным героем И. Володиным, правитель (и власть) вообще должны быть исключены из пределов ответственности личного гражданского самосознания. Их не грех и обмануть, в том числе и предать, если человеку покажется, что так будет лучше для человечества. Разрушение круга первого, чем и занят просвещенный матерью и дядей И. Володин, есть насущная задача, необходимая человечеству, и мы знаем, что у этой задачи может быть разная идеологическая платформа. Она может быть советской — ленинско-троцкистской («мировая революция»); западной — финансово-глобалистской («мировой порядок») и может быть церковной — православно-христианской. А. И. Герцен выступал как откровенный западник, хотя и не разделявший многие буржуазные идеалы, но объективно все же работающий на эту модель. Неслучайно же Солженицын получил мировой успех и главную западную премию за этот роман, ясно указывающий, «что есть истина». И хотя на Западе Солженицын увидел другой мир, ставший также объектом его критики, но книга «В круге первом» уже жила и до сих пор живет своей жизнью, над которой автор уже был не властен.

Высказав главное, касающееся идейной акцентировки главного героя, следовало бы далее обратиться к теме искусственного насыщения образа Володина христианскими чертами и даже чертами Христа. Этим приемом, на наш взгляд, автор и пытается в значительной степени решить проблему оправдания предательства главного героя и даже перекодировки «предательства» в «подвиг». Выше уже говорилось о том, что очень многое из этого багажа Володин получает за счет Нержина. Но и сам он постепенно раскрывает свой духовный потенциал, указывающий на это. Много талантливых критиков и литературоведов поддерживают Солженицына своими работами. Одна из таких книг была написана американским автором В. Г. Красновым, в прошлом гражданином России. Автор опирается на идеи М. М. Бахтина, его понимание полифонического романа, по мысли Краснова, близкого и даже воплощенного в реальность Солженицыным. Идея Краснова проста: он пытается доказать полифоничность романов Солженицына, что автоматически должно указывать на их системную близость с романами Достоевского. Краснов

¹ Переписка И. С. Аксакова с Ю. Ф. Самариным (1848–1876). СПб.: Пушкинский дом, 2016. С. 134.

исходит из того, что сам Солженицын признавал эту связь и сам считал Достоевского фундаментом своего творчества¹. По Бахтину, образ Христа создает полифонию, венчает хор голосов: «В образе идеального человека или в образе Христа представляется ему разрешение идеологических исканий. Этот образ или этот высший голос должен увенчивать мир голосов в романе, организовывать и подчинить его»². Таким лицом, считает Краснов, в романе является Нержин, как главный герой, поэтому к нему сходятся все нити романа. Критик допускает эту мысль, потому что сам автор романа вносит определенный произвол, нарушающий объективные законы мира. Скажем, у находящегося на зоне, в шарашке Нержина нет реальной возможности выбирать — участвовать ли ему в проекте или нет, но авторской волей он поставлен перед этим выбором. Так же и Володина: по своему потенциалу этот человек не может быть способен к свободному выбору и принятию такого ответственного решения, как звонок в посольство, но он это делает. В глазах критика Краснова Глеб Нержин подобен Алеше Карамазову, литературному герою из числа христороподобных. Он — мостик между всеми, всех мирит, всех объединяет, он даже «лучше Алеши Карамазова» (!), так как «более активен». Но и Володина, как наиболее близкого по духу к Нержину персонажа, Краснов сравнивает со Христом, опираясь на слова романиста: «С высоты борьбы и страдания (где они — эти борьба и страдания? — О. К.), куда он вознесся, мудрость великого материалиста оказалась лепетом ребенка, если не компасом дикаря». Из чего Краснов делает свой окончательный вывод о мировоззрении Володина, остается непонятным: «По сути, это христианское мировоззрение, в котором, однако, нет никаких признаков церковности и догматизма. Оно может быть православным или нет, но его генетическая связь с христианской духовностью старой России несомненна»³. И хотя критик не находит у Достоевского прототипа Володина (исходя из своего понимания этого образа), в действительности образ бескорыстного предателя — «ради идеи» — у Достоевского есть, это Смердяков, из «Братьев Карамазовых». Образ «ложного Христа», не анти-Христа, а именно ложного, противоположного тому, что воплощает в себе Алеша Карамазов, делает Смердякова особым лицом, к которому тоже сходятся все нити романа, но не для того, чтобы связать героев воедино и создать гармонию, а наоборот — чтобы разъединить, оттолкнуть героев друг от друга. Этот сильнейший источник хаоса, невидимый внешнему глазу, но интенсивный и, самое главное, не имеющий

¹ Краснов В. Г. Указ. соч. С. 8.

² Там же. С. 76.

³ Там же. С. 86.

собственной энергии, а играющий на слабостях и противоречиях других, становится заметным глазу только в конце романа, когда наступает развязка. Одна из основных черт Смердякова — это готовность к идейному предательству. Володин, как главный виновник возникшего хаоса, подтолкнул всех других героев к решительным поступкам: кого-то, как сделал он сам, также бросить вызов государству, чтобы оно не стало сильнее США; кого-то принять участие в поимке виновных и невиновных людей, кого-то — постараться еще больше «закрутить гайки» и т. д. Володин — такой же ложный Христос, как и Смердяков, потому что он не создает и связывает, а разъединяет героев, он пытался, не как Достоевский, красотой спасать мир, а как Л. Толстой, делать это разрушением. Интересно отметить, что Сталин в романе, как он ни отрицательно описан автором, в силу сугубой личной неприязни автора к нему, нигде и никак не претендует на лавры Христа, хотя это было в большевистской традиции — быть антиподами христианства. Но и здесь автор не может себе позволить такую «роскошь».

В Володине, безусловно, есть большой *аннигиляционный* потенциал, он готов всасывать в себя, как в черную дыру, новых героев (предательство заразительно, особенно идейное), вот почему в этом герое можно найти и черты Чичикова, гениально раскрытые Гоголем в «Мертвых душах». Чичиков, конечно, никого не предает, но он разрушает ту жизненную серьезность и основательность, что присутствовала в помещичьей традиции, как служилой традиции. Он создает атмосферу карнавала там, где, согласно жанру, должны были главенствовать порядок и устои. Чичиков же своей парадоксальностью, пропущенной сквозным образом через все тело помещичьего быта, повседневности и пространства, как бы заставил всех застыть в недоумении и задаться вопросом: как здесь быть, как поступить с этим парадоксом. Зрителю оставалось лишь наблюдать за тем, как живые люди действуют почти как куклы, как комические персонажи, такие символические и неповоротливые, ограниченные в движении.

Володин как Чичиков возникает из небытия, он такое же *ничто*, как гоголевский герой, и он также сквозным образом пронзает все пространство жизнедеятельности героев романа, от обитателей шарашки до верхушки Кремля. И все засуетились, забегали с такой невероятной скоростью. Чичиков-Володин купил несколько мертвых душ — Нержина, Герасимовича и др.; разворошил весь помещичий (начальственный) заповедник, так что и Сталин стал смешон своими мыслями вслух, и мордобой, устроенный подчиненным, стал не только трагическим, но смешным; ээки были также ярко представлены со стороны «празднич-

ной культуры»; и даже арест и первый день Володина в тюрьме выглядел не только трагически, но смешно и нелепо. И заметим, что эта несерьезность не соотносится с бахтинской карнавальностью, народной по своей природе, она скорее идет от социальной и политической сатиры, с ее плакатностью, плоскими формами и односторонним смыслом. Но и, конечно, она не стихийна, а рукотворна.

У Достоевского, как и у Гоголя, карнавальность как стихийность создается не для смеха и тем более не для сатиры, а для контраста добра и зла, чтобы очертить границы амбиций зла, его размах и силу, который сейчас (когда писатель его заметил) еще смешон, но за этим смехом стоит великая трагедия, которая может случиться с целым народом. Так ли емко ставит проблему здесь Солженицын, такова ли его народная стихия в романе? Конечно, нет! Народностью Спиридона проблему не решишь, тем более, учитывая, что Спиридон симпатизирует Нержину и тем самым косвенно симпатии народа отдаются и Володину и Нержину — противнику атомной бомбы. У Солженицына видимость карнавала запускается для других целей; снять идеологическое напряжение, закостеленность жанра социалистического реализма, т. е. имеет вторичные, чисто технические задачи.

Не забудем и того важного факта, что в шарашках в это время сидело огромное число лиц, которые в абсолютном большинстве своем смотрели на свой интеллектуальный труд, направленный на укрепление обороноспособности страны не так, как Нержин. Об обстановке в этих коллективах мне лично приходилось слышать почти из первых рук. По рассказам М. М. Громыко, сестра ее была замужем за Д. Д. Севруком — заместителем известного конструктора космических аппаратов В. П. Глушко. Целая группа физиков и математиков, вернувшихся после заключения, была собрана в Казани, до отправки их в Подмоскowie, в шарашку. Она хорошо знала эту среду, включая и самого С. П. Королева. Все эти люди, хотя и прошли лагеря и ссылки, но оставались патриотами своей страны и задачу повышения обороноспособности понимали однозначно, как свой личный вклад в укрепление границ России. Вопрос о предательстве даже в такой витиеватой форме, как это представлено в романе, для них не стоял. А ведь это была тогда техническая элита, и по ним мы должны судить о настроениях бывших заключенных!

Литературовед Краснов посвятил целую главу в монографии доказательству того, что роман «В круге первом» соответствует критерию полифоничности, каковая есть в произведениях Достоевского, а это указывает косвенно на подлинность идеи, на реализм происходящего в нем. Однако эти доказательства неубедительны. В полифоническом романе

отсутствует главный герой, у Солженицына же он есть. Он хотя и прячется за другими персонажами — более разговорчивыми (даже по объему текста), но все равно он заметен. Голос писателя Солженицына не сливается с голосами героев, не растворяется в них, а явно и очевидно присутствует; Солженицын все время демонстрирует себя в главном герое — Володине, но тщательно это скрывает. Его главный герой кроме того, что он сконцентрирован в одном человеке, получает дополнительные характеристики от других положительных персонажей — от Нержина, Солодина, Рубина, Спиридона. В романе есть, по сути, два главных героя, с конкретной биографией и подлинной экзистенцией (душой), это — Володин и Сталин. Все другие герои не имеют своей экзистенции и лишь дорисовывают характеристики, одни работают на образ Володина, другие на образ Сталина. Это такой древнеегипетский способ нарисовать фигуру человека, обозначив его и фас и профиль в одной плоскости. Нет в романе полифонии скрытых голосов; они все открыты, а скрыт только один голос. И это насилие над полифонической формой.

Роман «Красное колесо»

Этот роман — самый объемный у Солженицына, самый крупный в мире, был очень дорог писателю. С замысла о нем начиналась его творческая биография, этим романом и завершилась земная жизнь писателя.

В замечательной статье Г. П. Федотова «Россия Ключевского»¹, написанной мыслителем за рубежом в 1932 г., к 20-летию кончины историка, есть объяснение того, что стержневой курс истории написан Ключевским *без учета духовно-церковного* фактора, хотя у Василия Осиповича и были отдельные работы, посвященные Церкви и святым. Г. П. Федотов объясняет это особенностями метода написания курса истории, поскольку социологический метод не давал такой возможности. Историк при этом сумел оживить исторические фигуры, сделать их яркими и образными, используя свой художественный талант, хотя указанный метод этого также не предусматривал. Но, нам думается, не случайно, что в одном случае Ключевский «использовал свой художественный талант», а в другом случае не мог позволить себе нарушить каноны метода. Если учесть своеобразный взгляд Ключевского на «народ», как на субъект исторического процесса, а также обратиться к дневникам, где

¹ Федотов Г. П. Россия Ключевского // Федотов Г. П. Судьба и грехи России: Избранные статьи по философии русской истории и культуры. Сочинения в 2-х томах. СПб.: София, 1991. Т. 1. С. 329–348.

историк очень грубо и хлестко высказывается о Церкви, о монархии, о русских царях, то станет понятной и объяснимой такая выборочная тактика историка¹.

И это при том, что им написана, по словам Г. П. Федотова, «единственная Русская история, на которой воспитаны два поколения русских людей». И если учесть то, что Ключевским замыкается дореволюционный этап, то надо понимать, насколько велико значение этого историка для всего XX в. Оценка Г. П. Федотовым самого становления и развития Ключевского заслуживает особого внимания, так что стоит ее привести. Автор выводит Ключевского из плеяды деятелей, выросших на почве либеральных реформ императора Александра II. Сегодня появились работы, которые позволяют увидеть, в какой непростой обстановке были затеяны эти реформы и насколько сильно они зависели от некоего «общественного мнения», выраженного впервые дворянской аристократией, получившей вместе с прекрасным образованием «вирус интеллигентности», заставляющий смотреть критически на все цельное, органичное и, в особенности, имеющее опору в монархии и самодержавии². К тому же обстановка после кончины императора Николая I была гораздо сложнее, чем в 1825 г. Это и послужило причиной того, что новый император Александр II с самого начала был поставлен в крайне жесткие условия: или он принимает на себя поражение в Крымской войне и оправдывает всю политическую линию своего отца, приведшую к этому поражению (так ставит «общество» вопрос), или же он дает России шанс выйти на новый путь развития. Так царь «выбрал» путь реформ. То есть либерализм, как нам представляется, не был «выходом из положения», «шагом в сторону прогресса», «осуществлением реформ, в которых давно нуждалась страна», а был своего рода умело выстроенной ловушкой, в которую попал и царь и с ним вся Россия. Вот почему, как отмечает историк И. Е. Дронов, создается впечатление, что Александр II действовал не в обстановке свободы выбора и действий, а скорее — в тисках зависимости и ограничений. Либерализм не давал ничего сверх того, что Россия до этого имела; он лишь снимал ограничения, помогал наладить нормальное функционирование финансовой системы, не давал возможности нормально заниматься армией и т. д. В этой системе главным было ожидание новых свобод и снятия новых ограничений под гарантии будущих успехов. По сути, так называемое общество все время шантажировало царя, и неслу-

¹ Ключевский В. О. Афоризмы. Исторические портреты и этюды. Дневники. М.: Мысль, 1993. С. 385–387, 389, 401–403, 407.

² Дронов И. Е. Сильный Державный. Жизнь и царствование императора Александра III. М., 2017.

чайно к этому шантажу скоро подключились и революционеры, и скоро их активность достигла террористического уровня.

Из такой вот бурлящей свободомыслием России и появился историк В. О. Ключевский, «шестидесятник», вкусивший «меда свободы», в котором уже присутствовало и пренебрежительное отношение к государству и власти, но — и уважительное отношение к обществу и народу. Г. П. Федотов боится назвать Ключевского нигилистом (!), но говорит, что на нем была «метка нигилизма». При том, что априори историк не любит императорской России, он еще и своеобразный славянофил. Он строит социальную историю в отрыве от достижений юридической школы, от вписывания структуры социума в правовой каркас (в обществе и государстве). От этого «понятия у него расплывчатые», а «формально-логическая структура слаба». Ключевский работает в рамках марксистской парадигмы борьбы классов, роль которых у него выполняют сословия. Именно этот подход, как было уже замечено, не позволил Ключевскому использовать духовно-церковный фактор. Так осторожно говорит Федотов, хотя речь идет о том, что Ключевский отказался даже от механического подхода Карамзина и Соловьева, когда церковный фактор рассматривался вместе с другими компонентами, как часть общей системы. У Ключевского нет даже «системы», не говоря о том, что его «единственная русская история» вся построена на материалистическом фундаменте, где главное — деньги и климат.

В лице В. О. Ключевского впервые история Россия пишется не историком-государственником, и впервые главным героем истории становится не страна как целое, а народ. Как подчеркивал советский историк В. А. Александров, рисуя научный портрет самого крупного русского и российского историка: В. О. Ключевский «решительно порывал с теоретическими установками господствовавшей тогда (Ключевский преподавал в Московском университете, заняв место С. М. Соловьева, с 1879 и по 1911 гг.) “государственной школы”, представители которой утверждали руководящую роль государства в организации народной жизни. Ключевский приходил к иному, обратному пониманию соотношения роли народа и государства... Создание государства он видел “делом народности”...»¹. Однако, если мы взглянем пристальнее в народолюбие Ключевского, то увидим, что понимание народа у историка отличалось от церковного; здесь не звучало понятий «народ Божий», «великий народ, создавший самую крупную поместную Церковь, сотворивший великое государство и

¹ Александров В. А. В. О. Ключевский // Портреты историков. Время и судьба. В 2-х томах / Отв. ред. Г. Н. Севостьянов и Л. Т. Мильская. Москва; Иерусалим, 2000. Т. 1. С. 84.

культуру». Ключевский понимает народ как стихию, которая долгое время может действовать как слепая природная стихия, и лишь когда станет образованной в своих многомиллионных единицах (т. е. атомизируется), только тогда станет по-настоящему народом культурным и великим. В русском народе, считает Ключевский, нет пока (на 1867 г.) никакой тайны, никакой красоты, ничего достойного, чтобы перед ним преклоняться, как это делает сейчас народническая часть интеллигенции. «Благоговение возможно только перед сознательной духовной силой», но пока еще русский народ, с точки зрения историка, действовал бессознательно, лишь ради спасения жизни, живя и руководствуясь только чувством самосохранения. Ключевский считает, что народ прошел пока еще только этап материальной борьбы за жизнь, и «было бы напрасно искать в ней свойств духа человеческого, имеющих вечное и общее значение, дополняющих развитие его неисчерпаемого содержания»¹. Получается, вся русская история созидалась бессознательно, вслепую и мотивирована она только полуживотным чувством самосохранения. Тот же самый эгоизм, как и у Л. Н. Толстого, лежит в основании человеческого прогресса. Ключевский озвучивает идеи писателя и кладет их в основу механизма развития русской истории. В статье В. В. Розанова, посвященной Л. Н. Толстому, публицист пишет (для западной аудитории), что Толстой «не понял или, лучше сказать, просмотрел великую задачу, над которой трудились духовенство и Церковь девятьсот лет, — усиливалось и было чутко и умело здесь, и этой задачи действительно чудесно достигло. Это выработка святого человека, выработка самого типа святости, стиля святости; благочестивой жизни»². А Ключевский разве не «просмотрел великой задачи», которую решал *русский народ* на протяжении всей истории? Та же близорукость в главном вопросе!

Прот. Георгий Флоровский выделял в толстовском мировоззрении такую важную черту, как «нечувствие исторического»: «Толстой борется с историей как таковою, — с самым фактом исторического процесса... протестует против самого существования истории»³. Чем-то близким, по смыслу, занимался и В. О. Ключевский, когда писал свои исторические сочинения, полные «нигилизма здравого смысла». Его история писалась не из истории, не из исторического факта как такового, а из психологии человека, выдуманного историком Ключевским, из нравственной коллизии в человеке. То же самое, со слов о. Георгий

¹ Ключевский В. О. Афоризмы. Исторические портреты и этюды. Дневники. М.: Мысль, 1993. С. 313–315.

² Розанов В. В. Л. Н. Толстой и Русская Церковь // Розанов В. В. Террор против русского национализма. Статьи и очерки 1911 г. М.: Республика, 2005. С. 247–255.

³ Флоровский Георгий, прот. Указ. соч. С. 406–407.

Флоровского, делал и Толстой: «Он искал пояснений всех явлений жизни и всех вопросов совести в себе самом, не зная и не желая знать ни эстетических, ни философских пояснений, не признавая никаких традиций. Ни исторических, ни теоретических, полагая, что они выдуманы нарочно людьми для самообольщения других»¹. В. В. Розанов тонко привязал такой уход от духовно-религиозной мотивации в моральную сферу к интеллигентности: «Интеллигентность — это, правда, нечто “духовное”, но это бедно духовное; это — бедность именно в самом духовном, какое-то умственное мещанство»². Стоит, как мне кажется, связать воедино всю эту цепочку: исторический нигилизм, нравственный императив Толстого и интеллигентское мышление и сознание. В. О. Ключевский, давший А. И. Солженицыну ключ исторического разума, сам позаимствовал его у Л. Н. Толстого, как основу его учительного метода.

Отказав государственной элите в лице князей, бояр и дворянства в умении, таланте и способностях строить государство и признавая эту силу только за народом, Ключевский хочет сказать, что Российское государство созидалось неумно и несознательно, не по законам духа и красоты, а стихийно, вслепую, в процессе борьбы за жизнь, и что цена ему — полушка. Роль Церкви в этой умозрительной схеме хотя и велика, но борьба не строится на церковности, на духовно-церковных началах. Не от всей Церкви, а лишь от отдельных ее представителей — святых и подвижников — шел *нравственный* (не религиозный) свет, который смягчал нравы, укреплял дух, объединял людей. Так в классическом этюде, посвященном самому великому русскому святому — прп. Сергию Радонежскому — Ключевский обращает внимание именно на эту сторону русской святости. Он пишет, что святые «хотели работать над самими собой, делать дело собственного душевного спасения», но при этом церковная иерархия сумела понять и направить в нужное русло народное целеполагание государственного устройства: «Церковная иерархия благословила своим почином две народные цели, достижение которых послужило основанием самостоятельного политического существования нашего народа: это — сосредоточение династически раздробленной государственной власти в московском княжеском доме и приобщение восточно-европейских и азиатских инородцев к Русской Церкви и народности посредством христианской проповеди»³.

¹ Там же. С. 406.

² *Розанов В. В. Граф Л. Н. Толстой // Розанов В. В. О писательстве и писателях. Собр. соч. под общей ред. А. Н. Николюкина. М.: Республика, 1995. С. 27.*

³ *Ключевский В. О. Значение преподобного Сергия для русского народа и государства // Сергей Радонежский. М.: Патриот, 1991. С. 392.*

При том, что эта умная, живая, интересная история, в ней, как отмечает Г. П. Федотов, читатель «не узнает чем была жива Россия, и для чего она жила»¹. Получается, что в этой истории нет духовного стержня, а значит, нет смысла, это лишь пестрая мозаика характеров, выживающих в трудных условиях борьбы с природно-климатическими и политическими катаклизмами. От русской святости остался лишь слабый свет нравственного примера, от искусства — никакого света. Россия Ключевского — это не предмет для гордости и восхищения, а нравоучительный пример другим и назидание потомкам. Так свет Льва Николаевича Толстого осветил перед революцией, в лице Ключевского, и русскую историю, запечатлев ее как эталон для будущего.

В случае с Солженицыным это касалось его отношения к царю Николаю II. Личное отношение к царю Николаю большинства либерального сообщества в предреволюционной России берется за основу характеристики революции. Либерал-славянофил В. О. Ключевский становится в данном случае доверительным лицом, отвечающим за эту эпоху. «Царь Николай», «Царь» (Солженицын даже не называет его императором, чтобы повысить градус ответственности) — та ось, вокруг которой складываются и формируются все российские события в «Красном колесе». Он формирует лицо всего общества, всех политиков, всего народа. У писателя он слаб, нерешителен, безволен, и эта же тень ложится на всю страну. Если бы в «Красном колесе» главенствовала та же парадигма, что и в «Архипелаге ГУЛАГе», то этой осью был бы не «нравственный императив» в лице царя, а красота души тех, кто отстаивал в начале XX в. монархические устои, в том числе сам царь Николай II, который и отстоял их, как показала его святая кончина и церковное прославление! И в этом — пророческом — контексте сам царь бы выглядел совсем по-другому; стала бы видна его многосторонняя забота о народе, как народе Божьем (сколько этих свидетельств!), его вера, положительно смотрелась бы его семейственность, его широчайшая благотворительность, системность и разумность его государственной и экономической политики. Всё бы виделось по-иному. Даже слабости царя, если они и были, не стали бы предметом для обвинений, а наоборот, служили бы оправданием ему и той неподъемной ноше, которую он нес и не сгибался. Но взяв за основу нравственный портрет царя, да еще рисуемый со слов тех, кто его не любил, да добавив сюда и своего возмущения, Солженицын всю предреволюционную картину поставил с ног на голову. Как ее ставили и те, кто готовил революцию в стране.

¹ Федотов Г. П. Указ. соч. С. 348.

Итак, Солженицын принадлежит к плеяде славянофилов, и как русский, православный человек он является выразителем русской традиции, но в период господства постмодернизма в стране. Это отразилось на писательском даре Солженицына. Чтобы выйти на пророческий уровень литературного служения, ему необходимо учитывать интересы «добра и зла», а не только добра, как это возможно в традиционном обществе. Вот почему, чтобы его услышали и приняли во всем мире, ему пришлось пожертвовать «добрым именем» (хотя этот выбор был бессознательным) и, кроме пророческого служения, осуществлять «учительское» служение. Из трех своих основных тем: «ГУЛАГа», «Революции», и «русско-еврейских отношений», две последние темы писались в рамках толстовской — учительской — парадигмы, т. е. на злобу дня, с учетом интересов только настоящего и ничего иного. Более того, постмодернистская реальность, давившая на писателя, заставляла его что-то делать вопреки интересам русской традиции, нарушать объективность повествования.

Запад и СССР смотрели на народ, по сути, одинаково: народ должен быть выведен за скобки «коллективной личности», свободной, разумной и религиозной и превращен в одно из двух (или в две части): а) в людей, равно зависимых от идеологии (духовных рабов); б) в предателей, власовцев. Всех, кто хоть в какой-то степени не любил советскую власть, можно было считать власовцами. Так думал и Солженицын, о чем он подробно пишет в 3-м томе ГУЛАГа (гл. 1). Доверившись западной и советской пропагандистской машине, Солженицын не видит, что была и третья категория (причем самая весомая и авторитетная) — не любящих советскую власть, но любящих свою Родину и свое Отечество, свою Церковь, и потому готовых искренне трудиться и умирать в тех условиях, «какие Бог послал». Поэтому, выводя все свободолобивое и думающее, все лучшее из власовского лагеря, Солженицын, безусловно, шел против правды.

Вторая крупная ошибка писателя была связана с темой «революции». Солженицын, под влиянием толстовства и в первую очередь крупнейшего предреволюционного русского историка В. О. Ключевского, взялся писать революцию с оценочных толстовских позиций. Император Николай II выписан Солженицыным как непротивленец злу, толстовец, чем писатель хочет объяснить причину бытующего представления о слабой воле императора. В результате, читателю остается лишь сделать вывод, что революцию подготовил и совершил сам царь Николай II, не сумевший выстроить прочной конструкции власти.

Большой вопрос — о восприятии Солженицына и о приятии или неприятии его. Сегодня это острый вопрос, разделяющий не только кон-

серваторов и либералов, но и лагерь консерваторов. В. Крупин ругает Солженицына, В. Астафьев и В. Распутин поддерживали его. В 1995 г. Астафьев пишет: «Возвращение Солженицына домой — это событие не только для всей культурной жизни России, но и сдвиг в сознании всей мировой интеллигенции, событие, нами пока неосознанное, но многих раздражившее — он сам шевелит мозгами и заставляет всех нас тревожиться за свою судьбу, озаботиться заботами России и добиваться блага, строить жизнь собственными руками, собственным трудом... Солженицын прежде всего состраданием, сочувствием своему народу и Родине своей помогает нам *взнять* лицо к небу, укрепиться на земле, он истинный праведник, взывающий к Богу и добру, а не тот, что, тоже явившись на родину, поддакивал разъяренной толпе: «Если враг не сдастся, его уничтожают», видя, что во враги тут могут зачислить кого угодно, даже самого вновь прибывшего провозвестника-буревестника не пощадят»¹. Л. Бородин писал: «Тщетно А. И. Солженицын призывал жить не по лжи. Поздно. Люди научились жить по “не вере”. Причем все — от колхозника до члена Политбюро»². Автор возмущается хамскими наскоками на Солженицына³. «Диссиденты, отсидевшие и несидевшие, уезжали за “бугры” с уверенностью, что навсегда... И лишь Солженицыны твердили упрямо: “Вернемся!” А. И. Солженицын, безусловно, не сомневался в неизбежности краха, когда говорил, что после падения коммунистов стране следует еще какое-то время пребывать в авторитарном режиме, дабы предотвратить структурный развал. Но нигде ни слова о сроках»⁴. Конечно, отрицательно относятся сегодня к Солженицыну все те силы внутри России, кто остается апологетом советского строя, считая его (за экономические, технические и военные достижения) чуть ли не высшим достижением России за весь ее исторический период. Однако в массе своей критики Солженицына действуют на привычном сегодня хлестком публицистическом уровне, не показывая ни знания текстов самого писателя, ни глубокой аналитической разборки его идей. Все в данном случае строится на «личных впечатлениях», на «эмоциях от прочитанного», на сосредоточении на тех неудобных и сложных для понимания частностях, которые присутствовали у писателя, как было отмечено выше, в силу того, что ему приходилось жить и творить в условиях постмодернистской действительности, но они объясняются этими авторами плоско и неадекватно. Более всего задевают, конечно, несправедливые оценки

¹ Астафьев В. П. Указ. соч. С. 712.

² Бородин Л. И. Указ. соч. С. 60.

³ Там же. С. 68.

⁴ Там же. С. 280.

таких людей, как писатель В. Н. Крупин, или же лиц, имеющих докторскую степень (например, диакон В. Василик), а значит, владеющих научными методами исследования. Но и их, по большому счету, вводит в заблуждение не сам Солженицын, а необъективное, на наш взгляд, их личное *советское* отношение к советской эпохе. Необъективное, потому что антитезой этому взгляду, как может им показаться, оказывается не антисоветский взгляд (он же чаще всего либеральный) на это время, а русский православный, если переходить на уровень этнической идентичности. Создается впечатление, что в этом вопросе упомянутые лица просто не желают становиться на свой родной уровень идентичности, но хотят пребывать на уровне *гражданской идентичности* (быть просто советскими людьми) атеистического советского государства. А ведь большое видится на расстоянии, как сказал поэт. Да и сложно делать объективные выводы, опираясь только на гражданскую идентичность, из которой были вычищены и вытравлены (во всяком случае у тех, кто старался быть только советским и забыл о своей вере и национальности/этничности) и православная религиозность, и русская идентичность. Но ведь у нас ни русскость, ни православность не вытравлены, скажут эти люди, и при этом мы остаемся в душе советскими. Можно сегодня понять тех советских людей, кто, зная подлинную цену советской атеистической власти, продолжал трудиться «не за страх, а за совесть», потому что здесь была их Родина и Отечество, здесь были могилы их предков, здесь находилась вся история и культура страны. Знание подлинной цены советской власти вовсе не означало того, что такие люди жили двойной жизнью и готовы были в любую минуту предать эту власть. Знание это означало, что эти люди продолжали хранить в себе как самое драгоценное сокровище и православную веру, и русскую принадлежность. Если же человек терял это подлинное знание цены советской власти, то это указывало лишь на то, что человек этот спускался на уровень атеистичности и космополитического интернационализма, он становился полностью советским, как того и хотела партия.

У нынешних защитников советскости (в том числе русских и православных), декларирующих свою любовь к советскому строю, как к непогрешимому папе Римскому, словно появляется пелена на глазах, когда они начинают рассуждать о советском строе. Эта зачарованность идет от умозрительной интеллигентности, что Солженицын называл «образованщиной». Они в уме конструируют советскую действительность в том виде, как они ее себе представляют; объясняют потери и репрессии объективной необходимостью и оправдывают все такими успехами, как победа в войне и полеты в космос. Но за этим не стоит ни совестли-

во-христианского отношения к своему народу, ни подлинной правды жизни, ни реальности. Это виртуальный, выдуманный мир, вычищенный, как это сегодня возможно, манипуляциями с цифрами и фактами. Они боятся потерять органичную связь с русской историей, поэтому придумывают для «красной империи» (А. Проханов) бесконфликтные механизмы исторического развития, чтобы Запад не мог критиковать нас за это время и взвалить на нас некую юридическую ответственность. Им чужд пушкинский взгляд на русскую историю, который и следовало бы защищать. Получается, что давление со стороны Запада (а это манипуляция сознанием!) заставляет их редуцировать русскую историю, помещать ее в привлекательные упаковки, отказываться от таких имен, как Солженицын, потому что они сказали всему миру страшную правду о сталинской эпохе; если же признать последнюю, то придется поставить на одну доску фашизм и сталинизм. А дальше — вопрос о юридической и материальной ответственности. Конечно, отчасти за этим стоит сегодня и государственная сдерживающая позиция, но надо помнить, что государство не спрашивало народ в 1990-е годы, когда почти сдало свои позиции по Великой Отечественной войне и готово было слушать и подтверждать слова западных лидеров о лишь косвенном участии нашей страны в этой войне. И лишь резкое охлаждение во взаимоотношениях с Западом заставило власть вернуться к адекватной оценке военных событий.

Надо идти путем, которым шел Солженицын в отношении СССР, и пора начать обстоятельно и фундаментально открывать Западу глаза на фашизм, как порождение не германское или итальянское и испанское, а *общезападное*. Надо двигаться путем (особенно это касается интеллектуалов) создания фундаментальных философских, исторических, культурологических и литературных трудов, рисующих образ фашизма не только как советского врага, а как врага всей цивилизации, во всей его страшной, безобразной отвратительности. Тот пафос Нюрнбергского процесса, который давно уже в прошлом на Западе, надо обязательно вернуть в интеллектуальный дискурс. Вот куда должны быть направлены сегодня интеллектуальные силы, желающие добра своей стране! В этом плане, как ни странно, многое будет зависеть от масштабной и адекватной интерпретации главного произведения Солженицына «Архипелаг ГУЛАГ». Сегодня Запад смотрит на это произведение, как на страшную картинку советской, сталинской действительности, т. е. видит в этой книге только обличительный пафос. Но обличение — вещь недолговечная; и, действительно, градус внимания западного читателя к этой книге давно уже сильно понизился. Между тем надо понимать, что

книга автором писалась не столько для СССР и России, сколько для Запада (хотя поначалу писатель этого и не осознавал). Наша страна пережила эту страшную болезнь и если не в быстрой памяти, то хотя бы в генах хранится (и будет храниться) история ГУЛАГа. Важно лишь ее не искажать, не манипулировать фактами и отдельными составными частями. Правда должна звучать во всей цельности, как один художественный образ, как ее представил в своей книге Солженицын. А ведь и в России с этой памятью активно борются. И не только упомянутые выше православные патриоты. Если вы попадете в московский музей ГУЛАГа, в его новое здание, с новой, обширной экспозицией, то вы там практически не увидите цельного пласта правды о ГУЛАГе — тех лиц, кто был прямо ответственен за факт его существования и функционирования. Есть образ тюрьмы, есть детали тюремного быта, вещи бывших эков, документалистика, включая карты и фильмы об эпохе; есть на интерактивном стенде несколько (4–5) человек, которые несут формальную (но тоже ответственность) за лагерь; руководителей судебной системы, прокуратуры. Но здесь вы не найдете информации о лицах, создававших лагерь и систему тотального принуждения своими «потом и кровью»; разные очаги ГУЛАГа и всю систему лагерей, — главных палачей и организаторов его. Эта сторона жизнедеятельности ГУЛАГа, увы, стыдливо замалчивается, что вызывает сожаление и, конечно, мешает просвещению молодого поколения в духе правды, о которой писал Солженицын. А школьные экскурсии в музей часты.

Выделим те общие положения, которые наиболее важны для понимания Солженицына как защитника и радетеля русской традиции и культуры.

В главном своем литературном труде — «Архипелаге ГУЛАГе» писатель представляет то, что филолог А. Ф. Лосев называл «обратной стороной титанизма», — образ советского модерна, лишенного какой-либо эстетической красоты и привлекательности (образ античного ужаса). И здесь дело не в том, что у советского модерна было второе лицо — страшное и безобразное, а в том, что это было *общее* с Западом непарадное лицо модерна. Солженицын, как светский пророк, показывает с ориентацией на историческую перспективу, что западный фашизм, породивший мировую войну, еще не конца раскрыл своего лица. Все еще впереди. Поначалу это явление, как болезнь, занесенная в Россию с Запада, обозначилось в СССР, т. е. коснулось только одной страны, в то время как фашизм поразил в 1930-е годы всю Европу и поразил бы весь Запад, успеет он распространить свое парализующее влияние. Фашистской Германии не хватило *мирного* времени, тогда принуждение к

фашизму совершилось бы почти без сопротивления. На очереди были лишь Великобритания и США. Пали бы и они так же бесславно, как и остальная Европа, не поторопись Германия с союзниками начать войну с СССР. Образ тотального лагеря, общезападного (а это сегодня весь мир) ГУЛАГа, еще только предстоит в будущем осваивать Западу. В данном случае книгу Солженицына следует трактовать как противоядие, как возможную прививку для его жителей, не желающих просто плыть по течению и принимать новую реальность как данность. И дело не в том, чтобы предотвратить новый ГУЛАГ (этого избежать, очевидно, как объективной реальности, не удастся, судя по религиозному вектору западного целеполагания), а в том, чтобы быть готовым остаться в грядущем концлагере человеком. Это главный очаг «сбережения народа», потому именно здесь сберечься ему будет наиболее сложно.

Как русский человек и представитель русской православной традиции, А. И. Солженицын, безусловно, защищал, живя в СССР и потом на Западе, и по возвращению оттуда, — русские ценности. В нем видели русского человека со всеми его особенностями, сильными и слабыми сторонами. Не видеть этого феномена Солженицына, как личности, олицетворяющей свой этнос, просто невозможно.

Сильные стороны были реализованы в пророческой деятельности Солженицына, представленной большей частью в гулаговской теме. Слабые стороны очевидны в учительной специфике его творчества. Сюда вошла большая часть произведений по теме «революция», а также работы, прямо посвященные национальным отношениям, главным образом работа «Двести лет вместе». Мы рассматриваем слабости писателя в двух разных контекстах: в контексте его гибкого отношения к вопросам достижения стратегических целей; в контексте необходимости работать в условиях советской и западной постмодернистской реальностях. То есть речь не идет в обоих случаях о конформизме или сознательной сдаче позиций (предательстве, как сознательной стратегии выбора). И все же мы вынуждены говорить о том, что в ряде своих произведений — и, прежде всего, в «В круге первом» и в «Красном колесе», писатель выстраивает художественную модель, не соответствующую традиционному для русского православного человека пониманию в одном случае — роли предательства, в другом — образа царя (императора). Мотивом предательства становятся антисоветские (и этим автор их оправдывает) взгляды его героев; мотивом искажения образа царя оказывается «величие и великость» образа Л. Н. Толстого как личности, парализующее влияние которого коснулось даже царя Николая и от него зеркально распространилось на чиновничество, военных и народ. Таким образом,

тема революции, порождением которой потом станет ГУЛАГ, раскрывается явно не на пророческой глубине, не в притчевой форме, а как факт обличения слабого царя, поддавшегося чарам «великого» Толстого. Получается, что страшный, почти inferнальный ГУЛАГ (как итог революции) породил столь ничтожный и выдуманный конфликт «маленького» царя и «великого» писателя, который, если следовать солженицынской логике, должен был лишь обличить самодержавные слабости, но ни в коей мере не определять вектор будущего разрешения драмы. Конфликт царя и писателя разрешается уже в 1917 г., и никаких перспектив на будущее у него не остается; тема ГУЛАГа из драматургии «Красного колеса» не вырисовывается. Вот почему революция и ГУЛАГ у Солженицына не соединились в одно целое. И дело здесь, думается, в том, что писатель сознательно отказался от рассмотрения русской революции в западном контексте. Для него Февральская и Октябрьская революция — дело сугубо внутреннее. Но ведь не обязательно делать Запад лицом ответственным за революцию, в том смысле, чтобы снять эту ответственность с российской стороны. Как модель и форма проведения революция была чисто западным явлением, а значит, у нее были свои западные драматургические узлы, причем не формальные, а существенные, сознательно организуемые Западом. Как «бомба», взорвавшаяся резко и сокрушительно, революция — западное явление, а это значит, что роль царя, с учетом этого мощнейшего фактора, уже меняется. Он тоже становится не пассивным лицом, поскольку речь практически идет о внешней агрессии, а не противостоянии «двух судеб». Далее, по-иному выглядит и роль внутреннего фактора. Вместо эффекта домино или карточного домика (здесь Солженицын оказался под обаянием хлесткой фразы Розанова об империи, слинявшей за один день) перед нами разворачивается какая-то иная — сложная — картина религиозного, экономического, социального и культурного бытия России, где сцепка элементов находится на совершенно ином уровне, не столь легковесном и упрощенном, как казалось В. В. Розанову. И все же в предреволюционной истории трудно найти тот единственный образ, который бы показывал, почему в последующем у революции появился тоталитарный мир лагерей.

По мысли Солженицына — корни революции находились в глубине революционного движения, уходящего в XIX столетие, долго и упорно подтачивавшее российский трон, но он совершенно забывает о самой *стихии революции* (периода ее совершения и развития), а ведь именно здесь в *одночасье* закладывались такие мощные заделы на будущее, сравнимые только с мифологическими зубьями дракона, засеянными

Ясоном, по воле царя Ээта, которые потом проросли в виде сталинских лагерей. Революция как столкновение очень разных сил в мгновение ока связала воедино и западные формы революции, и народный бунт, и разнородные социальные, национальные и политические силы; она протолкнула к бытию и разрешила существование самых взаимоисключающих вещей; позволила ударить военной силой по самым сокровенным святыням — Кремлю, прежде всего, арестовать царскую семью, начать грабить церкви и убивать духовенство и архипастырей. С умопомрачительной жестокостью она позволила расправляться с внутренней контрреволюцией; в течение одного года сумела своими новыми декретами и законами разрушить все мыслимые и немыслимые традиционные устои страны. И вот этот катастрофический вал революционных преобразований, насилия, бесчинств и святотатства, как камнепад, внезапно обрушившийся на прежнюю дорогу и засыпавший все ее проходы, и стал новой реальностью, с которой необходимо было смириться, чтобы жить дальше.

К сожалению, с тех же толстовских позиций была написана Солженицыным такая важная для России книга, как «Двести лет вместе», представившая большой свод документальных свидетельств на тему русско-еврейских отношений за период с конца XVIII по начало 1990-х. Но и здесь, как и в предыдущем случае, у писателя не было перед глазами искомого «главного образа». Если революцию он не видел своими глазами, то русско-еврейские отношения видел фрагментарно и вскользь, а эта тема, как и предыдущая, требует личного опыта, приобретенного в самой гуще событий. Не подходя же к теме пророчески, трудно было найти ту искомую точку отсчета, не временную, а смысловую, которая давала бы материал, необходимый для драматургии этого сложного сюжета. Ведь проблема этих отношений состояла не в том, чтобы показывать злобу дня, кто и как кого больше обидел, а в ее *вечном* измерении, в духовно-религиозной ответственности той и другой стороны перед будущим. Солженицын в данной книге собрал факты, которые должны были показать путь российского еврейства к революции, динамику этих событий. Так, судя по замыслу, построен материал первого тома. Вывод, который напрашивается у читателя после его прочтения: евреи не только сами шли к революции 1917 г., но и им активно помогали; во взаимном *ожесточении* (с русскими и с российским правительством), во взаимной *любви* с русской интеллигенцией — формировался их будущий революционный гений. Плотность документального текста в книге не позволяла (по замыслу) писателю особенно расширять пространство его личного комментария и мнения, поэтому за Солженицына должен

был большей частью говорить сам документ. Тем не менее в заключение первого тома писатель отмечает: «Не получили евреи равноправия при царе, но — отчасти именно поэтому — получили руку и верность русской интеллигенции. Сила их развития, напора, таланта вселилась в русское общественное сознание. Понятие о наших целях, о наших интересах, импульсы к нашим решениям — мы слили с их понятиями. Мы приняли их взгляд на нашу историю и на выходы из нее»¹. Слова, сказанные не столько с полным откровением, сколько с чувством глубокого уныния и пессимизма, но, тем не менее, как продолжение того, о чем писал в середине 1880-х годов Вл. Соловьев в работе «Еврейство и христианский вопрос». Тогда философ, которого нельзя не отнести к толстовскому — учительному направлению — за его ложнопророческую деятельность, пришел к выводу, что России, ее правительству и русскому народу недостает для подлинного сочетания с Христом и Его учением теократического потенциала. Технически эту миссию восполнения недостаки теократического начала могли бы выполнить, с его точки зрения, союз русских с католической Польшей и российским еврейством. Теократизм каким-то странным образом должен был восполнить недостаток подлинной (как считал автор) христианской жизни в России; соединить народ и царя; разрушить средостение между городом («умом») и деревней («силой»), дать Русской Православной Церкви подлинную свободу, и, в конечном счете, — открыть через общую теократию — путь иудейству во всемирную христианскую ойкумену.

А. И. Солженицын в своей книге кратко касается выступлений в печати Вл. Соловьева с осуждением антисемитизма в России, но не разбирает подробно довольно основательную и подробно изложенную *программную* позицию философа по еврейскому вопросу. Тем не менее в целом, как нам видится, позиция Вл. Соловьева берется Солженицыным за основу при написании книги «Двести лет вместе». Солженицын исходит, как и Соловьев, из презумпции изначальной невинности евреев в России и виновности русских (комплексно, включая власть). Объяснения этой точки зрения таковы: русские — дома, евреи — пришлые, поэтому априори последние заслуживают этого снисхождения. Далее, слово в книге дается большей частью еврейской стороне (и писатель это оговаривает в предисловии). И наконец, вся канва взаимоотношений выстроена в рамках политического контекста. «Теократия» Соловьева — это же тоже не религиозный, а *политический проект*, использующий религиозный фактор для объединения. Но политический контекст

¹ Солженицын А. И. Двести лет вместе (1795–1995). В 2-х частях. Ч. 1. М.: Русский путь, 2001. С. 475.

не снимает главного противоречия, которое во втором томе, когда речь пойдет о 1917–1995 гг. должно раскрыться во всей полноте. Если революция оправдывается «ожесточением» и «любовью», то последующие события, а из них главное — Великая Отечественная война — должны быть оправданы тем *состоянием слияния* русской интеллигенции с еврейским миром России, о котором и пишет Солженицын в конце первого тома (кстати говоря, образ России, венчающейся с Польшей и евреями, употребляет в той же работе именно Соловьев). Но откуда же тогда появляется Сталин и связанная с ним линия на индустриализацию и коллективизацию, т. е. собирание и укрепление внутренней России, вместо ее полного распыления и аннигиляции в буре мировой революции, как логичное продолжение экстаза слияния? Сталинская линия полностью противоречит «состоянию слияния». Здесь как раз и проявляется нелогичность и Соловьева, и Солженицына, проистекающая из их учительного, а не пророческого подхода к освещению данного вопроса. Соловьев в своем теократическом проекте должен был просчитать (если он претендовал на пророчество) появление не Ленина и Троцкого, а именно Сталина, а он делает из своего проекта обычную химеру-утопию, наподобие «Города Солнца». И потому Солженицыну, который опирался на позицию Соловьева при написании книги «Двести лет вместе», пришлось заниматься рациональным конструированием: в первом томе — показывать динамику русско-еврейских отношений, объясняющую появление революции; во втором томе — иллюстрировать динамику тех же отношений, предшествующих войне и отталкивающимися от войны.

Интересным образом пытается решить А. И. Солженицын во втором томе книги проблему факта и его интерпретации. Он ставит вопрос о рассеянии *как о проблеме растворения евреев после революции в русской среде*, а не на полях битв всемирной революции (чего в истории не было), и смысл этой проблемы состоит в том, что, растворяясь, они не растворяются, а лишь заквашивают тесто, в котором растворяются. В советское время они играют роль «катализатора» для всех важнейших процессов. То есть продолжается логика создания теократического государства (хотя и умозрительно теократического), предложенная Вл. Соловьевым. Как и в первом томе, слово большей частью дается еврейской — «растворившейся» — стороне. И, как ни странно, это выглядит у Солженицына логично объяснимо, поскольку политическая история СССР остро нуждается в таком материале. Но не логично то, что история советской России не сводится к политической истории, и именно с позиции всей истории России советского периода очевидно другое: голос другой — русской — стороны здесь было бы важнее усилить. Рассуждая логиче-

ски: если теперь русские стали рассматриваться советской властью как великодержавная нация, а все другие народы как пострадавшие от нее, то следовало бы сделать шаг навстречу угнетаемой нации и априори, словом, поступить зеркально тому, как поступали совестливые интеллигенты второй половины XIX в. в отношении малых народов России. Но в книге этого нет, даже в том, что касается большего места в тексте для более аргументированного представления русской точки зрения. Повторим, что причина этого нам видится не в ангажированности Солженицына, а лишь в отказе (скорее всего по причине невозможности) следовать пророческим путем в рамках данной темы. Просто выбор механизма повествования сам начинает диктовать логику изложения текста.

При всем том, что Солженицын ведет себя во втором томе книги *услужливо* по отношению к одной стороне и сурово отстраненно — по отношению к другой (также как его главный герой в повести «Один день Ивана Денисовича» по отношению к Цезарю Марковичу — богатому «то ли еврею, то ли греку»: «растворимость» не дает этого понять), эта позиция не выражает ни униженности, ни подобострастия. И, думается, вот почему: его главный герой Шухов имеет свою фамилию, свое русское имя, он полностью раскрыт писателем, во всех своих действиях; нет уголка, закрытого от читателя; ему нечего скрывать, его совесть чиста (даже перед семьей, которую он не хочет обременять ни просьбами, ни подозрениями). Прозрачность и чистота его жизни — лучшее свидетельство в пользу чистоты его души. И те минуты вдохновенного труда (как на воле), которые увлекают даже не привыкшего к такому темпу латыша Кильдигса, только подтверждают это предположение. Поэтому даже те внешние формы *лагерного* порядка, этикета и иерархии, которых должен придерживаться Шухов, чтобы выжить, не перечеркивают этой картины, а лишь дополняют ее. Если же касаться богатого заключенного Цезаря Марковича, то его закрытость от читателя вызывает много вопросов (как и при каких обстоятельствах он получил разрешение на ношение своей выдающейся шапки и другие льготы; кто и за счет чего два раза в месяц отправляет ему фантастические для того времени посылки), на которые автор специально не дает ответа. Таким образом, услужливость Солженицына еще ни о чем не говорит, но, может быть, лишь подчеркивает, что Иван Денисович еще не исчерпал число дней своего пребывания в лагере?!

Подытоживая *учительное направление* в творчестве А. И. Солженицына, отметим, что толстовство писателя выражалось разнообразно; он учитывал опыт и самого Л. Н. Толстого (например, роман «В круге первом» построен целиком на толстовских позициях по отношению к госу-

дарству), а также людей, по духу толстовцев, — В. О. Ключевского, подарившего Солженицыну исторический концептуальный код понимания русской истории, написанной с позиции зависимой от идеологии власти; также В. С. Соловьева, когда писал «Двести лет вместе»; толстовский отраженный свет заметен и в политической публицистике писателя (здесь и А. И. Герцен, и поздний И. С. Аксаков).

И коротко об общем. Ни в пророческом даре предвиденья будущего (конечно, по-светски), ни в толстовском опрощенном описании злобы дня настоящего А. И. Солженицын не забывает о своей принадлежности к русским корням и ветвям, опирается на эту основу, старается, в любом случае, сохранять свою главную мысль — об ответственности перед Богом за все им сказанное и написанное. И это по-русски. Из этой позиции выросло его понимание истины о сбережении народа; это понимание есть в каждом его произведении. Трактовка сбережения в «Архипелаге» отличается от понимания его в «Круге первом», как и в других солженицынских вещах, она неодинакова и порой спорна. Но автор сознательно, на наш взгляд, закладывал в каждое свое произведение (как великий русский писатель) этот росток жизни.



Ч а с т ь т р е т ь я

РЕЛИГИЯ. ЦЕРКОВЬ. НРАВСТВЕННОСТЬ

« Россия в ее современном многоэтничном, многоконфессиональном составе сформировало православие; оно дало ей и особый цивилизационный импульс неэкспансионистского толка; оно укрепило государственность и позволило приспособить под этот сложный мир централизованную государственную машину управления; оно сделало культуру очагом тепла для всех народов — дало язык общения и нравственный кодекс поведения, принятый всеми »



Православие в России

Россию в ее современном многоэтничном, многоконфессиональном составе сформировало православие; оно дало и особый цивилизационный импульс неэкспансионистского толка; оно укрепило государственность и позволило приспособить под этот сложный мир централизованную государственную машину управления; оно сделало культуру очагом тепла для всех народов — дало язык общения и нравственный кодекс поведения, принятый всеми. Понимать подлинное место и значение православие в жизни страны важно не только с точки зрения «благодарной памяти», но и с позиции сохранения уникального созидательного опыта, значение которого не только не уменьшается, но со временем только увеличивается.

Что такое сегодня православие в России, не только как Церковь — сложный конфессионально-институционный организм, — но и как мощнейшая духовная сила, активно влияющая на культурное, этническое и даже правовое бытие всех граждан нашей страны? Объективный ответ на этот сложный вопрос не может не совпадать с ясно выраженной патриотической, а значит и гражданской позицией тех, кто не может не видеть очевидного: православие — это конструктивная, созидательная сила, которая до сего дня продолжает быть опорой межэтнического мира, гарантом политической стабильности в стране и главным носителем нашей культурной идентичности. Не принимая во внимание этих аксиом за основу, мы легко можем уйти в область полемики по отдельным вопросам, касающимся некоторых злободневных церковных проблем, которые сегодня активно обсуждаются в современных СМИ и застилают то главное, что требует особого внимания. Проблем здесь, как нам представляется, даже две: неадекватно-пристальное внимание СМИ к текущим мелочам церковной жизни и нарочитое замалчивание того огромного и положительного, что есть в российской православии. Вот почему так важно четко определить те глобальные приоритеты, которыми живет и руководствуется сегодня православие в России, учитывая, что речь идет не о какой-то секте небольшой группы людей, спрятавшейся от остального мира, а о своего рода путеводной звезде для российской цивилизации, которая светит нам уже второе тысячелетие и определяет путь сотен народов и всех конфессий в нашей стране.

Цивилизационный аспект

Особое, исключительное место православия в России получило в связи с его уникальным, беспрецедентным участием в цивилизационной деятельности, сводящимся, если говорить коротко, к духовно-культурному освоению российского пространства. Это был сложный по характеру процесс собирания народов (этносов) и конфессий (верований) в одно целое, объединенное общей землей, общей историей и общей судьбой, т. е. историческими перипетиями. Почему именно православие (а не другая конфессия) стало главной цивилизационной силой? Вопрос далеко не простой. Нам представляется, что в христианстве, и в православии в частности, есть элемент, нейтрализующий естественный этнический эгоизм, имеющийся у любого народа. Здесь постоянно звучит рефреном мысль: в истинной вере нет этнических перегородок, есть общечеловеческое единство во Христе. Можно привести немало цитат из Нового Завета, подтверждающих эту мысль: «Нет различия между Иудеем и Эллином, потому что один Господь у всех» (Рим. 10. 12); «Итак, умертвите земные члены ваши: блуд, нечистоту, страсть, злую похоть и любостяжание... и облекшись в нового человека, который обновляется в познании по образу Создавшего его, где нет ни Эллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, рабов, свободных, но все и во всем Христос» (Кол. 3, 5, 11). Именно это обстоятельство, при адекватном, правильном к нему отношении (что присутствовало в православии, в отличие от католичества), и создавало феномен *оцивилизования православием этничности* вплоть до самых высоких ступеней бескорыстного служения одного народа другим этносам.

Россия, как великая держава, прежде чем она стала империей в XVIII столетии, уже к XVI в. стала православной цивилизацией. И цивилизация здесь начала формироваться с самого начала возникновения Русского государства, называемого поначалу Киевской Русью. Потом были Владимиро-Суздальская Русь и рядом с ними Великий Новгород, следом наступила эпоха Московской Руси, затем — имперский период, далее — советский, и, наконец, нынешний — постсоветский. Русская православная цивилизация по имени «Россия» постепенно росла и развивалась, приобретая разные формы своего существования.

Для цивилизации важно, чтобы между этническими сообществами, живущими внутри нее, жесткими, по своей сути, феноменами, была буферная зона, или поле, погашающее этнический радикализм, неуступчивость — необходимые для любого этноса средства самозащиты. В этом

смысле православие, как духовность (что шире понятия «Православная Церковь»), становилась не только своего рода «парламентером», благодаря которому все противоположные стороны могли договариваться, но — и создателем особой среды, транслирующей общечеловеческий культурный опыт (языка, права, художественной культуры, хозяйствования и т. д.). У Русской Православной Церкви на пути цивилизационной деятельности, конечно, были свои «корыстные» интересы, сводящиеся к миссионерству среди народов, не исповедующих православие, но даже эта чисто церковная миссия в России была подчинена цивилизационным задачам и, соответственно, была облечена в цивилизаторские (культурные) формы. В лучших своих миссионерах-просветителях, многие из которых были прославлены в лике святых, РПЦ являла образцы гражданского и чисто человеческого служения ближним. Таким миссионерам приходилось быть и врачами, и учителями, и агрономами, и ремесленниками, и учеными-этнографами. Вот почему православная Америка до сих пор помнит имена святых подвижников XVIII–XIX вв. Германа Аляскинского, Иннокентия Вениаминова, патриарха Московского Тихона, Алтай — Макария Глухарева, Япония — Николая Японского, Чукотка — Нестора Анисимова, Сибирь — Иннокентия Иркутского и т. д.

Безусловно, что современный глобальный мир, с его единым правовым полем (безотносительно к его качеству), создало именно христианство, объединив Землю, как планету, в одно целое общечеловеческое общество, которое имеет единый для всех инструмент международных договоренностей. Римское право в период античности, как и греческая демократическая полисная культура, так и не смогли в свое время решить эту проблему. Не смогла это сделать ни одна из иных мировых религий: ни буддизм, ни иудаизм, в его ветхозаветной форме, ни ислам. В этом смысле христианство обладало и обладает, на наш взгляд, самым мощным цивилизационным потенциалом, необходимым для наиболее гармоничного взаимодействия всех народов Земли между собой.

Для России цивилизационный опыт русского православия является уникальным и во многом отличным от опыта западного христианства (католичества). Католический опыт во многом был ориентирован на политический диалог. Иными словами, он вытекал не из созидания культурной среды межэтнического общения разных народов, как это было в России и в православии, а из групп подчиненных территорий, замкнутых общими политическими, экономическими и культурными правилами существования. Духовной основой этой модели поначалу было католичество, а потом и протестантство. Организация папской власти вполне укладывалась в создаваемую модель политического подчинения новых

территорий и новых народов. Иными словами, христианство в западной модели использовалось в цивилизационной деятельности, как эффективный инструмент для создания монолитного пространства, однако, почти не имеющего признаков цивилизации.

Этнический аспект

Православие как религиозная христианская духовность, выросшая на церковной почве, не могла не опираться на этничность и, прежде всего, русскую этничность, как на силу, позволяющую пространственно двигаться вперед, а значит, осваивать мир всей России. О взаимодействии этнического начала и конфессионального, в контексте цивилизационного аспекта этой проблемы, написано не так много трудов. Если рассматривать этничность как набор статических характеристик этноса (язык, культура, одежда и т. д.), то очень сложно уловить прогрессивную связь того и другого в исторической перспективе. Во всяком случае, такие исследования не покрывают всего богатейшего спектра этноконфессиональных взаимоотношений. И лишь когда мы обратимся к динамическим характеристикам этничности (этничность как силовое поле пространства проживания этноса: моя родина и мое отечество), то сможем зафиксировать динамику соприкосновений, а потом и слияния этнического и конфессионального в русской и православной традиции. Мы увидим, что не только русскость нуждалась в православном одухотворении, но и православие в России крайне зависело от уровня натяжения вектора силы — русской этничности.

Мы вправе говорить о русском православии как религиозной духовности, имеющей свое самобытное лицо. И в этой индивидуальности кроется и то общее, что отличает православие как восточное христианство (вместе с греческим, грузинским, сербским, болгарским и т. д.) от западного христианства, и то особое, что отделяет его от братских, но этнически иных православных Церквей. При всем том, что христианство является религией, стремящейся к стиранию этнических границ (о чем мы упоминали выше), оно призвано сохранять (даже в факте существования Поместных Церквей) свое этническое лицо. В Евангелии и апостольских посланиях не раз говорится о том, что кроме индивидуального суда над каждым человеком («И судим был каждый по делам своим» (Откр. 21, 13)) на Страшном Суде, будет суд над народами, как особыми этническими организмами. В Евангелии и Откровении Иоанна Богосло-

ва так отмечены эти моменты: «И соберутся пред Ним все народы и разделит одних от других, как пастырь отделяет овец от козлов» (Мф. 25, 32); «Спасенные народы будут ходить во свете его» (Откр. 21, 24). 12 апостолов Христа будут судить двенадцать колен израилевых: «Сядете вы на двенадцать престолов судить двенадцать колен Израилевых» (Мф. 19, 28). Почти все апостольские послания были адресованы не конкретным людям, а народам, как субъектам ответственности: римлянам, фессалоникийцам, коринфянам, ефесянам, евреям. Данная антиномия — отрицание этничности и ее признание — является частью православного учения, которое присутствует в Евангелие, как и в других христианских текстах. Как понимать это взаимоисключение? Очевидно, лишь в рамках признания этничности, как неизбежной и необходимой *земной* реальности, нужда в которой отпадает по мере приближения к реальности небесной. И все же, когда в Откровении Иоанна Богослова речь идет о Страшном Суде, то там не говорится о суде над человеком, как представителем того или иного народа. Отдельный человек должен предстать на суд, как личность с определенным комплексом морального и духовного багажа. Этнически подсудными становятся лишь этносы — особые конгломераты людей, которые имеют такую степень духовной и кровной близости, которая позволяет судить их как отдельную *коллективную личность*. Вот какова была степень важности этничности, с точки зрения Евангелия, когда речь шла не об отдельном человеке, а об отдельном народе.

Соответственно, православие призвано было решать совершенно определенную задачу в отношении этноса и этничности. А именно — сближаться, погашать дистанцию, их разъединяющую. За счет чего и как происходило это в русском православии? Именно за счет решения разного рода цивилизационных проектов по мере создания России как *русской православной цивилизации*. Можно обозначить несколько реперных точек, когда тенденция к сближению закреплялась важными политическими декларациями. Например, присоединение Великого Новгорода к Московской Руси, после взятия города войсками Иоанна III, позволило включить в пределы Московского государства большое число финно-угорских народов, проживающих в пределах Новгородской земли. А территория ее протянулась к концу XV в. на восток до Уральских гор. Следующая «точка» — эпоха Иоанна Грозного, когда стали централизованно осваивать Поволжье, земли Казанского и Астраханского ханств, Сибирь, когда Русь опять вернулась на Северный Кавказ. Новый всплеск цивилизационной активности, приведший к тесному сближению православия и русской этничности, произошел в петровскую эпоху, когда начали устраиваться имперские границы России. Особенностью

этой эпохи было резкое возрастание миссионерской активности Русской Православной Церкви на фоне глобальных политических и экономических проектов Российского государства. По сути дела, в имперский период русское православие приобрело, в конце концов, единый монолитный облик общероссийского цивилизационного модератора, который был способен не только выстраивать религиозную модель, удобную и приемлемую для межэтнического и межконфессионального диалога, но и владеть этническими инструментами разрешения конфликтов. То, что православие стало в полной мере управлять русской этничностью и соответственно этническими процессами в России, было несомненным благом, как для русского народа, так и для других народов Российской империи, поскольку все острые углы этничности как таковой были убраны, и цивилизационная активность русских не могла уже рассматриваться как покушение на чье-то иное этническое достоинство. И хотя к концу XIX в. в стране существовал определенный этнический сепаратизм со стороны поляков, финнов, евреев, татар и др., но он был вызван не противостоянием других народов русской этнической (а значит и православной) экспансии, а являлся противодействием политическому строю, императору, монархии. Вот почему опыт создания гармоничных межэтнических отношений в имперский период представляется нам самым конструктивным и созидательным до сего дня.

В советский период православие официально обозначило себя как русское православие, когда Церковь в 1943 г. получила наименование Русской, вместо Российской. Этот вопрос прорабатывался уже на Поместном соборе 1917–1918 гг., но в связи с начавшимися гонениями тогда так и не был решен. Вместе с тем в этот семидесятилетний период начинается процесс разбалансированности связки этнического и конфессионального начал в русском православии. В свете общего идеологического подхода, подразумевающего вычленение, очищение этничности от конфессиональной составляющей и подчинение ее сугубо государственным интересам, русская этничность в первую очередь была подвергнута этой болезненной операции. Замена «русский/православный» на «русский/советский» проходила как самая масштабная и тотальная акция (по привлечению сил и воздействию ее на умы людей) в советской России. Можем ли мы назвать эту деятельность цивилизационной, поскольку русскому народу, как и в имперский период, предлагалась особая цивилизационная миссия, но уже не на почве православной духовности, а на основе квазирелигиозной социальной утопии, чем-то напоминающей американскую социальную мечту? Скорее, это был псевдоцивилизационный проект, поскольку в реальности не происходило главного: этнич-

ность не упаковывалась в духовные одежды, советскость была лишь видимостью этих одежд; иными словами — иллюзией, которую должны были поддерживать не только русский народ, но другие народы СССР. Распад страны в конце 1980-х годов сразу же резко обозначил все слабые стороны советской модели, духовную незащищенность этничности, в том числе русской, от межэтнического противостояния. До сих пор не закончен процесс освобождения этничности от советскости (псевдороссийскости, корреляции с понятием не «Отечество», а «советская власть»); более того, в последние полтора десятилетия опять стал наблюдаться со стороны руководства российского государства интерес к возвращению к советской, по сути, модели окультуривания этничности. Если в имперский период этничность была силой, которая использовалась для цивилизационных целей, то в советский период ставилась задача растворить ее в советскости, заменив этнический идентификатор на гражданский. Созидание так называемой российской идентичности в том ее ключе, который сегодня декларируется (когда чисто этнические субстанции начинают обозначаться как гражданско-правовые), проходит в духе советского опыта. И хотя нет репрессий, нет навязчивой идеологии, но этничность (и главным образом русская) никак не поддерживается, ей не придается высокого и зримого статуса, какой она (этничность) имеет в национальных республиках. При этом следует признать, что сегодня именно этничность (в условиях быстро растущего глобалистского общества) является сверхценностью, тем капиталом, который и позволяет каждому государству сохранять свою свободу и независимость. Вопрос лишь в том, кто и как будет управлять в России русской этничностью? Какой механизм будет выбран? Механизм традиции или постмодерна? Если постмодерна, то все и дальше будет ограничиваться спортивным и музыкальным патриотизмом; если же государство сделает ставку на традицию (а смертельная опасность, думаю, должна его заставить это сделать), то должны произойти революционные изменения в области воспитания, образования и в средствах массовой информации. Государственный атеизм, как идеология, должен смениться православной идеологией. Русский народ должен увидеть и почувствовать, что государственная рука защищает православные ценности, в них она видит смысл своего существования, а не в идее создания «комфортного общества». Православие должно быть обозначено как главная для России цивилизационная ценностная сила, главная для государства и общества. И это должно сделать государство, так же, как оно сегодня продвигает ценностную силу атеизма и материализма, а православию дает лишь возможность существовать в этом иерархичном мире, выстроенном не в его пользу. Право-

славие, конечно, просуществует и в таком мире, но государство, в этом случае, не сможет долго существовать как суверенная держава.

Всегда и везде именно этничность являлась главным генератором общественной энергии, но управляемой эта энергия становилась лишь в том случае, когда она была подчинена такой религиозной духовности, которая могла направить ее возможности на решение цивилизационных задач. Православие исторически доказало свою способность управлять этничностью, двигать ее в конструктивное русло, полезное как самой русской этничности, так и народам, ее окружающим. Альтернатив Православию в России сегодня нет, но православие по-прежнему продолжает не допускаться, по большому счету, к делу воспитания русской этничности, и современному государству, которое сегодня находится в сложном положении, надо это понять!

Церковный аспект

Православие как церковный институт в России, статусно именуемый Русская Православная Церковь, является генерирующей силой религиозной духовности (Православия). Этим Церковь принципиально отличается от всех прочих общественных структур. Это не «церковно-чиновничий бюрократический аппарат», как принято сейчас говорить во многих столичных СМИ, и не просто инструмент организации религиозной жизни и защиты религиозных ценностей, но именно созидатель особой энергии, религиозной духовности. Сегодня в Русской Православной Церкви 30 142 церковных прихода, 28 434 священника и 3625 дьяконов, 788 монастырей. Поле социальной опеки Церкви огромно, и оно все более расширяется, может быть, даже в ущерб ее духовным задачам. Территориально РПЦ делится на епархии, которые сегодня объединяются в более крупные соединения — митрополии. На сегодня их — 30. Часть епархий еще не объединены в митрополии. Есть ее митрополичьи округа (Казахстанский и Среднеазиатский). В Московский патриархат, как отдельную поместную Церковь, входят разные по уровню свободы самоуправления церковные объединения, от самоуправляющихся, автономных (Эстонская, Латвийская, Русская Зарубежная, Японская), до экзархатов (Белорусская) и митрополий (Киевская и Молдавская).

Православная Церковь считается живым организмом, и эпитеты, которыми она награждается — «Тело Христово», «Невеста Христова» — отражают ее мистическую суть. Вот почему Церковь так могла менять

свое лицо в разные эпохи, при этом оставаясь той же самой Церковью. Во времена благоприятного к ней государственного отношения в России ее пределы разрастались за счет создания все более широкой сети приходов, где служило белое духовенство, и образования все новых монастырей. Именно последние всегда являлись показателем здоровья и сил православия, поскольку именно там закладывался фундамент церковной жизни — в строгих подвижнических трудах создавались образцы святости и благочестия. На святости, как на дрожжах, возрастали все остальные силы христианского сообщества. По динамике развития монастырей в России можно судить о том, как развивалась Русская Православная Церковь как мистический организм, дистанцируясь от таких формально-логических характеристик, как «служение государственной власти» и проч. По подсчетам Я. Е. Водарского, в IX–XIII вв. существовало 154 обители; в XIV в. — 140; в XV — 205; в XVI — 409; в XVII — 500. По И. К. Смоличу, в начале XIX в. в России существовал 671 монастырь. П. Н. Зырянов отмечает, что к середине XIX в. их было 587, а к концу века — 828. Первый всплеск монастырской активности наблюдался в домонгольский период, когда усилиями большей частью князей-меценатов в городах создавались небольшие по численности обители. Они отличались подвижническим духом и стремлением к книжности. Следующий этап монастырского ренессанса приходится на конец XIV–XV в., когда, по образному выражению М. Н. Муравьева прп. Сергием Радонежским и его многочисленными учениками созидалась «Северная Фиваида». Это были сельские общежительные монастыри с многочисленной, крестьянской по преимуществу братией, но аристократической верхушкой. Они также отличались подвижническими устремлениями насельников и разнообразием духовных подвигов. Во многом эти обители повлияли на процесс колонизации Русского Севера, а затем Урала и Сибири. С этого времени внимание к агиологии становится для русского народа одной из насущных потребностей религиозной жизни, и эта высокая планка начинает определять суть русского православия в церковной жизни.

Следующий активный период монастырского подвижничества пришелся уже на XIX в. и был связан с созданием многочисленных женских общежительных монастырей, которых за 100 с небольшим лет было создано более 500. Другой особенностью этого времени стало создание иноэтничных (не русских) женских монастырей в Поволжье, Приуралье, на Русском Севере. Создание мордовских и чувашских монастырей стало ярким показателем того, что православие у этих народов вышло на совершенно новую, самую высшую ступень развития, потому что в основе этого движения лежали подвижнические мотивы. В деле появления

национальных монастырей следует отметить особую роль таких святых, как Серафим Саровский и Иоанн Кронштадтский, которых эти народы чрезвычайно почитали.

История православных монастырей в России вплоть до революции 1917 г. показательна как своей динамикой, так и содержанием. Монастыри XIX в. являлись уже настолько сложными социальными организациями, что донныне удивляет их способность сохранять истинную цель — подвижничество, и в тоже время живо откликаться на самые серьезные насущные вопросы современного им общества. Женские монастыри в этот период стали активными участниками социально-благотворительной деятельности, благодаря созданию в своих стенах школ, больниц, приютов, ремесленных мастерских. На зарубежных промышленных выставках в Париже, Чикаго монастырские мастерицы нередко получали высокие награды за мастерство. Монахини, как сестры милосердия, участвовали во всех российских войнах и во многом повлияли на появление широкого общероссийского движения «сестер милосердия», действовавшего в военные годы.

Приходской мир Русской Православной Церкви также претерпел длительную эволюцию с X в. по 1917 г. Во многих исторических трудах, в том числе посвященных истории Церкви, писалось о просвещенческой миссии приходского духовенства. Эту благородную роль церковные приходы сыграли и в трагический момент массового исхода белой русской эмиграции в послереволюционный период, когда именно приходы стали местом собирания русской диаспоры и адаптации ее на чужой территории.

Приходская церковная жизнь помогала православному русскому народу и тем народам, которые включались в этот же жизненный ритм, окультурировать, одухотворять природный мир России. Для русского крестьянства «земля Божья» была особой категорией бытия; в отношении к земле присутствовали его благоговение и любовь, надежда и страх Божий; это был ответственный и поистине библейский взгляд на землю. Крестьянин старался через участие в богослужбной жизни и через многообразные внебогослужбные формы молений (крестные ходы на поля, молебны, установление поклонных крестов, освящение воды на Крещение, Преполование Пятидесятницы, а также в дни местных приходских праздников) освятить окружающий оком, получить Божье благословение на посаженные семена злаков, на прирост скотины (через молебны и окропление святой водой коров и коней), на каждое свое дело и намерение. Крестьянин, зная цену православной духовности (как «Божьей благодати»), неустанно ходил в паломнические пешие походы в монастыри

«за святостью» и «за духовным разумением от старцев монастырских» и возвращался в свой приходской мир умудренным новым знанием и новыми возможностями слушать и слышать своего приходского духовного отца. Это был мир совсем не идеальный и не святой, но стремящийся к святости, почитающий ее и руководствовавшийся ею. Вот почему Церковь, воспроизводящая и аккумулирующая духовную энергию православия, была народу не чужой, она активно раздавала то, что получала от Бога.

Государственный аспект

Как и этничность, Российскую государственность сложно отделить от Православия. Исторически связь Православия и государственности ведет свое начало с эдикта Константина Великого (IV в.), впервые сделавшего христианство государственной религией. С Православием связано, прежде всего, установление особой ответственности правителя государства (великого князя, царя, императора) перед Богом и людьми за свою власть. Через специальные обряды («посаждение на стол» великого князя и целование им креста — для великих князей вплоть до вел. кн. Василия Иоановича; помазание на царство, вручение знаков власти и целование креста — для царей и императоров, а для народа — «приведение к присяге» через произнесение слов присяги и целование креста) власть закреплялась за правителем и приобретала по-христиански сакральный характер. Помазанник получал дары Святого Духа (семь даров Духа Божия), которые давали ему особую силу, мудрость, крепость и т. д. Великие князья, не будучи еще помазанниками, получали лишь благословение Божье на великое княжение. Ответственность правителя перед Богом и людьми благодаря православию носила патерналистский характер, так как в этом случае правитель предстал перед Богом как сын перед отцом, и подданные, в свою очередь, также оказывались детьми перед «отцом-правителем». Кроме личной ответственности, когда система власти работала как небесно-земной механизм (иерархия в вертикали власти), существовала и коллективная ответственность народа и власти друг перед другом. В последнем случае роль Православия состояла в создании государственных проектов, отвечающих православно-христианскому мировоззрению. Речь идет как об конкретно-исторических проектах («Москва — Третий Рим», «Монастырь или город как образ Небесного Иерусалима» (Новый Иерусалим, Москва), устройство топографии древ-

нерусских городов в соответствии с иконографическими образами), так и о проектах общего характера (крестные ходы, паломничества и др.) Например, паломничества московских царей и участие их в прославлении святых (Екатерины II — в прославлении Димитрия Ростовского, Николая II — в прославлении Серафима Саровского), а потом и императоров в монастыри, — рассматривалось как государственное дело, а не частное мероприятие. Сюда же входили коллективные молебны и панихиды с участием царственных особ, годовой круг поминовения членов Царственного Дома, участие царя и его Семьи в торжественном освящении воды в Неве, на Иордане и т. д.

Важным элементом государственно-церковного союза была установившаяся благодаря православию симфония властей, церковной и государственной. Двуглавый орел, как основной символ герба, отражал, по сути, именно эту идею. Причем нарушение паритета серьезно влияло на внутривластную обстановку в стране. Пока верховным правителем Руси считался великий князь, Церковью управляли митрополиты. Венчание Иоанна IV на царство произошло в 1547 г., но статус Московского митрополита тогда еще не был повышен до уровня патриарха. Это произошло лишь в 1589 г. Но именно в этот период развернулись драматические события, связанные с опричниной, умерщвлением митр. Московского Филиппа и т. д. Еще один такой непростой исторический отрезок пришелся на период царствования Петра I. Переход к империи и императорской власти, задуманный Петром еще до 1721 г., должен был привести к понижению сакрального уровня царского чина до уровня императорской короны, что неминуемо должно было повлиять на перемены в чине церковного главы. Последний патриарх при Петре I, Адриан, умирает в 1700 г., после него вплоть до создания Синода в 1721 г. должность патриаршего местоблюстителя исполнял митрополит Стефан Яворский. В 1721 г. Петр становится императором, и в этом же году должность местоблюстителя упраздняется и вместе патриарха появляется духовная коллегия Святейший Синод. Если в XVI в. разрыв в нарушении симфонии составил 42 года, (что обернулось для страны весьма чувствительными событиями и большой кровью), то в начале XVIII ст. этот разрыв был в два раза меньше — 21 год. За эти годы были проведены не менее значительные и кардинальные реформы, чем в XVI в.

В 1917 г. патриаршество возвращается в Россию вместе с уничтожением императорской власти, в результате чего симфония опять нарушается. Со смертью патриарха Тихона в 1925 г. вновь наступает перерыв в избрании патриарха до 1943 г., когда Сталин разрешает избрать митрополита Московского Сергия Страгородского в патриархи. Далее,

вплоть до нашего времени, традиция избрания нового патриарха после кончины старого не прерывалась. Соответственно, с 1943 по 2019 г. (уже 76 лет) продолжает сохраняться нарушение симфонии властей церковной и светской. Образно говоря, одна из двух глав державного двуглавого орла сегодня вознесена значительно выше другой, что вполне соответствует той нестабильности, в которой находится ныне наше общество и государство. О чем это говорит в рамках православной парадигмы «симфонии властей»? О том, что сегодня статус политической власти не соответствует ее потенциальным возможностям действовать более эффективно. А ведь политическая власть могла бы получать несравнимо больше духовного потенциала для своего существования, но этого пока не происходит. Вот почему, в свете этой логики, вопрос о введении монархии в России — это вопрос времени.



Г л а в а в т о р а я

Церковно-приходская жизнь русского народа

Может быть, главной особенностью церковной жизни русского народа была тесная соотнесенность приходской жизни с монастырской. Это единство многое объясняет в «русской вере» и раскрывает, прежде всего, необыкновенную тягу к духовному подвижничеству, живущую многие века в широких народных слоях, следствием чего было огромное число святых, прославленных Церковью, из самых разных сословий. В. О. Ключевский даже считал, что средневековый церковный приход во многом «физически» вышел из монастырского лона: «движение пустынных монастырей есть движение будущих сельских приходов, которые, в большинстве, были первыми в своей округе»¹. Однако нельзя не видеть и другой, не менее фундаментальной специфики церковности русских, которую необходимо оценивать в категори-

¹ Ключевский В. О. Курс русской истории. Часть 2 // Ключевский В. О. Сочинения. В 9-ти томах. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 237.

ях соотношения «мирского» и «церковного» факторов. Народная церковная вера регулировала их взаимодействие, глубину проникновения церковного в мирское, а на каких-то исторических этапах, вследствие обмирщения церковного по причине возросшей активности секулярных процессов, давала общий ответ на это, преодолевая распад ценой огромных всенародных усилий. Православную веру воспитывала и поддерживала в народе, прежде всего, Церковь. И вера народа на определенном историческом этапе по-настоящему стала церковной, осознанной, проникшей в самые глубины этнического бытия народа. Уже к XVI в. православная вера и русскость слились воедино, так что этническое «русский» и конфессиональное «православный» стали синонимами¹. На церковность народной веры указывает и тот факт, что в XV в., в пору создания общежительных монастырей, крестьянство в массовом порядке стало осваивать монастырскую жизнь. На это указывает множество прямых и косвенных свидетельств². В. О. Ключевский подчеркивает тот факт, что колонизация проходила при теснейшем единении монахов и крестьян³. Общежительные многолюдные крестьянские монастыри — плод трудов прп. Сергия Радонежского, его собеседников и учеников — открыли перед простым народом подлинные глубины и богословия, и подвижнической аскетики, словом, всю возможную глубину церковности. Монастыри не были в эти века замкнутыми корпорациями, они постоянно пополнялись насельниками, они появлялись в самых отдаленных и глухих местах Севера, Урала, потом Сибири. Мирское и церковное в эти века разделялись чисто условно.

Церковная жизнь народа стала фундаментом не только религиозности народа, но и его нравственности, она стала определять особенности его культурной и хозяйственной жизни (судя по особенностям освоения территории страны). Церковность жизни задавала высокий — небесный — тон религиозности, как бы ни была вера у крестьянина привязана к земле и к земным интересам (а у боярина и помещика — к государственным и частным интересам). О глубине церковности у русского народа емко сказал в одной из своих работ синодальный обер-прокурор К. П. Победоносцев: «Любовь народа к церкви, свободное сознание полного общения в церкви, понятие о церкви как общем достоянии и общем собрании, полнейшее устранение сословного различия в церкви и общении народа со служителями церкви, которые из народа вышли и от него не отделяются ни в житейском быту, ни в добродетелях, ни в самих не-

¹ Святыня и святость в жизни русского народа / Гл. ред и сост. О. В. Кириченко. М.: Наука. 2010. С. 11.

² Троицкий патерик. М., 1992. С. 2, 4, 96, 228.

³ Ключевский В. О. Указ. соч. С. 244, 247.

достатках, с народом и стоят и падают»¹. По его мысли, русский народ внес в церковные стены свою неповторимость, он сформировал характер Церкви, определил ее лицо. «Православная церковь красна народом. Как войдешь в нее, так почувствуешь, что в ней всё едино, всё народом осмыслено и народом держится»².

Церковный приход был «первокирпичиком» церковной жизни с самого начала ее появления на Руси, и он был разным на Севере и в Центре, так что есть смысл говорить о приходской территориально-региональной специфике, вызванной разницей политической и хозяйственной жизнедеятельности власти и народа в каждом конкретном месте.

Исторические и региональные особенности церковно-приходской жизни русских

Исследовательский интерес в научном мире по отношению к приходу был обращен поначалу к новгородскому церковному опыту. Ему была посвящена часть фундаментального труда М. М. Богословского³, хотя до этого выходили работы К. Неволлина⁴, Н. Я. Виноградова⁵ и А. А. Папкова⁶, К. А. Докучаева-Барскова⁷ и других исследователей Севера. Знаковой в предреволюционный период, как и труд М. М. Богословского, стала монография С. И. Смирнова «Древне-русский духовникъ» (М., 1913). Этот автор впервые обратил внимание на такую общественно-церковную форму объединения прихожан, как покаяльная семья. Следует, однако, признать, что наиболее обстоятельно о жизни церковного прихода в целом, на базе приходской жизни XIX ст., написал И. К. Смолич в своей фундаментальной «Истории Русской Церкви. 1700–1917 гг.»⁸.

¹ Победоносцев К. П. Великая ложь нашего времени. М.: Русская книга, 1993. С. 254.

² Там же. С. 262.

³ Богословский М. М. Земское самоуправление на Русском Севере в XVII в. М., 1909–1912. Т. 1–2.

⁴ Неволлин К. О пятинах и погостах Новгородской земли // Записки Императорского Русского Географического общества. 1853. III. Кн. 3. Ч. 7–9.

⁵ Виноградов Н. Я. Исторический очерк древнерусского сельского прихода. Тамбов, 1868.

⁶ Папков А. А. Древнерусский приход. Краткий очерк церковно-приходской жизни в Восточной России до XVIII в. // Богословский вестник. 1897. Январь. С. 251–283; Он же. Погосты в значении правительственных округов и сельских приходов в северной России // Русский вестник. 1898. Кн. 11–12.

⁷ Докучаев-Барсков К. А. Церковноприходская жизнь в г. Каргополе в XVI–XIX вв. М., 1900.

⁸ Смолич И. К. История Русской Церкви. 1700–1917. Ч. 1–2. М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. Ч. 2. С. 5–110.

В постсоветский период обозначились две большие темы, связанные с приходом, которые не входили прежде в поле зрения исследователей, в том числе и советских. Первая — история прихода в допетровский период. Вторая — рассмотрение прихода в его религиозной повседневности. Первой темой активно занимались в «Центре истории религии и церкви в России» (рук. Я. Н. Щапов). Наиболее значительными в этой области были работы Д. А. Баловнева¹. Позже появляется монография П. С. Стефановича, конкретизирующая многие вопросы малоисследованного средневекового периода в истории прихода². Религиозная повседневность прихода стала предметом изучения ученых-этнографов как Москвы, так и ряда региональных научных центров. В Москве новый подход в области исследования религиозной повседневности был обозначен в трудах М. М. Громько и ее учеников³. В статьях С. В. Кузнецова⁴, Г. Н. Мелеховой⁵, А. И. Юренко⁶, О. В. Кириченко⁷ рассматривались свидетельства глубинного проникновения православной религиозности в крестьянскую жизнь и оказания благотворного влияния на нее. С. В. Кузнецов писал, что «приход как явление духовной жизни следует рассматривать не только и не столько с точки зрения управления и самоуправления, но в первую очередь в плане его цивилизационного воздействия на жизнь общества — утверждение христианских религиозно-нравственных ценностей в сознании

¹ Баловнев Д. А. Низший церковный округ в терминологии XIV–XV веков // Церковь в истории России. М., 1998. Сб. 2. С. 27–42; *Он же*. Церковные приходы и приходское духовенство в XIV–XV вв.: Дисс. канд. ист. наук. М., 1998; *Он же*. Поставление священнослужителей. Теория и практика XIII–XV веков // Церковь в истории России. М., 1998. Сб. 2. С. 43–65.

² Стефанович П. С. Приход и приходское духовенство в России в XVI–XVII веках. М., 2002.

³ Громько М. М. Мир русской деревни. М.: Молодая гвардия, 1991; Громько М. М., Буганов А. В. О воззрениях русского народа. М.: Паломник, 2000; Громько М. М. Отношение к храму и священнику // Православная жизнь русских крестьян. Итоги этнографических исследований / Отв. ред. Т. А. Листова. М.: Наука, 2001. С. 88–103, 103–124.

⁴ Кузнецов С. В. Православный приход в России в XIX в. // Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII–XX веках / Отв. ред. О. В. Кириченко, Х. В. Поплавская. М.: Наука, 2002. С. 156–179; *Он же*. Хозяйственные, религиозные и правовые традиции русских. XIX — начало XXI в. М., 2008. С. 153–235.

⁵ Мелехова Г. Н. Церковь и священник в сельской среде (XX — начало XXI в.) // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2011. № 11. С. 3–26.

⁶ Юренко А. И. Праздники в современном православном приходе (на примере Рождества и Нового года) // Церковные праздники русского народа. От прошлого к настоящему / Отв. ред. О. В. Кириченко. М., 2011. С. 399–436.

⁷ Кириченко О. В. Сельский священник-подвижник на приходе // Святыни и святость в жизни русского народа. С. 155–170; *Он же*. Сельский священник-подвижник в советские годы // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2009. № 9. С. 69–99.

прихожан»¹. На эту особенность прихода автор обращал внимание и в более ранних работах². Группа вологодских этнографов во главе с А. В. Камкиным, продолжая исследовательскую линию М. М. Богословского, раскрыли приходской мир с точки зрения особенностей его территориальной организации³. А. В. Камкин, как и С. В. Кузнецов, называет приход «основной духовной и организационной ячейкой Православной Церкви» и одновременно — «устойчивым сообществом верующих, проживающих в одной местности»⁴. В более поздней работе тот же автор выделяет еще одну функцию прихода: «Приходское сообщество можно признать самым массовым очагом православной культуры, хранителем и транслятором духовного наследия многовековых православных традиций, созданных Церковью и народом»⁵. Петербургская исследовательница Т. А. Бернштам особое внимание в своей монографии уделила деструктивным процессам в приходской среде, всему тому, что разрывало ее цельность и единство⁶.

С момента своего возникновения приход не являлся чем-то неизменным. Более того, как самобытное церковно-общественное явление он рождался постепенно и имел два географических самобытных центра происхождения и развития. Речь идет (условно говоря) о «киевском» и «новгородском», или севернорусском центрах. Исследователи прихода считают, что сам по себе приход как территориальное явление структурной организации мирян вокруг храма появился на Руси в XII–XIII вв.⁷ В Новгородских землях приход совпадал по своим функциям с погостом, хотя и не назывался приходом. Термин «приход» появился в конце XV в.⁸, очевидно, как обобщение киевско-московского опыта, с одной стороны, и новгородского, с другой. Неслучайно именно в этот период Новгород Великий начинает терять свою политическую (а за ней и культурную, церковную) самостоятельность. Главной особенностью нов-

¹ Кузнецов С. В. Хозяйственные, религиозные и правовые традиции... С. 194.

² Кузнецов С. В. Православный приход в России... С. 156–177; Он же. Современный православный приход в русской провинции // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2004. № 3. С. 3–14.

³ Камкин А. В. Православная церковь на Севере России. Вологда, 1992; Он же. Приход как духовный и социокультурный феномен // Православные традиции на европейском Севере России в XVIII–XX вв. Вологда, 2007. С. 8–34; Спасенкова И. В. Пространство православного города // Там же. С. 36–44; Биланчук Р. П. Историческая память приходских сообществ // Там же. С. 44–59.

⁴ Камкин А. В. Православная церковь на Севере России... С. 7.

⁵ Камкин А. В. Приход как духовный и социокультурный феномен... С. 9.

⁶ Бернштам Т. А. Приходская жизнь русской деревни: очерки по церковной этнографии. СПб., 2005.

⁷ Стефанович П. С. Указ. соч. С. 236.

⁸ Баловнев Д. А. Низший церковный округ... С. 28.

городского прихода-погоста был его территориально-административный характер. Приход здесь — это ограниченная территория, в центре которой находился главный приходской храм и вокруг него — административный аппарат (церковно-мирской). Киевско-московский приход (опыт до конца XV в.) — это «покаяльная семья» приходского священника, прикрепленного к тому или иному храму на помещичьей, княжеской или общинной крестьянской земле. К священнику, как духовнику, прихожане «приходят», отсюда и наименование прихода.

Новгородский опыт не ушел в прошлое вместе с завоеванием Новгорода в конце XV — и середине XVI в., но постепенно становился общероссийским церковным достоянием, и лишь в период великих петровских реформ XVIII столетия он официально стал достоянием всей Церкви (в своей специфике территориального характера).

1. Обратимся далее к конкретике новгородского церковного прихода. Вот как определяет погосты в северной части России А. А. Папков: «Погост — наиболее мелкие (в X–XV вв.) определенно очерченные правительственные округа, внутри которых жители связаны в одно живое целое для совместного отбывания церковных и гражданских повинностей»¹. Именно погост стал характерной для владений Великого Новгорода (и традиции, с ним связанной) формой существования прихода в то время, когда он еще не имел наименование прихода. Погост знала и Киевская Русь, как место сбора полюдья и проведения суда, но на Севере торговые функции погоста придали ему новое содержание. Господство земской власти в новгородских землях, а также свои особенности церковной организации определили и существование здесь самобытных территориальных форм — церковно-административных. Об этом писали многие дореволюционные исследователи, и в том числе М. М. Богословский — автор двухтомной фундаментальной монографии «Земское самоуправление на русском Севере» (М., 1909–1912). В специальной работе, посвященной церковному приходу на Севере, Богословский отмечает неразрывный «религиозно-мирской» характер погоста. Даже сам храм служил не только сугубо религиозным целям, но и мирским. Здесь находился архив мирских документов — «всемирская» коробка со «всемирскими письменами и с *разрубными* списками и с отписками, и с издержечными книгами»². Типичным образцом новгородского храма являлся богатейший новгородский храм «великого Ивана на Опоках, на Петрятине дворище», построенный в XII в. Созданный по инициативе свято-

¹ Папков А. А. Погосты с значении правительственных округов... С. 59.

² Богословский М. М. Церковный приход на русском Севере в XVII в. // Богословский вестник. 1910. Июль–август. С. 162.

го новгородского князя Всеволода Мстиславовича, храм во многом стал примером устройства приходских храмов на Новгородской земле. Чтобы храм имел возможность поддерживать благолепие, благотворить нуждающимся, быть не только церковным, но и активным общественным центром, святой князь Всеволод предложил в притворе устроить весы для взвешивания товаров купцов и взимания пошлин. Церковная земля сдавалась в аренду под торговые точки. Хозяйственная жизнь прихода была подотчетна двум старостам из купцов, трем старостам «из житних людей» (зажиточных) и тысяцкому, выбранному от простолюдинов. Храм содержал школу и богадельню. На престольный день, празднование которого длилось три дня, кроме торжественных богослужений (в первый день служил Новгородский владыка, потом — один из архимандритов, а на третий день — игумен Антониева монастыря), устраивались пиры (братчины) с одариванием почетных гостей и дарениями гостей храму¹.

В отдаленных от Великого Новгорода пятинах приходы-волости, обозначаемые новгородцами погостами, также содержались «на самокупаемости». Иными словами, в центре погоста находился не какой-то административный пункт, а храм, как и в административном центре самого Новгорода находился Новгородский митрополит и Святая София — соборный храм². Греков отмечал, что «казна — центральный нерв хозяйственной жизни Софийского Дома»³. Софийский Дом распоряжался всей землей Новгорода и его пяти пятин. В центре любого северного погоста, обширного по своей протяженности⁴, находился (а их у Новгородской земли было 343) *становой* храм, т. е. старинный храм, с которого начиналась, устанавливалась жизнь погоста. Все остальные храмы этого погоста назывались *выставочные*. По сути, погост являлся местом, где в обычные дни собирались торговые пошлины, шел торг, собирались на сходы прихожане «для обсуждения земских дел и производства выборов на мирские должности»⁵. На погосте происходил сбор государственных податей «с тягловой земли», принимались коллективные решения о постройке необходимых общественных зданий, и конечно, — о благоукрашении церквей, здесь проходили сборы ратных людей и потому сюда приходили все государевы указы. Рядом с погостом жили

¹ Папков А. А. Древнерусский приход... С. 50.

² Греков Б. Д. Новгородский Дом Святой Софии (опыт изучения организации и внутренних отношений крупнейшей церковной вотчины). Ч.1. СПб., 1914. С. 227.

³ Там же. С. 29.

⁴ Например, в Никольско-Андомыском погосте на Онежском озере в конце XVI в. насчитывалось сельцо, 191 деревня, 5 починок, 8 деревень и несколько сот пустошей. — Папков А. А. Погосты в значении правительственных округов... С. 72.

⁵ Папков А. А. Погосты в значении правительственных округов... С. 68.

купцы, крестьяне-бобыли, помещики, духовенство и весь церковный клир, чиновные люди, т. е. все сословные группы здесь присутствовали, это был общественно цельный организм, и потому сюда обращалось правительство.

Вся церковная земля, отданная храмом в аренду, была занята или торговыми людьми, или крестьянами-бобылями. Здесь читались указы, выносились приговоры, обиженные публично оглашали свои обращения к миру о насилиях. При церкви устраивались общественные трапезы в специальных избах. Кроме того, погостские храмы славились своими пирами «вскладчину», проходившими в дни приходских праздников¹. Северный приход не нарушал своих четких территориальных границ, и даже праздник не был здесь исключением. В специальных документах обозначалась категория «незванных гостей», которым было запрещено посещать праздник². Торжественное богослужение завершалось пиром, для которого заранее варилось «молебное пиво». В «родительские» поминальные дни также совершались праздничные богослужения, панихиды. Обязательно при погостских приходских церквях находились богадельни для нищих, стариков, пребывающих на содержании прихода.

Уникальность северного прихода состояла в его управляемости мирскими людьми, «миром», самим приходом. Приход выбирал священника, заключал с ним договор, ходатайствовал перед архиереем о его рукоположении и назначении на приход. На деньги прихода покупалась вся церковная утварь, а также ризы, иконы, книги, колокола, приход же выделял священнику землю для прокормления, следил за нормой его доходов. В документе, называемом «выбор», являвшемся своего рода избирательным протоколом, прихожане записывали решение мира об избрании кандидата, перечисляли его обязанности, оговаривались условия вознаграждения за труд, ставились имена выборщиков, старост, дата составления документа. Кроме того, приход составлял и другой акт — «порядную запись», включающую в себя подробнейшую роспись обязанностей священника, список его материальных наградений и указание на право прихода разорвать в любую минуту этот договор. В документе писалось, что священник должен быть послушным миру и исправно выполнять все церковные требы: «Быти к Церкви подвижну, неослышну, к болям и к родильницам, и для всякого очищения к крестьянам ходити и родителей у них поминати»³. Кандидат на должность

¹ Швейковская Е. Н. Русский крестьянин в доме и мире: северная деревня конца XVI — начала XVIII века. М.: Индрик, 2012. С. 325–340.

² Там же. С. 327.

³ Богословский М. М. Церковный приход на русском Севере... С. 170.

священника, взяв этот «выбор» и написав архиерею челобитную, шел к нему на поклон. Прихожане тоже писали архиерею свою челобитную. Если архиерей соглашался с выбором, то после посвящения выдавал священнику ставленную грамоту.

Безусловными плюсами новгородской церковно-приходской модели была ее функциональная эффективность, имеющая отношение к материальной стороне обеспечения жизни храма. Не было проблем ни при строительстве нового храма, ни при ремонте ветхой церкви, ни при благоукрашении церковном, ни при обеспечении священника всеми необходимыми для богослужения вещами: утварью, книгами, ризами. Хватало средств на библиотеки, школы, на помощь нищим, престарелым и убогим, на выплату необходимых налогов епархиальному архиерею и в государеву казну. Земской, общенародный характер приходского сообщества давал ему возможность жить свободно, независимо от княжеской или боярской возможной корысти, иметь полный материальный достаток в обеспечении храма, «святить» церковно все стороны народного бытия. Но были и очевидные минусы у этой церковно-приходской модели. Высокая степень зависимости приходского священника от мира прихожан и очевидная отстраненность священника от епископа накладывали на духовно-религиозную жизнь определенные ограничения. Между священником и епископом был народ, который сам корректировал приходскую жизнь священника. По сути, такое положение вещей косвенно ограничивало власть епархиального епископа, который по церковному закону являлся архипастырем для прихожан. Священник был в этой связке лишь исполнителем воли народа. «Новгородцы» же, связывая священника-духовника письменными обязательствами и своей властью, как бы узурпировали епископскую власть и могли распоряжаться ею по своему произволу. В силу этой несвободы погостский священник нередко был «потаковником» своим прихожанам, а точнее приходу, его воле, но еще более важно, что он был активно втянут в мирские дела прихожан. Подпись приходского священника скрепляла самые разные публичные волостные акты: при выборах на должность, при уголовных делах, касающихся «обысков», она стояла на протоколах. Священник, где только мог, должен был подписываться за неграмотных прихожан, а значит, и участвовать вместе с ними во всех судебных тяжбах. Юридическое значение имела его подпись и на духовном завещании прихожанина¹. За спиной священника, но при его формальном согласии, выбранные приходом старосты вели активную ссудную деятельность. По

¹ Там же. С. 180.

сути, прихожане выступали в роли кредитного банка для всех желающих получить небольшой кредит деньгами, зерном, недвижимостью. Как отмечает М. М. Богословский, таких заемных обязательств в церковной приходской казне северного погоста было очень много, и такая ссудная деятельность «не могла не оживлять промышленную и торговую жизнь деревни»¹. Сами прихожане активно пользовались кредитными возможностями своего приходского храма.

Чрезвычайная зависимость приходского духовенства в новгородских землях от мира и его хозяйственной и прочей деятельности не могла не сказываться на духовной стороне, той, ради которой священник рукополагался. Вот почему в этой части Руси и монашеская жизнь развивалась отчасти в других формах, отличных от Киевской и Московской. Здесь наряду с обычными монастырями существовали отдаленные от людей скиты, где селились отшельники, проповедовалось нестяжание, аскетизм не только в духовной жизни, но и в материальном устройении обителей². Иными словами, в новгородской церковно-региональной традиции возможности для монастырского подвижничества существовали большей частью за пределами официальных, массовых форм церковной жизни. Священнику надо было предпринять особые усилия для того, чтобы оградить себя от соблазнов втягивания в круг мирской деятельности, от тесной зависимости от «правлящей воли» прихожан. Наверное, неслучайно хорошо знавший новгородское духовенство Посошков говорит о высокой степени проникновения «мирского духа» в его среду³.

Приходская система Новгородской земли, разбросанная по пятинам, имела централизованный характер, как это отметил М. М. Богословский, поскольку, кроме погостского приходского уровня, существовал еще всеуездный. Если в центре погоста находился становой храм, то в центре уезда — соборный⁴. Замыкалась же эта территориальная пирамида на Святую Софию в Новгороде, считавшуюся главным соборным храмом Новгородской земли. Впрочем, низовой — погостский уровень также не являлся самым нижним на Севере. Были еще часовенные приходы, весьма характерное для этих мест явление. И часовенные приходы устраивались точно по такому же принципу, как и погостные и уездные. Также при них была своя форма земской власти (волостки, улусицы и др.), свои земли, свой небольшой круг прихожан, свои церковные и мир-

¹ Богословский М. М. Церковный приход на русском Севере... С. 318.

² Кириченко О. В. Православное отношение к богатству в русской церковной традиции (X–XVII вв.) // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2012. № 13. С. 3–33. С. 13.

³ Посошков И. Т. Книга о скудости и богатстве. СПб., 2004. С. 15.

⁴ Богословский М. М. Церковный приход на русском Севере... С. 329.

ские задачи¹. Церковный мир на Севере был крепко сплоченным духовно-мирским организмом, работающим как часы.

Северный приход просуществовал, в его указанном выше специфическом виде, до XVII в., т. е. гораздо дольше своего основателя — Господина Великого Новгорода. Революционная ломка его началась в последней четверти XVII в. и продолжилась в XVIII в. Непосредственным исполнителем царской воли, заключавшейся в укреплении верховной (как политической, так и духовной) власти, выступил епископ Холмогорский Афанасий, энергичный и деятельный предстоятель вновь созданной епархии. В результате проведенных им реформ духовенство освобождалось от участия в каких-либо мирских судебных делах. (За ним было оставлено лишь право скреплять своей подписью духовные завещания.)² Также была дезавуирована полная хозяйственная власть старост на приходе и передана приходскому духовенству³. И самое главное — была сделана попытка прекратить практику выбора прихожанами священника, в пользу правящего архиерея. Но в действительности это удалось сделать на северных территориях только к концу XVIII в.

Новгородская церковно-приходская модель возникла благодаря существованию особой форме преобладания политической власти в этом центре Древней Руси, но на формирование ее первостепенное влияние оказала новгородская монастырская жизнь. Новгородские обитатели, возникшие в непосредственной близости от Новгорода (Юрьев, Хутынский, Антониев и др.), были включены в его культурное пространство. Здесь с XII в. стали хоронить знатных, богатых новгородцев, вкладчиков и попечителей. Со временем эти монастыри принимали своих благодетелей, которые доживали здесь «на покое», готовясь отойти к вечности. Богатые новгородцы жили здесь, не принимая монашества и не лишая себя мирских удобств: богатых палат и слуг. Другая группа новгородских монастырей возникала далеко от шумного Новгорода на берегах северных рек, на морском побережье и возрастала в суровых условиях существования северной природы. Эти монастыри, по справедливому замечанию М. М. Богословского, очень рано (с XII в.) стали выполнять не только прямую церковную функцию, но «торгово-промышленную», т. е. активно решать чисто светские задачи. К таковым относились крупные много-

¹ Богословский М. М. Церковный приход на русском Севере... 1910. С. 330–334; Камкин А. В. Приход как духовный и социокультурный феномен... С. 11–12; Мелехова Г. Н. Православные часовни Русского Севера в XX в. (по полевым материалам Каргополья и Кенозерья 2000-х годов // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2006. № 4. С. 69–97.

² Богословский М. М. Церковный приход на русском Севере... С. 334.

³ Там же. С. 328.

людные монастырские центры, такие как Соловецкий Преображенский монастырь, Сийский, Печенгский и др.¹. Третья, наименее приметная часть новгородских обитателей, выраставшая также в глухих отдаленных местах, была немногочисленна, бедна, но жизнь ее обитателей целиком была посвящена только Богу. Обитатели скитов свое скудное житие нарочито противостояли стяжанию в монашеской жизни, и именно они во многом повлияли на возрождение строгой монашеской жизни в ростовско-московском регионе в первой половине XIV в., где на этой аскетике во многом выросла мощнейшая школа прп. Сергия Радонежского.

Новгородский приход — погост — соединил в себе особенности всех трех типов новгородских монастырей. Своей мощной инфраструктурой он сам был похож на монастырь. Здесь тесно переплелось светское и духовное, мирское и церковное. Становой храм и кладбище, поставленные в центр погоста, несли идею пригородных новгородских монастырей, с их центральной идеей поминовения усопших и сохранения родовой памяти. Здесь же был административный центр и торговый центр округа, что сближало погост с «торгово-промышленными» монастырями окраин Новгородской земли. И, наконец, от подвижнической жизни обитателей монастырьков-скитов погост взял свою централизованную основу, поскольку в центр всей жизни Новгорода был поставлен храм — Дом Божий.

2. Специфика киевско-московской церковно-приходской традиции объясняется в первую очередь особой формой существования политической власти в этом регионе. Господство княжеской власти обуславливало иные, чем в Новгородской земле, формы владения землей (княжеская, позже — государственная, боярская (помещичья) и общинная) и свой путь создания церковной инфраструктуры. Власть великого князя, а потом царя над «московской Церковью» была выше власти земства над «новгородской Церковью», но для «московской Церкви» это умаление, тем не менее, стало благом, позволяющим ей иметь большой люфт, хранящий ее от обмирщения. Происходило это, очевидно, потому, что власть князя реализовывалась не прямолинейно, в виде единоличной воли (даже в царский период), как у земцев, а через существование многочисленных частных волей — отдельных ступеней, на каждой из которых находились разного рода земельные владельцы. Вот почему в этом центральном регионе России не сложилась, в отличие от территории Новгородских земель, территориальная форма прихода, поскольку не было единообразия в централизации. Территориальный принцип здесь не по-

¹ Богословский М. М. Земское самоуправление на Русском Севере... Т.1. С. 79–97.

зволял епископату Русской Православной Церкви создавать приходы и управлять ими. Вместо него в Московской Руси господствовал не приход-территория, а приход-человек: белый священник, монах-игумен, епархиальный епископ. Именно это обстоятельство не сковывало здесь Церковь территориальными границами, отчего кафедра первоиерарха могла перемещаться по территории Руси, и никто не видел в этом каких-либо нарушений. Митрополит Киевский перебрался сначала в Суздаль, потом во Владимир и, наконец, при святителе Петре — в Москву. Нельзя представить себе, чтобы новгородский предстоятель перебрался бы куда-то в другое место из Новгорода. Это было исключено. Оттого и центральная приходская церковь на погосте там называлась *становой*, т. е. старинной.

Вот почему вне независимости от того, кто в пределах Московской Руси выступал инициатором и организатором строительства храма и выбора священника — князь, общинники или помещик¹ — ввести священника в общее русло церковной структуры, создать единообразие в этом территориальном «хаосе» разных инициатив мог только епископ. Власть епископа была жестко централизована и имела прямой, непосредственный приходжанами выход на священника.

Другой здесь была и практика выбора духовенства. Сигизмунд Герберштейн в «Записках о Московии» (XVI в.) свидетельствует: «В белые священники посвящают по большей части тех, кто долго служил при церквях в сане диакона»². На существование подобной практики («давности службы») указывают многие иностранцы, побывавшие в России в XVI–XVII вв.³ Сюда же тяготел и распространенный обычай передавать место своим сыновьям. Во всей этой деятельности заметно желание следовать «иерархическому порядку»: от дьякона — к священнику, от отца — к сыну. Предпочтение отдавалось тому кандидату, кто побывал уже на церковных должностях, чтецом, дьячком или дьяконом. И еще один важный момент, характерный для «московской традиции»: приходской священник не только формально, но и фактически больше зависел от архиерея, чем от власти прихода. Даже староста (из священников) в таком приходе — это лицо, ответственное, прежде всего, перед архиереем, а не перед мирянами⁴.

¹ Баловнев Д. А. Поставление священнослужителей... С. 46–51.

² Герберштейн С. Записки о Московии. М.: Изд. Московского университета, 1988. С. 90.

³ Руцинский Л. П. Религиозный быт русских по сведениям иностранных писателей XVI и XVII вв. М., 1871. С. 110.

⁴ Очерк внутренней жизни города Торопца в XVI–XVII веках // Чтения в Императорском Обществе Истории и Древностей Российских при Московском Университете (далее ЧОИДР). 1902. Кн. 2. С. 189.

Как отмечают иностранцы, число священников было велико, приходы были небольшие по численности и церкви не стояли без священников. По замечанию А. Олеария (а это 1630-е годы), при четырех тысячах московских священниках каждый храм имел от 6 до 20 человек служителей алтаря¹. В таком небольшом городке, как Торопец (2400 жителей в середине XVI в. и 4000 — в середине XVIII в.), было 12 церквей, два мужских и один женский монастырь². Масштабы строительства новых храмов в XVI и особенно в XVII в. были столь значительны, что это стало вызывать нарекания и осуждение тех, кто считал, что делается это ради тщеславия³. Все это действительно указывало на тот факт, что не приход как таковой был основной низовой ячейкой здесь, а священник-духовник, глава покаяльной семьи. Даже само территориальное устройство епархий в допетровский период говорит само за себя: при небольшом числе епархий (а значит, епархиальных архиереев) существовало множество храмов и монастырей, посещать и контролировать которые епархиальный владыка не мог просто физически. По сведениям иностранцев, в XVI–XVII вв. в России существовало около 11 епископских кафедр. В одной из крупнейших — Рязанской епархии насчитывалось более 1000 церквей. Патриаршая область тянулась на 2000 верст⁴. Но это совершенно не говорит о том, что церковно-приходская жизнь в этот период была бесконтрольной. Ее контролировали и княжеская власть, и сами миряне, и Церковь изыскивала свои средства контроля. И самое главное, что здесь по-иному, чем в Новгороде, действовал механизм выбора священника и иначе осуществлялся контроль епископа над приходом и приходским священником.

Те свидетельства, которые мы имеем из житийных материалов известных святых архиереев периода XIV–XVI вв. говорят о том, что объезд епархии все же входил в число приоритетных дел архиерея. Не имея возможности посетить каждый приход, святитель Петр, митрополит Московский, отправлял священникам свои послания с наставлениями⁵. Сохранилось два таких послания. В одном обращается внимание на необходимость быть «истинными пастырями, а не наемниками», быть образцами для мирян, совершенствоваться в добродетелях, прежде всего — в кротости и смирении, чтобы избежать пороков: гнева, ярости, зависти, ненависти, пьянства и смехотворства. Пастыря должно отличать стрем-

¹ Руцинский Л. П. Указ. соч. С. 111.

² Очерк внутренней жизни города Торопца... С. 185.

³ Стефанович. Указ. соч. С. 245–246.

⁴ Руцинский Л. П. Указ. соч.; С. В. Л. Правильно понятая задача // Воронежские епархиальные ведомости. 1916. № 7. Неоф. часть. С. 112.

⁵ Житие святого Петра // Жития святых. Русские святые. Сентябрь–декабрь. Изд. Введенской Оптиной пустыни, 1993. С. 566–570.

ление к святости, совершенству в духовной жизни. В послании звучит и мысль о том, что *духовный отец* (это повторяется несколько раз) не научит своих духовных детей покаянию, страху Божию, если сам не будет просвещен духовным светом. Епитимия должна быть разумной. Указываются в архипастырском обращении и главные грехи мирян: блуд, пьянство, чародейство, волхвование, лихва. Причем святитель Петр ясно указывает на цепочку, на связь, которая не должна прерываться: он сам — духовный отец священникам, а они — духовные отцы мирянам. Во втором послании также упор делается на духовнические отношения, звучит укор духовенству, что мирянам не даются епитимии, между тем как есть люди, тяжело согрешающие перед Богом. Речь идет о троеженцах, четвероженцах, живущих без венчания. В отношении самого духовенства резко звучит наставление — уходить в монастырь в случае вдовства и не упиваться вином. В обращении к мирянам основное внимание святитель уделяет деятельному характеру веры: ревности к церкви, памяти о Боге, щедрости к духовенству, к убогим — вдовам и сиротам, пленным и заключенным, вообще к делам милосердия.

Киевско-московская традиция приходской жизни, как мы видим в целом, не исключала прямого деятельного влияния мирян на нравственный облик приходского священника, напротив, делала связь «священник—прихожане» даже более крепкой, чем это было в новгородской традиции, поскольку характер этой связи имел и нравственный, и обычно-правовой характер. Нарушение нравственных норм священником оценивалось в категориях обычного права («отеческое предание»), и потому мирское наказание священников выходило за рамки духовного закона. Вообще следует отметить, что в народных воззрениях, характерных для допетровского времени, церковное благочестие не было жестко привязано к нравственному облику священника, да и сами прихожане не могут оцениваться в наших теперешних привычных категориях. Например, независимо от того, каков был священник, люди щедро жертвовали на построение или украшение храмов и монастырей, на содержание церковных причтов, монахов и монахинь, часто посещали храмы, истово молились, знали страх Божий, много помогали нищим и убогим. Иностранцев поражало то трепетное отношение к святине, какое было у наших предков — носителей «старинного благочестия»: перед тем как взять Евангелие, православные предварительно делали много поклонов, крестились, а руку обертывали материей, чтобы не коснуться книги обнаженной рукой, говорит дьякон Павел Алеппский¹. В крестных ходах

¹ Руцинский Л. П. Указ. соч. С. 96.

крестоносцы несли кресты в особых подставках, чтобы не касаться их руками. Из особого благоговения миряне не употребляли *антидор*, кроме как в дни великих праздников. Старинный купец каждое утро начинал с захода в церковь за благословением, откуда он шел на рынок, покупал хлеба, разрезал и раздавал нищим. Только потом он шел к себе трудиться¹. И это при том, что православные, особенно простой народ, могли быть суеверными, участвовать в «игрищах» скоморохов, быть деспотами (с современной точки зрения) в семье и т. д. Но многие иностранцы XV–XVII вв. говорят о совестливости, как одного из ярких качеств русских².

Иностранцев поражали и внешние проявления благочестия народа: строгое соблюдение поста, внимательное отношение к службе (все нарекания на шум и разговоры в храмах касались «нищих-шпыней», во множестве присутствующих на богослужениях). Дьякон Павел Алеппский восхищается русским долготерпением на службах: «Да почитет мир Божий на русском народе, над его мужьями и женами и детьми, за их терпение и постоянство! Надобно удивляться крепости телесных сил этого народа; нужны железные ноги, чтобы при этом не чувствовать ни усталости, ни утомления»³.

Наличие двух самобытных центров (и традиций) на Руси, развивающихся в рамках православия — новгородского и московского — являлось несомненным благом для народа, государства и Церкви. На пересечении этих традиций (территориально — это уровень вологодчины, в южной части ее уездов) создавалось нечто новое, особенное, характерное и для Новгорода и для Москвы, соединение земщины с княжеской, административной властью, а в церковной жизни — территориального принципа в размещении приходов с социальным. Новгородский опыт существования монастырей в сельской местности стал активно прививаться в Московской Руси с конца XIV в., что привело к появлению крупных сельских обителей, ставших духовными центрами не только больших сельских округов, но и связанных с ними городов. К сожалению, этот процесс взаимообогащения продолжался не более полутора веков, потому что к середине XVI в., после уничтожения политической самостоятельности Новгорода Великого и переселения на новгородские земли московского боярства, стала наблюдаться тенденция к господству только московской традиции. А это значит, что новгородская церковная традиция была обречена на трансформацию, а московская — на борьбу с негативными последствиями этого процесса. Смута начала XVII в. многими дореволюци-

¹ Там же.

² Там же. С. 97.

³ Там же. С. 51.

онными историками оценивалась как результат нравственного кризиса в обществе. Интересно отметить, что о смуте в душах православных христиан, о распространении в народе порока пьянства как главной причины Смуты говорил и такой современник этих событий, как московский юродивый Иоанн Большой Колпак в беседе с преподобным Иринархом Затворником, насельником Борисоглебского монастыря, что на Устье, под Ростовом Великим¹. Как показали события XVII в., даже после восстановления монархии и утверждения мира в стране проблема возвращения благочестия в церковную жизнь продолжала стоять остро. Свидетельства иностранцев указывают на этот факт, хотя нельзя не понимать, что к этим свидетельствам нужно относиться с большой осторожностью. В целом, как отмечает Л. П. Руцинский, все иностранцы единогласны в том, что «духовенство в России пользовалось высоким почетом со стороны мирян, начиная от иерархов и оканчивая сельским духовенством»². Ответственность белого духовенства за нравственные проступки была не просто высокой, а чрезвычайной: провинившийся мог судиться в зависимости от проступка как духовным судом, так и мирским. С. Герберштейн отмечает, что ревность и заботу о чистоте среди духовенства проявляли и мирская власть, и духовная. Приводится такой случай: «наместник государев велел повесить священника, уличенного в краже. Митрополит пришел по этому поводу в негодование (очевидно, священника, по духовному закону, отправили бы на покаяние в один из монастырей. — О. К.) и доложил дело государю. Призвали наместника, и он ответил государю, что по древнему отечественному обычаю он повесил вора, а не священника. И после этого наместника отпустили безнаказанным»³. Герберштейн еще отмечает, что пьяных священников всенародно подвергали бичеванию. Существование столь строгого мирского суда вытекало из того положения вещей, которое существовало тогда и являлось необходимой формой поддержания порядка не только в мирской среде, но и среди духовенства. Однако сам факт возражения митрополита на нежелание мириться с такой практикой указывает на то, что в церковной среде уже зрело понимание неприемлемости практики наказания духовенства таким же образом, как мирян. Эту проблему поначалу в XVII столетии, в период патриаршества Никона, попытаются решить формальным образом — передав Церкви право на суд и расправу над белым духовенством в вопросах, касающихся нарушения ими нравственности. Все дальнейшие перемены в XVIII в. будут связаны с усилением

¹ Жизнь преподобного Иринарха. Поселок Борисоглеб, 2012. С. 31.

² Руцинский Л. П. Указ. соч. С. 113.

³ Герберштейн С. Указ. соч. С. 90.

правового контроля за поведением духовенства через епархиального епископа.

В Церкви и обществе XVII в., несомненно, зрело недовольство распространением неблагочестия среди мирян (мера его была другая, чем сейчас, поскольку и планка нравственности и духовности была иная) и росло желание найти способы преодоления этого недуга. На волне этого и возникает движение ревнителей благочестия в 1630-е годы в среде белого духовенства Нижнего Новгорода, самым известным представителем которого стал священник Иоанн Неронов. Ревнители поначалу действовали только в Нижнем Новгороде, но потом была написана патриарху Иоасафу «челобитная» о церковных беспорядках, и деятельность кружка вышла на новый уровень. Часто посещавший Москву Неронов нашел здесь единомышленников в самых высоких кругах (рекомендовал Неронова преподобный Дионисий, знаменитый архимандрит Троице-Сергиевский), вследствие чего образовался московский кружок ревнителей благочестия во главе с царским духовником — протопресвитером Стефаном Вонифатьевым. В него входил и будущий патриарх Никон (а тогда еще настоятель Московского монастыря), протопоп Аввакум, боярин Ф. Ртищев, о. И. Неронов. Последний был назначен настоятелем Казанского храма на Красной площади. Связь с нижегородцами, ратующими за благочестие в народной жизни, у священника И. Неронова продолжала сохраняться. Как показывают публикации документов этой эпохи, нижегородцы не были единственными, кто был озабочен церковным благочинием и благочестием народа в этот период. Письма патриарху Иоасафу в Москву с обличениями шли из многих мест: из Вязьмы писал иконописец Григорий в своей челобитной 1651 г., из Мурома — священник Логин, из Борисоглебска — Лазарь, из Костромы — Даниил¹.

Священник Иоанн Неронов, еще будучи настоятелем храма Воскресения в Нижнем Новгороде, действовал не только как обличитель пороков, проповеди которого отличались необыкновенной яркостью и силой, но и как практик. Так, он основал Девичий Воскресенский монастырь, из богадельни при храме кормил ежедневно до ста нищих, содержал богадельню². Этой же практической направленностью отличались и другие участники московского кружка ревнителей благочестия. К этой линии Церковь вернется в XIX в., когда вокруг богаделен при храмах в массовом порядке начнут создаваться женские общины, а из них — общежитель-

¹ *Рождественский Н. В.* К истории борьбы с церковными беспорядками, отголосками язычества и пороками в русском быту XVII в. (Челобитная нижегородских священников 1636 г. в связи с первоначальной деятельностью Ивана Неронова) // ЧОИДР. 1902. Кн. 2 (201). М., 1902. С. 8–10.

² Там же. С. 14.

ные монастыри¹. Но чтобы этот процесс набрал силу и стал общенародным, ему следовало пройти многие испытания. Со временем кружок ревнителей распался, часть входивших в него попала в ссылку, а патриарх Никон, после утверждения в патриаршестве, провел церковную реформу. В этой реформе уже мало было из того, за что ратовали ревнители благочестия, поскольку центр тяжести был перемещен на исправление богослужебных книг и обрядовые перемены.

Церковная реформа патриарха Никона была тесно связана с обращением к опыту православной Греческой Церкви, что в контексте разрушения новгородской традиции означало замену ее на греческую. Московский центр отныне мог опираться не на живую традицию новгородцев, а на формальный (формальный, потому что взятый со стороны, иноэтничный, хотя и единоконфессиональный образец) опыт греческого православия. И все же это был выход из кризисного положения, в котором находились Церковь и общество почти столетие, и с этого момента начинаются крупные перемены в Церкви и обществе в лучшую сторону. Более того, сам прецедент обращения к формализованному опыту греков по прошествии некоторого времени — в петровскую эпоху реформ — позволил вернуться и к новгородскому опыту, но уже как формальному, чтобы использовать его для дальнейших церковных преобразований.

Как и новгородский, киевско-московский церковный приход был обязан своим возникновением не только специфике власти в этом регионе Руси, но уникальности монастырской традиции, здесь существующей. В домонгольский период Киевская Русь почти не знала отдаленных от городов сельских монастырей. Многочисленные городские монастыри возникали большей частью по инициативе князей, и только небольшая часть обителей была обязана своим появлением трудам святителей и монахов². Самый известный монастырь — Киево-Печерский — возник именно по почину монахов-отшельников. Для правящих князей монастырь имел двойное значение: здесь был истинный центр духовной жизни, и здесь было средоточие культурной жизни. Монастырь посещался князем с целью участия в богослужении, общения с духовником, обитель была местом упокоения всего княжеского рода³. Таким образом, киевские монастыри в домонгольский период, в отличие от новгородских, были преимущественно городскими. Приход мог взять от этого первообраза две вещи: необходимость иметь духовника и возможность прихожанину получать через

¹ Кириченко О. В. Женское православное подвижничество в России. XIX — середина XX века. М.: Алексиевская пустынь, 2010.

² Бълхова М. И. Монастыри на Руси XI — середины XIV века // Монашество и монастыри в России. XI—XX века. Исторические очерки. М.: Наука, 2002. С. 29–32.

³ Там же С. 31.

приходскую церковь богословские знания о смысле христианской жизни и содержании богослужения. Духовничество представлялось наиважнейшей частью церковной жизни. Именно эта мысль, по сути, лежит в основе «Слова о полку Игореве». Когда князь Игорь бежит из плена, первым делом он посещает Пирогощскую церковь и приносит там покаяние за совершенный грех¹. Перипетии монгольского нашествия смогли прервать в киевской традиции только «культурную составляющую», но неизбежным осталась основа — видеть в духовнике стержень для церковной жизни. Это стало особенно ясным в те сложные годы, когда были разрушены многие храмы, была разрушена даже Киево-Печерская обитель, и монахи рассеялись по другим землям, но священник, как духовная опора православных мирян, продолжал нести свою миссию — окормлять мир. Из этого и выросла здесь «покаяльная семья», нетерриториальная форма приходской жизни — основа киевско-московской церковной традиции.

3. При Петре I были унифицированы те различия, которые существовали между Великим Новгородом (и в целом Русским Севером) и Москвой в приходской практике. За основу был взят, по сути, новгородский опыт территориального обозначения прихода, в связи с чем была проведена ревизия численности белого духовенства для равномерно, пропорционального распределения его по приходам в соответствии с указанной государством нормой. Но новгородский опыт был взят не в живом его виде, как живая традиция, а формализовано: использован территориальный принцип формирования церковного прихода и отвергнуто само содержание, новгородский обычай формирования такого церковного объединения, как приход. При этом предполагалось усилить роль епархиального архиерея, а также осуществить большую централизацию церковного административного аппарата — повысить контроль за процессом назначения белого духовенства и его деятельности на местах. Как отмечает Н. Д. Чечулин, в соответствии с законом 1722 г. («духовными штатами»), приходы должны были состоять не менее чем из ста дворов. То есть происходило искусственное укрупнение прихода, чтобы из покаяльной семьи он стал территориальным объединением. На приход до 150 дворов полагался один священник, но если численность дворов доходила до 250, то уже требовалось два священника, один дьякон и два причетника. Приход, насчитывающий более 300 дворов, должен был состоять из трех священников, двух дьяконов и трех причетников².

¹ Кириченко О. В. Православное мировидение в «Слове о полку Игореве» // Вестник славянских культур. 2008. № 1–2. С. 50–64.

² Чечулин Н. Д. Русская провинция во второй половине XVIII века. СПб.: Изд-во Российской национальной библиотеки, 2010. С. 320–321.

В результате начался долгий, почти вековой процесс «разбора» духовного сословия, исключения из него «лишних» людей и поиска механизма его естественного воспроизводства. Начиная с Петра I и заканчивая временем Екатерины II, из духовного сословия изымалась какая-то часть и отправлялась на иное поприще служения, в основном, в число рекрутов в армию¹.

Число епархий в XVIII в. сразу удвоилось, по сравнению с предыдущими двумя веками, и стало насчитывать 28, т. е. значительно выросли возможности епархиального архиерея лично контролировать жизнь духовенства. Эту тенденцию (и ее рост) можно наблюдать в течение всего синодального периода. Также уходит в прошлое жесткий общественный и местный чиновничий (светский) контроль за духовенством, характерный для времени существования покаяльной семьи, а на смену ему приходит законодательство, централизованно защищающее права духовенства и Церкви. Так, при Екатерине II с 1766 г. священников запретили телесно наказывать. Еще более расширились их права при Павле I². После его правления вообще началась новая веха в жизни белого духовенства: последовала раздача земли приходским церквям³, стала меняться образовательная политика в отношении духовного сословия, стало расти значение его в глазах образованной, тяготеющей к Церкви части общества. Много сделал для улучшения условий жизни белого духовенства император Николай I⁴.

Преобразования, начавшись в Церкви с реформы патриарха Никона, во второй половине XVII столетия, не могли принести быстрых результатов, об этом существует немало свидетельств современников⁵. В своем известном труде «О скудости и богатстве» И. Т. Посошков посвящает этой теме начальные страницы, отмечая, что «священство — столп и утверждение всему благочестию и всему человеческому спасению...»⁶. Посошков считает, что народное благочестие напрямую зависит от того, какие у народа пастыри. А в настоящее время (первая четверть XVIII в.) «от пресвитерского небрежения уже много нашего российского народа

¹ Иванова Н. А., Желтова В. П. Сословное общество Российской империи (XVIII — начало XX в.). М.: Новый хронограф, 2008. С. 245–247.

² Кириченко О. В. Дворянское благочестие. XVIII век. М.: Паломникъ, 2002. С. 126–127.

³ Комиссаренко А. И. Русский абсолютизм и духовенство в XVIII веке (Очерки истории секуляризационной реформы 1764 г.). М.: Изд-во Всесоюзного заочного политехнического института, 1990. С. 146–147.

⁴ Миронов Б. Н. Социальная история России. XVIII — начало XX в. Т. 1–2. СПб., 2000. Т. 1. С. 103.

⁵ Знаменский П. В. Приходское духовенство на Руси // Православное обозрение. Т. 21. № 10. С. 271–292.

⁶ Посошков И. Т. Указ. соч. С. 15.

в погибельные ереси уклонились. Большая бо часть склонилась в погибельный путь, в древнем же благочестии уже малая часть остается, ибо в Великом Новеграде едва ли и сотая обрящется ли древняго благочестия держащихся»¹. «Древнее благочестие», о котором говорит Посошков, относится не к старообрядцам, а к тем, кто живет по-старинному, находясь со своим пастырем в тесных духовнических отношениях (духовный отец—духовный сын), т. е. в рамках покаяльной семьи. Эта мысль читается тогда, когда автор начинает подробнее говорить о недостатках среди современных ему священников и мирян. Священник занят хлебопашеством, вместо того, чтобы посещать дома своих духовных детей с беседами, привлекать прихожан к чтению или слушанию духовных книг, к пению на клиросе. Нерадение духовных детей проявляется в непонимании необходимости исповеди и причастия, но опять же по вине священников-духовников. «Вся наша погибель и спасение, — считает Посошков, — залежит во пресвитерех. Аще они несмыслени будут, то и люди паствы его несмыслени будут, а аще пресвитери будут благоразумны и святы, то и люди паствы его вси будут вразумительны и к святости блиски»².

Посошков, как интеллигент, мыслит идеальными категориями, его проект в предложенной форме, несомненно, был утопичен, поскольку покаяльная семья к середине 1720-х годов быстро уходила в прошлое (и не только благодаря усилиям реформаторов), ее уже сменяла приходская территориальная община, где священник был не столько духовник для паствы, сколько лицо, ответственное за богослужебную жизнь в храме, аккуратный исполнитель и попечитель закона церковного и гражданского. На нем лежало много формальных предписаний: численного учета причащающихся, ведения метрических книг, приобщения прихожан к грамотности и т. д. Вообще следует особо подчеркнуть одну из характернейших особенностей синодального периода в области церковной жизни: за эти два столетия — XVIII и XIX — происходили вещи взаимоисключающие. Формализация приходской жизни влекла церковную общину в одно русло. Но народная церковная стихия (опиравшаяся на несколько духовных источников) пыталась вернуться к традиционным, живым началам приходской церковной жизни (как в новгородском, так и в московском ее варианте). С большой долей вероятности можно говорить, что формализация в ее крайних формах была погашена весьма масштабными, параллельно идущими неформальными процессами, которые хотя и не облекались в правовые нормы — указы и постановления, но от этого не становились менее значимыми. При этом, мы не стали бы

¹ Там же. С. 21.

² Посошков. Указ. соч. С. 39.

и сам официальный процесс формализации церковной жизни однозначно трактовать как нечто регрессивное, сухое, официозное, тормозящее церковное и общественное развитие. Плоды его нельзя оценивать однозначно. Опора на религиозное рациональное знание, на богословский опыт поставила во главу угла создание школ и в целом сети разноуровневых учебных заведений. Образовательная политика стала сердцевинной формализационного официального движения в церковно-приходской жизни. К 1820-м годам во многих сельских приходах уже существовали церковные школы на несколько десятков детей. Развивалась средняя и высшая церковная школа. За формализацией стояли такие масштабные вещи, как широкое (всесословное) распространение церковной книжности, далее — превращение проповеди в неотъемлемую часть церковной повседневности, и наконец, полномасштабная народная катехизация благодаря повсеместному существованию церковно-приходских школ¹. Но церковная книжность — это еще и общедоступные Библия и Жития святых, труды святых отцов Церкви, проповедническая, катехизаторская и духовно-нравственная литература, многочисленные церковные периодические издания, появившиеся большей частью в пореформенный период, которые доходили не только до умов, но и до сердец. Библия, напечатанная не только на церковнославянском (к середине XVIII в. — «елизаветинская»), но и на русском языках (в 1876 г.), стала общедоступной². «Жития святых» святителя Димитрия Ростовского начали издаваться еще при жизни святителя в конце XVII ст., и большими тиражами продолжали выходить и раскупаться на протяжении XVIII–XIX вв. Только в XVIII в. было десять изданий (!)³. Отмечается их беспрецедентное влияние на рост аскетических настроений среди русских женщин, приведших к созданию многочисленных женских общин и позже — монастырей на всей территории Российской империи⁴. Нельзя не отметить и благотворное влияние житий на крестьянскую среду⁵.

Рассмотрим теперь подробнее различные формы приходской жизни, существовавшие в синодальный период. Обратимся поначалу к сельскому миру России, состоящему из двух больших социальных групп — частновладельческой (помещики и их крестьяне, а также представители черного и белого духовенства) и государственной (государственные крестьяне). Сельский приходской мир помещичьей России неоднозначно

¹ Смолич И. К. Указ. соч. С. 13–42.

² Там же. С. 12–13.

³ Кириченко О. В. «Жития святых» для русского народа // Святость и святыни в жизни русского народа. С. 52.

⁴ Там же. С. 58–67.

⁵ Там же. С. 68–74.

отреагировал на правительственную политику унифицировать приход, переведя его жизнь в формальное русло, с эффективной отчетностью. После принятия манифеста о дворянской вольности (сначала при Петре III, потом — Екатерине II) многие помещики приняли новый порядок формализации. Это выразилось в возвращении их к так называемому старинному укладу. Здесь духовными учителями землевладельцев выступали традиция и предания старины. Помещик как хозяин земли, господин крестьянам и приходскому священнику, видел себя, в числе прочего, лицом духовно ответственным за духовные судьбы крестьян. Крупный богатый землевладелец разделял эту ответственность более с епархиальным архиереем, чем с приходским священником, поскольку последний виделся помещику в XVIII в. таким же тягловым лицом, как и его крестьянин. И епархиальным архиереям приходилось мириться с таким отношением к духовенству и на помещика возлагать необходимую долю ответственности за духовные судьбы крестьян. Но всё зависело от личности помещика, при том, что добрых и благочестивых помещиков в провинции было немало, может быть даже большинство¹. В тех местах, где землевладелец являл собой пример благочестивого ктитора, т. е. материального попечителя о приходской церкви, такое посредничество служило лишь народному благу. Вот как, например, видел норму церковного поведения своих крепостных крестьян помещик Т. П. Текутьев (середина XVIII в.), имение которого находилось в Кашинском уезде Тверской губ. В своей инструкции сельскому управителю он пишет: *«1-е. В господские праздники и воскресные и торжественные дни в церковь Божию для молитвы к утрене, к обедне и вечерне ходить, конечно, и стоять слушающая службу чинно, и до окончания оной неисходно, и священниково приказание о посте и исповеди и о приобщении святых Таин слушать и исполнять, а невежества и упрямства не делать, и в те праздничные и торжественные дни, как нашей, так и людской и крестьянской работы полевой и тяжелой, кроме легких домашних нужд не делать, опасаясь жестокого наказания. 2-е. Всем людям и крестьянам, женам и их детям мужеска и женска полу ежегодно в Великия, а кто пожелает и в протчих три поста, говеть, а чтоб в том, також и о уприготовлении к исповеди, препятствия и остановки как в наших, так и в их собственных нуждах, не было, тщащихся к тому — освободить, располагая на все первые Великого поста шесть недель по равному числу, и давать им чрез всю ту и другую недели до понедельника время и на работу не посылать и никуда не употреблять, и для того на первой*

¹ Кириченко О. В. Дворянское благочестие. С. 38–42.

*неделе в понедельник у каждого, кто на которой неделе говеть будет, спрашивать, записывать и священнику сообщать»*¹.

То, что в средние века делал епархиальный архиерей своими посланиями пастве, это же, по сути, делает своей инструкцией и помещик Текутьев, и конечно, не без ведома архиерея. Помещик, с одной стороны, говорит о необходимости выполнения крестьянами важнейших церковных дел: регулярного посещения храма, о поведении в храме, — о всём том, что «со властью» мог требовать сам архиерей. Не будем забывать и того, что при объезде епархии епархиальные владыки находили себе приют и отдых именно в домах богатых помещиков. На этот счет существует богатейший материал в мемуарах XVIII ст. Но, кроме того, помещик выступает как союзник и помощник приходского священника, когда употребляет свою светскую власть землевладельца для понуждения крестьян к говению, тем более что он готов предоставить им необходимое время. В воспоминаниях Воронежского губернатора Д. Н. Толстого о своем детстве в Воронежской губернии в начале XIX столетия, образ его отца — крупного помещика — предстает именно в таком свете. Отец его был неплохо образован, свободно говорил по-французски и по-немецки, что не мешало его сердечной привязанности к Церкви и строгому исполнению ее предписаний. В доме еженедельно служились всенощные, где сам помещик и его сын выполняли роль псаломщиков. Отец хорошо знал церковный устав, не хуже священника. Д. Н. Толстой отмечает, что крестьяне чтили барина не только за его практичность, но и за его патриархальность, строгость церковной жизни. А это и соблюдение поста, и постоянное и деятельное участие в церковной жизни, периодические выезды на богомолье в монастырь, соблюдение народных церковных традиций (торжественный прием «местного образа» у себя дома)². Данный вариант взаимоотношения «мира» и священника, с опорой на предания старины, следует рассматривать не как противодействие попыткам формализации прихода и фигуры священника, но скорее как следование в русле правительственного курса.

Специфической особенностью церковного служения сельского священника, храм которого находился на помещичьей земле, была защита крестьян от обид и притеснений управляющих имениями, а иногда и самих помещиков. «Печальничество» являлось, очевидно, чрезвычайно тяжелой ношей, и поэтому такие примеры были редки. Священник

¹ Смелянская Е. Б. Дворянское гнездо середины XVIII века. М.: Наука 1998. С. 43.

² Зверев С. Черты старинной помещичьей жизни (автобиографические записки бывшего Воронежского губернатора графа Д. Н. Толстого // Памятная книжка Воронежской губернии на 1894. Воронеж, 1894. С. 25–31.

Иоанн Паленин, служивший в 1830–1880-е годы в Казанской губ., заслужил любовь крестьян и уважение дворянства именно многолетним подвижническим служением нуждам крестьянства. Священник не боялся заступаться за обижаемых крестьян, помогал вместе со своей супругой крестьянским детям, оставленным без присмотра в горячую пору. Деньги у священника не задерживались ни на один день. 40 лет продолжалась подвижническая жизнь священника Иоанна, в основе которой лежало абсолютное самопожертвование. Крестьяне считали его своим духовником, дворяне также пользовались его духовными советами, но кроме этого о. Иоанн был выбран духовником своего благочиния и был воспитателем и для местного духовенства¹. Этот факт следует отметить как типичный, потому что из просмотренных биографий следует, что многие из священников-подвижников привлекались епархиальной властью для духовнических целей среди духовенства, что указывает на стремление епархиальных архиереев к широкому использованию потенциала священников-подвижников.

Вместе с тем на селе была группа помещиков (судя по всему, количественно не очень большая), которая сделала попытку вернуться в русло покаяльной семьи, собираемой вокруг духовников-старцев, т. е. церковных подвижников. Первоначальный очаг этого явления фиксируется на юге России, в Воронежской епархии. В XVIII в. к числу таковых можно отнести святителя Тихона, епископа Воронежского, вокруг которого в пору его жизни на покое в Задонском монастыре сложилась в полном смысле древнерусская покаяльная семья. Большая часть духовных детей святителя состояла из местного помещичьего дворянства. Источников, подробно освещающих эту сторону жизни святителя Тихона, достаточно много². Другой крупный духовнический центр, возглавляемый настоятелем пр. Феодором (Ушаковым), находился в 1770–1790-е годы в Санаксарском монастыре Нижегородской губ. Здесь, под духовной опекой своего дяди окончил свои дни великий флотоводец Ф. Ф. Ушаков (недавно прославленный в лике святых). К старцу Феодору ездило немало дворян — духовных детей из Санкт-Петербурга, а также Тамбовской губ.³ В Курской губ. в Брянском Свенском монастыре большой известностью у местных благочестивых христиан пользовался настоятель обители ста-

¹ Жизнеописания отечественных подвижников благочестия XVIII–XIX вв. Изд. Введенской Оптиной пустыни. 1994. Октябрь. С. 805–819.

² *Схиархимандрит Иоанн (Маслов)*. Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1993. С. 92–94; *Кириченко О. В.* 2002. Дворянское благочестие. С. 326–337.

³ *Кириченко О. В.* Указ. соч. С. 369.

рец о. Василий (Кишкин)¹. Крупный духовнический центр сложился в Брянском регионе, где в лесах жили пустынники. Переместившись отсюда в различные монастыри империи, они собирали вокруг себя такие же духовнические семьи из мирян. Отсюда вышли первые оптинские старцы, положившие начало самому крупному в России XIX в. духовническому центру не только для монашествующих, но и для мирян². С оптинскими старцами Львом, Макарием, Исаакием I и Исаакием II, Моисеем, Илларионом, Анатолием (Зерцаловым), Амвросием, Нектарием, Анатолием (Потаповым), Никоном были связаны тесными духовническими нитями сотни православных из самых разных уголков России. На этой же духовной волне возродилась Глинская пустынь с ее основателем архимандритом Филаретом (Гумилевским). Из пустынножительской школы Брянских лесов вышел такой известный москвичам духовник начала XIX в., как о. Алексей (Блинский). Духовническо-старческие отношения в первой четверти XIX в. связывали графиню Орлову-Чесменскую с архимандритом Фотием, настоятелем Новгородского Юрьевского монастыря³. Духовных детей было немало у таких известных святителей, как Игнатий Брянчанинов и Феофан Затворник Вышинский, а также всероссийски известного монастырского старца Серафима Саровского. В конце XIX в. много москвичей ездило к своему духовнику о. Алексею (Соловьеву) в Зосимову пустынь. Немало известных в XIX в. лиц вырастало в тиши дворянских усадеб, где сделалось привычным заочно обращаться к старцу-духовнику и жить строго аскетично⁴. В эти духовные семьи, живущие под руководством старцев, позже стали вливаться и жители городов, из числа образованных, верующих дворян, интеллигенции и т. д. Но всю первоначальную инфраструктуру новых покаяльных семей создали именно благочестивые помещики.

Крестьянский сельский мир, как и помещичий, не был един в своем отношении к процессу формализации приходской жизни. В отличие от помещиков, крестьяне представляли из себя монолитную социальную среду, и в силу этого они предприняли попытку целиком вырваться из тисков формализма. Это заметно по тому, что один успешный шаг в этом направлении ими был сделан. Крестьянская церковно-приходская община, став территориальной, стала двигаться в сторону полного соответствия староновгородской форме прихода. Этот дрейф закончился восстановлением в

¹ Жизнеописание преподобного Василия, старца Площанского. М.: Наследие Православного Востока, 2010. С. 31.

² Благословенная Оптина. М., 1998; Жизнеописание Макария, старца Оптинского. М., 1997; Жизнеописание Амвросия, старца Оптинского. М., 1992.

³ *Елагин Н.* Жизнь Графини Анны Алексеевны Орловой-Чесменской. СПб., 1853.

⁴ Творения Георгия Затворника Задонского. М.: Паломникъ, Правило веры, 1994.

1861 г. (для села) единства границ административной и церковной — волости и прихода⁵. Однако другая сторона этого процесса — возрастание самостоятельности прихожан в том, что касалось выбора духовенства и власти мира над священником — было приостановлено. В 1887 г. вышел циркуляр министра внутренних дел, запрещающий сельским и волостным вмешиваться в дела церковного управления и прихода. Жалобы прихода отныне должны были адресоваться епархиальному архиерею⁶.

Крестьянская религиозная стихия, как считает С. В. Кузнецов в своей работе, посвященной приходу XIX в., благодаря приходу и получала свою церковную оформленность. Приход очень много значил для народа. Он служил механизмом гармонизации для всего крестьянского мира. И здесь особо приходится говорить о ядре прихода — наиболее сильной в вере части прихожан. На их церковность и духовность, их авторитет опирались другие, в соответствии с евангельскими словами о соли, осоляющей мир. Не менее важно то, что приходская, церковная жизнь главенствовала над всем остальным в крестьянстве. Богослужebная, как первейшая часть церковной жизни, нравственная, воспитательная, образовательная, праздничная и хозяйственная жизнь были теснейшим образом связаны друг с другом именно через церковно-приходскую жизнь⁷. Здесь, в церкви, все сферы жизнедеятельности получали свое освящение и даже легитимность в глазах крестьян. Автор отмечает, что жизнь в храме и забота о храме являлись по большому счету коллективным духовным подвигом сельской общины, потому что требовали «высочайшего напряжения духовных и телесных сил». Новый храм строили на пожертвования крестьян, также мир сообща принимал решения о ремонте, украшении своей церкви, покупке колоколов. Свидетельства современников того времени полны впечатляющих описаний высокого общего религиозного воодушевления, которое присутствовало в моменты подъема колоколов на колокольню, крестных ходов с почитаемыми иконами, крещения на Иордани, молебнов и окропления святой водой лошадей, первого выгона скотины на пастбище, начала посева. С. В. Кузнецов подчеркивает и то, что приход имел духовно-воспитательное значение: воспитывал в людях жертвенность, милосердие, нищелюбие, учил социальной справедливости (и был гарантией ее защиты), формировал механизм функционирования исторической памяти. То есть ничего из жизни православных не выносилось, как не главное, за скобки прихода, все проходило его строгую оценку, все проверялось им.

⁵ Кузнецов С. В. Хозяйственные, религиозные и правовые традиции... С. 196.

⁶ Там же. С. 197.

⁷ Там же. С. 196.

Встает вопрос, как крестьянам удавалось преодолевать оковы формализма и выстраивать столь впечатляющее здание прихода? В целом это происходило не за счет единых массовых усилий всего крестьянского мира (он скорее пользовался достигнутыми результатами), а за счет подвижнической деятельности отдельных частей этого сообщества. Религиозность крестьян в большой степени зависела и от нравственного облика священника, и здесь следует отметить, что основная масса духовенства, служащая в крестьянских селах, была такой же честно трудовой, как и само крестьянство. Это, пожалуй, основная характеристика этой категории духовенства. Священник был органичной частью крестьянского мира, жил его радостями и скорбями, испытывал на себе колеблющее общество перепады бедности и достатка (которые в течение XIX в. все более нарастали), снисходил (порой даже в ущерб делу) к слабостям «детской веры» крестьян, подчиненности какой-то его части суевериям, повериям, демонологии. Такое духовенство в массе своей не являло пример подвижничества, но оно честно и достойно выполняло основной свой долг — давало народу возможность приобщаться к церковным таинствам. Однако такое положение сельского духовенства, не позволяло ему четко разделяться на подвижников и «обычных» священников (в «подвижники отечественного благочестия», судя по многотомному изданию архимандрита Никодима (Кононова), попало всего 29 человек), что характерно было, к примеру, для монашества, но позволяло цементировать единство крестьянского мира. Духовенство делало все, что требовали Церковь и ее административные органы, а также правительство: совершало богослужения, открывало школы и больницы, проводило необходимые гражданского характера мероприятия, вело делопроизводство, составляло летописи, помогало собирать исторические сведения и т. п. «Средний» массовый тип сельского священника (не подвижника, но и не равнодушного к вере), очевидно, стал оптимальным образцом пастыря для народа, поскольку благодаря этому священству удалось сохранять главное свое качество — неутомимое служение алтарю.

Но нельзя не учитывать того, что среди сельского духовенства была (не особо большая по количеству) группа подвижников благочестия. Биографии священников-подвижников, как и жития святых, характерны своей типологичностью. Здесь много общего, похожего, вытекающего, конечно, и из общности святости как таковой, но более — из типичности народной жизни, в которой приходилось трудиться духовенству. Самое первое, что отмечают эти жизнеописания, — это способность проводить богослужение неспешно, благоговейно, с внятным и громким чтением богослужебных текстов. Клиросное пение, как ни странно, не выделя-

лось среди таковых достоинств службы, а вот молитвенный настрой священника-подвижника был чрезвычайно важен для народа. Далее следует постоянная забота о храме: чистоте, благоуукрашении, и особенно выделяется способность священника построить новую церковь, обновить и украсить ее. Новое строительство рассматривается в жизнеописаниях как новое устройство духовной общины — покаяльной семьи, когда все объединяются в одно целое. Из личных качеств священника-подвижника выделяются бескорыстие, бессеребничество, милосердие, монашеский аскетизм. Особенно значимым для народа являлось бессеребренность. Священник-бессеребренник не просто делился с крестьянами, помогал бедным, нищим, больным, но буквально отдавал им все, что имел, вплоть до верхней одежды с себя. Другим привлекательным качеством священника-подвижника была его постоянная забота о пастве. Каждый день такой священник шел к прихожанам (особенно к тем, кто вызывал тревогу своим духовным состоянием) и беседовал с ними; также неустойчиво (днем и ночью) шел на помощь умирающим, больным, нуждающимся в духовном попечении. Чтилась крестьянами и способность священника проникновенно сказать слово проповеди. Так, послушать прот. Василия Архангельского (Симбирская губ.) стекались крестьяне со всей округи¹. В другом случае, крестьяне направляли целые депутации к священнику о. Владимиру с просьбой произнести проповедь на интересующую их тему. Одни поселяне просили сказать о клеветничестве, другие — о целомудрии².

Рассмотрим для примера одну такую сельскую общину, возглавляемую священником-подвижником Николаем Болоховским (1869–1926) в с. Стяжкино Наровчатовского у. Пензенской губ.³ Свое служение на этом месте о. Николай начал с 1896 г., когда здесь был только «маленький захудалый приход». Поначалу он был «обыкновенным священником», который после службы мог позволить себе подольше отдохнуть и даже поиграть на гармошке. Но после одного духовно вразумительного случая он переменялся и стал по-другому выстраивать свою жизнь. Начались «ежедневные строго уставные, благоговейно совершаемые богослужения, постоянные беседы с церковной кафедры, а в особенности частые собеседования во время исповеди», да и сам он стал служить примером аскетизма и подвижничества. Всем, кто приходил в Стяжкино, оказы-

¹ Жизнеописания отечественных подвижников благочестия XVIII–XIX вв. Изд. Введенской Оптиной пустыни. 1996. Сентябрь. С. 293.

² С. В. Л. Правильно понятая задача // Воронежские епархиальные ведомости. 1916. № 7. Неоф. часть. С. 196.

³ Дворжанский А. «Праведники живут вовеки». Пензенские старцы // Духовный собеседник. Православный иллюстрированный альманах. 2004. № 3 (39). С. 4–34.

валась помощь: материальная и духовная. Число приходящих сюда из самых отдаленных мест становилось столь велико, что решено было выстроить странноприимный дом, а также выделить в помощь о. Николаю иеромонаха для исполнения треб. Вокруг о. Николая собирались люди, которые начинали жить по его духовному совету, т. е. видя в нем духовного отца. Община таким образом приобрела все черты, сближающие ее с покаяльной семьей. К особенностям такого прихода следует отнести и его территориальную удаленность. У о. Николая были тесные связи с большой округой, с которой приходили люди за духовными советами и помощью и которую постоянно посещали его самые надежные духовные дети. Кроме того, священник поддерживал тесные отношения с ближайшим кругом таких же священников-подвижников, как и он сам, порой за 100 и более км. Если же смотреть еще дальше, то этот круг еще более расширялся, доходил до Москвы и Петербурга, на что указывает духовная заочная связь о. Николая с о. Иоанном Кронштадтским (о чем поведали прихожане — пензенские крестьяне, придя из северной столицы). Свою миссию соединения духовной округи в одно целое выполняли у о. Николая и богомольцы, которые по его благословению отправлялись в паломничества. В записке, написанной рукой о. Николая для одной из богомолоч, так был обозначен маршрут ее следования: «Керенск—Выша—Санаксар—Саров—Муром—Владимир—Москва—Преподобный Сергей—Скит Гефсиманский—Новый Иерусалим—Кашин, княгиня Анна — Петербург, могила о. Иоанна в монастыре на реке Карповке. На Смоленском кладбище похоронены блаженная Ксения и Анна»¹. Религиозный подъем в стяжkinской общине привел к появлению здесь в 1913 г. мужской Успенской общины, которая в 1916 г. стала монастырем. Как отмечает современный историк, «значение этого центра православного подвижничества стало особенно ощутимо в страшные 1930-е годы, когда в Стяжкино подпольно готовились кадры священнослужителей, восполняя потери, наносимые Церкви безбожной властью»².

Общины, подобные стяжkinской, имели большой территориальный охват и по сути дела, вкупе с другими подобными им общинами, имели распространение на территории всей России. На это указывают многие свидетельства «заочных знакомств» священников-подвижников. У них даже существовала формула «все друг друга знают». В этом смысле можно говорить о покаяльной семье, как о вполне состоявшейся реальности в синодальный период. Ее границы хотя и не совпадали с приходскими, но отчасти от них зависели. Отдельные исследования позволяют гово-

¹ Там же. С. 19.

² Там же. С. 26.

рять еще о том, что в число духовников этих покаяльных семей входило немало лиц, не имеющих священнического сана, а относящихся к категории «народных старцев»¹. Эти лица были тесно связаны с приходскими священниками и монастырскими старцами-подвижниками и сами вели строго церковную жизнь. Наличие таких подвижников еще более скрепляло общее территориальное подвижническое поле, в котором существовали духовно-покаяльные семьи. Сегодня мы только подходим к пониманию существования «топографии святости» в сельской России, и можем лишь приблизительно говорить о том, как жил и действовал этот необычный народный агиологический организм. «Нет села без праведника», — как говорила народная молва, но жизнь праведников в сельской среде пока еще остается загадкой. Одно можно сегодня сказать: их было немало, самых разных по специфике своего подвижничества (юродивые, блаженные, странники, праведники, «грамотеи»), но они были тесно связаны друг с другом по всей стране².

Заметим, что для крестьян духовничество имело свою специфику, отличную от понимания его горожанами. У крестьян все строилось на соответствии образа первообразу — Евангельскому Христу или кому-то из близких святых. Подвижник для простого народа — это своего рода иконный образ, который важен самим фактом своего существования, но, конечно, и возможностью обратиться к нему с вопросом и «с молитвой». В этом духовничестве не предполагается «жизнь по послушанию», но выстраивается жизнь по общению с первообразом и в какой-то мере предполагается соответствие ему. На это указывали многие из авторов, кто занимался в конце XIX в. темой пастырства (а таких материалов в периодической церковной прессе очень много)³. При этом сам священник-духовник нередко был связан с кем-то из монастырских старцев, и сам являлся духовным сыном. Такая иерархия характерна для некоторых биографий священников-подвижников⁴. Перечислим некоторые из самых известных духовных общин: в с. Стяжкине Нарочатовского у. Пензенской епархии⁵; на Орловщине при Преображенском храме Спас-Чекряк (община под руководством протоиерея Георгия Косова)⁶;

¹ Кириченко О. В. Значение праведника... 2002. С. 67–76.

² В 3 части 3 главы рассматривается один характерный пример народного почитания старца в миру.

³ Какие пастыри желательны простому народу? // Воронежские епархиальные ведомости. 1902. № 16. Неоф. часть. 1902. С. 312–316.

⁴ Отечественные подвижники благочестия. Ноябрь. 1994. С. 228; Там же. Июнь. 1995. С. 316.

⁵ Дворжанский А. Указ. соч. С. 4–34.

⁶ Житие святого священноисповедника протоиерея Георгия. Орел: Изд-во А. Воробьева, 2001.

в Самарской губернии в с. Чагры община протоиерея Александра Юнгера, ныне прославленного Церковью в лике святых¹.

Следует отметить еще одну сторону крестьянской духовной активности, которая выходила за рамки официальных норм. Крестьянство, судя по невероятной паломнической активности как внутрироссийской, так и зарубежной (посещение таких святых мест, как Гора Афон и Святая земля), находило в монастырях не только святых, но и подвижников веры и удовлетворяло тем свои потребности в духовнических советах. И наконец, важно подчеркнуть, что в самой крестьянской среде в XIX в., судя по всему, начала складываться своя подвижническая и довольно многочисленная среда из числа безбрачных лиц, аскетично живущих в селе или рядом с ним, но не имеющих пострига. В основном их можно отнести к категории праведников и в меньшей степени — блаженных.

Городская церковно-приходская среда в отличие от сельской, не являлась столь социально сплоченной, она и контролировалась более жестко со стороны как синодальных, епархиальных, так и административных государственных органов. Вот почему городской церковный приход был подвержен гораздо большей формализации. Но в городе проживало немало лиц, тесно связанных с селом. В дворянской городской среде приходской священник, судя по документам (мемуарам, завещаниям), долго (практически весь XVIII в.) сохранял в глазах прихожан статус «духовного отца», существовавший здесь еще со времени господства покаяльной семьи. Например, в дневнике («памятной книжке») офицера Санкт-Петербургского Семеновского полка А. А. Благово, с начала XVIII в. и до 1750-х годов, в отношении приходского священника неизменно звучит понятие «духовный отец»². В другом случае помещик Ипатий Муханов, составляя духовное завещание в 1729 г., указывает: «душу свою поминать отцу своему духовному церкви Николая Чудотворца, что в Столпах, священноиерею Семену Васильевичу...»³. Конечно, эти свидетельства можно отнести к тому, что выше мы обозначили как «старинное благочестие».

Город с самого начала петровских реформ выделялся особой образцовой территорией, которую легче преобразовывать и контролировать, и откуда добрые нравы могут распространяться далее. Была даже мысль у правительства часть воспитательных функций от духовенства передать особым чиновникам полиции. Эту идею пытался провести в жизнь еще

¹ Оудина Н. А. Чагринский батюшка. Самара: Изд-во Самарского Иверского женского монастыря, 2002.

² Памятная книжка. 1904. Вып. 3. С. 55.

³ Сиверс А. А. Материалы по родословию Мухановых. Издание Н. А. Муханова, 1910. С. 58.

Петр I, а за ним — последующие императоры XVIII в. Эта мысль так звучит в регламенте главного магистрата: «она (полиция) споспешествует в правах и в правосудии, рождает добрые порядки и нравучения, все безопасность подает от разбойников, воров, насильников и обманщиков... принуждает каждого к трудам и к честному промыслу, чинит добрых досмотрителей, тщательных и добрых служителей города, препятствует дороговизне, и приносит довольство во всем потребном к жизни человеческой, предохраняет все приключившиеся болезни, производит чистоту по улицам и в домах, запрещает излишества в домашних расходах, и все явные погрешения, призывает нищих, бедных, больных, увечных и проч., неимущих, защищает вдовиц, сирых и чужестранных по заповедям Божьим, воспитывает юных в целомудренной чистоте и честных науках; вкратце и над всеми сими полиция есть душа гражданства и всех добрых порядков и фундаментальная подпорка человеческой безопасности и удобства»¹. Совершенно очевидно, что полиция в данном случае выполняла (или предполагалось, что будет выполнять) почти те же функции, что осуществлял в XVIII в. помещик на селе. Эту линию, направленную на выполнение полицией нравственно-правовых властных функций, в большей или меньшей степени поддерживали в течение всего синодального периода. По сути, полиция должна была выражать собой патерналистское лицо самого государства и его главы — императора. Это заметно, например, в екатерининских предписаниях: «К попечению полиции всё то принадлежит, что служит к сохранению благочиния в обществе». На первом месте стоит охранение порядка и благочиния в церквях, как следует из текста Наказа 1768 г.² В полицейском уставе 1782 г. подробно расписывается именно эта сторона деятельности полиции. Например, ст. 154 устава гласит: «квартирный надзиратель в его квартале имеет попечение, чтоб молодые и младшие почитали старших и о повиновении слуг и служанок хозяевам и хозяйкам во всяком добре». Но к XIX в. эту обязанность с полиции сняли.

В русском городе XIX в., особенно крупном, губернском, формализация приходской жизни, а также быстрое распространение революционных идей среди молодежи особенно негативно влияли на процесс воспроизводства нового поколения духовенства. Дети духовенства с середины века стали во множестве уходить в другие сферы деятельности, при том, что духовное сословие было закрытым «на входе», в связи с чем

¹ Гольцев В. А. Законодательство и нравы в России XVIII века. Изд. 2. СПб., 1896. С. 104.

² Там же. С. 107.

через какое-то время не могла не возникнуть проблема дефицита духовенства. С 1840-х годов началось постепенное уменьшение абсолютной численности духовенства в стране по отношению к численности рождающегося населения. Также сокращалось абсолютное число архиереев относительно паствы и епархий — относительно числа верующих¹. За 50 лет (с 1840 по 1891 г.) абсолютное число белого духовенства сократилось в России на 129 700 человек. В целом же к 1890-м годам, по сравнению с 1840-ми, недоставало 25 епархий, 4-х архиереев, 171 монастыря, 8769 церквей, 18068 священников, 13274 дьякона и 40912 псаломщиков².

Нам кажется неслучайным, что в синодальный период именно среди городского белого духовенства появляется такая выдающаяся фигура, как святой праведный Иоанн Кронштадтский, протоиерей и настоятель Никольского Морского собора в Кронштадте, бросивший публичный вызов главным врагам белого и особенно городского духовенства — формализму, революционному нигилизму и атеизму, равнодушию к судьбе ближних. Главной опорой этого выдающегося пастыря была молитва. Не раз в беседе с духовенством, когда возникал вопрос об истоках «силы» о. Иоанна, он отвечал, что сила его, т. е. возможность через него оказывать самую разную помощь нуждающимся, заключается в молитве. Именно молитва позволила ему преодолеть формальные оковы. Подвижническая деятельность пастыря началась с того момента, когда одна прихожанка стала просить его помолиться о выздоровлении тяжело больного, почти умирающего человека. Отец Иоанн поначалу отказывался, но, видя настойчивость и веру просящей, согласился молиться, и больной после его прошения выздоровел. Когда случай повторился, то пастырь понял, что Бог дает ему «благодать молиться за страждущих», как дополнительную форму священнического служения. Он стал аскетически строже к себе относиться, стал служить в храме каждый день, ежедневно причащаться, вести дневник, фиксирующий его внутреннюю жизнь. Если говорить о приоритетах, то, как заметил митрополит Вениамин (Федченков), написавший подробное жизнеописание святого Иоанна, на первое место тот поставил возможность ходатайствовать за людей перед Богом³. На это же указывает и сам святой пастырь в речи, посвященной 50-летию своего служения. К числу полномочий, данных Христом епископам и священникам, по его мнению, относятся: 1) ходатайствовать за людей, согрешающих перед Богом; 2) совершать таин-

¹ Отечественная Церковь. СПб., 1891. С. 15.

² Там же.

³ Святой праведный Иоанн Кронштадтский священнику. Извлечение из дневниковых тетрадей. М.: Отчий дом, 2006.

ства; 3) проповедовать слово Божье¹. Отец Иоанн в первый период своего служения в Кронштадте оказывал молитвенную помощь всем, кто приходил в собор, потом на средства благотворителей сумел построить Дом Трудолюбия, сочетающий в себе несколько типов заведений. Здесь была и богадельня, и приют, и школа, и мастерские, и больница, и церковь². Приход и община у о. Иоанна не совпадали, поскольку в общине было много духовных чад из самых разных мест России. На службу в собор приходило до 5 тысяч человек, так что пастырь не мог всех исповедать индивидуально. Специальным указом Синод разрешил ему в качестве исключения из правил проводить общую исповедь. Чтобы поддерживать духовную связь со многими отдаленными местами, святому Иоанну приходилось много ездить по стране. Известно множество случаев оказания им материальной помощи, не только очно, но и заочно. Святой Иоанн своей духовной опекой над всей приходской Россией, в своих многочисленных разъездах, словно выполнял роль всероссийского архиерея — патриарха — и одновременно монастырского старца, которому формально трудно было бы передвигаться с места на место. Интересно отметить, что императором Николаем II после кончины святого Иоанна было предложено сделать этот уникальный опыт достоянием всей Русской Церкви. В особом рескрипте от 12 января 1912 г. было сказано: «Мы со всеми верными и любящими сынами ее ожидаем, что Святейший Синод, став во главе сего начинания, внесет свет утешения в горе народное и зародит на вечные времена живой источник вдохновения будущих служителей и предстоятелей алтаря Христова на святые подвиги многотрудного пастырского делания»³. На что Синод принял свое «Определение», где говорилось о распространении опыта почившего. В пункте 6 предлагалось «внести в программы духовных семинарий по гомилевтике и практическому руководству для пастырей ознакомление воспитанников с биографией и пастырско-просветительной деятельностью почившего...»⁴.

Пример о. Иоанна Кронштадтского подтолкнул к активности белое духовенство в предреволюционный период, в связи с чем стали появляться новые подвижники, а вокруг них — создаваться общины особого рода, по образцу древних приходских покаяльных семей. Такие пастыри в меньшем числе существовали и раньше в городах Российской империи. Например, в Санкт-Петербурге служил в 1830–1850-е годы

¹ Митрополит Вениамин Федченков. Отец Иоанн Кронштадтский. СПб.; Кронштадт, 2000. С. 759.

² Сурский И. К. Отец Иоанн Кронштадтский. М.: Паломникъ, 1994. С. 26–34.

³ Сурский И. К. Указ. соч. С. 126.

⁴ Там же. С. 127.

прот. Иоанн Недешев¹, в г. Ельце во второй половине XVIII и первой четверти XIX в. был известен прот. Иоанн Борисов, аскет и нищелюбец, вокруг которого сплотилась большая духовная семья прихожан². Но число их значительно увеличилось в связи с деятельностью о. Иоанна Кронштадтского. Большой известностью в Москве пользовался на рубеже веков прот. Валентин Амфитеатров, служивший в Кремле, также — архимандрит Аристоклий, чуть позже стала известна община о. Алексея Мечева, настоятеля храма святителя Николая в Кленниках³.

Московская община прот. Валентина Амфитеатрова стала складываться сразу после назначения его в 1874 г. на должность настоятеля храма св. Константина и Елены в Кремле⁴. Поначалу храм почти не посещался, но священник все равно ревностно служил ежедневно с 9 до 15 часов, подолгу молился на коленях, когда поминались живые и усопшие. Стал проводить чтение акафиста перед чудотворной иконой «Нечаянная радость», молясь с чувством, со слезами. Приходящие призывались причащаться как можно чаще. И людей все больше и больше стал привлекать такой молитвенный настрой священника. Кроме того, приходящие стали пользоваться возможностью получить от о. Валентина духовный совет. Исповедь его продолжалась порой 17 часов! Всех он выслушивал, не жалел времени на беседу и вразумление. Те, кто материально нуждались, получали помощь, хотя священнику порой приходилось отдавать последнее. По необходимости о. Валентин посещал своих духовных детей и на дому, хотя иногда приходилось ехать на окраины Москвы. В результате духовнической деятельности вокруг «территориального константино-еленинского прихода» сложилась внетерриториальная община людей, приходивших сюда из разных концов Москвы, разных сословий. Особенно тяжело было духовно опекать дворянство и интеллигенцию⁵. Важно отметить, что о. Валентин старался направлять жизнь своих духовных чад на деятельное участие в судьбах тех, кто нуждался в помощи. Аристократы становились устроителями богаделен, общин, купцы создали в столице «хорошо организованную систему материальной взаимопомощи»⁶. Но основная часть общины принадлежала к просто-народью, самому бедному и нуждающемуся, было много женщин (вдов

¹ Отечественные подвижники благочестия. Ноябрь. 1994. С. 227–229.

² Отечественные подвижники благочестия. Июнь. 1995. С. 316–325.

³ *Монахиня Юлиания*. Жизнеописание Московского старца отца Алексея Мечева. М.: Изд. храма Митрофана Воронежского, Б. г.; Храм Николая Чудотворца в Кленниках. М.: Изд. Московского журнала, 1991.

⁴ «Я плакал о всяком печальном». Жизнеописание о. Валентина Амфитеатрова / Сост. Г. Александрова, 2003. С. 30.

⁵ Там же. С. 67.

⁶ Там же. С. 74.

и девушек). Общинная жизнь в приходе строилась на духовничестве пастыря: на послушании ему (на всякое дело бралось благословение), на частом исповедании и причащении, на деятельной христианской жизни (обязательной помощи нуждающимся). Свою задачу о. Валентин видел в том, чтобы привить своей пастве вкус к духовной, церковной жизни, указать на ее смысл, научить, как ее достигать.

В короткий предреволюционный период в Церкви, в целом, очевидно, стало складываться понимание необходимости преодоления все разрастающейся пропасти между формализацией церковно-приходской жизни и не совпадающими с этим процессом духовными реалиями. Росла общественная потребность «в добром пастыре-духовнике», росло понимание необходимости приходской реформы. Такой отклик можно обнаружить, например, в трудах святителя Серафима (Чичагова), который, будучи епархиальным архиереем, начиная с 1905 г. в ряде своих письменных обращений поставил вопрос о возвращении к практике древнерусского прихода, «чтобы приходская община единодушно занималась не только просвещением, благотворительностью, миссионерством, но и нравственностью своих сочленов, восстановлением прав старших над младшими, родителей над детьми, воспитанием и руководством молодого поколения, утверждением христианских и православных установлений»¹. Было предложено: 1) возродить значение пастырства в его исконном духовническом смысле. Для этого прихожане, священник, приходской архиерей должны были быть звеньями одной цепи, и их отношения приобретали характер духовнический (отец—духовные дети); 2) сделать приход и прихожан соработниками приходскому священнику в его духовном попечительстве². То есть речь идет о том, что не только пастырь по отношению к внешнему миру, но и прихожане должны быть христианским образцом деятельности и поведения. Революционные события февраля 1917 г. еще более подтолкнули Церковь к решению проблемы духовничества. Создание многочисленных церковных братств на приходах, а также сосредоточение прихожан вокруг своих пастырей — все это открывало дорогу новым отношениям на церковном приходе³, но этому не суждено было осуществиться.

Приходская жизнь в этот период, как и в предыдущее время, была связана с монастырской жизнью. К существенным особенностям этого периода следует отнести комбинированную форму монастыря киево-нов-

¹ «Да будет воля Твоя». Житие и труды священномученика Серафима (Чичагова). М.: Изд. Сретенского мужского монастыря, 2003. С. 645.

² Там же. С. 648–649.

³ Антонов В. В. Приходские православные братства в Петрограде (1920-е годы) // Минувшее. Исторический альманах. № 15. М.: СПб., 1994. С. 424–445.

городской традиции. Крупный сельский, отдаленный от города, многолюдный общежительный монастырь, наделенный большими земельными угодьями-вотчинами, становился основным в Московской Руси. Его первообраз влиял в XV–XVII вв. на существование господствующей тогда формы приходской жизни — покаяльной семьи, «по-новгородски» уже привязанной к определенной территории храма. В синодальный период новгородский опыт еще более ясно выходит на первый план в унифицированном приходе XVIII — начала XX в. Покаяльные функции духовника все больше подчиняются формально-территориальным функциям прихода. В синодальный период в монастырской жизни наблюдалось два разнохарактерных процесса: с одной стороны, мужское монашество охватило глубокий кризис, с другой стороны, женское монашество переживало подлинный духовный бум, что напоминало ситуацию с мужским монашеством в XV в. Те же отдельные очаги духовного подвижничества в мужских монастырях (в Оптиной пустыни, Глинском, Саровском, Валаамском монастырях и др.), как следует из тесной связи их с женским подвижничеством, напрямую были связаны с женским духовным ренессансом¹. В связи с этим синодальный церковный приход и получил две свои формы: официальную и неофициальную. С одной стороны, приход развивался в официальных формах, допустимых государственным законом, что не всегда и не во всем приводило к «средним» или «ниже среднего» результатам. С другой стороны, в этот период растут вокруг старцев-духовников внетерриториальные покаяльные семьи.

Приход в советский период

Советское время характеризуется одним-единственным — попыткой повсеместного и полного уничтожения приходской жизни как таковой. Это происходило в течение всех семи десятилетий существования советской власти, с разной степенью интенсивности в разные временные отрезки. Ответным шагом со стороны Церкви, если говорить обо всей ее полноте — епископате, монашестве, белом духовенстве и в целом клириках, самых активных прихожане — было мученичество, иными словами, добровольное ради Христа принятие смерти за православную веру от рук большевиков. А это только 350 000 физически уничтоженных к 1941 г.²

¹ Кириченко О. В. Женское православное подвижничество в России... С. 265–320.

² Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. М.: Крутицкое Патриаршее Подворье; Общество любителей церковной истории, 2000. С. 930.

Кроме них, были еще «бескровные мученики» — те, кто за исповедание веры перенес лишения лагерей и ссылок, но остался жив; претерпел полное общественное отвержение, тяготы и лишения полуголодного существования в условиях постоянного шельмования и отверженности. В условиях «бескровного мученичества» приходилось в советские годы жить основной массе русских православных верующих, поскольку отныне принадлежность к Церкви и приходу означали гонения, осуждения и лишение человека возможности учиться и трудиться вместе со всеми. На мученичестве (кровном и бескровном) и строилась церковная жизнь русского народа в советский период.

Дореволюционная приходская жизнь была фактически пресечена и уничтожена к 1938 г. на всем пространстве СССР. Остались несколько десятков незакрытых церквей в крупных городах, и прежде всего в Москве и Ленинграде. Предреволюционное состояние Русской Православной Церкви выглядело следующим образом: в ней было 78 тыс. храмов и часовен, 120 тыс. священников, дьяконов и псаломщиков, 130 архиереев, 1253 монастыря и скита, 95 тыс. монашествующих и послушников¹. В «ленинский период» началось массовое закрытие церквей и монастырей. К 1921 г. у Церкви отобрали 722 монастыря², остальные были превращены до времени в хозяйственно-трудовые артели. К 1927 г. 117 епископов находились в различных местах заключения³. В то же время на начало 1930 г. паству опекало 163 архиерея⁴. Чтобы сохранить епископат, проводились дополнительные хиротонии, в том числе тайные. На начало 1928 г. на территории РСФСР действовало 28 560 приходов, а, значит около 50 тыс. церквей и часовен было закрыто за «ленинский период». Церковь была ограблена и подвергнута невероятному насилию и бесчестию во время кампании по изъятию ценностей, святых мощей, сжиганию и поруганию икон. Динамика закрытия церквей в «сталинский период» то нарастала, то падала: за 1928 г. закрыли 354 церкви, а в 1929 — 1119⁵. Закрытия продолжались, и к 1933 г. сложилась ситуация, когда в регионах, прежде насыщенных церковной инфраструктурой, осталось по 1-2 храма (в Самаре, Тамбове). В Москве действовало 87 храмов⁶. За первую половину 1930-х годов Церковь потеряла около 10 000 храмов⁷.

¹ Там же. С. 67.

² Там же. С. 77.

³ Цыпин В., прот. История Русской Церкви. 1917–1997. М.: Изд.-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. С. 157.

⁴ Там же. С. 193.

⁵ Там же. С. 188.

⁶ Там же. С. 197.

⁷ Там же. С. 210.

1937 г. показал, что церковнослужители в полной мере вошли в число так называемых идеологических и политических врагов советской власти. В 1937 г. закрыли 8 тыс. церквей, ликвидировали 70 епархий и викариатств, расстреляли около 60 архиереев и 80 тыс. священников¹. К 1939 г. ситуация для Церкви выглядела ужасающей: «как организационная структура она была практически разгромлена»². В 1939 г. на территории РСФСР действовало не более 100 храмов³, хотя формально незакрытыми считались 8302 церкви; епархий не было, на свободе остались 4 епископа, в том числе патриарший местоблюститель — блаженнейший митрополит Сергей.

Границы прихода в 1920-е — 1930-е годы были обозначены советской властью в Декрете «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», вышедшем 20 февраля 1918 г. Пункт 10 декрета гласил: «Все церковные и религиозные общества подчиняются общим положениям о частных обществах и союзах и не пользуются никакими преимуществами и субсидиями ни от государства, ни от его местных автономных и самоуправляющихся установлений»⁴. Так же красноречиво звучал и пункт 12: «Никакие церковные и религиозные общества не имеют права владеть собственностью. Прав юридического лица они не имеют». Таким образом, прихожане отныне выступали как юридические лица — наниматели (арендаторы) у юридически ответственного субъекта государства принадлежащей ему собственности — здания церкви и всего церковного «имущества». Религиозная жизнь оценивалась в категориях «временного владения церковным имуществом». Государство уничтожило территориальный принцип как форму легального, свободного существования Церкви, которую та обрела после миланского эдикта Константина Великого в IV в. Такое подвешенное, «беспочвенное» состояние, перманентно бесправный характер существования Церкви позволили власти точно, эффективно воздействовать на Церковь. Она была несвободна ни внутри храма, ни за его пределами, ни в одной из социальных сфер, включая семейную. Государство под предлогом наступления на Церковь, через навязывание атеизма зашло во святая святых — внутрь семьи, чтобы действовать там вместо Церкви. Таким образом, приходом в реальности становился человек или группа людей — защитников веры. Вокруг «веры», а не вокруг священника и церкви (которые превращены были ею в объект найма) предлагала советская

¹ Шкаровский М. В. Указ. соч. С. 93.

² Там же. С. 98.

³ Цыпин Вл., прот. Указ. соч. С. 254.

⁴ Церковь и государство (история правовых отношений) / Сост. священник Алексей Николин. Изд. Сретенского монастыря, 1997. С. 370.

власть объединяться верующим. По сути, навязывалась сектантская модель церковной жизни. Если сюда добавить то, что монастыря в этой картине мира вообще не предполагалось (поскольку монашество, как и архиерейство, поначалу просто становились внеправовой частью общества), то этот вывод станет еще более убедительным. Однако реальная жизнь заставила всё же советскую власть скорректировать эту радикальную схему существования Русской Православной Церкви. В число легальных церковных субъектов со временем пришлось внести и епископат, и духовенство.

Деятельность по трансформации приходов была целиком под контролем НКВД. Именно органы проводили первую после революции регистрацию «религиозных обществ». Инициаторами регистрации, согласно Инструкции НКЮ от 24 августа 1918 г., являлись зарегистрированные в Отделе Управления Губ- или Облсполкома «культовые группы». Приход отныне обозначался словом «Религиозное общество». Списки его членов, а также членов Исполнительного органа, были обязательны. В обществе должно было быть не менее 50 человек, «не ограниченных по суду в правах», иначе оно не могло быть зарегистрировано¹. В этом документе было подтверждено, что общество — это частная организация, поэтому юридических прав оно не имеет. Общество может выступать *нанимателем* певчих для хора, рабочих для ремонта храма, и оно же *назначает* «служителей культа»². Советская власть суживала сферу влияния прихода до узко религиозных границ. Прихожанами отныне считались только те, кто участвовал, по воле советской власти, в богослужении. От приходской жизни отсекались хозяйственная, социальная, празднично-общественная, а также нравственная сферы жизни верующих. То есть это был уже не древнемосковский вариант общины с его покаяльной семьей, не новгородский — община-погост, не синодальный — община-территориальный округ с населяющими его жителями. Здесь община — правовая ячейка, ответственная перед государством за свою экономическую деятельность религиозного характера.

В период массовой коллективизации началось масштабное наступление на сельские приходы, прокатилась волна тотального закрытия храмов для использования многих из них под зернохранилища или механизированные мастерские. 8 апреля 1929 г. вышло постановление ВЦИК и СНК «О религиозных объединениях», сужающее поле юридически ответственного приходского актива до 20 человек. Религиоз-

¹ Церковь и государство. С. 380.

² Там же. С. 381.

но-культовые объединения могли существовать в двух формах — обществ или групп верующих¹. Как считает исследователь С. В. Кузнецов, в конце 1920-х годов начался настоящий разгром дореволюционного прихода, в результате чего он как таковой исчез, точнее, он был «выдавлен из этнокультурной жизни социума» русских. С этого времени и до начала войны мы можем говорить лишь о *неформальном приходе*². Период 1920-х — 1930-х годов в приходской жизни отмечен несколькими моментами, характеризующими народную реакцию на революционные перемены. В городах, особенно крупных, столичных, в начале 1920-х годов наблюдался необыкновенный рост религиозной активности, охватившей широкие слои церковной интеллигенции. Приходская жизнь изобиловала энергией миссионерства, духовного самообразования, лекторской активности, социальной помощи. Жаждой религиозного познания были охвачены очень многие. Интеллигенция открыла для себя тексты духовных отцов Церкви, жития святых, активно занялась поисками практического воплощения христианских начал в жизнь, обратилась к духовным отцам, стала вливаться в покаяльные семьи. Но и на периферии, по инициативе активных архиереев и монахов, проходят многодневные крестные ходы со святынями, люди жаждут услышать «слово правды», ждут поддержки и духовного укрепления. В конце 1920-х годов, в ответ на политику массового закрытия в период коллективизации, начинает массово протестовать верующее крестьянство. В центр пишутся жалобы, в Москву к Калинин уходят ходоки, на местах проходят собрания и сходки. Но власть продолжала действовать излюбленным методом — привязывать церковные проблемы к политическим, чтобы решать первые быстро и радикально. В эти же годы в сельской советской России разворачивается настоящая народная борьба с обновленчеством, глубоко проникшим в сельскую глубинку. В городах борьбу с обновленчеством вели еще раньше представители братств, во множестве существовавших в послереволюционный период вокруг приходов³. Сельский мир в своих антиобновленческих действиях смог опереться на женское монашество, которое массово расселилось по городам и особенно весям после тотального закрытия женских обителей по всей России в конце 1920-х годов. У монахинь были на селе близкие союзники — чернички и приходские активы. За пятилетие с

¹ Церковь и государство. С. 382–383.

² Кузнецов С. В. Хозяйственные, религиозные и правовые традиции... С. 219.

³ Антонов В. В. Указ. соч. С. 441; Кустова Е. В. Народный проповедник (к биографии Константина Николаевича Иванова) // Православие в судьбе Урала и Сибири: история и современность. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Екатеринбург, 18–20 апреля 2010 г. Екатеринбург, 2010. С. 340–344.

начала 1930-х и до 1935 г. уже укоренившееся на селе обновленчество усилиями женского монашества было побеждено¹. Укрепились и духовная жизнь на селе, которая к этому времени становилась уже повсеместно «условно-приходской».

До 1941 г. наблюдалась тенденция все более нарастающего физического сужения приходского пространства. Закрывались храмы, уничтожалось духовенство, приходской актив, идеология настраивала людей на то, что церковная жизнь — это анахронизм, отсталость, невежество, а порой и вражда с советской властью. В эти годы большая часть белого духовенства или отбывала заключение, или пребывала «на покое». Война заставила советское руководство приостановить активные гонения на Церковь. Стихийное возобновление приходской жизни началось с оккупированной фашистами территории уже в 1941 г.² Легальное же возобновление приходской жизни стало происходить после освобождения оккупированных фашистами районов, т. е. уже к концу 1942 г., но в массовом порядке оно стало разворачиваться после исторической встречи И. В. Сталина с церковными иерархами в Кремле. Хотя и эта встреча, по сути, не привела к революционным переменам в приходской жизни, как показывают архивные данные. Если опираться не на газетные мифы «о широких и принципиальных переменах в церковной жизни», а на факты, то из них следует, что изменения государственной политики в отношении Церкви носили очень ограниченный и поверхностный характер. Но задача этой сталинской идеологической акции сводилась к тому, чтобы показать русскому народу, что партия повернулась к нему лицом и дело народа оправдать доверие Сталина. Но храмов в действительности открывалось мало, происходило это с огромными трудностями, проволочками, после многочисленных обращений верующих, с постоянными отписками. Лишь крохотная доля обращений в Москву с мест удовлетворялась. Вот, скажем, как выглядела картина открытия храмов в Курской обл.: 1940 г. — открыто 3 храма; в 1941 г. — 35, в 1942 г. — 148, в 1943 г. — 112, в 1944 г. — 3, в 1945 г. — 17³. Хотя за 1944 г. уполномоченному поступило 221 заявлений об открытии 115 церквей и молитвенных домов, разрешили открыть только 3⁴. Та же ситуация наблюдалась и в Тамбовской обл. На 97 заявлений было че-

¹ Кириченко О. В. Монахини и чернички как организаторы народного противодействия церковному обновленчеству в 1930-е годы // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2006. № 4. С. 3–26; Чеботарев С. А. Тамбовская епархия 40–60 гг. XX века. Тамбов, 2004. С. 282–284.

² Шкаровский М. М. Указ. соч. С. 138, 169–170.

³ Государственный архив Курской области (далее ГАКО). Ф. 5027. Оп. 1. Д. 1. Л. 6.

⁴ Там же. Л. 10.

тыре положительных отклика¹. Похожая статистика была в Пензенской обл. и других местах².

Сразу после войны стало действовать разработанное самой Церковью «Положение о приходах», принятое на Поместном соборе 1945 г. В пункте 10 говорится, что «двадцатка является ядром прихода, его активом и основой». Она юридически ответственна за «собственность», она заключает договоры юридического характера, ей принадлежит инициатива организации прихода. Кроме двадцатки, были еще церковный совет и ревизионная комиссия. В Положении особо оговаривается опасность превращения двадцатки в диктатора прихода: «притязание 20-ки на диктатуру и преобладание в общине незаконно». Настоятеля назначает епархиальный архиерей «для духовного руководства верующих»³. Совершенно ясно, что права прихода укрепились, по сравнению со временем 1920–1930-х годов. Прежде всего, священник стал назначаться епископом. И хотя это положение все время нарушалось, поскольку на назначение священника влиял местный уполномоченный, но сам по себе факт назначаемости священника архиереем говорил о многом. Также явно просматривается попытка Московской Патриархии повлиять и на внутренний климат прихода, сместить административный акцент власти «диктатуры двадцатки» на более общеприходской церковный орган в лице церковного совета. К этому времени уполномоченные стали активно приспособливать двадцатку к своим интересам, превращать ее в бюрократический орган, контролирующей изнутри деятельность священника.

Тем не менее, даже чуть приоткрыв дверцу свободы для нормальной церковной жизни, власть уже настолько обнадежила верующих, что стихия народного религиозного воодушевления на какое-то время стала выходить из-под контроля государства. Свою значительную роль здесь сыграла и победа народа в Великой Отечественной войне. Стихийно стали возвращаться в церковную жизнь массовые внебогослужебные формы религиозной жизни: паломничества, самые разнообразные крестные ходы, молебны на святых источниках, освящение воды на реках и в колодцах в дни Крещения. Вернулись торжественные церковные похороны «с выносом» покойника из дома в сопровождении священника

¹ Чеботарев С. А. Указ. соч. С. 16.

² Королева Л. А., Королев А. А. История Пензенской епархии (вторая половина 1940-х — первая половина 1980-х годов // Православие в судьбе Урала и Сибири: история и современность. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Екатеринбург, 18–20 апреля 2010 г. Екатеринбург, 2010. С.326.

³ Государственный архив Воронежской области (далее ГАВО). Ф. 967. Оп.1. Д. 55. Л. 144 об.

и несение хоругвей. Массово проводились венчания. Но особенно величественными в этот краткий период (где-то до кончины Сталина) выглядели народные паломничества к святым местам, туда, где были когда-то явления чудотворных икон. Одним из самых известных мест в эти годы была Курская Коренная пустынь, хотя и закрытая в 1920-е годы, но продолжавшая оставаться местом притяжения для верующих. В Курсе находилась копия Знаменской иконы Божьей Матери (оригинал которой был вывезен русскими белоэмигрантами после революции в США). Во время войны в Курскую Коренную пустынь возобновилось массовое паломничество в 9-ю пятницу после Пасхи, после насильственного прекращения этой традиции в 1923 г. Поначалу из Курска в закрытую обитель собиралось несколько тысяч человек; они двигались с пением молитв, неся чудотворную икону и домашние иконы. До 1948 г. в крестном ходе участвовало и духовенство, но после строгого запрета в нем остались только миряне. Число богомольцев с каждым годом росло, хотя власть постоянно предпринимала меры, чтобы уменьшить их число: 14 000 — в 1948 г.; 12 000 — в 1949 г.; 13 000 — в 1950 г.; 8 000 — в 1951 г.; 10 000 — в 1952 г.; 14 000 — в 1953 г.; 15 000 — в 1954 г.; 20 000 — в 1955 г.; 20 000 — в 1956 г.¹ В эти же годы еще более массовым (до 40 000 паломников) был крестный ход в Оренбургской обл. со списком явленной чудотворной Табынской иконы Божьей Матери. Крестный ход проходил несколько сот км, прежде чем попадал на место явления в Башкирии². Несколько тысяч богомольцев собирало в эти годы и место явления чудотворной иконы Божьей Матери Урюпинской в г. Урюпинске Сталинградской обл. (ныне Волгоградская обл.)³, в Тамбовской области крупным паломническим центром было Святое озеро у с. Мамонтово, рядом с которым до революции был женский Никольский монастырь⁴. Повсеместно, в каждой области верующие возвращались к почитанию святых мест, чудотворных образов, освящению полей, родников, колодцев. За тягой к коллективной молитве перед святыней стояло желание укрепить веру, потому что для людей святые места были подтверждением того простого факта, что и их земля «не забыта Богом», что на этом месте существует близкая связь с Богом и его святыми. Власть не могла не заметить быстро растущего повсеместного народного религиозного воодушевления. 28 ноября 1858 г. вышло постановление ЦК КПСС «О мерах по прекращению паломничества к так называемым “святым местам”». Началась борьба с паломни-

¹ ГАКО. Ф. 5027, Оп. 3. Д. 11. Л. 12.

² Чугреева Н. Н. Указ. соч. С. 53–61.

³ Полевая экспедиция ИЭА РАН 2000 г. Архив О. В. Кириченко.

⁴ Чеботарев С. А. Указ. соч. С. 181–194.

чествами. Святые источники засыпали землей, заливали бетоном (в Курской Коренной), заваливали мазутом (на месте явления Дуниловской иконы Божьей Матери в Вологодской обл.), сбрасывали туда навоз или нечистоты, ограждали территорию проволокой, ставили милицейские наряды. Такая радикальная борьба против святынь сопровождалась и усилением репрессивной машины, направленной против верующих.

В 1961 г. началась печально известная реформа церковного управления. Едва наметившееся улучшение в приходской жизни предлагалось пресечь и начать новое наступление на Церковь «изнутри». Согласно «Положению об управлении РПЦ» вся хозяйственная и административная власть в приходе переходила от настоятелей храмов к церковным исполнительным органам, прежде всего, к старосте и церковной двадцатке¹. Выборы в исполнительные органы переходили под тесный контроль уполномоченного по делам религий, а тот старался выбирать в них таких людей, которые по своим нравственным качествам могли быть скорее разрушителями, чем созидателями церковной жизни. Уполномоченные повсеместно стали запрещать духовенству богослужения под открытым небом; под запрещение попали церковные требы на дому у прихожан. Члены исполнительных органов были отныне ответственны перед двадцаткой, а не перед священником или епископом. Началась эпоха господства над приходом двадцатки, нередко одобренной усилиями уполномоченного. Эпоха произвола и беззакония, поощряемого государством.

Состав белого духовенства, особенно на сельских приходах, был неравным. Какая-то часть пришла на пастырское служение, пройдя горнило испытаний лагерей и ссылок, и осталась верна своему призванию. Епископы ценили таких священников, но уполномоченные старались не допустить их до служения. Единственная причина — острая нехватка духовенства — заставляла власти смиряться с фактом их служения. Так, тамбовский уполномоченный пишет в Москву, жалуясь на архиепископа Луку (Войно-Ясенецкого): «Архиепископ Лука занимается гонением на священников, бывших обновленцев и старается в первую очередь устроить на работу староцерковников, даже если они не особо лояльны к патриарху Сергию»². Уполномоченные старались продвигать в кандидаты людей не духовных, нравственно слабых, чтобы удобнее манипулировать ими и чтобы они изнутри разрушали церковную жизнь на местах. Это была одна из серьезных проблем для Церкви в 1960–1980-е годы.

¹ Чеботарев С. А. Указ. соч. С. 222.

² Государственный архив Тамбовской области (далее ГАТО). Ф. 5220. Оп. 2. Д. 2. Л. 28 об.

Но тогда же, в послевоенный период, в силу легализации какой-то части белого духовенства и епископата, после десятилетия (до середины 1950-х годов) хотя и относительной, но свободы в приходской жизни — в Церкви появляется множество старческих общин, действующих легально и открыто. К духовным отцам-старцам потянулись в монастыри и на приходы, где они служили. Старческое окормление верующих наблюдалось в Троице-Сергиевой и Почаевской лаврах, а также в Псково-Печерском мужском монастыре.

Выход Церкви из подполья, из катакомб в военный и послевоенный периоды имел огромное значение как для самой Церкви, так и для верующих, для всего русского народа. На приходы пришло немало священников, большей частью монахов, которые, обладая старческими данными, стали создавать вокруг себя не просто духовно крепкие приходы, но именно большие духовные покаяльные семьи. Например, духовная семья схиигумена Митрофана (Мякинина, 1902–1964), служившего около 10 лет в с. Ячейка Щученского р-на Воронежской обл., территориально жила в пределах 100 км от Ячейки (запад-восток) и 50 км (север-юг). Жители села, хотя и территориально должны были быть прихожанами, но к таковым относились не все. Лишь небольшая часть из них входила в ближайший круг учеников о. Митрофана. В целом, «ближайший круг» складывался из лиц, приезжающих сюда время от времени из самых разных мест Воронежской и Тамбовской областей. К таковым в основном относились безбрачные девушки и послевоенные вдовы, не вышедшие второй раз замуж. Всех этих людей старец вел к постригу в монашество, основной цели. Но были среди духовных детей и благочестивые семейные люди, которые также жили «по послушанию». Конечно, в Ячейку много приезжало и обычных людей, за единовременной помощью, за советом, «за молитвой», за утешением. Сюда же собирались иногда с большой округи и несколько других старцев: из Мичуринская, Грязей, из-под Липецка, из Никольского Чамлыка Тамбовской обл.¹ По такому же принципу действовало множество духовных семей, руководимых старцами в самых разных частях России. Сегодня их полное число неизвестно, но то, что их было немало — факт, не вызывающий никакого сомнения. К числу самых известных сельских старцев можно отнести схиархимандрита Серафима (Тяпочкина), служившего в с. Ракитное Белгородской обл.², схиархимандрита Севастьяна (Фомина) в Караганде, иеросхимонаха Ти-

¹ Кириченко О. В. Сельский священник-подвижник в советские годы // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2009. №9. С. 69–99.

² Иеродиакон Сафроний. Неугасимый свет любви. Белгородский старец архимандрит Серафим (Тяпочкин). Жизнеописание. Воспоминания духовных чад. Проповеди. М.: Благословение, 2010.

хона (Золотухина) служившего в с. Ясырки Воронежской обл.¹, схиархимандрита Гедеона (Абрамова), настоятеля храма в с. Новое Владимирской обл.² и многих других³.

Начиная с 1960-х годов приходская жизнь все сильнее начинает зависеть от произвола уполномоченных, нарастало бесправие настоятеля, а власть двадцатки все более укреплялась. С другой стороны, происходила своего рода кристаллизация покаяльных семей вокруг старцев, они увеличивались и территориально, и численно. Как показывают исследования, влияние членов покаяльных семей на обычных прихожан было скорее благотворным, круг духовных детей старцев постоянно расширялся. Покаяльные семьи выполняли в эти годы скорее роль монастырей, чем приходов и приходских общин.

Но даже в ограниченном, подконтрольном виде церковно-приходская жизнь в храмах и вокруг них не устраивала советскую власть. Как показывает динамика численности приходских храмов с 1944 г. до середины 1980-х, число храмов непрерывно уменьшалось. Наиболее массовое открытие пришлось на 1941–1943 гг. в ходе оккупации открылось примерно 9400 храмов⁴, потом за 1944–1947 гг. Церкви передали еще 1270 храмов, 2500 перешло от униатов. В 1948 г. открыли уже только 148 храмов⁵. А с 1949 г. началось постепенное закрытие открытых храмов. Динамика закрытия выглядит так: 1949 г. — 133; 1950 — 132; 1951 г. — 126; 1952 — 231; 1953 г. — 133⁶. Происходило непрерывное уменьшение и численности духовенства. Хотя закрывали храмы во всех регионах одинаково (в Белоруссии — численно больше всего), но, поскольку Центральная Россия, Русский Север и восток России были наиболее оголены, то эти пропорции самым чувствительным образом ударили именно по ним. К 1964 г. ситуация вернулась к предвоенной⁷. К середине 1960-х массовое закрытие храмов приостановилось, в последующие годы оно продолжилось более медленными темпами (в среднем по 50 в год). Если на начало 1949 г. действовало 14 477 приходов, то к 1971 г. число их сократилось вдвое (7 274)⁸. К 1976 г. численность дошла до 7038 приходов, а к 1981 г. —

¹ Кириченко О. В. Сельский священник... 2010. С. 155–170.

² Старец схиархимандрит Гедеон. Изд. Троицкого Стефано-Махрищского монастыря. М.: Отчий дом, 1998.

³ Православные подвижники двадцатого столетия / Сост. С. Девятова. М.: Артос-Медиа, 2008.

⁴ Шкаровский М. В. Нацистская Германия и Православная Церковь. М.: Изд-во Крутицкого Патриаршего Подворья, 2002. С. 496.

⁵ Цыпин Вл., прот. Указ. соч. С. 335.

⁶ Там же. С. 359.

⁷ Там же. С. 398.

⁸ Там же. С. 417.

до 7007. 1000-летие Крещения Руси стало переломным, так как в преддверии юбилея началось интенсивное открытие храмов. За два года (1988–1990) было открыто 3120 храмов, и они продолжали открываться вместе с монастырями¹.

Свидетельства церковной веры народа в 1960-е годы

В 1960-е годы Церковь потрясла новая волна гонений, подобных гонениям начала 1920-х годов, хотя и без расстрелов и казней. Сотнями и тысячами закрывали и взрывали храмы; духовенство отправляли на покой, повсюду в школах, на заводах и фабриках, местах отдыха неустанно велась пропаганда атеизма. Церковь и религиозное мировоззрение представлялись как мракобесие, «тяжелое прошлое», отсталось, духовная и культурная ущербность. Но верующие и в этих условиях продолжали посещать храмы, хотя бы в редкие праздничные дни. За всеми велась слежка и наблюдение. В Воронеже и области, где мы несколько лет собирали полевой материал, еще в советское время существовал при облизполкоме социологический центр (Институт научного атеизма), занимающийся исследованием религиозной ситуации в 1960-е годы. Руководил им Михаил Тепляков. Деятельность этой группы контролировалась не только партийными органами, но и уполномоченным по Воронежской области М. Н. Шибановым. Группа разработала методику исследования и около трех лет собирала сведения.

Мы приводим результаты этих исследований по г. Воронежу, хотя в исследование была включена и область. В Покровском кафедральном соборе в воскресный день 5 ноября 1967 г. на утреннем богослужении присутствовало около 500 чел.; в Никольском храме — 450 чел.; в Казанской церкви — около 300. Основная масса верующих — женщины возраста от сорока и старше (до 75 %). Но были и молодые юноши и девушки. Было много детей. Особенно в Покровском соборе — около 50 человек. Часть школьников была без родителей. На паперти стояли нищие: при Покровском соборе — 47 чел. (5 детей); при Казанской церкви — 25 чел. (2 детей); при Никольской — 8 чел.². В это день крестились 32 младенца.

Выявлялись также приоритеты отношения верующих к святыне. За основу был взят праздник Пасхи — Воскресения Христова, самый зна-

¹ Там же. С. 471.

² Центр документации новейшей истории (далее ЦДНИ). Ф. 3. Оп. 54. Д. 128. Л. 21.

чимый для верующих. Наиболее массовым выражением веры было поклонение и прикладывание к плащанице в Великую Пятницу. «Подсчитывалось количество приложившихся за три часа (утро, полдень, вечер) и среднеарифметическое число умножалось на число часов, в течение которых проходило массовое прикладывание. В 1966 г. среднеарифметическое число бралось за 8 часов»¹.

Храмы Воронежа	Число приложившихся к плащанице в Вел. Пятницу			
	1965 г.	1966 г.	1967 г.	1968 г.
Покровский собор	21 500	19 578	13 305	12 000
Никольская церковь	15 500	14 760	9 490	11 365
Казанская церковь	13 000	9 372	12 547	11 838
Всего	50 000	43 700	35 342	35 203

	Число приложившихся к плащанице		
	1966 г.	1967 г.	1968 г.
Дошкольники	2 805	1 753	1 616
Школьники	820	751	545
Женщины 18–30	1 762	855	2 215
Мужчины 18–30	461	260	253
Женщины 31–50	34 098	8 297	9 221
Мужчины 31–50	3 826	497	755
Женщины старше 50		21 030	18 889
Мужчины старше 50		1 899	1 709
Всего	43 710	35 342	35 203

Итак, данные указывают, что основная масса прикладывавшихся к плащанице были женщинами старше 30 лет. В 269 случаях молодые матери приходили со своими младенцами. Если учитывать данные 1967 и 1968 г. (так как сведения на 1966 г. по женщинам и мужчинам старше 50 лет отсутствуют), то выяснится на 1966 г. другая общая цифра прикладывавшихся. К 43 710 надо добавить еще 4000 и получим 47 710. Если учитывать, что население Воронежа в конце 1960-х составляло около 500 тысяч, то приходим к выводу, что каждый десятый житель «пролетарского Воронежа» приходил в храм в Великую Пятницу.

¹ ЦДНИ. Ф. 3. Оп. 54. Д. 331. Л. 14–15.

Авторы исследования провели также анкетирование верующих на предмет знания «религиозной мифологии», чтобы узнать, насколько сознательны действия верующих. Выяснилось, что 73,5 % верующих разбираются в «религиозной мифологии», и только 27,5 % имеет о ней смутные представления. Делаются следующие выводы: «Если учесть, что мы имеем дело с молодым поколением, которое не изучало «Закона Божия» в школах, то следует признать огромную силу семейного религиозного воспитания. Именно в семье от религиозных родственников большим количеством детей усваиваются религиозные знания»¹.

Интересными оказались выводы, касающиеся отношения верующих к освящению кулича. Что же был для них этот ритуал? Выделилось три группы верующих:

1. В этой группе преобладает религиозная мотивация: «славим Бога; в честь Святого дня; для утверждения веры; так Господь велел; по обычаю Божию; чтоб разговеться после поста; чтоб уменьшить грехи; отвою душу в церкви».

2. В этой группе были ссылки на традицию: «святим по традиции; так заведено; так отцы и деды делали; все так делают; это наша русская традиция».

3. Группа, где преобладает нерелигиозная (бытовая?) мотивация освящения куличей: «А нам больше некуда; чтоб выпить и погулять; принято так; мама попросила».

Большинство приходивших святить куличи делали это по религиозным мотивам и мотивам традиции, «которой лишь прикрывают религиозность». Только 3 % из числа приходивших в храм, по расчетам социологов, «не верят в Бога, не знают религиозную мифологию, посещают церковь и отдают дань традиции по бытовым мотивам»².

Судя по тому, как составлялась анкета, как велся опрос верующих и шло наблюдение за ними, для исследователей было ясно одно, что в городе есть два места, где присутствует святость (и святыня), куда верующие и направляются в торжественные дни: это — храм и кладбище. Именно кладбище стало в советское время тем местом, где доступ к духовному и в какой-то степени к святости был открыт более, чем в храме. Во многих городах не были закрыты менее заметные, стоящие в стороне, кладбищенские храмы. Но было и другое: там, где старое кладбище мешало городской инфраструктуре расширяться, его безжалостно уничтожали. Особенно это касалось старинных прихрамовых кладбищ в про-

¹ ЦДНИ. Ф. 3. Оп. 54. Д. 331. Л. 22.

² ЦДНИ. Ф. 3. Оп. 54. Д. 331. Л. 35.

винциальных городах, примонастырских и находящихся в центральных частях городов.

Кладбище в традиционном православном обществе «жило и дышало» по-иному, нежели современное кладбище. Ведь для православного христианина нет мертвых, есть усопшие, *упокойники*, упокоившиеся люди. Они временно упокоились до времени Страшного Суда. В старину нормой была покойная смерть, после исповеди и причастия, во всяком случае, люди беспокоились о том, чтобы не умереть без причастия. Блаженная Ксения Петербургская так беспокоилась, что ее муж умер внезапно, не исповедавшись, что за него несла строжайшее покаяние всю жизнь, несколько десятилетий, назвавшись даже именем мужа Андрей Федорович. В традиционной культуре время перед кончиной нередко отмечено явлением умирающему близких благочестивых родственников, умерших когда-то. Умирающего успокаивают, что-то говорят ему полезное, готовят по-своему к скорой кончине. Еще в советской деревне такие отношения были не редкость. Это был показатель массовой праведности простых христиан, живших честно и ушедших мирно, не осужденных на муку! Сейчас такие свидетельства крайне редки.

Проводившие исследование религиозности в Воронеже в конце 1960-х также сделали подсчет числа посетивших городское кладбище в предпасхальный и пасхальный день Воскресения Христова. За эти дни там побывало 150 000 человек, т. е. в три раза больше, чем число посетивших храм и приложившихся к плащанице. Этой стихийной религиозности не мешали. Священников здесь не было, но было много черничек, которые совершали по заказу религиозные отпевания (лителии или панихиды. — *О. К.*), проходя от одной могилы к другой. В основном господствовал мирской чин поминовения с вином и закуской на скатерти возле могилы. Этими двумя обстоятельствами и объясняется то, что здесь гонений не наблюдалось, и люди могли свободно войти в ту область духовного, которая еще не была закрыта. Но в действительности это была иллюзия свободы. Поминание без священника, поминание вином и закуской, поминание на страстной седмице и в первый день Пасхи — это всё признаки нетрадиционного отношения к умершим. Советская власть оставила народу только то, что было безвредно для неё и губительно для святости, которая пребывала на православном кладбище.

В сельской местности почти до времени перестройки сохранялся большей частью старинный уклад, в том числе в культуре поминовения усопших, хотя и там духовенство находилось под прицелом уполномоченных. Вот, например, что нам рассказала жительница крупного села Верхняя

Тишанка (Воронежская обл.) Дьячкова Мария Тимофеевна (1936 г. р.). «Перед Пасхой мы убирали кладбище от зимнего мусора, все могилки каждый у себя, посыпали беленьким песочком, и они становятся все одинаковыми беленькими, как бы непорочность видится. На кресте могильном у каждого приспособлена лампадка, и вот как пасхальная ночь, то лампадки зажигались. Идешь мимо кладбища на службу и видишь, как горят пасхальные огоньки. Торжественно! Большинство народа приходит на кладбище на Радоницу, когда батюшка приходит и служатся литии. Но хочется прийти и в первый день похристосоваться с дорогими умершими. Скажешь: «Христос воскресе!», и поцелуешь крест. Достану яичко крашеное, покатаю по могилке крестиком, поцелую яичко и положу на могилку. Старушки, когда их хоронили, помню, редкая испортится в тепле, так, потемнеет, а сейчас молодые — кого разнесло, у кого — потекло»¹.

Если подытожить советский опыт существования церковной жизни, то следует подчеркнуть его главную особенность — приходская жизнь сама по себе носила подвижнический характер, поскольку находилась под дамокловым мечом советского репрессивного аппарата. Прихожан пытались затянуть в обновленчество, вытеснить в подполье, лишить мирян пастырского окормления. Но через все эти препятствия церковный народ прошел и остался верен вере и Церкви. В эти годы церковный приход не имел, как это было всегда, перед глазами монастырского первообраза, поскольку большинство монастырей было закрыто. Сам приход был почти уничтожен к 1939 г. Но возрождение его в послевоенные годы сопровождалось разделением приходского пространства надвое: одни приходы продолжали оставаться территориальными (условно территориальными, учитывая их полную бесправность), другие — негласно принимали форму покаяльных семей и становились, по сути, «монастырями в миру». Таким образом, «приход-покаяльная семья» должен был быть образцом для обычного прихода. Такого варианта история русской церковности не знала. Суть происходящего состоит в том, что при таком близком расстоянии — «глаза в глаза» — обычный приход не мог видеть приход-покаяльную семью, а если видел, то не ориентировался на этот первообраз. В исторической перспективе это означало, что к финишу — закату советской эпохи — и тот, и другой пришли вместе, и только здесь произошло их разделение.

¹ Материалы этнографической экспедиции в Воронежскую обл. 2000 г. Архив О. В. Кириченко.

Церковно-приходская жизнь в постсоветскую эпоху

1989 г. стал переломным для церковной жизни еще советской России. Преддверие 1000-летия Крещения Руси и само торжество празднования словно открыли дверь в новую эпоху, что в действительности скоро произошло. В массовом порядке стали открываться закрытые храмы, строиться новые, а также передаваться Церкви отобранные когда-то монастыри. Церковно-религиозная жизнь стала быстро набирать обороты. В Церкви многие события имеют символический характер. Так, избрание на патриаршество в 1990 г. Алексия II ознаменовало начало новой эпохи в жизни Церкви и в жизни русского народа. С именем этого первоиерарха Русской Православной Церкви связан, по сути, первый постсоветский этап церковного развития (патриарх скончался в 2011 г.), который можно обозначить как *восстановительный*. Повсеместно шло восстановление храмов, а вместе с этим и начальных этапов приходской жизни.

Локомотивом восстановительного движения, безусловно, стали те народные силы, которые были знакомы в предыдущий период с опытом покаяльных семей, с опытом монастырского и приходского старчества. Из этой среды вышли и многие священники, которые в начале 1990-х взялись за строительство новых храмов. Их духовный порыв, горячая вера умножались на новизну происходящего, что привлекало сюда многих из числа производственной и чиновничьей советской номенклатуры. Руководители предприятий, чиновники во многом горячо восприняли эти инициативы, были расположены помогать, что в значительной степени облегчало задачу восстановления храмов. Важно отметить и другое, характерное для всего этого периода, явление. Строительство или восстановление храмов после разрухи проходило на фоне созидания новых общин, имеющих ярко выраженный народно-церковный характер покаяльной семьи. Обратимся к некоторым конкретным примерам строительства храмов в начале 1990-х годов в мегаполисе (Москве); в городе, являющемся епархиальным центром (Воронеже), в небольшом провинциальном городе (г. Эртиле Воронежской обл.) и в нескольких местах сельской местности.

Там, где сельский храм строился или восстанавливался по инициативе и силами только народа, без участия священника, наблюдалась следующая ситуация. Создавались все условия для постоянного пребывания священника с семьей в селе и совершения регулярных богослужений. Но

при этом община, как было когда-то в новгородской традиции, считала себя вправе руководить и действиями священника. Так было, например, в с. Терновом Воронежской обл. Но немногие священники были готовы жить в послушании у общины, хотя в материальном отношении они могли жить безбедно. В результате, начинались конфликты между частью общины и священником, смена же священника не приносила желанного мира, поскольку община продолжала видеть себя постоянным опекуном храма, а нового священника — лишь очередным наемником, должным жить по воле общины. Близкая ситуация была зафиксирована нами и в с. Верхняя Тишанка Воронежской обл., где восстановление храма также было делом села и группы активных инициаторов. Общим результатом в обоих случаях стало падение религиозного интереса и малое посещение храма. С подобной же ситуацией мы столкнулись и в других областях (Тверской, Белгородской, Тамбовской). В той же Воронежской обл. был исследован уникальный случай восстановления сельского храма на месте разрушенного в 1930-е годы, по инициативе пожилой москвички Аллы Александровны Ивановой (70 лет), которая собирала на него деньги, стоя на московских улицах с ящичком для пожертвований. Последним настоятелем Вознесенского храма в с. Битюг Матреновка был ее дедушка — священник Николай Иванов. Храм был ею построен и снабжен всем необходимым. Также Алла Александровна (позже она приняла постриг с именем Митрофании) выстроила на пожертвованные деньги дом для священника. Круг людей, собравшихся вокруг храма в годы строительства, оказался небольшой, село продолжало смотреть на всё это «со стороны»¹.

По-другому все складывалось, если инициатором строительства храма выступал сам священник. В г. Эртиле Воронежской обл. по инициативе священника в начале 1990-х годов начал строиться храм во имя Иверской Божьей Матери на месте, где никогда храма не было. Священник-строитель пользовался советами монастырских старцев, знал, что такое старчество, был человеком опытным и хорошим хозяйственником. С его слов, община сложилась именно в период строительства храма. Люди беззаветно, не жалея своего времени, не щадя здоровья носили кирпичи (400 тысяч штук). 30 человек прихожан работало постоянно. «Многие до того церковь вообще не посещали, просто услышали, что строится храм, и пришли помочь, а потом стали прихожанами. Парторги, учителя, медсестры — люди самых разных профессий и социальных групп. Моя задача была не оттолкнуть этих людей, а собрать. Хотя все знали, что «этот коммунист» снимал когда-то иконы, другой еще что-то». Строить храм

¹ Полевые экспедиции ИЭА РАН 1997–2000 гг. Архив О. В. Кириченко.

помогали многие руководители производств в городе: директор сахарного завода, директор спецхоза, мехзавода и т. д. Церковная жизнь здесь сразу началась с «высокой ноты» доверия и расположения к священнику. А тот в свою очередь сразу выстраивал необходимые церковные отношения духовника и паствы, закладывал понимание церковной традиции, этики, ориентировал на строгое отношение к святине, к службе, к слову Божию. Нам, исследователям, бросились в глаза видимые следы этих уроков: серьезное отношение прихожан к службе, множество причащающихся, глубокое уважение и любовь к настоятелю. Дольше прихожане делают на приходе все сообща: обрабатывают большой церковный огород и ухаживают за садом, убирают храм. При храме существует богадельня, где живут оставшиеся без попечения пожилые люди. Есть общая трапеза. Время от времени люди собираются на общую молитву за кого-то из прихожан, кому нужна духовная поддержка. Настоятель храма, отвечая на вопрос: «Чем для Вас является приход?» отвечает: «Для меня — это семья. Когда я знаю по именам своих прихожан, они становятся мне близки и дороги. «Ядро» прихода состоит из 50 человек, это те, кто считает меня своим духовником». К прихожанам эртильского храма относятся большей частью жители города, и лишь немного прихожан приезжает из окрестных сел. Близкую картину удалось обнаружить в ряде других мест, где был духовно опытный священник, знакомый со старческой традицией: в с. Каменка Воронежской обл., где священник, опираясь на общину, построил два храма и богадельню; в с. Михайловка Воронежской обл. был восстановлен храм и создана община; в г. Вышнем Волочке Тверской обл. священник восстановил храм и возродил общину. Но в последних двух случаях (которые скорее хрестоматийны сегодня, нежели исключительны) священники после восстановления переводятся на другое место для нового восстановления. Со слов прихожан, это самым тяжелым образом сказывается на организме неокрепшей приходской общины. Эти люди не хотят, чтобы их церковная жизнь ограничивалась только «посещением храма, участием в богослужении, причащении, заказах молебнов и панихид». Но проблема эта оказалась не частного характера.

Обнаружилось, что эта нынешняя церковно-приходская модель по-своему уязвима. Одним из таких слабых мест является возможная недолговечность существования «покаяльной семьи» в современных условиях. Перевод духовника в другое место сразу же ставил такую общину под удар, потому что, как правило, новый священник был не готов учитывать эти тонкости духовничества. Но вместе с этим к середине 1990-х обозначилась и другая слабая сторона современной покаяльной семьи.

Священники, опирающиеся на старческий опыт, получали эти знания из разных источников: одни из действительного общения со старцами, из строгого отношения к себе, а другие — только из книг и последующего желания авторитарно утверждать свою роль духовника в общине. Такие негативные случаи отрицательного духовнического опыта сразу же заставили священноначалие откликнуться на подобную практику. В 1998 г. было принято Священным Синодом Русской Православной Церкви «Определение» касательно ошибок пастырей в области духовничества. Протицируем пункт 3 этого документа: «Напомнить всем пастырям-духовникам о том, что они призваны помогать своим пасомым советом и любовью, не нарушая при этом богоданную свободу христианина. Подчеркнуть, что беспрекословное послушание, на котором основывается отношение послушника к старцу в монастырях, не может в полной мере применяться в приходской практике во взаимоотношениях между священником и его паствой...»¹. Епископат обратился на местах к духовенству с призывом прислушаться к этому Определению Синода. В обращении митрополита Антония Суражского звучало: «Мне хотелось бы сказать громко, на всю Русь: Берегитесь, братья мои, священники! Берегитесь, не принимайте на себя роль, которая не соответствует вашему духовному возрасту, будьте просты! Будьте просто священниками — это уже так много! Человек, который силой благодати Святаго Духа может совершить литургию, может окрестить ребенка, может помазать миром, это не мало. Это нечто столь великое!»².

Вместе с тем московский опыт мегаполиса, где наблюдается большая стабильность в приходской жизни, позволяет увидеть, что данная модель церковного прихода вполне может справляться с кризисными явлениями, которые сопровождают современную покаяльную семью. В рамках написания истории восстановления приходской жизни в храме святителя Димитрия Ростовского в Очаково нами были опрошены прихожане, принимавшие участие в его восстановлении, после передачи Церкви в 1990 г. Они едины в своем мнении: здесь в храме в годы восстановления они обрели духовную семью, они узнали, что такое — духовный подъем, духовная радость, христианская любовь³. Значение священника-духовника, по мысли прихожан, состояло в том, что он в эти годы старался привести «не к себе, а ко Христу», он не просто «благословляет» на что-то, но молится о просящих, делает всё, чтобы помочь человеку. Усилиями священника достигается то, что каждый стал

¹ О духовничестве. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1998. С. 25–33.

² Там же. С. 74.

³ Храм святителя Димитрия Ростовского / Сост. О. В. Кириченко. Б. м., б. г. С. 79–82

здесь друг другу братом и сестрой. Таковым было первое десятилетие приходской жизни в Очаково. Второе десятилетие отмечено наступлением новых процессов. Настоятель прот. Димитрий Иванов отмечал в интервью нам, что приход начиная с 2000 г., вступил в свою новую пору, все большее значение в жизни прихожан начинает играть социальный, культурный и досуговый центры в приходе: воскресная школа с ее обширной программой, охватывающей как детей, так и взрослых; молодежный центр, центр социальной помощи. Совершенно очевидно, что сегодня очаковский приход, хотя и не без некоторых потерь, но сумел «перегруппироваться» и уже в новом качестве — приходской общины, объединенной в большей степени вокруг храма, а не вокруг настоятеля, — стал двигаться дальше.

Подобная же ситуация характерна и для других московских храмов, где общины возникли в восстановительный период и в свой начальный период были близки к типу «покаяльной семьи». В первой половине 1990-х в Москве было немало таких общин: 1) храм святителя Николая в Пыжах восстанавливался под руководством прот. Александра Шаргунова; 2) Вознесенский храм («Малое Вознесение»), руководимый прот. Геннадием Огрызковым; 3) Покровский храм в Отрадном, где существовала община под началом прот. Валериана Кречетова; 4) храм святителя Николая на Берсеневке возглавлял игумен Кирилл Сахаров; 5) храм святителя Митрофана Воронежского с настоятелем прот. Димитрием Смирновым и многие другие. Все перечисленные общины жили активной общественной жизнью, хотя и разной направленности. Община о. Александра Шаргунова отличалась гражданской активностью, направленной главным образом против постсоветской легализации антихристианской по духу западной массовой культуры, и особенно той ее части, что касалась сферы телесной раскрепощенности. При храме был создан Общественный комитет «За нравственное возрождение Отечества», куда вошли многие известные лица. Также большое внимание в общине уделялось памяти расстрелянной царской семьи и в целом новомучеников. В храм была передана известная во всей стране и даже за рубежом мироточивая икона страстотерпца царя Николая II. Отраденский храм был замечен замечательными церковными изданиями книг, в которых воспроизводилась старинная церковно-приходская культура предреволюционной Москвы, воплощением которой была община о. Алексея Мечева. Были общины, ориентированные на крупные социальные проекты: реабилитационные, учебные, благотворительные.

Почти все общины пережили кризисное время, когда покаяльная семья, возникшая вокруг пастыря-духовника в трудные, но счастливые

годы восстановления или первые годы активной социальной деятельности, должна была лишиться тех скреп, которые объединяли ее столь естественно и, казалось, долговечно. Духовник, как центр такой общины, должен был отойти в сторону, и на место его должны были стать сам храм, как центр богослужебной жизни, и социальная деятельность в разных ее ипостасях. Согласно патриаршему распоряжению от 2011 г. каждый московский приход обязан был иметь, кроме руководителя воскресной школы, ответственных лиц за социальную и молодежную работу в приходе. Нынешний московский приход (а он — образец для приходов в регионах) свою территориальную ограниченность пытается компенсировать или такой социально полезной деятельностью за пределами прихода, которая бы не имела ярко выраженного церковного характера, или же в пределах внутриприходской — околохрамовой территории — созданием полноценной среды для учебы, отдыха и досуга (культурного, спортивного). Новые храмы сегодня строятся как комплексы, где кроме храма есть культурный приходской центр со множеством самых разнообразных отделений. Такой комплекс, например, возник в Орехово-Борисово. В центре его стоит Свято-Троицкий собор византийского типа. Рядом с ним — воскресная школа, просфорня, звонница, часовня и дом причта. Кроме воскресной школы здесь есть музыкально-хоровая школа, школа звонарей и школа искусств «Троица»¹. Также современный церковно-приходской комплекс отстроен в подмосковном г. Одинцово при храме Гребневской иконы Божьей Матери.

Приход — покаяльная семья в той ее форме, что сложилась в начале 1990-х годов², постепенно стал уходить в прошлое (хотя редкие его следы кое-где еще сохраняются). Тем не менее авторитетные специалисты по русской традиционной культуре высказывают мнение, что потребность (и необходимость) в такой форме прихода остается. Более того, за ней, как считает М. М. Громыко, будущее³. В 2000 г. Церковь утвердила приоритет одного-единственного типа прихода в новом Уставе Русской Православной Церкви, обозначив церковный приход как территориальную церковную единицу, ограниченную стенами храма и прихрамовой территорией: «Приходом является община православных христиан, состоящая из клира и мирян, объединенных при храме»⁴. Здесь явно отсутству-

¹ Сайт: Свято-Троицкий собор в Орехово-Борисово. 2013.

² На эту тему вышла недавно статья: *Громыко М. М.* К вопросу о роли православной приходской общины в духовной жизни современного общества // *Традиции и современность. Научный православный журнал.* 2018. № 21. С. 3–15.

³ Там же. С. 3.

⁴ *Священник Т. Тихомиров.* На приходе. М.: Свято-Тихоновский университет, 2002. С. 73.

ют два признака «классического» прихода, такие как территориальность (в ее протяженности) и духовное руководство священника. Иными словами, современный приход сохранил (хотя и не в той степени) очевидный яркий признак прихода советского времени — усеченную территориальность: когда территория прихода — это только сам храм. Юридически это оправдано, так как Церковь продолжает не иметь частной собственности на землю, она ею владеет на основе бессрочной аренды. Потеря де-юре духовнической функции приходом, очевидно, мотивирована все тем же советским наследием, где священник после 1961 г. потерял фактически свои права духовного отца прихожан, а советский опыт покаяльной семьи фактически перешел в монастырские сферы, ненадолго задержавшись на уровне прихода. Следовательно, самые важные классические элементы, характерные для древненовгородского и древнемосковского вариантов, современный приход не сохранил. В теоретической своей модели (а она, как считает С. В. Кузнецов, все же беднее современной практики)¹ современный приход заявлен в новой парадигме: это *приход* прихожан в храм, а не *приход* их к духовнику. Такой приход имеет внетерриториальных прихожан, т. е. объединенных за пределами храма только личной верой и лишь внутри храма связанных друг с другом еще и узами общего участия в богослужении и таинствах. Причин для существования такого прихода несколько. Выделим главную — отсутствие цельного народного мира за пределами храма, поскольку русский народный мир сегодня расколот на духовно раздробленные сегменты, а значит и этнически он не целен. Это и не дает сегодня храму возможности претендовать на территорию, большую, чем он сам. В силу этого современный приход еще не обрел необходимой полноты существования церковной жизни, которая позволяла бы и самой Церкви полноценно развиваться.

Перспективы развития современного прихода (судя по опыту истории) во многом будут зависеть от нескольких причин: 1) от характера развития монастырей в России, от их возможности быть образцами духовной жизни для мирян, от того, насколько монастыри успели впитать в себя плоды старчества (и монастырского, и приходского) советского периода; 2) от того, сумеет ли возвратиться на новом этапе в церковно-приходскую жизнь «покаяльная семья», где центром общины является не храм, а духовник. Поэтому делать сегодня какие-либо далекие научные прогнозы приходской и церковной жизни у русских, на наш взгляд, пока еще преждевременно.

¹ Кузнецов С. В. Современный православный приход в русской провинции // Традиции и современность. Научный православный журнал. 2004. № 3. С. 3–14.

Г л а в а т р е т ь я

**Монашеские традиции в России
в исторической перспективе**

В основу обзора монашеской жизни за девятнадцативековой период ее существования в России нами положен принцип традиции, формируемой в триединстве сил Церковью, государством и обществом. Традиция — это тот механизм, который способен к воспроизводству; на этом законе существует сама жизнь; на этом же общем законе существуют те ее церковные, социальные, государственные формы, которые дорожат принципом жизни и руководствуются им. Монашеские традиции в России прошли испытание временем, остались «монашескими» и остались традициями. Главное было сохранено: монашеская жизнь продолжает воспроизводиться и быть солью для церковной, православной жизни страны. Но, безусловно, что и традиция, и монашество в России имеют свое историческое лицо. Таких периодов в рамках указанного времени мы выделяем три: 1) киевско-новгородский; 2) московский; 3) Санкт-Петербургский. Это не значит, что политика и государство определяли характер той или иной традиции, но это значит, что территориальный принцип формирования традиции оказывается для этой классификации первостепенным. Эта «территория» («земля») — это укорененность государства, Церкви и общества в конкретном пространстве и времени. Земля дает укорененность и единство для них, возможность жить органической исторической жизнью.

***Киевская и Новгородская монашеские традиции
(X–XIII вв.)***

Как ни странно это звучит, но для России, имеющей богатейшую церковную и в том числе монашескую традицию, стране, выросшей на «церковных дрожжах» и сохраняющей это главное условие своего существования доныне, — тема «истории русского православного монашества и монастырей» разработана на научном уровне совсем недостаточно. Более того, многое из того, что сегодня относится к фундаментальным трудам общего характера, скажем, специальный труд И. К. Смоли-

ча «Русское монашество», вызывает и вопросы, и возражения. Причин здесь несколько; одна из них — мировоззренческого толка, когда данная тема рассматривается «со светских научных позиций» (как это делает И. К. Смолич), как бы объективно, «со стороны», руководствуясь только материальными, «очевидными» фактами, игнорируя не только все «чудесное», но и сам религиозный методологический посыл «промысла Божия в истории». Другая причина состоит в обширности темы; в огромном объеме материала по отдельным сферам, и с другой стороны, в скудости источников в других областях, а в целом же — в невозможности пока собрать в одно целое весь корпус знаний по монастырской тематике. Но в постсоветскую эпоху движение в сторону созидания целого пошло быстрее; заполняются лакуны, особенно быстро по XX столетию; по Средневековью и Новому времени — достаточно полной выглядит картина по материальной собственности монастырей и историческим особенностям ее функционирования. Эмигрантская русская литература послереволюционного времени большое внимание уделила духовно-аскетической стороне жизни русского монашества и особенно много сделала для исследования исторической динамики монашеской традиции в России, ее отдельных школ, направлений, связи с таким крупнейшим монашеским центром, как Гора Святой Афон. Это было дополнением изысканий митрополита Макария (Булгакова) в его многотомной «Истории Русской Церкви», где зримо были показаны тесная связь и благое влияние монастырей на государственную жизнь России на всем протяжении ее истории. Однако появление русской эмигрантской монастырской историографии было бы непонятно, если бы не было предшествующего дореволюционного труда Е. Е. Голубинского «История Русской Церкви», где автор рассмотрел различные виды подвижничества в монастырях.

Одной из первых серьезных попыток исследовать русскую монашескую традицию изнутри, из ее внутренних посылок и ценностей, является книга исторических очерков «Монашество и монастыри в России. XI–XX века», написанная учеными из Института российской истории РАН и изданной в Москве, в издательстве «Наука» в 2002 г. От этого труда и следует отталкиваться пока всякому исследователю, занимающемуся общими вопросами монастырской истории в России.

В данном же очерке хотелось бы обозначить другие, более ясные границы «общего», которые стали доступны благодаря новым подходам и новым исследованиям последнего времени, связанным с двумя важными темами: с изучением женского монашества как особого феномена в монастырской жизни России¹ и конвертацией богатства как особого

¹ Кириченко О. В. Женское православное подвижничество в России...

механизма преобразования материальных богатств в духовные¹. Монастырский процесс в России теперь может рассматриваться уже не просто в единстве, как естественное следствие факта, что он монастырский, но во внутренней логике своего развития. Этот принцип и положен в основу написания настоящего очерка. Нами выделены региональные монашеские традиции, в том числе впервые — Новгородская, как отдельная самобытная монастырская традиция, и дается объяснение общих принципов, связывающих региональные традиции в одну общероссийскую, монашескую традицию.

В домонгольский период в рамках двух политических центров Руси начинают складываться две разные монашеские школы, причем следует сразу отметить, что эта разница была вызвана не разницей следования той или иной древней монашеской традиции, а региональной спецификой политической власти. В Киеве утверждается княжеская (великокняжеская) власть, с ее особыми правами на земли (территории) и самое главное — с ее политической доминантой властедержания. Новгород же постепенно вытесняет власть князя на периферию своей жизни, делает ее второстепенной, главным же, основой новгородской власти, делает власть архиепископскую, церковную и экономическую, торговую. Таков, по сути, герб Великого Новгорода, таков его «двуглавый орел». Во главе Великого Новгорода новгородское земство, новгородское вече ставит церковную власть, власть Святой Софии, храма, олицетворяющего епископальную власть. Домом Святой Софии было принято называть сам храм, посвященный Премудрости Божией Христу-Логосу, в обиходе — Святой Софии, а также дом новгородского владыки со всеми служебными постройками, объединенными идейным главенством Софийского храма². С XII в. к Св. Софии переходит почти все княжеское имущество. По мысли Б. Д. Грекова, Св. Софии принадлежал «фонд государственных новгородских земель, никому не отданных», поэтому процесс юридического оформления нового монастыря осуществлялся через канцелярию Дома Святой Софии. Именно Святой Софии, как считалось в Новгороде, принадлежали де-юре все земли Новгородской Земли. Итак, в одном случае — господство политической власти во главе с великим князем, в другом случае — господство экономической власти во главе с Новгородским епископом (позже архиепископом).

¹ Кириченко О. В. Конвертация богатства в русской традиции // Идеалы и паллиативы в русской традиции и культуре / Отв. ред. и сост. О. В. Кириченко. СПб.: Алетейя, 2018. С. 19–132.

² Греков Б. Д. Новгородский Дом Святой Софии (опыт изучения организации и внутренних отношений крупной церковной вотчины). СПб., 1914. Ч. 1. С. 29.

В Киеве основной формой существования монастырей в домонгольский период становится *городской монастырь* под патронатом князя, основателя монастыря и его ктитора. Но среди городских монастырей выделяется Успенский Печерский в Киеве, основанный не князем, а подвижниками-монахами. Причем это основание было связано с созданием Третьего Удела Божьей Матери¹. Этот Удельный монастырь, впоследствии Лавра, имел совершенно очевидный апостольско-миссионерский характер, а его отцы-основатели — преподобные Антоний и Феодосий — стали родоначальниками русского монашества.

Успенский Печерский монастырь времени его первых веков оставил много вопросов и тайн. Один из важнейших — как он вообще мог появиться в эпицентре политической жизни тогдашней Руси. Объяснение здесь может быть связано с начальным периодом крещения Руси, с тем преизбытком благодати, которую страна получила тогда вместе с крещением и которая не могла вписаться в привычные рамки. Это преизобилие и получили, судя по всему, Печерский монастырь и его монашеская братия, в то время как другие монастыри Киевской Руси получили ее «в меру». Епископ Симон так писал монаху Поликарпу об этой благодати: «*Всю сию славу и честь (как епископ Владимирский. — О. К.) вскоре яко кал вменил бых, аще ми трескою торчать за враты или сметьем помятену быти в Печерском монастыре и попираеми человеки, или единому быти от убогих пред враты честые тоа лавры и сотворитесь просителю, — то лучши бы ми временныа сия чти. Един день в дому Божия Матере паче 10000 лет, и в нем изволил бых пребывати паче, нежели жити ми в селех грешничих*»². Благодаря Киево-Печерскому монастырю Киев считался Третьим Уделом Божьей Матери на Земле.

Обитель эта была исключительным явлением в Киевской Руси и, тем не менее, все равно — частью монашеского мира Руси, причем осояющей его частью. То есть она была создана рукотворно, по Божественному плану, а не по человеческому произволению, не из той естественной — церковной, политической, хозяйственной среды, — которая была характерна для Киевского региона Древней Руси. Уже одно то, что она была *пещерной*, во образ Гроба Господня, смерти для мира, того, что находится накануне Воскресения — говорит о многом. Перед нами образ «сбора жатвы» тех, кто пришел умереть, и это *собрание урожая*, когда Русь только-только начинает сеять и просвещаться светом Христовым — вызывает глубокое удивление. Почему начало монашества на Руси начи-

¹ Здесь стоит обратить внимание на историю строительства великой Успенской церкви монастыря.

² Цит. по: Смолч И. К. Русское монашество. М., 1999. С. 33.

нается со «сбора урожая»; когда этот урожай был посеян, когда он успел созреть?! И урожай действительно не пустой, а богатый, щедрый, качественный! За этой тайной и стоит этот удивительный феномен — Киевский Успенский монастырь. Эта тайна сродни той, которую Бог являет нам в день творения человека; он творит его не ребенком, который постепенно должен вызреть, вырасти, чтобы его можно было в процессе научить вере, порядкам и устоям, вырастив его подлинным монахом и послушником Бога, — но человек создается Богом сразу взрослым, сразу «монахом», хотя и в двух ипостасях — мужской и женской.

Вот почему пещерный Успенский монастырь мы рассматриваем не как типичное, а как исключительное явление для Киевской Руси; типичным же будем считать ктиторские княжеские обители, которых было абсолютное большинство¹. И здесь нет смысла говорить о «внешнем влиянии», о «нравственном образе», о «добром примере», потому что такие вещи допустимы в светской жизни, где нравственный пример имеет определяющее значение, как единственное возможное средство воспитания, но недопустимы в монашеской среде, где осоление солью происходит не через пример, а через опыт, усвоенный или не усвоенный, принятый или нет. Что касается домонгольского периода Киевской Руси, то пещерский опыт был усвоен другими монастырями лишь в малой степени и принят не в полной мере. Не усвоилась ни глубочайшая аскетика отрешенности от мира, ни общежительная форма существования. В «киевских» монастырях наиболее востребованными (с точки зрения ктиторских, в целом — княжеских запросов) оказались две функции: а) поминальная и б) церковно-нарративная. В ктиторских монастырях князья предпочитали устраивать родовые усыпальницы. Но, кроме того, здесь собирались книги, рукописи, святыни, раритеты, все, что могло наглядно рассказать о вере, православии. Ктиторские монастыри, устроенные епископами, как правило, имели цель прославления здесь имени тезоименитого святого, молитвенника и ангела-хранителя данного епископа. Например, первый митрополит Русской Церкви святитель Михаил, поминаемый за каждым богослужением в наших храмах, устроил в Киеве два монастыря — Выдубицкий Михайловский (в честь Архистратига) и Златоверхий Михайловский. Также эти монастыри могли служить площадкой подготовки кадров епископата, а потом — местом пребывания «на покое», когда физические немощи заставляли уйти с кафедры².

¹ Смолич И. К. Указ. соч. С. 25.

² Бълхова М. И. Монастыри на Руси XI — середины XIV в. // Монашество и монастыри в России. XI–XX века. Исторические очерки. М.: Наука, 2002. С. 31.

Новгородские монастыри также были неравнозначны, если говорить об их духовной иерархии. Выделялись три монастыря, отличные от других своим духовным устройением: первенствующий в иерархии Юрьев, далее Варлаамо-Хутынский и Антониев. Юрьев — княжеский монастырь — возник в 1119 г., по инициативе князя Всеволода. Другие два строились великими подвижниками, прославленными потом Церковью. Но оба монастыря — пригородные, т. е. городские обители. Юрьев монастырь играл роль главного помощника новгородского архиепископа — это правая рука Святой Софии. Настоятель монастыря постоянно участвовал в важнейших общественных, политических и экономических мероприятиях города от лица архиепископа; занимался примирением враждующих сторон, был доверенным лицом всего немецкого купечества (хранил ключи, когда немцы покидали город); а также наравне с известной Новгородской церковью свт. Николая на Петрятине Дворище (на княжьем дворе) занимался весовыми операциями и сбором пошлин; принимал и хранил у себя драгоценности купцов. Не случайно же архимандрита Юрьева монастыря избирал публично весь город¹. Хутынский и Антониев имели высокий духовный авторитет как в пору жизни их первых настоятелей, так и позже; монашеская жизнь здесь отличалась строгостью, но обители не были бедны, напротив, значительные материальные средства помогали им заниматься иконописанием, иметь хорошие книжные фонды, заниматься благотворительностью. В Новгородской земле, в отличие от Киевской Руси, существовало множество монастырских форм. Во-первых, здесь были не только городские, но и сельские монастыри; во-вторых, монастыри делились по типу владений: а) княжеские, б) церковные, в) частные. Наконец, новгородские монастыри были нескольких видов по-своему внутреннему устройению: крупные общежительные, небольшие отшельнические и маленькие пустыни.

Теперь, что касается количества появившихся монастырей в домонгольский период. Обратимся к подсчетам Я. Е. Водарского, использовавшего материалы нескольких источников. В домонгольский период было основано 148 монастырей, 116 мужских и 23 женских, 83 городских и 65 сельских². Динамика по столетиям будет выглядеть так: XI в. — 32 монастыря; XII в. — 76 монастырей; первая треть XIII в. (до 1238 г.) — 40 монастырей³. В XII — начале XIII в. Новгород и Владимир были близки по числу новоустроенных обителей, но в Новгороде строилось чуть

¹ *Никитский А. И.* Очерк внутренней истории церкви в Великом Новгороде. СПб., 1879. С. 93–99.

² *Водарский Я. Е., Истомина Э. Г.* Православные монастыри России и их роль в развитии культуры (XI — начало XX в.). М., 2009. С. 61.

³ Там же. С. 60.

больше. Больше было в Новгороде и сельских монастырей. Автор не учитывает в подсчетах общины и малолюдных пустынь, хотя именно таких обитателей было много в Новгородской земле, поэтому картина с учетом этой группы монастырей была бы другая. В работах дореволюционных авторов отмечалось, что Новгород (в том числе домонгольского периода) намного превосходил другие регионы Руси по числу монастырей¹.

В Новгородской земле была особая группа монастырей, активно занимавшихся хозяйственной и торговой деятельностью. Считается, что для мирян они играли важную роль проводников колонизационных потоков новгородцев². Разумеется, не надо понимать эту функцию монастырей, как специальное оказание помощи мирянам в деле освоения Севера и северных богатств, сознательное приращение вновь обработанной земли, что называлось тогда «притеребами». Но монастырские интересы, направленные на поиск отдаленных от мира мест, годных для пустынножительства и молитвы, требовали учета и хозяйственного фактора в условиях жизни крайнего Севера, а также миссионерской деятельности по отношению к местному, нерусскому населению, исповедующему язычество. Вот почему эти монастыри устраивались не просто как места сугубого отшельничества, но и как крупные хозяйственные фактории, и торговые пункты, как духовно-культурные центры для всего региона³. Такой подход был в целом характерен для новгородской церковности, где даже приходские храмы создавались как церковные, экономические, социальные и культурные центры, вокруг которых группировалась вся жизнь новгородцев. Храмы как объединяющие центры устраивались по образцу Новгородского храма «Святого Ивана на Петрятине Дворище». И это касалось не только территории самого города Новгорода, но даже в большей степени новгородских пятин — территориальных делений Новгородской земли.

Общее целеполагание у новгородцев-мирян к стяжанию порой затмевало духовную сторону жизни. В житии основоположника вологодской подвижнической школы, выходца из Киева прп. Герасима Вологодского так повествуется об особых качествах новгородцев: «стремясь овладеть богатым и обширным краем (речь идет о Заволочье. — О. К.), предприимчивые новгородцы везде, на лучших местах, старались заводить свои колонии, приобретая от местных жителей землю или куплею, или силою. Оставляя навсегда родину для отыскания себе нового отчества на

¹ Никитский А. И. Указ. соч. С. 98.

² Никитский А. И. История экономического быта Великого Новгорода. М., 1893. С. 36.

³ Богословский М. М. Земское самоуправление на Русском Севере... Т.1. С. 79–97.

берегах Вологды или Сухоны, они как христиане, без всякого сомнения, приводили с собой и священников; овладеть какой-нибудь местностью и срубивши на ней городок для защиты от нападений, они немедленно строили в нем или церковь или часовню... Но не любовь и усердие к распространению христианства, а жажда корысти и обогащения влекла новгородцев в дремучие леса севера, — они были более носителями цивилизации и торговли, нежели евангелия. Всеми силами стремясь к достижению материальных целей, новгородцы часто превосходили грубых язычников одною только смелостию и отвагою, ловкостию и опытностию в торговле и мало отличались от них нравственностию и образом жизни»¹.

Такой прекрасный знаток Новгородской жизни, как А. И. Никитский, отмечал, что отшельничество, в целом, может считаться особой формой монастырского строя Новгорода². Отшельничество в данном случае понималось как стремление к уединенной монашеской жизни, что могло быть реализовано в условиях существования огромного земельного фонда, неосвоенного человеком, с суровым климатом и отдаленностью от цивилизации. Отшельничество выливалось как в появление крупных обителей, так и в наличие небольших и малых пустыней, которые могли даже и не получать статус легальных. Данное явление, как отмечает этот исследователь, было близко по форме византийскому отшельничеству, где также оно было распространенным и также большей частью отшельники жили малыми группами (до семи человек). И все же новгородское отшельничество отличалось от византийского; здесь преобладало «собинное» существование, расселение по одному, с частной собственностью на недвижимость³.

Крупные монастыри делились на общежительные, частновладельческие и обители, принадлежащие Дому Святой Софии. В целом для новгородских монастырей было характерно тесное сращивание с миром и мирянами — вкладчиками, ктиторами, покровителями — и соответственно большая зависимость от мирских дел. Даже общежительные были таковыми лишь условно; без письменного устава, без строгого соблюдения общей трапезы, при сохранении частной собственности у братии, которая распространялась даже на их самостоятельную торговую или финансовую деятельность в рамках владения вотчинами. Но кроме частной деятельности отдельных монахов, сам монастырь вел активную мирскую деятельность: «собирал судебные пошлины, виры и продажи»,

¹ Исторические сказания и жизни святых, подвизавшихся в Вологодской епархии, прославляемых всею Церковью и местнотимых. Вологда, 1880. С. 30–31.

² Никитский А. И. Очерк внутренней истории церкви в Великом Новгороде. СПб., 1879.

³ Никитский А. И. Там же. С. 86.

участвовал в промышленных и торговых предприятиях¹. К тому же такие монастыри держали в своих стенах мирян — вкладчиков или ктиторов, выкупивших в обители себе не только место для могилы, но и место для проживания в старости. Только два крупнейших Новгородских монастыря — Хутынский и Антониев — были в какой-то степени свободны от этих мирских пут, сохраняя в себе и экономическую независимость, устроенную основателями обителей, и подвижнический дух.

Подвижнический дух и двигал теми новгородцами, кто селился в бедных и малолюдных пустынях. И таковых было немало в Новгородской земле, даже в то время, когда Русь попала под власть монголо-татар. Разорение огнем и мечом Киево-Печерского монастыря, как и множества других обителей центральной Руси, заставило многих иноков и желающих монашества отправиться в новгородские земли, не разоренные врагом. Подвижничество у отшельников сохранялось там вплоть до того, как начала возрастать новая поросль монастырей «сергиевой» традиции. Между временем начала служения прп. Сергия Радонежского и началом ига лежит промежуток в сто лет. Киевская монашеская традиция была фактически насильственно прервана и рассеяна в 1240-е годы, Новгородская же, в силу ее специфики, не могла взять на свои плечи бремя общерусской церковной традиции, слишком мало было в Новгороде Великом сил для общерусского патриотизма (хотя в 1380 г. новгородцы все же прислали свою дружину против Мамая!). Слишком очевиден здесь региональный эгоизм, привязка к земным, материальным интересам, слишком другой народной жизнью жил Великий Новгород. Но, тем не менее, Новгород хранил свои православные формы монашеской жизни, и наиболее духовно крепкой было отшельничество.

Отметим имена самых известных новгородских святых-отшельников XIII в., прямо примыкающих к эпохе прп. Сергия Радонежского. Это прп. Антоний Дымский (ум. ок. 1224 г.), новгородец, постриженник Хутынского монастыря, основал Дымскую пустынь — недалеко от Тихвина, в глухой чаще, и Вырдомскую пустынь, также в глухих лесных местах Новгородчины. Два других ученика прп. Варлаама — прп. Константин Коссинский, Старорусский (ум. 1240 г.), и его сомолитвенник прп. Косма Коссинский, Старорусский (ум. 1240 г.) устроили Коссинский Николаевский монастырь на полуострове между реками Полистою и Снежной. Обитель отличалась строгостью жизни, бедностью, опорой на собственные труды². К числу великих новгородских чудотворцев относился

¹ Никитский А. И. Там же. С. 89–95.

² Святые Новгородской Земли. X–XVIII вв. В 2-х томах. Великий Новгород, 2006. Т. 1. С. 245–251.

прп. Ксенофонт Робейский (ум. 1262 г.). Ученик школы прп. Варлаама, он основал Лисицкий Рождества Богородицы монастырь в трех верстах от Хутынского монастыря. На его раке была надпись «Горяшу любовью к Богу и приметашеся день и ночь во храме Божии, отринув от себе богатство, и избра самовольную нищету и нестяжание, поплевав мирскую славу»¹. Этот подвижнический опыт, отличный от киевского, и предстояло усвоить нарождающейся московской школе подвижничества, где имя прп. Сергия Радонежского стоит на первом месте, как «игумена Земли Русской», как зачинателя подлинной монастырской школы, открытой для любого человека, из любой среды, готового сугубо славить Бога в монашеском чине. Значение преподобного и состояло в том, что он опыт новгородского отшельничества перенес на всю Русь, и территориально и сословно. Также он не оставил втуне великий опыт киевского монашества, в большей степени — Киево-Печерской обители. Но последний включался в сергиеву традицию как *предание*, а первый (новгородский опыт) — как *эстафета*, переданная из рук в руки.

Московская монашеская традиция (XIV–XVII вв.)

Остается только понять истоки появления самого прп. Сергия, потому что, судя по всему, Владимиро-Суздальская и Московская Русь, в ее самый ранний период в XII — начале XIII в., стала закладывать свой, самобытный, фундамент церковной жизни, безусловно, повлиявший на духовное становление преподобного. Отметим это явление как любовь к книжности. Неслучайно же в житии, написанном Епифанием Премудрым, столь большое место уделяется обстоятельствам духовного просвещения юного Варфоломея. Что принесло книжное просвещение прп. Сергию? Чтение текста его жития заставляет нас склониться к мысли об укорененности его в библейской традиции, включающей непрерывное время Ветхого и Нового Заветов. То, что в XI в. митрополит Иларион так ясно обозначил в своем «Слове законе и благодати». В прп. Сергии самых юных лет заметно это непреклонное следование Закону, заключающемуся в подлинном и глубоком единении человека с Богом. Прп. Сергий в своих сокровенных молитвах, умудренный ветхозаветным *пророческим* опытом сокровенного единения человека с Богом, — когда пророк говорит с Творцом, слышит Его указания, и хотя не лицом к лицу стоит перед Ним, но именно *стоит перед Ним* и имеет с Ним словестное общение,

¹ Там же. С. 254.

— просит Создателя лишь об этом общении, единстве, единении. Ничего в жизни ему больше не надо. Просто и категорично. Для прп. Сергия словно уже не существует второй заповеди — о любви к ближнему; ему нужен для подлинного общения только Бог, и в этой категоричности и заключено все зерно его нового монашеского устройства. Когда Сергей выдерживает это состояние одиночества «без людей», общаясь лишь с Богом (и хотя ему не было еще тридцати лет, но он в результате «умудрен, как столетний человек», как говорит житие), тогда ему Господь и открывает путь «новозаветного служения» — служения ближним и благословляет его на путь создания общежительного монастыря, образа для всех других обителей. Пустынничество, самое суровое и самое бескомпромиссное, стало лишь формой воплощения в жизнь этой внутренней потребности находиться в единстве с Богом. Именно этого сугубого одиночества, отрешенности от всех внешних привязанностей, и не выдерживает его старший брат Стефан, который уходит из недавно созданной пустыни. При том, что Стефан был и постником, и молитвенником, и аскетом, ищущим подвигов духовных, но духовная высота «одиночества» младшего брата была такова, что выдержать ее не было никаких сил. Это напоминало то, с какой «решимостью» потом, в XIX в. молился на камне в том же состоянии «одиночества» другой великий святой — прп. Серафим Саровский.

Откуда, спрашивается, пришло к прп. Сергию это тяготение к библейским корням, благодаря чему русское монашество получило метаисторическую укорененность? Можно предположить, что такой опыт мог появиться в народе только после столетия великих испытаний, монголо-татарского ига, когда все — и богатые и бедные, знатные и незнатные — почувствовали свое сиротство на земле, свое недостаточное, чтобы быть единым народом, единство. *Жажда этнического единства*, жажда стать одним народом и породила в результате два равновеликих по силе процесса: духовный (который выбрал прп. Сергей) и материальный, который заставил всех славян Руси собраться в одно народное тело, в один русский народ. Но центробежному и центростремительному движениям надо было объединиться, чтобы случилось чудо рождения нового народа. Вот почему прошло еще целое столетие, прежде чем народ родился. Зачатие русского народа произошло в XIV в., а родился он в XV столетии.

И если преподобные отцы Киево-Печерские Антоний и Феодосий устраивают *пещерную* монастырскую жизнь как *прообраз* долгого исторического пути Русской Православной Церкви, то преподобный Сергей разворачивает другую перспективу — *отшельническую*, пустынножительную монастырскую жизнь во всей ее полноте и глубине. А это уже

был другой образ, связанный с 40-дневным постом Господа Иисуса Христа, как и с пустынножительством Иоанна Крестителя и Предтечи Господня. И «пещера» и «пустыня» — это те события, которые предшествуют Воскресению Христову. Но только первое — это самый канун Воскресения, а второе — канун общественного служения Христа. То есть разные цели у того и другого; одно рассчитано на одного человека, другое — на множество людей. Поэтому образ пещерного монастыря являет собой сбор жатвы, урожая, а образ пустыни — это сеяние, уход за растениями и ожидание урожая в перспективе. Таким образом, только с прп. Сергия русское монашество обретает целеполагание, рассчитанное на апостольскую, просветительскую деятельность, рассчитанную на долгий исторический срок и на участие в нем всего народа.

Прп. Сергий разворачивает перед русским монашеством именно полнокровный механизм существования монастырской жизнедеятельности, позволяющий охватить все стороны русской жизни, а не только монашеские. Речь идет о нескольких направлениях, в рамках которых можно рассматривать «сергиеву традицию»: 1) церковно-монастырское направление, главная цель для прп. Сергия; создание монастырей строгой жизни, способных принять человека из любого сословия; 2) миссионерское окормление монастырями народа Божия, что на деле уже через столетие после кончины прп. Сергия, позволило появиться новой этнической общности — русскому народу, для которого этничность стала обязательно сопрягаться с его религиозной принадлежностью — православием; 3) забота о государстве, направленная на духовное единение его, что нашло выражение в процессе политической централизации и создания монархии. Рассмотрим вкратце каждое из этих направлений.

Создание общежительных монастырей

В основе создания монастыря должен лежать монашеский духовный подвиг, а не просто чья-то воля и чьи-то средства. Это было уже у киево-печерских отцов, но их идеал устройства монастыря не нашел тогда продолжения в Киевской Руси. Почему же он нашел продолжение у прп. Сергия, котрый хотя и мог бы взять за основу киевский опыт, но взял новгородский. В Новгороде пустынножительство все время имело продолжение, хотя и не оно создавало тот искомый новгородский духовно-культурный фон (лицо Новгородской Земли), на который ориентировались новгородцы, поэтому там оно не стало идеалом для

общества. Тем не менее то малое, что имелось в Новгороде, но не считалось важным (так как было лишено государственно-властной воли и больших средств), стало для прп. Сергия великим и востребованным. Духовный опыт, ориентированный на отшельничество, одиночество, в отличие от опыта мистического, созерцательного, который приобретали киево-печерские монахи, и позволял расширять границы пространства, охватить всю землю и только за счет этого фактора — иметь продолжение, своего рода тиражирование. Вот почему для прп. Сергия первостепенное значение играет *собеседничество* с близкими по духу пустынножителями и подвижниками и *ученичество*, позволяющее из рук в руки, по-апостольски, готовить смену и продолжение. Житие преподобного говорит о том, как долго в молодой монастырской общине находилось двенадцать человек, во образ двенадцати апостолов; говорит и об именах первых насельников; о славе троицкого игумена, гремевшей по всей Руси, так что к нему из самых разных мест приходили монахи, даже уже умудренные, в должностях игуменов и архимандритов, и просили возможности возле него пожить и поучиться. Это острейшее желание учиться — через книгу, через слово и пример — очень характерная черта нового монастыря. Через это прошел сам прп. Сергей и этому учил других, этой атмосферой ученичества был наполнен воздух всех монастырей Северной Фиваиды.

Ни один из тех, кто основывал известные и крупные монастыри, не был лишен длительного периода ученичества, поэтому именно ученичество было самым первым и необходимым этапом существования монастыря «сергиевой традиции». Что касается собеседничества, то оно распространялось на круг лиц, духовно близких прп. Сергию, таких как святитель Алексей, митрополит Московский, епископ Пермский Стефан, прп. Димитрий Прилуцкий и др., — и также являлось важным элементом формирования монастырского единства, в рамках закладывания фундамента новой традиции. Через этот механизм устанавливались горизонтальные связи, формировалась единая ойкумена нового монашеского делания. Основание новых обителей, таким образом, строилось на принципе духовного подвига, на который были, конечно, способны не все, но только ученики, которые, подобно своему учителю, готовы были «терпеть одиночество» ради Бога, жизнь которых и состояла в реализации своего опыта через создание новых очагов пустынножительства. Как и Троицкая обитель прп. Сергия, эти места новых монашеских подвигов не были рассчитаны на создание рядом с ними мирских посадок и селений, на помощь и благотворительность, но по Божьей воле все это происходило.

С самого начала существования этих монастырей для них обозначилась опасность обмирщения в той или иной степени — через богатые вклады, в том числе земельные, через покровительство власти, через потоки богомольцев, стремившихся побывать здесь, посмотреть и поучиться. Эта опасность обозначалась уже в существовании среди монашествующих, не только учеников, но и просто насельников, людей, которые не ищут подвига, а лишь формально стараются жить «по уставу». Таких было большинство в монастыре, но при наличии такого ревностного игумена, каким был прп. Сергей, они были обычными монахами, пребывали в послушании и несли свои тяготы отшельнической жизни, хотя подвигов и не искали. Однако эта среда, в случае ослабления над ними внешнего контроля, была способна терять духовную бдительность, проявлять духовную расслабленность. Был, например, в Сергиевой пустыни и экстраординарный случай самозванчества — претензии не только на ученичество, но и на смену традиции в ней самой. Так, брат преподобного Стефан, казалось бы опытный монах, прошедший искусы в Московском Богоявленском монастыре, стал претендовать здесь на права основателя традиции, заявив о своем «первородстве», и преподобному ничего не оставалось делать, как только тихо уйти из родной обители и основать в другом месте новый — Киржачский — монастырь. Прп. Сергей не на словах, а на деле показывал брату, каким должен быть путь ученика и родоначальника традиции.

В еще большей степени обмирщение приходило через дары, которые монастырь получал как пожертвования. Эта опасность обозначилась уже при отце-основателе. О ней беспокоится и другой известный святой и ученик прп. Сергия — прп. Кирилл Белозерский. Например, один из ярчайших представителей школы прп. Сергия — прп. Кирилл Белозерский (ум. 1427 г.; из московских бояр Вельяминовых), принимая мирское подаяние на монастырь, отказывался от даров в виде земельных угодий, рассуждая так: «Если станем иметь села, из того выйдут заботы для братии о земле; явятся поселенцы и рядники, безмолвие иноческое нарушится. Потому благотворителю послан был такой ответ: “Тебе угодно, человек Божий, дать село в дом Богоматери на пропитание братии, но вместо 50 мер ржи, которые ты давал каждый год, отпускаяй нам сто, если можешь, — мы будем тем довольны; а селами владей сам — для братии они не полезны”¹. В другой раз преподобный сказал боярину-дарителю: «При жизни моей не требую сел, по смерти же моей, делайте как хотите... я против ничего не имею»². Сам прп. Сергей Радонежский, как

¹ Святые Новгородской земли... Т. 1. С. 522.

² Там же. С. 525.

считается, допускал получать для своей обители земельные пожертвования¹. На это есть косвенные указания и в житии преподобного².

Общежительные формы существования монастыря предполагали общий труд монашествующих, наличие необходимой земли для обработки и пропитания, затраты на книжное дело и благотворительность (приют странникам, помощь всем нуждающимся, в том числе крестьянам в голодные годы). В этом случае общежительный монастырь в его московском, а не новгородском изводе (т. е. *полностью* общежительный) предполагал сосуществование пустыни (как начального этапа существования монастыря), которая постепенно становилась крупным монастырем, тесно привязанным не только к узко монашеским устоям, но и к делам милосердия и благотворительности. В Новгороде эти две ипостаси были разведены и существовали отдельно, в московской же традиции их соединили, выдвинув на первый план пустынножительные функции монастыря. Между тем и в московской традиции со временем, уже во второй половине XV в., появляется альтернатива сергиевой традиции, какой она сложилась к этому времени. Речь идет о появлении искомым партий нестяжателей и иосифлян. Первые стали опасаться за дальнейшую судьбу сергиевой традиции, когда частные пожертвования и государственная опека все теснее стали опутывать жизнь общежительного монастыря и влиять негативно на его внутреннюю жизнь. Прп. Нил Сорский предлагал радикальный путь возвращения к новгородской форме пустынножительству, пустынножизни в малолюдности, бедности и малоизвестности, сохраняя высокий духовный строй и ориентируясь на созерцательную (киево-печерскую) культуру подвижничества. Другой преподобный — Иосиф Волоцкий, принявший самое живое участие в искоренении пришедшей из Новгорода «ереси жидовствующих», отстаивал другую точку зрения. Он был за то, чтобы линия, намеченная прп. Сергием, продолжалась; чтобы монастыри продолжали укрепляться, в том числе материально; чтобы они находились в тесной связи с государством и обществом, как первые его помощники и покровители. Теоретически победили иосифляне, что привело к сворачиванию в центральной России линии нестяжателей, и они были постепенно вытеснены в основном на новгородское пограничье Русского Севера. К сожалению, в спорах между нестяжателями и иосифлянами не нашлось возможностей для сохранения того и другого направления в рамках сергиевой традиции. Это одна из причин того, что к концу XV в. в центральной России практи-

¹ Смолич И. К. Указ. соч С. 131.

² Житие Сергия Радонежского // Памятники литературы Древней Руси: XIV — середина XV в. М., 1981. С. 256–429.

чески заканчивается стихийный процесс созидания Северной Фиваиды, потому что это движение опиралось на появление все новых пустынь, сначала бедных и малолюдных, а со временем укрепляющихся и разрастающихся. Конечно, это не вина прп. Нила Сорского, предложившего консервацию этих малых форм, с ориентацией их на скитскую жизнь, по образцу Афонских скитов, и тем самым поднявшего этот вопрос на государственный и общецерковный уровень. Как нет вины и в действиях прп. Иосифа Волоцкого, также публично отстаивавшего противоположную точку зрения. В такой полемике были заинтересованы уже не только Церковь и государство, но и общество, учитывая, что впервые столь глубоко и широко Русь столкнулась с опасностью ереси.

Решение этой проблемы совпало с противодействием новгородским ересям. И в этом контексте малые монастырские формы, не желающие превращаться в большие, оказались уязвимы для проникновения разного рода отклонений. В XVI в. заволжские скиты, жившие по уставу прп. Нила, были обвинены соборами 1553—1554 гг. в контактах с лютеранами. Причем, как замечает архимандрит Митрофан (Баданин): «Предлогом для обвинения “заволжского старчества” в еретичестве стала недопустимая параллель, проведенная между учением Нила Сорского и “ересью люторской, явившейся на церковные догматы”». При этом автор не отрицает того факта, что именно к заволжским старцам прибыли «протестантствующие еретики, последователи беглого холопа Феодосия Косого», чтобы вести с ними богословскую полемику¹. Стоглавый собор (1551 г.) впервые берется на государственном, церковном и общественном уровне радикально решать проблему малых монастырей, а вместе с ней и проблему пустынножительства. На нем ставится вопрос о запрете стихийных форм пустынножительства (а это было одним из важнейших условий его существования!) и о возможности основывать новые пустыни только с разрешения епископа (гл. 85 «О затворницах и о пустыницах»)². Здесь же был поставлен вопрос об укрупнении монастырей за счет соединения нескольких мелких обителей, т. е. это был процесс, имеющий искусственный характер. Заодно был решен и вопрос о «скитании монахов» в поисках подходящей обители (гл. 49).

И хотя по понятным причинам эти решения не сразу могли быть воплощены в жизнь, но тенденция была обозначена, и епархиальный епископат был сориентирован на наведение порядка в этой сфере. Отсюда на

¹ *Игумен Митрофан (Баданин)*. Прп. Трифон Печенгский. СПб.; Мурманск, 2009. С. 119.

² Цит. по: Стоглав // Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства. В 9-ти томах. М.: Юридическая литература, 1985. Т. 2. С. 362.

Русском Севере, где в массе своей сохранялись еще высокие подвижнические формы жизни и пустынножителство торжествовало, во второй половине XVI в. возникает любопытное и закономерное явление — частые обращения настоятелей пустынь к царю (в личной форме) с просьбой освободить их обитель от местной духовной и светской опеки, с прямым подчинением Москве, т. е. желание, по сути, ставропигии. Просьбы же касались получения «несудимых грамот»¹. К царю Иоанну Грозному с этими просьбами приезжали в Москву из своих пустынь прп. Феодосий Тотемский (1554 г.)², прп. Герасим Болдинский (незадолго до кончины в 1554 г.)³, прп. Трифон Печенгский (1570-е годы)⁴, прп. Трифон Вятский (конец 1570-х годов)⁵, в те же годы — прп. Агапит Маркушевский⁶, прп. Антоний Лехновский⁷. Число несудимых грамот, выдаваемых настоятелям дальних монастырей, постоянно увеличивалось, и завершился этот процесс появлением закона, закрепленного в Уложении 1649 г., о подчинении архиереев и настоятелей привилегированных монастырей власти государя. За патриархом была оставлена лишь отдельная область его владений⁸.

Тем не менее живая почва для воспроизводства новых обителей постепенно была уничтожена и сохранена лишь, как исключение, на периферии; в центральной России новые монастыри появляются уже, как и в домонгольское время, по воле государей и на их средства. И хотя эти обители имели в качестве образца Троице-Сергиев или Кирилло-Белозерский монастырь, но все же принцип устройства их был принципиально иной. В XVI в. было основано 536 монастырей (452 мужских и 82 женских); в Нечерноземье (Московская, Владимирская, Калужская, Костромская, Нижегородская, Тверская и Ярославская области) — 179 монастырей; на Северо-Западе и Севере — 211; на Востоке и Юге (Северное и Южное Приуралье, Черноземье, Поволжье) — 65⁹. Судя по соотношению (179 в центральной России и 276 за ее пределами), мож-

¹ Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. М.: Валаамский Преображенский монастырь, 1996. Кн. 4. Ч. 1. С. 252–253.

² Жития святых. Русские святые. Изд-во Введенской Оптиной пустыни, 1994. Январь–апрель. С. 176.

³ Дурасов Г. П. История Болдина монастыря. Свято-Троицкий Болдин монастырь, 2018. С. 27.

⁴ Жития Святых. Русские святые. Изд-во Введенской Оптиной пустыни, 1993. Сентябрь–декабрь. С. 533.

⁵ Там же. С. 218.

⁶ Исторические сведения о жизни святых, подвизавшихся в Вологодской епархии, прославляемых и место чтимых. Вологда, 1880. С. 542.

⁷ Святые Новгородской Земли X–XVIII вв. Т. 2. С. 1226.

⁸ Макарий (Булгаков), митрополит. Указ. соч. 1996. Кн. 6. С. 369–384.

⁹ Водарский Я. Е., Истомина Э. Г. Указ. соч. С. 68.

но видеть, что большая часть монастырей в это время устраивалась на подвижнической основе, но налицо уже и довольно высокий уровень формализации в устройении новых обителей. «Большая часть из них основана была не по свободному почину отдельных подвижников, а по приказу государственной и церковной власти»¹. Сравним эти цифры с XV в., когда практически все монастыри устраивались на основе «духовного подвига», через пустынножителство. Всего в XV в. было основано 260 монастырей. В Нечерноземном центре возникло 100 монастырей; на Севере и Северо-Западе — 154; в Черноземье — 6². Как видим, «подвижнический потенциал» — числом в 260 монастырей — почти повторяется и в XVI в. (276), т. е. и темпы созидания новых обителей подвижническими силами не иссякают, но меняется региональная активность, что указывает и на исчерпаемость духовного ресурса. В XIV в. (если учесть, что прп. Сергий стал настоятелем в 1344 г.) темп строительства новых обителей тоже был высоким, но отсчет здесь можно вести лишь со второй половины века, когда стали множиться монастыри «сергиевой традиции». За XIV в. было построено 152 монастыря (61 городской и 91 сельский). В Нечерноземье — 79; на Северо-Западе и Севере — 52; в Черноземье — 6³.

Возникает закономерный вопрос: по какой причине внутри монашеского сообщества к началу XVI в. возникает своего рода раскол в понимании дальнейшего пути развития, казалось бы, ясного и определенного прп. Сергием за столетие до этого? Хотя не все сегодня признают принципиальность разделения церковных споров на нестяжателей и иосифлян, считая преподобных Иосифа Волоцкого и Нила Сорского стратегическими союзниками, а противниками лишь в тактике понимания использования мирских богатств в монастырской жизни⁴. Но факт остается фактом; у этих двух русских святых-современников было разное понимание монастырской жизни. Один ограничивал ее только отшельничеством в его скитской форме, другой был за общежительный монастырь, не исключаящий другие формы. Так, московская «Сергиева школа» монашеского делания в лице преподобных Иосифа и Нила делится на две ветви.

1). Линия прп. Иосифа была ориентирована на утверждение крупных общежительных монастырей, не боящихся принимать пожертвования, в том числе земельными владениями, живущих строго по уставу, в аскезе пустынножителства, оказывающих большую и всестороннюю помощь

¹ Смолч И. К. Указ. соч. С. 115.

² Водарский Я. Е., Истомина Э. Г. Указ. соч. С. 68.

³ Там же. С. 64.

⁴ См. сборник на эту тему: Преподобные Иосиф Волоцкий и Нил Сорский / Сборник статей. М.: Русский издательский центр, Иосифо-Волоцкий ставропигиальный мужской монастырь, 2011.

нуждающимся мирянам. Для решения этих задач, в том числе духовно-просветительских, миссионерских были нужны государственная помощь и опека, как и возможность прямой связи с Москвой. Для решения проблемы земельной собственности (а суть ее состояла в том, чтобы духовно *конвертировать* ее и молиться за благотворителей; помогать, опираясь на эти средства, нуждающимся мирянам; осуществлять церковную миссию, создавать книжные и издательские центры). Задача конвертации пожертвованных материальных (и прежде всего земельных) накоплений заставила прп. Иосифа провести в монастыре подлинную реформу, касающуюся а) новой коммеморационной культуры поминовения, где поминание благотворителей стало важнейшей частью богослужебной жизни монастыря¹; б) создания централизованного центра помощи нуждающимся и оказания единичной помощи. Рядом с Волоцким монастырем прп. Иосиф устроил дом призрения Богарадный монастырь, где кормили ежедневно до 600–700 человек, издерживая на бедных ежегодно до 3 тысяч четвертей хлеба². Преподобный оказывал и единичную помощь крестьянам в округе, кому скотиной, кому зерном³; в) утверждения строгого, уставного общежития, исключаящего любые некиновийные формы устройства монашеской жизни.

2). Линия прп. Нила Сорского, — по-иному, чем прп. Сергий, продолжающая опыт новгородского пустынножительства; через сохранение новгородских пустынножительных форм, при дополнении их, как это было на Афоне, более высокой — скитской — культурой отшельничества. В этом смысле прп. Нил не принимает опыта прп. Сергия, отказывается от него, а предлагает свой путь. Но в качестве лица, обратившегося к пустынножительству, прп. Нил Сорский все же оказывается человеком сергиевой традиции, поскольку именно прп. Сергий выбрал пустынножительство в качестве магистрального пути для русского монашества. И, возможно, ни у кого не было бы вопросов и никогда не возникло бы проблемы «нестяжатели/иосифляне», если бы оба преподобных не потребовали «суда кесаря». А суд кесаря стал им необходим по двум причинам; а) Церковь столкнулась в эти годы с чрезвычайной опасностью ереси «жидовствующих» (а до этого стригольников — тоже из Псково-Новгородского региона); б) вопрос о церковных вотчинах оказался не только и не столько политическим вопросом, сколько духовным. Это

¹ Кириченко О. В. Конвертация богатств в русской традиции // Идеалы и паллиативы в русской традиции и культуре. С. 70–72.

² Макарий (Булгаков), митрополит. Указ. соч. 1996. Кн. 4. Ч. 1. С. 207.

³ «Житие преподобного Иосифа Волоцкого», составленное неизвестным // ЧОИДР. М., 1903. Кн. 3.

удалось выяснить именно в процессе богословской полемики, чего, скажем, не было при Грозном в период Стоглавого собора, когда свт. Макарий, митрополит Московский, сумел письменно доказать, что не дело отбирать у Церкви ее собственности. В возобновившейся полемике при Иване III на церковном соборе 1503 г. государь встал на сторону нестяжателя Нила¹, и лишь более широкий подход к этой проблеме (в том числе, богословский) прп. Иосифа заставил, в конце концов, великого князя Московского принять сторону иосифлян. При этом путь прп. Нила, если бы он принимался за основу для всего русского монашества (а таковая цель была у нестяжателей)², решал бы только одну проблему — нестроения в монастырях, в результате зависимости их от земных богатств, переданных жертвователями. Но монастырь тогда полностью отрывался бы от мира (от общества и государства), оставляя мир самому решать проблему конвертации богатства (в миру, в условиях приходской жизни это значило суживать конвертацию до уровня социальной помощи нуждающимся). Также монастырь не имел бы возможности заниматься церковной миссией; да и сам бы, в конце концов, оказался без притока свежих монашеских сил. Это не значит, что благодаря иосифлянскому пути можно было беспрепятственно решать все проблемы. В теории — да, но на практике, например, проблема монастырских богатств решалась очень непросто. Как только в монастыре слабел духовный тонус, в пору, когда его возглавлял просто «хороший хозяйственник», так сразу происходил сбой в сложном механизме конвертации, в результате туда проникали «плесень» и «гниль», среди братии укоренялись пороки. Сам по себе опыт прп. Иосифа Волоцкого и его монастыря не был широко распространен. Школа прп. Пафнутия Боровского, через которого прп. Иосиф и получил духовную прививку от прп. Сергия, делала упор на широчайшую благотворительность и дела милосердия. Сам прп. Пафнутий, ученик ученика прп. Сергия, ценил милостыню, помогал бедным, а в голодный год благословил в своей обители каждый день питать до тысячи голодных жителей из окрестностей³. В школу прп. Пафнутия Боровского, с ее четко выраженными поминальным и социальными комплексами, входили и переславские монастыри, в одном из которых подвизался прп. Даниил Переславский, святой XVI столетия, которого хорошо знали и ценили при царском дворе в Москве.

¹ Романенко Е. В. Собор 1503 г. Взгляды Нила Сорского на проблемы личной собственности монахов и корпоративной собственности монастырей // Преподобные Иосиф Волоцкий и Нил Сорский. М., 2011. С. 76.

² Там же. С. 77.

³ Преподобный Пафнутий Боровский // Троицкий патерик. Изд. Троице-Сергиевой Лавры, 1992. С. 244.

В советской историографии было привычно ставить вопрос о «духовных феодалах» — монастырях-вотчинниках и представлять дело так, будто Церковь мало чем отличалась от светских владельцев земли в своих стремлениях обогатиться, не считаясь с ценой. Да и в постсоветской России, в общем-то, не была найдена альтернатива этой точке зрения. С советскими историками А. И. Комиссаренко¹, И. А. Булыгиным² и другими соглашались российские историки В. И. Иванов³, М. С. Черкасова⁴, многочисленные авторы XXVIII сессии аграрного симпозиума по аграрной истории Восточной Европы и целый ряд других авторов⁵. Последней крупной работой, написанной в том же ключе, был совместный труд Я. Э. Водарского и Э. Г. Истоминой⁶. Здесь, кроме собранной и выверенной статистики, опять звучат старые утверждения: «Появление монастырей-вотчинников означало материальное укрепление Церкви в целом, превращение ее тоже в крупнейшего землевладельца, возможность поддержать великокняжескую власть деньгами, натуральными продуктами и войском, набранным из зависимых крестьян»⁷. Этот исторический нигилизм строится на полном отрицании положительных начал у монастырской колонизации; в этом процессе авторы книги видят сугубо меркантильную сторону. Оказывается, причины ее лежат на поверхности: они в появлении «неимущих младших сыновей бояр, дворян, купцов, понявших, что в сложившихся условиях именно в рядах черного духовенства, монашества открывается возможность достичь экономической независимости, благосостояния и высокого положения в обществе. Они становятся организаторами монастырей нового типа, монастырей вотчинников, центров складывавшихся крупных земельных владений»⁸. Выводы эти сделаны известным историком, хорошо знакомым с житиями и прп. Сергия Радонежского, и Кирилла Белозерского, и сотен других русских святых; но, тем не менее, вопреки всему, церковные процессы рассматриваются с сугубо атеистических и материалистических позиций. Подобный искаженный взгляд на монастырскую земельную собственность идет от марксистско-ленинского учения, на платформе ко-

¹ Комиссаренко А. И. Русский абсолютизм и духовенство в XVIII веке. М., 1990.

² Булыгин И. А. Монастырские крестьяне России в первой четверти XVIII века. М., 1977.

³ Иванов В. И. Монастыри и монастырские крестьяне Поморья в XVI–XVII веках. СПб, 2007.

⁴ Черкасова М. С. Землевладение Троице-Сергиева монастыря в XV–XVI вв. М., 1996.

⁵ Землевладение и землепользование в России (социально-правовые аспекты) / Материалы XXVIII сессии Симпозиума по аграрной истории Восточной Европы. Калуга, 2003.

⁶ Водарский Я. Э., Истомина Э. Г. Указ. соч.

⁷ Там же. С. 63.

⁸ Там же. С. 30.

тогого выросла и советская научная (в том числе историческая) школа. Она сохранила свои ведущие позиции и в постсоветской России.

Тем не менее в толковании причин обремененности монастырей земельной собственностью мы будем исходить из реальной ситуации. Логика накопления земельной собственности монастырями (к первой трети XVI в. монастырям принадлежала треть всех земель в государстве)¹ была, на наш взгляд, такова. В XV в. вместе с появлением крупных общежительных монастырей этот процесс только начинался; наделение новых обителей земельной собственностью проходило тогда, когда эти монастыри еще были бедными пустынями, и поэтому доходы с земли шли на: а) создание монастырской инфраструктуры, это — каменные храмы, помещения для монахов, хозяйственные постройки, стены; б) на оказание помощи бедным и нуждающимся; в) ведение миссионерской деятельности (создание книжных собраний). Расходы огромны. Также с самого начала настоятелям этих монастырей было понятно, что сугубые пожертвования потребуют и сугубой молитвы, поэтому в корне меняется культура поминания вкладчиков, она начинает быстро усложняться. У прп. Иосифа Волоцкого в его обители она достигает необходимой полноты, здесь складывается своего рода поминальный канон, который перенимается другими общежительными монастырями. Вот как сам преподобный описывает свой монастырский обычай: «У нас каждую неделю служат три панихиды, да девять заупокойных литий, да ежедневно обедню, а поминают на обедне трижды, и на панихиде трижды же, а на литиях по одному разу. Да, кроме того, в синодикe поминают тех же, а в больших панихидах четырежды, а выходит всего десять раз в день, если большая панихида, а во всякую пятницу бывает большая панихида. А если малая панихида, то по девять раз в день. А если в какие-нибудь дни нет панихиды, то по шесть раз в день, и над просфорами также годовое поминание читают, и в Господские праздники, и на Пасху»².

Тем не менее нам надо понять причину обрушившегося на эти обители вала земельных (и не только земельных) пожертвований. Главная причина, на наш взгляд, чисто церковная — в стране, причем в центральной ее части, наиболее пострадавшей от монгольского ига, появляются многочисленные обители, где процветает подвижничество, преизобилует благодать, молитва иноков сильна и действенна. Поэтому жертвователи приезжают сюда, привлеченные силою святости. Здесь был возможен *наиболее простой путь* превращения «богатства несправедного», как

¹ Комиссаренко А. И. Указ. соч. С. 5.

² Послание Иосифа Волоцкого княгине Голениной // Библиотека литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI века. СПб.: Наука, 2000. Т. 9. С. 211.

называет Евангелие любое светское богатство, в богатство нетленное, без крайности ухода человека в монастырь и раздачи всего богатства нищим. И все это прекрасно понимали, как с той, так и с другой стороны. Светская сторона действительно не всегда понимала подлинный смысл пожертвования, порой это делалось «по моде», — все так делают, из-за чего возникали дразги и мелочные придирки в вопросах оплаты монастырских треб. Даже в таком прославленном монастыре, как Волоцкий, еще при его первом настоятеле. Княгиня Голенина с обидой написала прп. Иосифу Волоцкому, что с нее много взяли за поминание, и игумен ей обстоятельно отвечает, что «князь твой и ваши дети» записаны в годовом поминании и в соответствии с этим (как и средствами, данными на годовое поминание) идет их помин. Если княгиня хочет большего, то необходимо служить по ее родным отдельные (очевидно, ежедневные) заупокойные литургии, а после них — панихиды специально ради мужа и детей, но это — невозможно¹. Невозможно по той причине, что монастырь не мог бы реализовывать эту услугу, если бы она была для всех, потому что тогда бы пришлось в один день совершать, может быть, не один десяток литургий. И стольких престолов не нашлось бы в обители, и такого количества иеромонахов также невозможно было бы набрать.

Далее прп. Иосиф отвечает на вопрос, почему записанные в синодик платят меньше («в четыре раза»). Судя по всему, в синодик попадают те, кто «вечно», на постоянной основе поминаются в монастыре, но при этом с них могут брать денег гораздо меньше, чем за годовое поминовение. В синодик попадают разные категории; если это человек очень богатый, то с него берут гораздо больше, чем за годовое поминовение; если это строитель монастыря, то с него вообще не берут денег на эти цели; если это нищий, то его записывают даром. А если богатый человек становится монахом в Волоцком монастыре, но при этом не выделяет обители никаких средств, то и нет ему поминания в синодике. Игумен Иосиф спорит с княгиней, что 20 рублей на семь лет поминания — «это не грабеж», ведь «мы с тобой заключаем добровольное соглашение», а «чтобы служить со своими просфорами, и вином, и тимьяном, и свечами, и кутьею, и кануном, и притом вечно, пока монастырь Пречистой стоит, — для этого священникам, клирошанам и всей братии нужно ежечасно иметь попечение, как и обо всем, что для этого понадобится». Средств, данных княгиней, не хватит даже на год. А она хочет — семь лет, и мона-

¹ Надо сказать, что эту задачу решали сами помещики внутри своих усадеб, в своих храмах, когда выделяли ранние литургии для служения заупокойных богослужений. Но и там служба проводилась не каждый день, а лишь в субботу и воскресенье.

стырь соглашается. Хотя кроме указанных расходов есть еще другие: на «панихиды, да заупокойные литии, нужен еще мед, да воск, да просфоры, да фимиам». Преподобный Иосиф объясняет очень важную вещь, касающуюся того, почему вместо денег вкладчики вносят землю за вечное поминание. Земля в стоимостном отношении соответствует понятию «вечное поминовение». Хотя все определяет договор; если человек готов каждый год вносить какую-то сумму денег или меру хлеба, то его на этих условиях вписывают в синодик. Земля же, как ценность, не требует ежегодной доплаты. Кроме земли было принято давать на помин «милостыню» (раздача денег или вещей после совершения молебна о здравии или панихиды за упокой) и «корм» — устройство поминальной трапезы в день памяти указанного человека. При этом, замечает преподобный, монастырю не приходится копить деньги, потому расходы большие: 150 рублей (или более) деньгами в год уходит у монастыря, плюс 3 тысячи четвертей хлеба и обслуживание каждый день в трапезной по 600–700 человек паломников и нищих.

Разобранная выше ситуация, где игумену Иосифу приходилось пояснять княгине Голениной ошибочность ее понимания поминовения, в целом весьма показательна. Сколь непроста была эта деликатная сфера — денежная и земельная оплата за духовные услуги, если даже при подвижниках возникали спорные вопросы! И чем более крупным становился монастырь, тем сложнее было ему соблюдать баланс между материальным и духовным, тем более материальное начинало проявлять здесь свою природу и негативно влиять на монастырь. Чтобы переданные богатства не становились бременем для монастыря, они должны были быть конвертированы, переведены в духовные деньги через молитву и добрые дела. Но для этого нужны были большие духовные силы, при том, что миру гораздо проще было решать эту проблему — передачи богатства, это был единовременный акт, акт воли и решимости, но, конечно, — благочестия и веры. Монастырь же в лице всех его обитателей должен был, после каждой такой передачи поминальной жертвы, духовно отрабатывать, непрестанно трудиться над преображением богатства, и это кроме всего остального — главного, ради чего монахи и приходили сюда. То есть помимо обычной монастырской жизни, той, о которой говорил прп. Нил Сорский. Здесь же перед иноком вставала забота не менее значительная, а порой даже и более значительная: забота о духовном определении «неправедного богатства», переданного из мира, и за счет этого — забота о мирянах, нуждающихся в попечении; нищих, убогих, престарелых, голодных; забота о духовно-книжном (апостольском) просвещении мирян. Одно это не позволяет мерить монастырь теми же мерками,

какими принято оценивать светских феодалов. Само понятие «духовные феодалы» по отношению к средневековым монастырям должно считаться абсурдным, нелепым, потому что это лишь внешние черты сходства, вызванные обликом эпохи. Все те нестроения, которые никто не отрицает, существовали в монастырях не потому, что они были «феодалами» и жили обмирщенной, греховной жизнью, а вследствие того, что мир сам взвалил на монастыри неподъемную ношу, которая привлекла сюда много мирских соблазнов. Проблему эту начали понимать уже XV в. при великих Московских князьях, и движение в сторону секуляризации было светской попыткой власти как-то решать эту проблему, чреватую для государства еще и тем, что Церковь сосредоточивала в своих руках значительный земельный фонд государства. Но даже царь Иоанн Грозный, когда одной рукой подписывал документы, ограничивающие земельные приращения Церкви, другой от себя лично делал вклады на помин души.

И причина здесь в том, что такое поминовение (при наличии общежительных монастырей, готовых принимать такие вклады) была самой простой и удобной формой для мирян конвертации богатства. Передал его в монастырь — и решил для себя вопрос о небесном богатстве. Но сам же мир и восставал на монастыри; смеялся над пьющими монахами, хотя поминальный стол — обычай «корма» — подразумевал заздравное или заупокойное поминовение, где вино было непременной частью поминального стола. Вот почему XVI в. уже зримо обнаружил эти негативные последствия мирских вкладов. И мы видим, что подвижническими обителями являются в этот век отдаленные севернорусские обители, небольшие по размерам. Да и в XVII в. намечается тенденция устройства маленьких монастырьков, не обремененных значительными дарами и пожалованиями. В целом же Церковь смогла справиться с этой большой проблемой, лишь перейдя на уровень другой — социальной — формы конвертации богатства, когда благотворитель уже сам должен заниматься (в рамках церковного и общественного пространства) поиском нуждающихся в помощи, сам организовывать и контролировать этот процесс. Это случилось в XVIII в., после петровских реформ. Но перейти к этой новой форме конвертации оказалось непросто, потому что после радикальных реформ должен был пройти адаптационный период, а потом была проведена не менее радикальная — секуляризационная реформа Екатерины II, имеющая целью полное изъятие у монастырей земельного фонда и наделение обителей денежными средствами в соответствии с рангом (штаты). При этом значительная часть монастырей закрывалась и переводилась в разряд приходских храмов.

Влияние общежительных монастырей на этнические процессы

Как было отмечено нами выше (в части 2 гл. 1), XV в. стал для русской этничности временем ее появления на свет, веком ее рождения, тогда же возникают сложные этнически насыщенные понятия «Отечество» в значении «Русская земля» и Родная земля (Родина), включившие в себя все более ранние смыслы (отчина, вотчина и др.).

Пространство (земля) получает освященный статус и становится Отечеством с большой буквы. Первостепенное значение в этом процессе принадлежит общежительным монастырям «сергиевой традиции». Но мы обращаем внимание не только на духовную сторону этого явления, но и на материальную. Ведь эти монастыри за XV в. получают во владения, как жертвенный дар, огромный фонд земельных угодий. Земля становится церковной, что тоже характеризует ее как «священную». За эти земли братия новых обителей несла сугубую ответственность перед Богом и перед жертвователями.

Еще одна сторона жизнедеятельности новых общежительных монастырей «сергиевой традиции» заключалась во всеобщем характере их насельников. Изначально эти пустыни, превращавшиеся в общежительные монастыри, должны были перемалывать все мирское, приходящее сюда, в новое качество — церковное, монастырское, — куда входили бессловность, безэтничность, личная необремененность ни деньгами, ни владениями, ни светскими чинами. Эти важнейшие принципы подлинного равенства открыли дорогу сюда крестьянству. Тем более, что общежительный монастырь не требовал денежного вклада, а лишь считывал на честные труды нового насельника. Монастырь, таким образом, создавал единственную в своем роде, социально однородную массу насельников, где общей платформой для всех оставались православие и русскость, как язык и культура той земли, где они существовали. То есть даже этнический компонент здесь был оставлен лишь потому, что он укреплял и отстаивал религиозное начало. Следует отметить, что в течение XV в. монастыри не просто автоматически заполнялись простонародной, крестьянской массой, но среди крестьян распространялись слухи и знания о новых монастырях, та информация, которая позволяла крестьянам принимать ответственные решения об уходе в монастырь. Это указывает на определенную просвещенность простонародной массы информацией о монастырской жизни, о принципах и идеалах. Монастырь в данном случае влиял не только на тех, кто приходил в него и оставался в нем, но и на тех, кто продолжал жить в миру. Уже в XIV в. простой сельский люд в условиях господства монголо-татарского ига

стал именоваться «хрестьяне»¹, а позже, очевидно, в XV в., когда появляется единство этнического самосознания в простонародной среде, закрепляется и этноконфессионализм «православные»². В этой связи абсолютно оправданным выглядит венчание на царство Иоанна IV 16 января 1547 г., как завершение процесса этноконфессионального единения народа. Русские как этнос получают полноту своего единства, как Божественной печатью закрепляя его в лице царя. И хотя Иоанн Грозный был только венчанным, но еще не помазанником (первым помазанником принято считать царя Федора Иоанновича, венчанного 31 мая 1584 г.)³. Как известно, тогда же у Русской Православной Церкви появляется и духовный глава — патриарх, и Церковь становится отдельной, самостоятельной поместной Церковью. А это уже свидетельство полноты церковного единства народа.

Влияние общежительных монастырей на процесс централизации государственной власти

Появление общежительных монастырей сергиевой традиции повлияло и на политические процессы в стране, связанные с централизацией государственной власти. Почему, скажем, в Киевской Руси домонгольского периода было в принципе невозможно появление единого централизованного государства под эгидой монарха? И хотя такие попытки предпринимались (например, при св. кн. Андрее Боголюбском) и существовало понятие «великий князь» Киевский, потом Суздальский и Владимирский, но не было еще объективных условий для образования монархии. На наш взгляд, главная причина этого — в отсутствии в сельской местности в центральной России крупных общежительных монастырей. Что в наибольшей степени мешало политической централизации? Историки, несомненно, главными помехами считали удельную систему и постоянную борьбу князей за власть. Непонятно одно: почему со сменой политической ориентации с Киева на Владимир и Москву начинается процесс быстро растущей концентрации политической власти в стране, приведший к единоначалию и монархии? По-

¹ Лаушкин А. В. К вопросу о развитии этнического самосознания древнерусской народности («хрестьяни» и «хрестьянскии» в памятниках летописания XI–XIII вв.) // Средневековая Русь. К 75-летию академика Леонида Васильевича Милова М.: Индик, 2006. С. 31.

² Там же.

³ Успенский Б. А. Царь и император. Помазание на царство и семантика монарших титулов. М., 2000. С. 27.

бедили удельную систему на Руси не отсутствие боярства и «выгодное экономическое положение», а нечто другое, что делало, например, Новгородскую землю не только частью Руси, а государством в государстве. Именно подобный — новгородский — вариант освоения территории (не властедержания!), на наш взгляд, и становится не только востребованным, но и реализуемым. Если прп. Сергей Радонежский берет из новгородского опыта идею пустынножительства, то данный результат указывает на то, что это обращение преподобного не было чем-то случайным, новгородский опыт был в целом востребован тогдашней Русью, находившейся в плену иноземного ига. И политический опыт Новгорода, как опыт политической организации (не управления) пространства, стал важнейшей идеей для осмысления и реализации. Не у татаро-монголов Московская Русь училась централизации власти, а у Великого Новгорода!

В основе новгородского опыта лежала идея планомерной централизации Новгородской земли. Не светская власть и не политическая организация определяли здесь характер управления территориями. В центре всего находилась архиепископия — Новгородский Дом Святой Софии. Отсюда нить тянулась к самой мелкой приходской единице — храму в центре погоста, являвшегося местом не только церковного, но и административного управления. Церковная структура формировала все политические институты Новгородской земли и определяла течение хозяйственной жизни. Монастыри в Новгороде также имели не простую структуру. Они отличались характером их подчинения владельцам, в том числе светским. Но независимо от этого общее церковное управление монастырями осяществляла Святая София. Итак, Великий Новгород как обширнейшая русских земель имел свой опыт централизации и управления территориями, отличный от киевского опыта.

Прп. Сергей Радонежский, как нам видится, использовал не только опыт новгородского пустынножительства, но и обратил внимание на полезность новгородского опыта централизации для Московской Руси. Его Свято-Троицкий монастырь становится не только важнейшим духовным центром для Руси, но и местом, где решались важнейшие политические вопросы и формировалась новая церковная политическая культура. Такое значение приобрел не только Сергиев монастырь, но десятки и сотни обителей, созданных учениками прп. Сергия, из череды так называемой Северной Фиваиды. Ни один великий князь со времени Димитрия Донского не решал более судьбоносных политических вопросов без участия святых монастырских старцев.

Так следует рассматривать существо этой важнейшей политической реформы. В Киевской Руси городские княжеские (большей частью) монастыри были узко функциональны, во всяком случае, они не были тем, чем для государственной власти являлись в Московскую эпоху Троице-Сергиев, Кирилло-Белозерский, Иосифо-Волоцкий, Данилов Переяславский, Псковский Елиазаровский и другие монастыри. За каждой из крупных обителей стояли не только святыни и святость и государственные идеи, которые выходили из стен этих обителей и создавали новый, более крепкий каркас российской государственности.

В силу глубокой укоренённости (в Московский период) монастырей в государственную и народную (этническую) жизнь, монашество отличалось глубоким, искренним и горячим патриотизмом, оно понимало дело защиты страны как дело Божье. Вот почему прп. Сергей Радонежский благословляет великого Московского князя Дмитрия Донского на ратный подвиг, дает ему монахов-схимников, в укрепление духа воинства, и сам все время молится о победе. В тяжелую годину Смуты именно Троице-Сергиев монастырь принимает на себя главный военный удар поляков-интервентов и выдерживает многомесячную осаду, при этом став еще и духовно-организующим центром для всей страны. Сражается с англичанами Соловецкий монастырь и не склоняется перед врагом. Монастыри помогают Василию II Темному победить князя Дмитрия Шемяку, претендующего на великокняжеский трон и водворить покой в государстве¹. Именно грозное слово Ростовского митрополита Вассиана, обращенное к Иоанну III во время событий, предшествующих «стоянию на Угре» (как и неоднократные письменные обращения), заставило великого князя решиться дать татарам решительный отпор, и иго пало². Так же лишь действенное обращение прп. Иосифа Волоцкого к великому князю Московскому по поводу решительного искоренения ереси «жидовствующих» (25 лет князь тянул и не решался активно противодействовать еретикам, как отмечал В. В. Кожин) привело к победе над ней. Внешние угрозы и внешние смуты заставляли в этот период великих князей Московских постоянно обращаться к монастырской помощи. Петр I был последним из государей, кто еще учитывал эту традицию, поэтому он не раз в опаснейшие для жизни минуты бежал под защиту Троице-Сергиевой лавры, и монастырь его защищал.

¹ Жития Святых. Русские святые. Январь–апрель. Введенская Оптина пустынь, 1994. С. 123, 174.

² Соловьев С. М. История России с древнейших времен. М., 1963. Т. III. С. 78.

Санкт-Петербургская монашеская традиция (XVIII — начала XX в.)

Русское монашество имперского периода жизни России типологически должно было соответствовать месту монашества в Византийской империи, с его отстраненностью от государственных дел и сосредоточенностью на чисто церковной жизни. Имперские задачи государства и Церкви в империи предполагают, что Церкви отводятся чисто миссионерские функции, с выверенными программами, специальными школами, богословием, книжностью, подчиненными ясным и определенным целям. Не нужен был, как в московской средневековой Руси, децентрализованный (по выбору духовника, святынь и святости) подход в отношении монарха к монастырям; не было более необходимости в существовании неожиданного — чуда, святого подвижника, от которого столь многое зависело в семье государя, в самом государстве. И потому новые требования — прозрачности значения монастыря и его обитателей, возможности его функционирования «как часы» и ряд других — можно было реализовать лишь при монастырской централизации и возможности эффективно управлять этим механизмом.

Российская империя образуется в особых условиях, когда страна вступает в длительную эпоху модерна, связанную с возрожденческими новациями, что на деле означало широкую автономию светскости в сфере политического управления страной. Отсюда и частично десакрализованный чин императора вместо царя (с 1721 г.), отсюда — новый правительственный аппарат, новая армия и флот и новая система взаимодействия государства, Церкви и общества. Синодальная форма управления Церкви предполагала не только по-новому представить место императора в деле решения важнейших организационных церковных задач, но — и место его чиновников, особенно в лице обер-прокурора. Монашество в целом перестает в глазах (новых задач) власти быть первенствующей церковной группой в иерархии Церкви, на первый план выходит белое духовенство, церковный приход и в целом приходская церковная жизнь. Это было еще связано с тем, что по-новому осмысливается роль архиерейства в структуре управления Церковью. Она несоизмеримо возрастает, именно как роль каждого отдельного епископа, в то время как в допетровское время все зависело от положения конкретного архиерея относительно царя, близости или отдаленности. В синодально-имперский период мог появиться, например, такой епископ, как Нектарий (Надеждин) Нижегородский, который в годы Дивеевской смуты так поставил

себя, что ни Синод, ни курирующий это дело митрополит Московский Филарет так и не смогли законным путем заставить нижегородского владыку признать правоту дивеевского большинства во главе с настоятельницей Марией Ушаковой¹.

Главной особенностью русской православной империи можно считать ее *поздний* характер образования. Если Византийская православная империя прямо эволюционировала из языческой Римской, т. е. имперскость была для нее органической почвой, то в Российском варианте империя — это чужеродный росток, пересаженный даже не из Византии, а из западного (в том числе западнохристианского) мира. Россия при Петре Великом взяла для себя западную форму имперскости, но постаралась придать православный характер ее содержанию. Петр I понимал, что он обращается к византийскому опыту, но призывал сохранять трезвость и осторожность, поскольку Византийская империя совершила, с его точки зрения, ряд критических ошибок: «не от сего ли пропали греки, что оружие оставили, и единым миролюбием побеждены, и желая жить в покое, всегда уступали неприятелю, который их покой в нескончаемую работу тиранам отдал»².

25 января 1722 г. публикуется главный для Церкви документ, определивший ее положение в государстве на весь имперский период, вплоть до 1917 г. — «Духовный Регламент или Устав Духовной коллегии»³. Монастырская реформа описана в данном документе в Прибавлении к Духовному Регламенту⁴. Логика Петра I в отношении коренной реформы монастырей была построена на внутреннем противоречии; с одной стороны, здесь прописывается цель наведения строжайшего порядка в монастырях, что подразумевало максимальное отдаление монастыря от мира (вплоть до невозможности иметь в келье чернила и ручку). С другой стороны, монастыри должны были активно помогать государству в деле помощи увечным, раненым, престарелым. В обязательном порядке часть монастырей должна была содержать на свои средства и при своем то или иное число бывших солдат. И хотя место жительства им определялось не в самих обителях, а рядом, однако для монастырей это оказалось мерой чрезмерной и стеснительной. Надо сказать, что только при Екатерине II это положение было отменено. Так же в подготовке

¹ Серафимо-Дивеевский монастырь и его первая игуменья Мария (Ушакова) / Автор-сост. свящ. Георгий Павлович, И. Г. Менькова. М.: издательство ПСТГУ, 2018. С. 205–254.

² Князьков С. Из прошлого Русской земли. Время Петра Великого. М., 1991. С. 38.

³ Полное собрание законов Российской империи с 1699 г. (далее — ПСЗ). СПб., 1830. Т. V. № 3718.

⁴ ПСЗ. СПб., 1830. Т. VI. № 4022, май 1722 г.

монахов упор стал делаться на учености. Все молодые монахи должны были учиться в греко-латинских школах. Главным же духовно-учебным центром, готовящим ученое монашество и образованное архиерейство, стал основанный Петром I Санкт-Петербургский Александро-Невский монастырь, будущая Лавра. Для обучения монашества и организации учебного процесса Петр выписывает из Малороссии множество ученых монахов, окончивших Киевскую духовную академию, незадолго до петровских реформ основанную митрополитом Петром Могилей¹. Это монашество отличалось не только ученостью, но и духовностью; из этой среды вышли такие прославленные архиереи-святители, как Димитрий Ростовский, Иоанн (Максимович) Тобольский, Софроний Иркутский, Иннокентий Иркутский, Филофей Тобольский и ряд других.

По способу содержания каждый монастырь был разделен на тех, кто жил на государственном иждивении, ухаживая за больными и престарелыми солдатами, и «пашенных» — им отводилась земля, и они сами добывали себе хлеб, ничего не требуя с государства. В женских монастырях делалась опора на рукоделие. В некоторых монастырях практиковалось устройство богаделен для сирот, больных, престарелых. Причем о росте проблем в этой области начали говорить еще при Иоанне Грозном; на Стоглавом соборе был зафиксирован недостаток богаделен, приютов, недостаточность внимания Церкви к делам милосердия. Как было обозначено нами выше, подобная проблема могла быть решена лишь при смене всей старой парадигмы конвертации богатства в рамках всей Церкви и всего общества. И этот процесс начался постепенно уже в XVI в., но нашел свое завершение лишь в реформах Петра I в начале XVIII в. Но реформа в начальной своей части приносит порой не столько позитивные плоды, сколько расчищает дорогу для высаживания новых саженцев, и необходимы время и труды, чтобы эти саженцы выросли. Поэтому Петровская реформа, как и вторая часть ее — реформа Екатерины II 1764 г. по введению монастырских штатов, могут считаться именно «расчисткой территории» для высаживания саженцев. Тем не менее следует обозначить главные направления последующего процесса монастырского развития.

Социальная деятельность должна была стать главной для монастырей, — так определяют задачу в этот период и Церковь, и государство. Поэтому неслучайно в имперский период на первый план в решении этой задачи выходят женские монастыри. XVIII в. с его подготовительным процессом — секуляризацией и закрытием большого числа муж-

¹ Митрополит Петр (Могилы) был прославлен Украинской Православной Церковью Московского Патриархата в постсоветское время.

ских и женских монастырей вообще, с его попытками максимально отдалить монастырь от мира — привел к искомому результату: к концу этого века наблюдалось страшное опустошение в монастырской сфере, так что казалось, что жизнь в ее прежних крупных формах сюда уже больше никогда не вернется. Но с начала XIX в., и в значительной степени после победной Отечественной войны 1812 г. опустошенная до того монастырская земля вдруг начинает постепенно покрываться новой порослью, а потом и буйной растительностью. Не на всем пространстве, а лишь в той части, где прежде находились женские обители, или где никогда не было никаких обителей, но в городах и весях стало копиться большое число жаждущих монашества девиц.

В Россию возвращалось благословенное время XIII в., время прп. Сергия, когда жажда подвижничества рождалась на перекрестке, где счастливо сошлись несколько обстоятельств. «Татаро-монгольским игом» (это условно), пленившим Русь, стала светская, послепетровская Россия, породившая за столетие реформ XVIII в. близкие ощущения: ту же жажду веры и духовных подвигов. Для прп. Сергия именно этот «плен египетский» породил в его душе ветхозаветные чаяния единения пророка с Богом, а опыт новгородских пустынножителей открыл дорогу к пустынножительству. Для жаждущих уединенной монашеской жизни женщин в начале XIX в. также имелся свой опыт пустынножительства, который им позволил соединить их усилия и самим ступить на эту стезю. Этот опыт пришел не из женской среды, а из среды мужского монашества, казалось бы уже потерявшего тягу и вкус к великим духовным подвигам после почти двухсотлетнего молчания и упадка XVII и XVIII веков. И это было подлинное чудо — появление в имперский период таких подвижнических мужских монастырей, как Саровская, Оптиная, Глинская, Санаксарская пустыни, Валаамский монастырь и целый ряд других обителей. Никаких объективных причин для их появления не было. За XV—XVI вв. как будто бы был исчерпан наличный объем духовных сил в народе, и для мужских монастырей закрылась стезя великих духовных подвигов и подвижничества. Но XVIII и XIX в. показали, что это не так, что сохранились силы и для мужских монастырей, и по зову Божию, появились пустынножители, отшельники, старцы и белые приходские священники пророческой силы. И хотя в целом мужское монашество в синодальный период действительно в целом переживало упадок, но это не помешало позитивным духовным процессам и в мужских монастырях.

Эти подвижнические силы в мужских обителях нужны были, по большому счету, для поддержки всероссийского массового женского общин-

ного и монашеского движения, широко развернувшегося в XIX в. Мужское монастырское старчество — как подлинный феномен Русской Церкви имперского периода — послужило большей частью своей главной цели — окормлению женского монашества. Вот почему мы видим среди великих подвижников из разных мужских монастырей — преподобных отцов Серафима Саровского, Филарета Глинского, Федора Санаксарского, Амвросия Оптинского, Макария Оптинского и целой плеяды других — основателей многочисленных женских обителей и их духовных опекунов. К этой череде примыкают и святители Церкви — Тихон Задонский, Филарет Московский, Антоний Воронежский и многие другие. Подробнее эта тема освещена в отдельной монографии¹.

Женское монашество в XIX в. развивалось «снизу», из общин и богаделен, через постепенное расширение инфраструктуры, в том числе экономической, но в первую очередь — через образование различных социальных учреждений: приютов, богаделен, школ, больниц. Собственно, сама по себе начальная форма их образования — община, богадельня уже подразумевали эту социальность служения. В таких общинах нередко все начиналось с ухода за бедными и больными, а часть общинниц и относилась к этой категории лиц. Потом сюда включались чернички, девушки-вековуши, по каким-то причинам не вышедшие замуж. Когда с середины XIX в. начался активный, но постепенный процесс узаконения общин, то правительство начало говорить о необходимости создания в них и в новых монастырях социальных учреждений, прежде всего школ и приютов. Но оказалось, что почти в каждой общине в той или иной форме, но без официального оформления эти структуры уже существовали; монахини занимались, как правило, с девочками, школьным делом и приютами, даже без юридического их оформления. Напротив, как только о необходимости таких заведений было объявлено официально, так сразу выяснилось, что немалая часть общин и монастырей не может их содержать по финансовым причинам. Официальное оформление требовало существенных расходов на отдельное здание, на соблюдение санитарных норм в них, на определенный стол для детей и т. д. Монастыри не могли себе этого позволить.

Здесь важно отметить, что процесс создания женской «всероссийской Фиваиды», особенно в постреформенный период и вплоть до революции 1917 г., шел поступательно и достаточно энергично. В нем были заинтересованы несколько сил: во-первых, сами общинницы; во-вторых, епархиальные власти; в третьих, церковные и государствен-

¹ Кириченко О. В. Женское православное подвижничество в России... С. 265–320.

ные власти. Но процесс этот не был гладким, потому что желающих узаконить новую общину было гораздо больше, чем реальное число узаконенных общин. Часть общин отсеивалась еще на этапе формирования, разрушаясь от внутренних противоречий; другая часть не могла перейти границу официального оформления, не имея необходимых материальных средств; третьи оказывались связанными с отклонениями от православия (и этого очень опасались, особенно в первой половине XIX в.), в связи с чем каждая община проверялась чиновниками из министерства внутренних дел, и обер-прокурор получал от замминистра необходимую характеристику. Свою лепту в узаконение вносила и епархиальная власть, поскольку на ее уровне должны были решаться самые серьезные вопросы. По нашим подсчетам, за период с начала XIX в. по 1917 г. в России возникло почти 500 новых монастырей и официально зарегистрированных общин, и число их продолжало расти, потому что процесс этот прервала революция и антицерковная деятельность новой власти. Процесс созидания новых общин был столь значителен, что приходилось даже какую-то часть мужских монастырей передавать в женские монашеские руки. Особенно активно образование новых обителей проходило вскоре после прославления прп. Серафима Саровского. Очевидно, это повлияло и на преобразование Сольбинской мужской пустыни в женскую.

У общинного движения был централизованный характер, и главная причина этого состояла, на наш взгляд, в подвижническом характере. В сердце движения находилась идея «Четвертого Удела» Божьей Матери, Дивеевского Свято-Троицкого монастыря. Вот почему в этом регионе были сосредоточены и численно, и духовно самые значительные монашеские силы. Этот центр духовно опекал прп. Серафим Саровский — святой, подобный по значению для своего времени прп. Сергию Радонежскому. В силу этого, миссионерская цель общего проекта сводилась к апостольской просветительской деятельности, включающей разные формы: учебную, благотворительную, опекунскую и т. д. То есть все эти новые общины и монастыри были ориентированы на активную внешнюю деятельность, что не исключало, а подразумевало их подвижнический и строгий внутренний порядок. Именно для этого в эту структуру были включены тесные связи со старцами; считалось важным и даже обязательным опираться на духовное руководство старцев. Постепенно и в самих женских обителях появляются старицы, и не только в формально-уставном смысле старших сестер, опекающих младших, но именно духовных подвижниц, имеющих дар старческого духовнического руководства.

По всей России создавались новые общины и новые монастыри, но каждый регион имел свое лицо, свои особенности, касающиеся как духовной стороны устройства их, так и материальной. Была своя специфика и в понимании миссионерско-апостольской деятельности. Среди женских монастырей западного пограничья Российской империи на первый план вышла монастырская школа и отчасти такие социальные заведения, как больницы и приюты. В южнорусском регионе — также были востребованы школы, приюты и больницы, но со своими особенностями их функционирования. В центральном русском регионе в качестве преобладающей тенденции просматривается тенденция аскетизма и подвижничества через молитвенную, уставную жизнь, когда труд, школы и больницы имели лишь значение внешнего фактора, главное же — это строго церковное устройство монашеской жизни. И через молитву, церковность и подвижничество монастырь становится близок поселянам и всем богомольцам. В этом и состоит апостольский подвиг таких обителей. Так жил Дивеевский монастырь, такой образ жизнедеятельности предлагался и всей центральной России, там, где в массе своей жило сплошное русское население и не требовалось обращаться к дополнительным средствам для понимания.

К революции 1917 г. женское монашество было на подъеме, особенно много проектов намечалось, но не было реализовано в восточной части Российской империи, в Сибири и на Дальнем Востоке. Но у женского монашества этого региона была и своя специфика, оно созидалось здесь большей частью не снизу, а сверху, через каналы духовной миссии, через особо подготовленное духовенство, через систему «станов», через привлечение дополнительных сил (монахинь и послушниц) из центральной России. Здесь трудилось много духовных подвижников-миссионеров, и среди них для женского монашества очень важно отметить, кроме митрополита Макария (Невского), священномученика Иоанна Восторгова, много потрудившегося для Кавказа и Сибири. На Урале, где был свой замечательный монашеский центр, созданный на базе Белогорского монастыря, действовали несколько монахов-миссионеров, среди которых выделялся игумен Серафим (Кузнецов), настоятель Серафимовского скита указанного монастыря и сам основатель нескольких женских обителей. Кроме того, он был автором обширной и полезнейшей для всех женских монастырей России книги «Женские иноческие уставы», где впервые был представлен уставной комплекс документов и разработок, касающихся разных типов женских обителей — от общежительного монастыря до пустыни и уединенного скита. Работа не устарела до сего дня, и ею пользуются и сегодня женские монастыри. Огромный духов-

нический мир складывался вокруг св. праведного Иоанна Кронштадского, также основателя многих женских монастырей на Русском Севере, в Прибалтике, и в других регионах империи. С влиянием этого святого мы сталкиваемся на Алтае, в Северокавказском регионе, в центральной России. У каждого из святых или подвижников имперской эпохи, прославленных Русской Православной Церковью, был свой круг духовной опеки подобных общин и монастырей. Большинство новых женских обителей появилось, как и во времена прп. Сергия Радонежского, вдали от городов, но были и городские монастыри, славящиеся своей духовностью: Санкт-Петербургский Новодевичий, основанный по инициативе императора Николая I, также Петербургский Иоанновский; многие обители, которые создавались в провинциальных городах центра России на деньги купечества и горожан. При этом, особенно последние — становились не только духовно-церковной основой провинциального города, но и градостроительной, культурной и социальной. Чрезвычайно важен был культурный потенциал этих духовных центров, организованных по зову сердца, по духовной потребности. Здесь трудились лучшие архитекторы своего времени, лучшие художники, здесь расцветала провинциальная художественная школа, к сожалению, почти не сохранившаяся. Почему-то именно новые женские монастыри особенно безжалостно уничтожались, вплоть до последнего кирпичика, в советские годы богоборчества. И там, где на 50 и на 100 км обитель собирала тысячи богомольцев, идущих сюда за благодатью и благолепной красотой, сегодня (а нам пришлось объехать много таких мест!) — только холмистая, заросшая бурьяном земля.

Это не значит, что опыт, накопленный русским православным монашеством в имперский период, был уничтожен и рассеян; нет, это значит другое — страна и народ смогли воспользоваться этой духовностью — кто сознательно, но большинство бессознательно, и с его помощью преодолеть те невероятные трудности, которые выпали в XX в. на долю нашей страны и народа. Этот опыт помогал Церкви в борьбе с обновленчеством (особенно в сельской местности), помогал на приходах и в селах, где не было никаких храмов, но оставались жить ссыльные монахини и послушницы. Этот опыт помог стране сбросить с себя коммунистическое иго и вернуться к старым традициям, в том числе и монашеской жизни.



Народное почитание святых и миссионерство

Святые братья страстотерпцы Борис и Глеб на исторической карте России

Следы широкого народного почитания святых Бориса и Глеба сегодня не столь очевидны обычному человеку, лишь реконструируя и собирая по крупицам отдельные факты прошлого, можно найти свидетельства когда-то всенародного почитания святых князей. Открытыми остаются вопросы о хронологических рамках почитания, о характере этого почитания и, по возможности, объяснения причин прекращения в какой-то период их широкого почитания.

В первую очередь, важно подчеркнуть, что святые Борис и Глеб — это народный тип святых. Народный характер их почитания включает и церковное их прославление, и почитание, и общественное, «всесловное», и общероссийское, и государственное.

Исследователи давно заметили, что в подвиге святых Бориса и Глеба заключена какая-то тайна. Во-первых, дело не столько в моральной высоте подвига князей, сколько в обозначении благодаря этому страшной личины зла, какую являл своим поступком князь Святополк Окаянный. Это зло обычными человеческими усилиями непреодолимо, нужна помощь Божия, а от человека — смиренное осознание этого факта. Вот почему удар на себя принимают будто и не князья, а сам Бог, который один и мог выдержать этот удар. Во-вторых, посмертное их служение Церкви также отличается таинственностью. Смирненные в послушании перед лицом смерти, они оказываются в глазах народа *грозными* небесными воинами, даже не воинами — а просто святыми-пророками, подобными святому пророку Илье. Русские крестьяне в XIX в. называли дни памяти святых «сердитыми» и «грозными». Это касается как весеннего дня 15 мая, так и летнего. В эти дни крестьяне старались, по возможности, не работать на поле, опасаясь небесного наказания¹. Грозную силу святых

¹ Русские крестьяне. Жизнь, быт, нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. Калужская губ. СПб., 2005. Т. 3; *Золотова Т. Н.* Русский календарный праздник в Западной Сибири (конец XIX–XX в.). Омск, 2002. С. 122, 274.

братьев, по народному представлению, воочию ощущали враги Руси. Так, в старообрядческой среде (Вологодская губ., Тотемский у.) в конце XIX в. было записано сказание об участии святых в Невской битве. В сказании говорится, что на Русь напали литва-чудь. Князь Александр с русским патриархом три дня молились Богу, а после пришли к морю, все море было покрыто ладьями с чудью. Вдруг святые Борис и Глеб явились и стали побивать нехристей и побиили всю неверную силу¹.

Крестьяне делают святых ответственными за посев зерна. Святых князей называли «сеятелями»: «Борис и Глеб — сеять хлеб»². При этом, как заметили исследователи, многочисленные изображения князей, сохранившиеся на шейных подвесках и украшениях, были покрыты рисунками процветшего растения, как считает Л. А. Тульцева, — процветшего креста³. На это впервые обратил внимание академик Б. А. Рыбаков⁴. Последний, анализируя коллекцию золотых княжеских колтов, отметил наличие только одного изображения — князей Бориса и Глеба с кринами на одежде и с зелеными нимбами. Л. А. Тульцева обращается к более широкому кругу сохранившихся артефактов, привлекая бармы, иконки, бусы, медальки и др. нарративы с изображениями святых князей. Они встречаются в разных местах: во Владимире, в Старой Рязани, Великой Болгарии. И везде княжеская одежда была помечена знаками «процветших крестов», что, по мысли исследовательницы, указывает на мотив Воскресения. Собранный ею материал в Рязанском крае указывает на почитание святых князей как покровителей урожая. Летний «Борис и Глеб» — это «хлебный праздник». Про него крестьяне говорили: «Борис и Глеб — созревает хлеб». Автору удалось найти и примеры совершения по просьбе крестьян в дни священнических пасхальных обходов домов молебнов с зерном пр. Ильи, св. кн. Борису и Глебу, мчн. Флору и Лавру⁵.

Итак, вполне очевидно, что и необычная кончина князей, и посмертное почитание их указывают на какую-то особую близость ко Христу, по примеру того, какую, скажем, рисует Евангелие в отношении святого апостола Иоанна Богослова или Лазаря Четверодневного.

В княжеской и в целом в аристократической среде «святая двойца» однозначно воспринималась как покровительница русского воинства и

¹ Русские крестьяне... Вологодская губерния. СПб., 2008. Т. 5. Ч. 4. С. 112.

² Черных А. В. Русский народный календарь в Прикамье. Пермь, 2006; Тульцева Л. А. Рязанский месяцеслов. Круглый год праздников, обрядов и обычаев рязанских крестьян. Рязань, 2011. С. 222, 273.

³ Тульцева Л. А. Указ. соч. С. 329.

⁴ Хорошев А. С. Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.). МГУ, 1986. С. 34.

⁵ Черных А. В. Указ. соч.; Тульцева Л. А. Указ. соч. С. 229.

княжеского рода, хранительница рубежей страны. В русское Средневековье, вплоть до конца XVII в., эта сторона небесного церковного служения страстотерпцев кн. Бориса и Глеба считалась первенствующей. Церковное почитание святых князей Бориса и Глеба после их прославления, сопровождавшегося многими чудесами, проходило быстро и стремительно. Вскоре за Русью святых прославили в Константинополе, в Святой Софии поместили их иконы, в столице построили в их честь храмы. Память святых почиталась в Чехии и Болгарии¹. На Руси, в столичных центрах каждого княжества строятся храмы и монастыри в честь святых князей. Соборы появились в Вышгороде под Киевом, где пребывали мощи святых князей, под Минском, «на Свядыни», на месте гибели святого князя Глеба; в Новгороде (Бориса и Глеба в Плотниках); в Ростове Великом, Пскове, Рязани, Твери, Муроме, под Суздалем. Также много строится борисоглебских храмов «на погостах», что необходимо отнести уже к приходским сельским храмам. Главным образом такие храмы строятся в Новгородской и Псковской землях.

О глубине и широте церковного почитания «святой двоицы», как нередко писал древнерусский летописец, говорили и монастыри, устроенные в честь них. Число таких обителей в старой, допетровской Руси также было значительным. Трудно назвать точную их цифру, но приблизительно насчитывалось десять монастырей и, может быть, даже более. Большая часть их возникла в самый ранний период почитания святых князей: Черниговский Борисоглебский (XIII в.); Полоцкий на Бельчице; Борисоглебский на Смядыне под Смоленском (XII в.); Борисоглебский на Ушне под Муромом (середина XIV в.); Переяславский (XII в.); Туровский (XII в.); Новоторжский (XI в.); Дмитровский (XIV в.); Борисоглебский на Устье (XIX в.)².

Кроме соборов, приходских храмов и монастырей в честь святых Бориса и Глеба очень рано стали устраивать поселения и города. Это был именно народный порыв, инициаторами большей частью выступали простые люди, переселенцы, — монахи, уходящие от разоренных татаро-монголами монастырей, новгородские и псковские переселенцы на другие земли. Так, известный поволжский город Романов-Борисоглебский появился в годы разорения русских земель монголами. Поначалу здесь поселились бежавшие от врага люди — «скитальцы». А «в другое лето, приидоша мнихи и постави храм во имя святых страстотерпцев двою брату князей руських Бориса и Глеба и прозвашася весь

¹ Хорошев А. С. Указ. соч. С. 16.

² Бълхова М. И. Монастыри на Руси XI — середины XIV века // Монашество и монастыри в России XI–XX века. С. 50–56.

Борисоглебска»¹. Под Муромом до сих пор живо сельцо Борисоглеб, место, где в свое время проживал князь Глеб. Жители Мурома, тогда еще воинственные язычники, не желали крещения, но князь не прибегал к насилию, а уповал на молитву. Не случайно здесь позже вырос Борисоглебский монастырь, а муромские язычники, хотя уже при другом князе — тоже святом Константине, были мирно крещены. Борисоглебский монастырь, основанный святыми иноками Феодором и Павлом, по благословению преподобного Сергия Радонежского, также собрал вокруг себя посад, получивший именование Борисоглеб². В Ростове Великом часть города так и называлась «Борисоглебская половина». Известно, что судьба Рязани была теснейшим образом связана с этим именем. Город Переславль Рязанский поначалу назывался Борисоглебовым. Когда Старая Рязань была полностью сожжена татара-монголами, сюда был перенесен новый город Рязань, который и поглотил прежние названия: и Борисоглебск, и Переславль. Но главным собором Рязани и духовным центром всего Рязанского княжества — одного из крупнейших на Руси — стал Борисоглебский собор. Храм много раз перестраивался. До сего дня сохранились постройки 1687 г. — четвертого храма³. Жители Новгорода и Пскова, осваивая новые земли, устраивали погосты как церковные, гражданские и хозяйственные единицы (не говоря о погребальной функции погоста). Погост также получал именование в честь церковного престола. В источниках XIV–XVI вв. довольно часто встречается и имя «Борисоглебск»⁴.

Русские князья не только строили храмы в честь святых Бориса и Глеба, но и нередко называли своих детей крещальными именами святых — Романом и Давидом. Известно, что особо почитали святых князей такие русские правители, как Владимир Мономах, Юрий Долгорукий. Князь Владимир тайно позолотил серебряные раки св. князей в Вышгородском храме. На его правление в Киеве пришлась столетняя годовщина гибели святых князей Бориса и Глеба. Новый храм был выстроен князем Олегом Святославичем. Торжественно были перенесены святые мощи, в празднестве приняло участие большое число верующих. Князь Владимир Мономах через два года после этого заложил новый храм на Альте, в своей резиденции, на месте убиения св. князя Бориса. В семье Мономаха

¹ Семенова С. Б. Воскресенский собор и храмы Борисоглебска. Романов-Борисоглебск, 2012. С. 4.

² Ростовский второклассный Борисоглебский монастырь. Борисоглебский-на-Устье монастырь, 2009.

³ Святые и праведники земли Рязанской. X–XX вв. Рязань, 2000. С. 220.

⁴ Харламов Б. Н. Погосты на Псковской земле // Вестник Псковского Вольного Университета. 1–3. 2000. С. 43–46.

хранился меч святого князя. С этим мечом потом погиб похожей смертью и другой князь — св. Андрей Боголюбский¹.

Из известных политических деятелей стоит еще вспомнить имя московского царя Бориса Федоровича, названного в честь святого князя Бориса. В его правление начинается Великая Смута, захватившая всю Русь, закончившаяся появлением новой династии Романовых. Царь Борис также известен как строитель храмов в честь святых князей Бориса и Глеба. Интересно отметить такой факт: возведение Борисоглебского собора в Старице князем Владимиром Старицким, близким родственником царя Иоанна IV, многие связывали с убийством по приказу царя отца князя Владимира — двоюродного брата Иоанна Грозного. Храм был не только местом поминовения невинно убиенного, но должен был указывать Грозному, как новому «Святополку Окаянному» (по мысли заказчика храма), на тяжесть греха братоубийства.

В числе последних городов старой Руси, названных в честь князей страстотерпцев, был город Борисоглебск (Воронежский), начало которого относится к 1698 г. Город строился по указу царя Петра I². Самой дальней точкой на западном российском пограничье считался поселок Борисоглебский, появление которого на Крайнем Русском Севере было связано с именем прп. Трифона Печенгского. Современный исследователь жития прп. Трифона игумен Митрофан (Баданин) считает, что до монашества святой Трифон был воином, из той породы новгородских ушкуйников, которые добывали себе богатства разбоями и грабежами³. Обращенный чудесным образом к покаянию, во второй половине своей жизни преподобный много сделал для миссионерской проповеди среди лопарей, а также — для утверждения русского православия на пограничье со шведами-лютеранами. Строительство церкви во имя страстотерпцев князей Бориса и Глеба у залива Бек-фьорд и губы Паз игумен Митрофан связывает с памятью святого Трифона о своей малой родине — городе Торжке, где издревле существовал Борисоглебский Новоторжский мужской монастырь, основанный прп. Ефремом, братом верного и любимого слуги св. кн. Бориса по имени Георгий⁴. Кроме того, сомолитвенником прп. Трифона был прп. Феодорит, родом из Ростова, где память о святых князьях также была очень значима. При этом нельзя не заметить очевидной связи *воина* Трифона до обращения к покаянию также с *воинами* св. князьями Борисом и Глебом. Неизвестна мотивация

¹ Хорошев А. С. Указ соч. С. 24–25.

² Борисоглебск. Лики старого города / Сост. В. Самошкин. Борисоглебск, 2005. С. 1.

³ Игумен Митрофан (Баданин). Указ. соч. С. 52–78.

⁴ Там же. С. 151.

строительства храма во имя св. Бириса и Глеба, но прп. Трифон мог связывать тайну своего обращения к Богу с молитвенным заступничеством святых князей.

Из жития прп. Трифона известно, что этот святой посещал столичный град Москву в то время, когда страной правил государь Иоанн Грозный, по приглашению царя. Преподобный поддерживал духовную связь с наследником престола — будущем царем Феодором Иоанновичем. Как и прп. Иринарх Борисоглебский (живший почти в те же годы), он принимал горячее участие в политических судьбах России¹. В 1589 г. 2 декабря вся братия Печенгского монастыря приняла мученическую кончину от руки шведов, новых завоевателей, с чего началась длинная череда иностранных вторжений и завоеваний начала XVII столетия, как и время долгой смуты в русских умах, приведшей в целом к великим потрясениям в Русском государстве.

Как отмечают исследователи, в допетровский период Московской Руси наибольшим почитанием святые князья Борис и Глеб пользовались в Новгородской земле (а это крупнейшая территория) и на Северо-Востоке Руси².

В имперский, синодальный период многое изменилось в почитании святых князей. За XVIII — начало XX в. появился лишь один новый монастырь в честь Бориса и Глеба, основанный княгиней Евгенией Мещерской в своем имении Аносино в Подмосковье. Обитель устраивалась в память супруга — князя Бориса. За XVIII — начало XX в. было построено от 100 до 120 храмов в честь святых князей Бориса и Глеба (35 за XVIII в. и 56 за XIX — начало XX в.)³. В целом стала меняться и география расположения Борисоглебских храмов в России. Если за предыдущие семь веков (с XI по XVII) центр почитания Бориса и Глеба находился между Новгородом Великим, Киевом и Смоленском, то начиная с XVIII в. картина меняется. Топографическая картина Борисоглебских храмов в России последних трех веков позволяет говорить о том, что они концентрировались в максимальной степени вокруг Москвы. Здесь и на сегодня — центр почитания Бориса и Глеба. Статистика также указывает на это: в Москве и Московской области находится 26 храмов (или приделов, или часовен), во Владимирской — 20, в Тверской — 16, в Ярославской — 14. В остальных регионах их на порядок меньше.

¹ Прп. Трифон отошел ко Господу 15 декабря 1583 г., когда прп. Иринарху было 35 лет, и он пять лет уже как подвизался в Борисоглебской обители.

² Хорошев А. С. Указ. соч. С. 84.

³ В своих подсчетах мы опирались на сведения, доступные на портале sobory.ru «Все храмы Бориса и Глеба». На сегодняшний день авторы сайта выявили 166 Борисоглебских храмов. Однако не все они имеют датировку.

Анализируя топографическую картину на предмет хронологического распределения храмов, мы можем увидеть, откуда шла борисоглебская «дорога» к Москве, откуда шло почитание. Наиболее интенсивная полоса почитания идет от Ярославля, Владимира и Твери в направлении Москвы. Но в то же время эту полосу в районе Москвы перпендикулярно пересекает другая, более узкая полоса — из Рязани к Новгороду. Рязань, как и Новгород — это старинные места почитания святых Бориса и Глеба. Ярославль, Ростов, Тверь — также старинные места. Отсюда в сторону Москвы двигалась самая большая волна почитания святых князей в XIX — начале XX в. Эта схема подтверждается и этнографическими материалами. Опросы, проведенные во многих российских губерниях в 1890-е годы корреспондентами князя Тенишева, показывают, что именно в Ярославской и Новгородской губерниях почитание святых князей было самым активным¹. Случайно это или нет, но схема расположения борисоглебских храмов напоминает крест.

Итак, очевидно, что в средневековый период у святых была духовная миссия несколько отличная от послепетровской эпохи. В начальный период святые являют максимальную полноту своего служения, они одни из наиболее важных небесных защитников страны в дни наиболее тяжелых испытаний для нее. Святые являются стражей князя Александра Ярославича накануне Невской битвы². В следующий раз они — участники чудесного знамения русскому войску накануне Куликовской битвы. Святые князья помогают побивать вражеское воинство³. В тяжелый час духовного испытания они благословляют на мученичество князей Михаила Всеволодовича Черниговского и Михаила Ярославича Тверского⁴. После их кончины в Орде уже не предпринимали демонстративных попыток, направленных на духовное принуждение русских князей к осквернению своей веры. Сохранилось свидетельство небесной помощи святых князей царю Иоанну Грозному в 1572 г., когда на Россию двинулся крымский хан Девлет-Гирей. Монах Антоний видел их в образе «двух юношей с пресветлыми лицами, восседающих на двух белых конях и быстро, словно молнии, подъехавших к монастырским воротам». Сойдя с коней, они вошли в Рождественский храм и обратились к лежащему в гробнице князю Александру Невскому: «Восстань, брате, княже великий Александре, да поспешай на помощь сроднику нашему царю великому

¹ Русские крестьяне. Жизнь, быт, нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. Ярославская губ. СПб., 2006. Т. 2. Ч. 1–2; Там же. Новгородская губерния. СПб., 2011. Т. 7. Ч. 1–4.

² Ранчин А. Борис и Глеб. М., 2013. С. 216.

³ Хорошев А. С. Указ. соч. С. 124.

⁴ Там же. С. 84.

Ивану, ибо в сей день сражается с иноплемениками»¹. В этой битве победа осталась за Иоанном.

При царе Иоанне IV появляется необычная икона «Церковь воинствующая» (1550 г.), где богословски осмысляется идея небесной помощи земному воинству со стороны ангельского воинства, с которыми вместе действуют и святые воины. Среди них святые князья Борис и Глеб. Последнее из видений, зафиксированных в текстах, случилось в 1640-е годы. В «Повести об Азовском осадном сидении донских казаков» описывается, как в трудную минуту казаки получили небесную помощь. Видение было открыто не казакам, а туркам. Со слов пленных турок: «На небеса, над нашими полками басурманскими, шла великая и страшная туча от Руси, от вашего царства Московского. И стала она против самого табору нашего. А нею, тучею, идут по воздуху два страшные юноши, а в руках своих держат мечи обнаженные, а грозятся на наши полки, басурманские. В те поры мы их всех узнали»².

Зафиксированные в многочисленных источниках видения являются важнейшим источником, указывающим на характер участия святых Бориса и Глеба в церковной жизни допетровской Руси. Эта деятельность носила военный характер, связанный с защитой Руси как православной державы. Среди небесного святого русского воинства святые князья Борис и Глеб в этот период первенствуют. Важно отметить и другое. Сама форма борьбы с теми силами, которые ведут войну против православной Руси, предполагает в этот период коллективное участие святых небесных воинов, что и отражает иконография «Церкви воинствующей». Все это очевидная символика и реальность церковной жизни Святой Руси, когда Небесная Церковь столь явным образом участвует в ключевых событиях страны и земной Церкви.

Наличие в Киевской Руси и в раннемосковский период большого числа монастырей, связанных с именами святых Бориса и Глеба, соборных храмов во всех центрах отдельных княжествах, а также множества приходских борисоглебских храмов поддерживало небесную активность святых князей «снизу», служило показателем высокого тонуса сотрудничества «неба» и «земли».

Начиная с XVIII в., с периода вхождения России в новую политическую реальность — империи, когда уже не один русских народ строит и защищает свое государство, но в этот процесс постепенно включается множество других народов империи, — меняется и «архитектура» земного и небесного взаимодействия. Нет уже и речи о «Церкви воинствующей».

¹ Ранчин А. Указ. соч. С. 216–217.

² Памятники литературы Древней Руси. XVII век. Кн. 1. М., 1988. С. 139–155.

щей», нет коллективного участия небесных сил в политических перипетиях империи, и соответственно меняется и роль святых князей Бориса и Глеба в жизни имперской России. Прекращаются свидетельства о видениях. Из русских князей-воинов одним единственным покровителем остается святой благоверный князь Александр Невский как общеимперский покровитель. Это новая объективная реальность. Святой князь Александр — уже не участник эпохальных битв русских с врагами империи, он — только святой покровитель и молитвенник за государей и российское воинство. Святые князья Борис и Глеб, бывшие когда-то в числе главных участников битвы небесного воинства за Землю Русскую, остаются покровителями русского народа, который в имперский период сузился до размеров крестьянства, или по-иному сказать — «простого народа». Это не значит, что среди дворянства, купечества или священства не осталось русских. Но задачи этих сословий, подчиненные делу нового государственного служения, как бы исключали первенство этнического, народного, русского служения, в противовес полиэтничному и даже поликонфессиональному служению. Гражданский фактор выходит на первое место. А святые Борис и Глеб как духовные учителя и защитники русского народа и русского славянства, оставшись с народом, стали покровителями его крестьянских чаяний, а именно земледелия. От прежних воинских заслуг в крестьянских умах сохранилось понимание их грозности. Но эта грозность стала носить уже иной характер, сближающийся с грозностью Ильи-пророка, грозностью небесных стихий.

Уход в фольклорное пространство святых Бориса и Глеба четко фиксируется в народных текстах: духовных стихах, преданиях, быличках. Интересно отметить, что свидетельства о прежних видениях средневекового времени сохраняются в качестве духовных рассказов только в старообрядческой народной среде.

Обширный корпус духовных стихов, широко бытовавших в народной среде в XIX в., обязательно включал в себя духовные псалмы о святых Борисе и Глебе. А. А. Коринфский подчеркивал общероссийский уровень их бытования¹. Были определенные региональные особенности стиха, но, судя по всему, разница заключалась в том, что в одних местах стих был более архаичен, в других — имел более современную стилистику, был более короток и обобщен. А. А. Коринфский приводит в книге образец архаичного стиха, где не только передается житийное содержание (отчасти отличное от привычного нам), но и раскрывается художественная драматургия характеров и многопланового духовного противостояния.

¹ *Коринфский* А. А. Народная Русь. М., 1901. С. 330.

Эти стихотворно оформленные народные жития были предназначены для простого слушателя, не искушенного условностями театральной нормы и определенного художественного европейского канона. Духовный стих пели калики переходящие, странники, т. е. не сами крестьяне в своей праздничной повседневности, но крестьянам это было близко и необходимо. Крестьянство видело в страстотерпцах небесных помощников в дни сеяния зерна и напрямую связывало их святую кончину — с евангельским зерном, упавшим в землю, чтобы воскреснуть для новой жизни, как это написано в Евангелии от Иоанна. Подобные стихи бытовали в XIX — начале XX в. и в старообрядческой среде¹. Стихи эти пелись тайно и в советское время².

Имена святых страстотерпцев князей Бориса и Глеба теснейшим образом связаны с Россией во всех ее ипостасях: и государством, и сакральной территорией Святой Русью, и великой империей, собравшей под свои крыла огромное число народов и земель, — они связаны с русским народом, его верой и культурой. Несомненно, они повлияли на русский характер, его сущностные особенности, связанные с терпением, смирением и братолюбием — теми чертами, с которыми даже если и рождаются, то отстаивают их в тяжелых, огненных испытаниях. Только наличием глубинных связей народа и святых Бориса и Глеба можно объяснить столь яркий след, оставленный этими святыми в истории России.

Образ народного праведника

Почитание святых в простонародной среде имеет некоторую особенность, вызванную «детскостью веры», нескорым процессом признания праведника. Но когда они признаются за таковых, здесь мы замечаем также простоту и искренность веры, народное простодушие, что не исключает глубины и силы веры. Многолетний экспедиционный опыт позволяет автору этих строк согласиться с утверждением: «не стояло русское село без праведника». Они имелись в каждом селе; разные по-своему духовному возрасту, уровню подвижнической жизни. В какие-то времена число их увеличивалось, иногда уменьшалось, но всегда они влияли на веру односельчан, укрепляли ее, соотносили с евангельским идеалом, вот почему знать об этой категории церковной жизни народа весьма важно и полезно.

¹ *Никитина С. Е.* Устная традиция в народной культуре русского населения Верхотурского края // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. М.: Изд-во МГУ, 1982. С. 12.

² Там же.

Чтобы всесторонне представить себе строй жизни села, в котором жил почитаемый народом праведник, нами было предпринято специальное исследование деятельности известного ныне в Воронежской, Липецкой, Белгородской, Курской, Орловской областях, но не прославленного еще Православной Церковью подвижника — старца без монашеского и священнического сана Спиридона Григорьевича Сухинина¹. В селе Терновом Острогожского района Воронежской области, где он родился в 1865 г., прожил жизнь и умер в 1929-м, были опрошены жители (экспедиции 2000 и 2001 гг.) разных возрастных и социальных категорий, записаны рассказы о старце, исследованы религиозно-обрядовая жизнь и состояние традиционной народной культуры².

Старец Спиридон принадлежит к числу широко известной в православии категории подвижников благочестия — старцев-праведников в миру. Родился он в крестьянской бедной семье и прожил 65 лет. В 26 лет остался без отца и матери. Уже в раннем детстве он удивлял тем, что отказывался в посты от грудного материнского молока, а будучи подростком, отличался горячей устремленностью в вере: любил бывать на службах, слушать рассказы родителей и односельчан о божественном, внимал читаемому слову Божию — Священному Писанию, Закону Божию, житиям святых. Слово его было духовно сильным уже в детские годы и было тесно связано с молитвой. Так, однажды на него, ребенка, бросилась свинья, чтобы растерзать. Он крикнул, чтобы она сгнула, и свинья тут же околела. В 20 лет, будучи призван в армию, Спиридон Григорьевич вел там строгий, подвижнический образ жизни: «Не подходил к котлу, позволял себе съесть сто грамм хлеба и выпивать сто грамм воды»³. В ту пору многие из простонародья в армии могли обучаться грамоте у полковых священников. Немало солдат, по многочисленным свидетельствам наших информантов, возвращалось потом домой, умея читать, зная наизусть некоторые псалмы, тексты из Евангелия, жития святых. Овладел за время армейской службы грамотой и Спиридон Григорьевич Сухинин и, вернувшись домой, стал читать жития святых и другие духовные книги. Народное предание связывает появление у старца Спиридона прозорливости, пророческого дара с особым случаем. Во время грозы в поле в него ударила молния и никак не повредила ему: его видели лишь как бы объатым пламенем, посох

¹ Исследование проводилось по благословению правящего архиерея, тогда им был митрополит Мефодий (Немцов). Также мы получили предварительные консультации у нескольких уважаемых в епархии священников прот. Александрв Долгушева и прот. Василия Гришанова.

² Материалы Воронежской экспедиции (МВЭ) 2000 г. Архив О. В. Кириченко.

³ Информант Анна Иосифовна Сухинина, 1910 г. р. Село Терновое.

в руках дымился. После этого события он стал другим. Людям через свидетелей было известно о нескольких откровениях Божиих старцу Спиридону. Ему было явление ангела, который возвестил старцу волю Бога — не ходить в монастырь, но служить людям в миру. Сохранились свидетельства зримого общения старца со святыми. Во время одного из паломничеств в Воронеж ему было явление Божией Матери. Из святых мест старец приносил святыни, которые потом использовал при исцелении больных.

В своем селе старец Спиридон жил обыкновенной жизнью крестьянина, имел от мира свой надел, сам обрабатывал его, а урожай нередко отдавал тем, кто жил в крайней нужде. Старец собирал вокруг себя тех, кто хотел жить по правде Божией: по Христовым заповедям о милосердии к ближнему и церковным установлениям. Прежде всего, он учил чтить Бога и в воскресные и праздничные дни славословить Его молитвами, а не отмечать эти дни отдыхом и сомнительными развлечениями. Провожая каждого умершего в селе в последний путь, старец сам шел с за престольным крестом из церкви впереди процессии, и отказывался это делать, если хоронили самоубийцу или человека, убитого на игрищах. И в то же время он молился возле тела убитого разбойника, которого осудили даже ближайšie ученики старца. Он объяснял им, что только Бог может быть Судией убитому, тем более что разбойник уже наказан Им тем, что так же был убит другими, так же, как сам когда-то убивал.

Вокруг подвижника в своем селе и в окружающих селах и деревнях, которые он посещал, собирались люди, желающие жить духовной жизнью. С ними он молился, наставлял и воспитывал их. Принимал старец и множество людей, страдающих болезнями, попавших в несчастье, прикровенно предупреждал о грядущем.

Старец Спиридон умер в 1929 г. и потому застал время гонения на Церковь и верующих. В селе сохранились рассказы о нескольких попытках арестовать почитаемого народом праведника. Однажды солдаты посадили его на телегу и в пургу повезли в районный центр, но, проехав несколько часов, обнаружили себя вновь — у окраины села, испугались и отпустили арестованного. В другом случае, придя арестовывать, комсомольцы застали старца сидящим на завалинке и ожидающим их с вещами, книгами. Тот, кто руководил ими, поднял было руку к фуражке, да так и не смог ее опустить. Пораженные этим, комсомольцы тут же ушли. И даже когда старца удалось привезти в уездный центр Коротояк, сам следователь недолго держал его и скоро отпустил. Старец на допросе стал говорить, чтобы следователь поспешил домой, так как там случился пожар.

Народ запросто, но с благоговением называл старца Спиридона «дядюшка», позже — «дед Свиридка», а сейчас — «дедка», «старчик»; он был любим и почитаем многими в той местности, где жил, трудился и ходил со словом благовестия. Девяностодвухлетняя жительница села Солдатского так вспоминает (2001 г.) короткий, но памятный на всю жизнь эпизод из детства: «Идет дед Свиридка, на нем халат длинный, с кострецами¹, он в сапогах, шапка у него под мышкой, глядит на нас. Мои подружки, увидев его: “Давайте от дедки Свиридки схоронимся”. — “Э, дураки, — говорю, — дедушка Свиридка идет, а мы — хорониться! Разве же можно”. Он усмехается, как будто слышит наш разговор. Говорю: “Давайте становитесь в ряд, а как он подойдет, мы ему поклонимся”»². К этому живому рассказу можно лишь прибавить: *...из уст младенец и сущих совершил еси хвалу...* (Пс. 8, 3.)

Умирая, старец говорил своим односельчанам, чтобы к нему, как к живому, шли они на могилку и просили о телесных и духовных нуждах. Село обрело в угоднике Божиим не только целителя болезней, но, как показало время, и духовного наставника, который как бы перенес язык Евангелия на сельский язык, воплотил его сюжеты в сюжеты деревенской жизни.

Мир евангельский оживал для горячо и в простоте сердца верующих православных христиан не только за богослужением, но и в обыденной череде. Таков закон христианской жизни. Подвижник в селе, выступая как пастырь, брал на себя ношу Христа, как Бога-Пастыря, и тем уподоблялся Ему. Тот, кто был внимателен и духовно рассудителен, видел в подвижниках и святых эту меру евангельского следования Христу.

Деревня в христианской Руси, как показывают нам памятники русской агиографии, всегда имела старцев и стариц мирян из числа народа, таких, которые, по благословению Божию, были поставлены на особое служение — собирание жатвы среди обширной народной нивы. Суть духовной жатвы состоит не в том, чтобы отделить «отборное зерно» от «плевел», а в уходе за «отборным зерном», опеке и защите его. Христос сказал ученикам, посланным на жатву: *Я посылаю вас, как агнцев среди волков. Не берите ни мешка, ни сумы, ни обуви, и никого на дороге не приветствуйте. В какой дом войдете, сперва говорите: мир дому сему... <...> И если придёте в какой город и примут вас, ешьте, что вам предложат, и исцеляйте находящихся в нём больных, и говорите им: приблизилось к вам Царствие Божие* (см. Лк. 10, 3–10).

¹ Кострецы — сборки на спине халата или кафтана, стягивающие талию.

² Информант Наталья Дорошина. 1910 г. р., с. Солдатское.

Часть сельчан уходила в монастыри и принимала там постриг. Но не все способные к монастырской жизни имели возможность последовать своему духовному желанию. Оставшимся жить в миру, а таких было несравненно больше, чем ушедших в монастырь, тоже необходимо было строгое духовное руководство. В селе оставалась целая группа безбрачных лиц (черничек), в основном женщин, которые по тем или иным причинам не выходили замуж, а значит, должны были вести, по мысли крестьянского мира, жизнь, отличную от жизни семейных. Всегда хватало вдов, оставивших мысль о втором замужестве. Но особенно много было благочестивых семейных женщин и мужчин, желающих жить строго. При опытном руководстве их путь духовного возрастания мог быть таким же как у монастырских насельников. Подвижники-миряне — старцы и старицы — созидали в местах, где они жили, духовные общины, по строгости жизни напоминающие монастыри. Люди, общаясь с ними, учились быть со Христом, искать волю Божию и уметь отсекал свою волю, жить по-Божески жертвенно, а не эгоистично. Это было главное, что могли получить благочестивые миряне у старца.

Жизнь старца Спиридона, как ее видят до сих пор жители села Тернового (2000–2001 г.), прежде всего, была полностью лишена праздности. В ней ни на йоту не было случайностей, неправильностей, она вся была полна глубочайшего смысла и вся состояла из духовно назидательных эпизодов. В народе рассказы о старце, сохранившиеся в памяти людей, сейчас называют притчами. У многих из сельчан в простоте сердца во время беседы вырываются сравнения того, что делал старец Спиридон, с событиями евангельскими. «Это надо целую Библию про него сочинять», — говорит одна из рассказчиц. Другая жительница села дает оценку еще определеннее: «Как Иисус Христос изъяснялся притчами, так и он». Народ стал называть рассказы о старце притчами за их назидательность, духовную полезность, нетленность. Притчи сохранили сами люди. Они до последнего времени не записывались¹. Но кроме устного предания у некоторых жителей села Тернового имеется рукописное жизнеописание старца Спиридона, что также можно отнести к числу благоприятных обстоятельств, помогавших сохранить память о нем в хронологическом порядке. В этом жизнеописании изложены события из жизни старца дореволюционного времени. Составлено оно, судя по тексту, в 1915 или 1916 г.² В памяти нынешних жителей Тернового события, там описыва-

¹ В 1993 г. в Воронежском епархиальном вестнике (№ 8–9) появилась первая публикация свящ. Сергия Шуваева «Случаи чудесных исцелений и другие чудеса, явленные старцем Спиридonom».

² Свящ. Сергей Шуваев переиздал дореволюционное издание и дополнил новыми краткими сведениями.

емые, в основном не сохранились. Текст содержит важнейшие эпизоды из детства, юности и времени, когда старец только вышел на поприще служения людям. Воспоминания большей частью касаются послереволюционных событий. Жизнеописание в 1990-е годы было опубликовано с дополнениями отдельных воспоминаний современных жителей села священником местного храма, отцом Сергием Шуваевым. Сами сельчане и многочисленные паломники получили возможность ознакомиться с письменным текстом о почитаемом подвижнике. Публикация повлияла на возрастание интереса к личности старца Спиридона (известного сейчас уже в нескольких соседних областях), и в связи с этим на увеличение числа паломников в село. Для жителей Тернового издание жизнеописания было важно тем, что не все знали и читали этот рукописный текст.

То, что в селе называют притчами, является рассказами о жизни старца, в которых действуют деды и бабушки, прадеды и прабабушки нынешних жителей села Тернового. В селе можно выделить круг лиц, которые являются предками собеседников старца, — людей, чаще других находившихся с ним, молившихся и слушавших его наставления. Им больше других известно притч-рассказов о подвижнике. Но, пожалуй, в селе нет семьи, которая не хранила бы двух-трех историй о своих предках и о старце Спиридоне. Людям известны и истории, происшедшие с другими сельчанами.

Нами были подробно опрошены 23 местных жителя села Тернового и соседнего села Солдатского в возрасте от 50 до 90 лет. Также было много коротких встреч с сельчанами. Был проведен опрос и среди учителей местной средней школы. Какие-либо притчи знают в селе все. Эти рассказы можно разделить на те, которые повествуют о времени, когда старец был жив, и те, в которых речь идет о чудесах на его могилке или по его молитвам после смерти. Немало рассказов о снах-предупреждениях, вразумлениях, напутствиях. Есть случаи чудесного появления старца возле своей могилы.

Значение притч для самого народа, как нам кажется, заключается в ясности и крепости связи старца «теперешнего» и «прошлого». Благодаря притчам время ушедшее побеждено, старец теперешний тот же, что и был, в той же определенности своего служения.

К числу особенно популярных притч относятся такие, в которых старец Спиридон поступал не так, как привычно поступать обычному человеческому эгоизму и мнимому благочестию. В этих притчах особенно ясен евангельский подтекст. Вот одна из них: собрались идти к старцу несколько молодых женщин из другого села, и с ними стала просить-

ся и солдатка, которая согрешила тем, что прижила ребенка, пока муж был на фронте. «Благочестивые» посчитали зазорным идти с солдаткой к подвижнику и тайно отправились одни. Той пришлось, взяв ребенка, идти самостоятельно. Путь осложнялся и тем, что поднялась метель и дорога была плохо видна. Старец Спиридон, провидя эти события, вышел навстречу солдатке с ребенком, привел в свой дом и поговорил с ней. А когда пришли бросившие ее женщины — не принял их.

Евангельская тема «о пяти хлебах» звучит в притчах о насыщении словом Божиим, которое произносилось за беседами. Рассказывают о беседе старца с односельчанином Кириллом в лесу, которая продолжалась целый день. За это время собеседники насытили свой физический голод только одной просфоркой¹.

Часто рассказывается в притчах о людях, которые *не верили старцу*, с иронией и недоверием шли к нему сами или отправляли жен. Старец отказывался таких людей принимать, обличая и вразумляя их их же словами. Не принимал он и тех, кто без благоговения шел к нему, праздно ведя себя в пути, без молитвенной сосредоточенности. Рассказывают, что даже ближайших собеседников старец учил благоговейному отношению к беседам и встречам с ним. Однажды одному из собеседников старца из соседнего села, Ивану, несколько раз пришлось отправляться домой, потому что старец Спиридон не приглашал его остаться, пока тот не догадался помыться и надеть чистую праздничную одежду.

Многие рассказывают притчи, как старец провидел *то, как люди молятся*. И на память приходит эпизод из Евангелия от Иоанна и слова Христа, обращенные к Нафанаилу: *Нафанаил говорит Ему: почему Ты знаешь меня? Иисус сказал ему в ответ: прежде нежели позвал тебя Филипп, когда ты был под смоковницею, Я видел тебя* (Ин. 1, 48). Таких рассказов существует несколько, и они о разных людях. Вот один из рассказов. Приходит как-то на беседу к старцу пожилая женщина Матрона, семья у которой состояла из 30 человек. Не имея возможности ходить в храм, она заходила в сарай и там недолго молилась Богу и клала три поклончика. «О, Матрюща пришла», — встретил ее приветливо старец. И на ее искреннее раскаяние, что она не была в церкви, отвечал: «Хоть и не была, а такие твои три поклончика угодные Богу!»². К числу распространенных в народе притч принадлежит и притча о плохо молящихся в церкви. Не раз старец говорил на беседах, что несмотря на полный храм народа, молилось сегодня только несколько человек. Своему ближайшему собеседнику Кириллу старец Спиридон как-то после службы сказал,

¹ Информант Михаил Егорович Сухинин, 1926 г. р., с. Терновое.

² Информант Парфева Мария Федоровна. 1922/1923 г. р., с. Терновое.

что не молился народ, и он, Кирилл, мыслями дома был, беспокоясь, что жена плохо напоит скотину¹. Сам старец всю службу простаивал на коленях, много молился в уединении. На одной из бесед в селе Солдатском, когда зашел разговор о поклонах, старец высказал свое отношение. Класть земные поклоны в пасхальные дни он начинал сразу же после Светлой седмицы, как только закроют царские врата. А собеседнице говорил: «Дуньк, а где же вы тогда их будете брать?» — очевидно, подразумевая время, когда придется давать отчет Богу за земную жизнь².

Многие отмечают, что старец Спиридон учил правильному поведению в храме: «Грех ходить по храму во время службы». В селе до сих пор существует обычай раздавать поминальные просфоры во время службы. Люди, заказав в день памяти родственника «годовую» обедню, после «Отче наш» или возгласа «Святая святым» идут к свечному ящичку за просфорами и начинают потом искать в церкви своих сродников, чтобы дать им на помин просфору. Старец говорил, что просфорочку можно подать и рядом стоящим людям, они также помянут, а соблазна и шума будет меньше.

Важной притчевой темой для сельчан выступает *тема защиты села от врагов* — видимых и невидимых. Передают слова старца: «За свое село вот так разомкнусь руками, но его в обиду не дам. Обиду сюда не пущу». Известна притча о том, как старец молился в саду, и бес так толкнул его на пенек, что старец выбил руку из сустава. Однажды своему собеседнику Кириллу после долгой ночной молитвы старец дал *бадичек* (батожок), и только благодаря ему тот смог дойти домой. Когда он вышел от старца, поднялся вихрь, да как начал крутить, «аж гудит все кругом», до самых ворот дома Кирилла сопровождал его этот ужасный вихрь. Рассказывают в селе и о встрече старца с бесом, когда подвижник шел в село Колбино, и тогда старец боролся с ним.

Когда село провожало солдат на войну 1914 г., все солдаты отправились к старцу домой за благословением. Он благословлял всех, но одним давал крестики шейные, а других просто благословлял. В селе посчитали, что те, кто получил крестики, будут особенно под защитой. Но не пришли с войны именно они. С войны один из собеседников старца привез такой рассказ. Он лежал тяжелораненый (ему старец не надел креста) на поле после дня сражения. Уже темнело, и видит он: идет Женщина и надевает венцы на убитых. Он подлез к убитому и лег рядом. Она же, подойдя, говорит: «Раб Божий, тебе нет венца»³. В Великую Отечественную

¹ Информант М. Е. Сухинин.

² Информант Вера Егоровна, 1926 г. р., с. Терновое.

³ Информант Вера Егоровна, 1926 г. р., с. Терновое.

войну 1941–1945 гг. многие сельчане видели, как накануне прихода немцев на село двигалась огромная черная туча. Все молились, понимая, что идет страшная беда. Но появился в поле в белой русской рубаше старик и сказал: «Молитесь», перекрестил тучу, и она рассеялась. Полтора года немцы были в селе, но и жители, и само оно осталось целым, на удивление потом русским солдатам. Старец Спиридон молитвенно укрыл в это тяжелое время не только жителей Тернового, но и соседей: сюда собирались люди и из окрестных сел. В эту войну те сельчане, которые уходили на фронт, также обращались к старцу Спиридону. Из села забрали на передовую несколько девушек, они были определены в одно место саперами. И все, кроме одной, вернулись. Одна из них рассказала, что не раз была на волосок от смерти, но в гимнастерке хранила молитву к старцу Спиридону, положенную в дорогу мамой. И старец не раз выручал ее из беды. Многие рассказывают о помощи старца во времена раскулачивания. Все, кто просил тогда его о помощи, скоро ее получали.

Тема черной неблагодарности, тяжести греха сребролюбия звучала в часто повторяемой притче о трех вдовах, которым старец помогал в лесу собирать груши и которых он чудесным образом напоил из золотого сосуда. Одна же из вдов потом вернулась к тому месту, где была напоена, чтобы унести золотой кувшин. А старец ее встретил и сказал: «Вас Господь напоил, а ты Божий дар хотела взять».

О бранных, черных словах рассказывают несколько притч. В одной из них действие происходит в селе Солдатском, в доме, где велась беседа. После беседы хозяйка позвала всех на трапезу. Когда гости пообедали, она принесла моченых яблок, на вид очень аппетитных. Но старец не благословил их есть. А позже, когда его стали спрашивать, почему он так поступил, старец объяснил: «Если бы вы видели, какая на них змея сидела, вы бы сами убежали из-за стола». Хозяйка покаялась, что обозвала сноху черным словом, когда та жадничала и не хотела давать яблоки на стол¹.

Притчевый язык рассказов о жизни подвижника-старца связан еще с тем, что он сам часто говорил о будущем иносказательно, «притчами на догад», как говорят жители, намекал лишь на характер грядущего события. Так, одному своему собеседнику из другого села сказал, что в следующий воскресный день не тот к нему в село Терновое придет, а сам старец придет в его дом. От собеседника требовались молитва, внимание, духовная рассудительность. А тот утром воскресного дня отправил до службы сына в поле добрать и привезти домой снопы. Сын по доро-

¹ Информант Вера Егоровна, 1926 г. р., с. Терновое.

ге упал вместе с возом и был задавлен. Собеседник потом выговаривал старцу: «Почему же ты мне прямо не сказал, что это может случиться?» На что старец Спиридон ответил: «Я тебе сказал, что приду, и я пришел». То есть большего говорить не велено, не душеполезно.

В домах сельчан, близких старцу, особенно отчетливо знали о церковной дисциплине, о важности соблюдения постов и праздников. А с тех, кому больше дано, больше и спросится. Особенно если происходит сознательное нарушение правил и устоев. У близкого к старцу собеседника Кирилла был родной брат Стефан. В его доме женщина, как говорят в народе, приспала ребенка¹. Трагическое событие было предварено следующим происшествием: пряли вечером женщины под какой-то праздник. И хотя нужно было заканчивать, старшая сноха потребовала продолжать работу, под ее ответственность. Вскоре после этого старец Спиридон встретил Стефана и говорит: «Стефан, ты там у себя на ночь охрану выставляй». И только когда все случилось, Стефан понял, о какой охране говорил старец.

Мир притч о старце — это огромное бесценное наследие, оставленное старцем Спиридоном для своих земляков. Притчи до сих пор учат и лечат души людей, в простой, образной, конкретной форме донося до многих евангельские истины. Ценность притч осознавалась и осознается, прежде всего, старшим поколением, теми, кто слышал их непосредственно от собеседников старца или от своих родителей.

По сути, можно говорить о *двух нетленных ценностях*, которые оставил старец Спиридон своим землякам. Во-первых, себя самого, легшего телом в родном селе. Не зря он предупреждал, чтобы молились Богу о том, чтоб ему быть похороненным в своем селе, так как это будет великим благом для всей округи. Значение этого факта, прежде всего, в том, что люди продолжают до сегодняшнего дня обращаться к старцу за помощью на его могиле. Во многом благодаря этому даже маловерующие (редко ходящие в церковь) ощущают здесь веру как живую реальность. То есть присутствие старца, скорого молитвенника и помощника, позволило утвердаться в селе вере как закону.

Между верой как законом и верой как благодатью всегда есть разрыв, преодолеть который даже верующему человеку нелегко. Законом поддерживаются в селе многие церковные устои и порядки. Через старца Спиридона — главного хранителя христианского благочестия среди своих земляков — осязаемо присутствует у большинства жителей страх Божия наказания за его нарушение. Но дело любви через духовно очищен-

¹ Уснула рядом с ним и нечаянно задавила до смерти.

ное сердце требует личного подвижничества, а не только участия в общесоблюдаемых правилах. И притчи старца, рассказы о его жизни, и есть тот опыт любви, который он оставил своим землякам до скончания века, чтобы этот опыт прорастал в их сердцах и приносил свои плоды.

Как можно судить по записанным нами рассказам, люди ценят *не только нравственный смысл, но и прозорливость*, способность старца знать будущее и пророчески представлять его. Пророческий дар старца Спиридона был удивителен и глубок. Собеседникам он говорил, что видит судьбу человека тогда еще, когда он находится в материнской утробе, и видит «вторую половину» человеку для создания доброй семьи. Иногда старец объяснял, почему он не советует выходить замуж за этого человека: «Они в голод ели конину, сквернили себя». Зная все, что должно случиться в селе и округе: несчастье, преступление, — старец никогда прямо не предупреждал людей, но духовно готовил их к грядущему. Одна семья жила на хуторе. Они были знакомы со старцем. Неожиданно он сказал им, чтобы все на масленицу три дня поговели и причастились. В эту же ночь, после причащения, всю семью вырезали грабители, даже детей не оставив в живых. В другом селе также была убита вся семья с целью ограбления дома. Родственники погибших пришли к старцу с просьбой сказать, кто убил. Но он лишь ответил, что через два года сами узнаете. И через два года по унесенной одежде были опознаны убийцы.

Собеседникам подвижник говорил: «Человек нарождается, а судьба нарекается», подразумевая, что он не может вмешиваться в Промысл Божий о человеке, но может лишь помочь человеку в осознании воли Божией о нем. О смерти же говорил так: «Кому утонуть — утонет, кому убитому быть — будет убит». Но при этом человек своею волею может лишь нарушить волю Божию, себе в ущерб. Так случилось, что муж сестры старца Андрей не захотел идти на «германскую» войну в 1914 г. и стал пить лекарства, чтобы сказаться больным. Но от лекарств и умер. Старец так сказал о его смерти сестре: «Если бы он пошел на фронт, то остался бы живым и вернулся бы домой. А теперь 20 лет душа его будет неопределенной»¹. То есть человек своевольно, хотя и не через самоубийство, выбрал другую кончину и будет за это расплачиваться.

Был случай с девочкой-монашенкой, взятой праведником на духовное воспитание по просьбе родственников. Старец знал, что ей суждено умереть, и умереть от огня. Но если девочка погибнет среди монахинь, то ее смерть будет постоянным им укором со стороны сельчан. И старец Спиридон молился и просил изменить время суда Божия. Девочка

¹ Информант Татьяна Ивановна Павлова, 1925 г. р., с. Терновое.

пришла в дом родителей и там, играя во дворе рядом с печкой, нечаянно коснулась пламени, платье на ней вспыхнуло, и она сильно обгорела. Через сутки она умерла, по молитвам и помощи старца не испытывая боли от ран. Мать девочки долго не могла утешиться и все время плакала. Старец явился ей во сне и показал двух девочек: одна, та, что умерла, была сияющей и радостной, другая, ее сестра-ровесница, была печальной. Таких притч несколько, где старец говорит родителям, что плакать надо не об умерших детях, так как они-то определены Богом, а о живых. Наши информанты говорят о своих братьях и сестрах, что действительно они живут или невенчанными, или выпивают, или храм не посещают.

Крестьяне села Тернового знали, что старец прозревает и природные катаклизмы, и поэтому спрашивали у него о времени запашки и сеяния. Мария Федоровна Парфева рассказывала про своего деда, что он всегда смотрел за тем, что делал на своем поле старец, и так же поступал. «Убираем урожай, молотим, глядь — туча идет. Дедушка посылает меня на поле к деду Спиридону: «Марушь, иди посмотри, дед Свирька *тумашит-ся*¹ еще? Если тумашится, значит, дождь пойдет». Я прибегаю: «Дедушка, нет, не тумашится. Он на все четыре стороны Богу помолился и сел». И наши садятся. Прошла буря. Он встает, и мы встаем молотить. А иной раз прибегу, говорю: «Дедушка, дед Свиридка замечает». И наши бегом, бегом в рыгу задвигнут, заметут снопы». Старец говорил, что со временем отойдет от земли та благодать, что сейчас есть. Мария Федоровна замечает, что уже сейчас нет того, что было раньше, — нет пару после дождя, когда вся земля будто дышала². Говорил старец своим близким собеседникам и о грядущих событиях, что очень он жалеет тех, кто будет жить во время, когда и *праведник едва спасется* (см. 1 Пет. 4, 18).

Следует особо сказать о тех людях, кто находился в непосредственной близости к подвижнику, — о собеседниках. Рядом со старцем имелся целый круг лиц, которые постоянно им духовно воспитывались. Таких людей жители Тернового называют *собеседниками старца*. К числу их относились и «монашки» — девицы, по благословию старца отказавшиеся от мясной пищи, оставшиеся безбрачными и придерживающиеся строгой церковной жизни, и благочестивые вдовы, и семейные люди.

Собеседничество — явление, широко известное в русской деревне. Беседами могли быть обыкновенные посиделки-развлечения или развлечения за рукодельем зимой. Но были и духовные беседы. Те девушки, которым родители заповедали вести строгую жизнь, обычно за руко-

¹ Тумашиться — спешить, торопиться.

² Информант М. Ф. Парфева.

дельем слушали духовные книги, читаемые кем-то из их отцов. Песни здесь также исполнялись в основном духовные. Были и беседы, специально собираемые для совершения службы, особенно там, где не было поблизости церкви. Пели и читали вечерню, утреню, обедницу, нараспев читали много акафистов, пели духовные стихи. Такие беседы могли совершаться и без присутствия подвижника. Если в селе были особо благочестивые христиане из числа черничек-девиц, вдов или выбравших путь безбрачия, или семейных людей, то они выступали инициаторами таких духовных собраний¹.

Собеседничество как духовное явление существовало и в монастырях. У преподобного Сергия Радонежского ближайшие его друзья и ученики назывались собеседниками. Но собеседничество монашеское имело свои особенности, в отличие от собеседничества подвижников благочестия в миру. В монастыре оно происходило с глазу на глаз, и беседа могла продолжаться и по нескольку дней, как это бывало у таких святых, как преподобный Сергий или святитель Тихон Задонский. Святые во время таких бесед пребывали в радости духовной, потому что имели друг в друге братьев во Христе в истинном смысле и между ними, как и сказано в Евангелии, Сам Христос был третьим Собеседником. Они делились сокровенными тайнами, не боясь непонимания, говорили уже не притчами или намеками, а открыто и ясно.

Собеседничество подвижника — старца или старицы — с мирянами было иным. Собирались хотя и близкие люди, но круг их был достаточно обширный.

То, что о старце Спиридоне в селе Терновом сохранилось множество рассказов, произошло в основном благодаря его собеседникам. Они поддерживали предание о праведнике-старце в чистоте, их среда духовно, молитвенно хранила память о нем. Собеседники сохраняли тот порядок, что существовал при подвижнике. Так, на беседы к нему приходили после праздничной и воскресной службы. Богослужение заканчивалось, люди расходились по домам, а в 16 часов собирались или в доме, где жил праведник, или у кого-то из ближайших его учеников, чаще всего у монахини Анастасии (Павловой) — единственной постриженной монахини. Если же службы в этот день не было или старец с «монашками» находился в селении, где не было храма, — тогда ими совершалась утренняя, читалось до 10 акафистов.

¹ См. на ту же тему некоторые работы: Старец-мирянин Федор Соколов Белозерский / Сост. проф. Гелий Михайлович Прохоров // Русский паломник. 1991. № 4. С. 53–68; Сестры: очерк жизни сестер Анисии, Матроны, Агафьи, подвизавшихся в селе Ялтуново Шацкого района Рязанской епархии. М., 2001.

Немало было собеседников у старца Спиридона и в соседних селах и деревнях. Для бесед или чтобы оказать кому-то срочную помощь, он время от времени отправлялся в Солдатское, Уколово, Прилепы, Колбино, Гудаевку. Там пребывал у кого-то из собеседников по несколько дней, у них ежедневно собирались люди, молились, слушали рассуждения старца, сюда же приходили с самыми разными скорбями местные жители. В каждом селе старец духовно окормлял всех близких к Церкви людей — благочестивых семейных, черничек («монашек»), вдов и калек.

В соседнем с Терновым селе Солдатском старец Спиридон останавливался на ночлег в двух семьях: в семье Федора и Евдокии и в семье Поликахиных — Егора и Дарьи. Наша рассказчица Вера Егоровна (1910 г. р.), рано оставшись сиротой, жила в доме своей тети Евдокии и была свидетельницей бесед старца. Ей запомнилось, как он обличал некоторых собеседников за жадность и жестокосердие, когда одна из таковых, принимая старца, оставалась глухой к другим: вдову не хотела пустить в дом и девочку-сироту отправила, чтобы не кормить их.

Иван Нетесов, один из собеседников в Солдатском, был благочестивый семейный человек, имел жену, детей. Ему старец во время богослужения показал мир Божий: наступил ему на ногу, и тот увидел святых, Божию Матерь. Сам старец Спиридон видел их постоянно, со слов Варвары Ульяновны Колесниковой (1920 г. р.), жительницы этого же села. После смерти старца Иван Нетесов часто собирал в своем доме людей, они вместе читали акафисты, пели псалмы, слушали рассказы о старце Спиридоне. В деревне Уколово, в трех километрах от Солдатского, старец Спиридон останавливался в благочестивой бездетной семье Алексея и Евдокии. Здесь проходили беседы, службы — утрени, читались акафисты. На службы собирались люди из соседних деревень. Алексей позже служил пономарем в соседнем селе Колбино. После смерти старца Спиридона люди продолжали приходить в дом Алексея и Евдокии, молились, пели и слушали рассказы о старце. Со слов посетившей эти беседы А. И. Хрячковой: «У нас так вера укреплялась, что мы были согласны все отдать, только бы Богу молиться»¹.

В Гудаевке утреню служили в доме деда Вани, в Прилепах — у одних бездетных старика и старухи.

На родине старца Спиридона, в Терновом, и в тех селах и деревнях, которые время от времени он обходил, остались собеседники, которых старец наставлял в православной вере, остался порядок жизни и дух молитвенного и деятельного служения вдовам, сиротам, калекам. Все,

¹ Информант Анна Ивановна Хрячкова, 1926 г. р., с. Солдатское.

кто считается ныне самой активной частью церковного причта в этих селах и деревнях — и клирошане, и чтицы Псалтыри, чернички, живущие при церквях, — все они воспитанники или самого старца, или его учеников.

Были еще люди, которым старец часто помогал. Они чаще других сельчан пользовались его наставлениями и советами. Это, прежде всего, те, кому он оказывал помощь по хозяйству и в деле воспитания детей-сирот. Некоторых детей из сиротских семей старец брал в послушники, они трудились, присутствовали на беседах. Жительница села Солдатского Пелагея Васильевна Павлова рассказала, что ее отец в свое время был отдан старцу Спиридону в ученики. Мальчик не имел отца, а детей в семье было много, и его некому было научить пахать землю. Мать обратилась к старцу, зная, что он помогает вдовам. Три года работал ее сын Вася рядом со старцем, после чего стал самостоятельно работать на своем участке. Василий, став уже взрослым, пока жив был старец, ходил к нему на беседы и получал там наставления. На войне 1914 г. его тяжело ранили, он потерял ногу и, вернувшись домой, пришел к старцу в тревоге за свое будущее. И услышал от него ободряющие слова: «Не придется тебе побираться, наравне с людьми будешь жить». Так и было. До войны Василий имел одного ребенка, а потом народилось еще шестеро, и все выросли. На протезе, по благословению старца, он и косил, и пахал, и людей потом принимал по 20 человек в дом, когда те приезжали в село на день памяти старца. Дом Василия Ивановича был открыт всем, кто хотел спросить его о духовном, приложиться к святыне (у него были перчаточка старца и большой его портрет). Девяносто лет прожил Василий Иванович Павлов, до последних дней без очков читал акафисты, им же от руки переписанные, Спасителю, Божией Матери, Николаю Угоднику, Георгию Победоносцу. Читал Евангелие, беседовал. Полная хата народа набивалась, со слов дочери, в такие дни. Имел же всего два класса образования.

В Великую Отечественную войну, когда село заняли немцы, Василию Ивановичу было такое испытание. Немцы заподозрили его и постояльца, ночевавшего в доме Павловых, в связях с партизанами. Их стали водить на допросы в комендатуру карательного отряда. Василий Иванович сразу предложил своему спутнику молиться старцу Спиридону, как «крепкому пророку». Пять дней продолжались допросы, пять дней их водили, а потом неожиданно отпустили. По молитвам старца Спиридона случилось это чудо¹.

¹ Информант Пелагея Васильевна Павлова. 1920 г. р., с. Терновое.

Старец Спиридон при жизни нередко оказывал личную помощь — своим трудом в родном селе или округе — «вдовкам», немощным — тем, кому было трудно вспахать поле, убрать урожай. В селе до сих пор известны эти истории. Одной помог вспахать поле, другой убрал урожай, тайно помог деньгами. Работал иногда по найму, но никогда денег себе не брал, а просил хозяев отнести их такой-то нуждающейся семье. Собеседники старца рассказывали случаи, когда он внезапно брал кого-то из них и спешил за много километров в другое село, потому что там «женщина плачет, она в трудах вся и сама вдовушка». Так, в одном случае идти нужно было 50 км под вечер. Собеседник стал возражать: «Дядюшка, глянь, как солнце уже низко». Старец же отвечал: «Мы придем туда, оно на этом же уровне и будет». Пришли, а вдовушка палочкой подсолнух молотит, беременная. Он говорит: «С кем вы живете?» А сам все знает о ней. (Заметим в скобках, что здесь явно прослеживается аналогия с евангельской беседой Христа с самарянкой (см. Ин. 4, 4–42).) «Да у меня пять детей, и шестым хожу. Не знаю, что мне делать». Старец помолился Богу: «Отче наш», три поклончика положил и говорит: «Ну-ка давай полынок рвать, ток подготовим для семян». Подмели ток. «Ты, раба Божия, иди коровку дои, детей корми и спи спокойно с Господом Богом, а тебе Господь ночью помолотит». Утром она пришла на ток, а там все помолочено и провеяно¹.

Лечение людей старцем было всегда духовно поучительным. Потому и сохранились многие рассказы об исцелениях, что они носят назидательный характер.

В воспоминаниях о старце Спиридоне все рассказчики подчеркивают, что он, оказывая помощь, всегда требовал, чтобы человек шел в церковь благодарить Бога и Его святых за исцеление, заказал молебен Целителю Пантелеймону или Божией Матери пред Ее иконой Казанской. Пелагея Матвеевна Помогалова из села Солдатского рассказывает, что старец излечил ее от бородавок на всем теле. Узнав, что подвижник находится в деревне Прилепы, она отправилась туда по совету своей мамы. «Дядюшка велел отслужить в церкви молебен и съесть просфору натошак. И бородавки прошли. И мне Бог как свету дал»².

Много случаев исцелений связано с водой. В селе Терновом говорят, что колодцев раньше здесь было мало. За водой приходилось ходить далеко. Тот колодец, который теперь почитается как колодец старца Спиридона, называемый в народе просто *копанка* или *криничка*, был выкопан по благословию старца его собеседником Кириллом Никитичем

¹ Информант Анаа Ивановна Московкина, 1931 г. р., с. Терновое.

² Информант Пелагея Матвеевна Помогалова.

Москалевым в овраге, напротив дома собеседника. «Кирилла, копай колодец в этом овражке, он людям пригодится», — велел ему старец. Колодец этот доньше удовлетворяет насущные потребности многих жителей села. Но прежде всего вода в колодце ценится как исцеляющая духовные и телесные болезни. Обычно люди поступают так: набирают в криничке воды, идут с ней на могилку к старцу Спиридону, ставят ее на гробницу и читают акафист святителю Спиридону Тримифунтскому или акафисты Спасителю и Божией Матери, молятся старцу и потом уж несут воду домой. Некоторые матери отсылают ее своим взрослым детям в другие места, куда те переехали жить.

Сам же старец давал воду людям из родничка-колодца, что находился у него в амбаре, рядом с домом. В этом же амбарчике росло цветущее вишневое дерево. В свое время, когда старец вернулся с армейской службы домой в свое село, он принес на плечах две сухие веточки вишни. Зашел с ними «не в дом, а в амбарчик небольшой, воткнул веточки, и они белым цветом вишневым после зацвели», со слов Анны Иосифовны Сухининой. Этот райский садик старец не показывал никому, любопытные наказывались. Одна женщина, решившая поглядеть на цветущие ветви, потеряла при этом зрение и, только раскаявшись, получила исцеление. Но приходящие в простоте сердца за помощью, а не из любопытства, могли быть допущены в заветное помещение. Одна из жительниц села вспоминает, как в детстве мама привела ее к старцу полечить сильно болевшие зубы: «У него была хатеночка такая небольшая. А как заходишь, тут же находилась криничка, травую зарощенная. А по ней такой вишнячок. Он кружочками так, не расцветал, а кружочками так был. И был у дядюшки хрустальный стаканчик со стеклянной ручкой. Размахнул он водицу в криничке, потерёб, а она такая светлая, такая светлая, что до невозможности. Выпила я водицы, съела кусочек хлеба с солью. «Ну, веди, Катък, дочь с Господом Богом», — сказал дядюшка. И очень долго потом не болели у меня зубы»¹. После кончины старца, как говорят жители, в его амбарчике ничего не было обнаружено.

После того, как в 1990-е годы в селе был отстроен новый кирпичный храм, резко увеличился поток паломников в дни памяти старца. Над оврагом был поставлен поклонный крест, обозначающий местонахождение колодца. В нем устроена икона в застекленном киоте. В особые дни торжеств поклонный крест украшается кем-либо из сельчан праздничным полотенцем. В самом овраге, где находится колодец, тоже не так давно сделан новый колодезный сруб и рядом с ним поставлен деревян-

¹ Информант М. Ф. Парфева.

ный крест, на котором крепится портрет старца Спиридона. В праздничные дни у колодца особенно многолюдно.

Как и при жизни старца, на целительные свойства воды люди смотрят как на благословение Божие по молитвам старца Спиридона, а также Божией Матери и святых Божиих: целителя Пантелеймона, святителя Спиридона Тримифунтского, Георгия Победоносца, которым и читаются на могилке старца акафисты, а в храме служатся молебны.

У сельчан существует понятие «наговоренная вода», т. е. вода, освященная не через священническую молитву, а через мирскую. Старец Спиридон сам лечил больных водой из родничка и благословлял некоторых людей в селе быть лекарями. Вообще практику освящения воды мирянами Церковь оценивает негативно. И для этого есть свои основания. По церковным канонам, только священник может и должен освящать воду, так как у мирянина нет благодати сана призывать Духа Божия для ее освящения. Церковь против ворожбы, анархии и самозванства в делах церковноканонических. И, тем не менее, многие миряне знают, что в одних случаях через молитву, в других — через наговор (т. е. заклятие) вода может получить новые требуемые свойства. Поэтому Церковь видит опасность в освящении воды мирянами, кроме нарушения церковных канонов, и в том, что воду нередко наговаривают через заклятие или колдуны, или безрассудные ворожеи. И даже те, кто освящает воду с использованием молитвы для добрых целей, не приветствуются. Такие лица, как старец Спиридон, давая людям воду для исцеления, говорили, что благодарить нужно за конкретное исцеление или Божию Матерь, или какого-либо святого. Старец-праведник, утверждают те, кто при его жизни получил от него помощь, освящал не воду, а призывал на помощь святых и потому всегда посылал человека, получившего исцеление, в церковь — заказать молебен тому святому, которому старец указывал. В молитве к какому-либо святому и заключалась «наговоренность» воды старцем, чего он никогда не скрывал.

Необходимо учитывать и то, что деревня вплоть до XX в. часто не имела у себя врачей и вынуждена была обходиться в деле лечения своими силами. В каждом селе были местные костоправы, повитухи, травники. Деревенские лекари нередко использовали при лечении не только чисто медицинские навыки, но и молитву к Богу, Божией Матери и святым, считая не себя, а Создателя главным врачом душ и телес.

Старец Спиридон, судя по его действиям, был ответственен не только в своем селе, но и в округе за «народное здравоохранение». Он сам лечил духовно и телесно тех, кто к нему обращался, и специально искал, с

Божией помощью, таких помощников, которые могли бы в своем селе или округе лечить людей и скот. В Терновом он поставил на такое служение Анну Федоровну Сухину, мать теперешнего народного лекаря-костоправа Анны Иосифовны Сухиной. Со слов Анны Иосифовны, мать до того не умела лечить, а он «монашку» за ней прислал, чтоб та пришла к нему. И сказал: «Тебе благословлено Церковью, чтоб ты лечила, а ты досе не лечишь». Анна Федоровна отвечает: «Да, дядюшка, я неграмотная и ничего не знаю». На что старец сказал: «У грамотного Господь отберет, а тебе — даст». Это было в 1907 г., в возрасте 50-ти лет, и 30 лет, до самой смерти в 1937 г., мать Анны Иосифовны была сельским костоправом, повитухой, народным психиатром. И сама Анна Иосифовна позже от другого подвижника — блаженного Максимушки из села Ракова — получила благословение лечить людей. Он ей сказал: «Люди погибают, лечи».

Еще старец Спиридон благословил лечить людей и скот в Терновом, Солдатском, Березове, Завершье, Усть-Муравлянке некоторых своих собеседников: монахиню Анастасию (Павлову), девицу Екатерину, Матрону, Акилину, Иоанна, Трофима, Даниила, Кирилла, Алексия, Иоанна, Якова Семейкина, Димитрия, Ефима¹. В селе Усть-Муравлянка старец благословил заниматься лечением людей и скота своего собеседника Иоанна. Этот дар Иоанн получил по молитвам старца Спиридона, когда однажды на службе в церкви увидел откровение. Старец сказал ему: «Встань мне на правую ногу». И когда тот встал, то увидел участие Божией Матери и святых в богослужении. А когда старец закрыл видимое, то Иоанн долго не мог прийти в себя и все повторял: «Дядюшка, я бы неделю целую не ел, только бы глядел». С того времени ему было дано лечить людей и коров. Умер Иоанн в начале 1980-х годов, до последних дней помогая тем, кто к нему обращался. Каждый год на день памяти старца на несколько дней приезжал он в Терновое и здесь также помогал людям, которые его звали²⁷.

И сам старец Спиридон как при жизни, так и после смерти остался помощником людям в их телесных и душевных скорбях. Множество таких случаев нам пришлось услышать и записать в Терновом и соседних селах. Но в целом почти ежедневно люди обращаются к старцу за помощью по самым малейшим поводам, часто приходят помолиться на могилку, даже просто отдохнуть душою, посидеть здесь на скамеечке. Распространилась и практика молиться старцу в особо тяжелых случаях и нуждах по ночам. От многих приходилось нам слышать, что молитва должна быть

¹ Жизнеописание старца Спиридона. Воронеж, 1999. С. 12.

горячей и искренней. Также люди приводят в своих рассказах немало случаев помощи старца-подвижника, даже если к нему обращались, находясь в отдаленных краях.

Место упокоения старца Спиридона на кладбище села Тернового пользуется всеобщим вниманием и почетом. Люди, проходящие утром мимо кладбища, не забудут помолиться и перекреститься на могилку старца, попросить его благословения. Также обязательно крестятся и кланяются, когда идут в церковь на всенощную или литургию. Кладбище находится за огородами. Совсем недавно в связи с возросшим потоком паломников, особенно в дни памяти старца, сельское правление позаботилось о строительстве асфальтированной дороги от церкви к кладбищу. Еще лет пятнадцать назад кладбище выглядело не очень ухоженным. Оно было не огорожено, по нему могли проехать на телеге или на машине. Власти этому не препятствовали. Однако имя старца чтили и партийные чиновники, потому что на памяти их были случаи наказания кощунников старцем за попытки осквернить могилу. И вот одна из сельчанок, будучи однажды на могиле старца Спиридона, была удостоена следующего видения: «Тогда еще могилка была земляною. В нужду пошла на могилку, а там слышу голос: “Раба Божия, набери мелочи и отдай женщине — нищей (что неподалеку стоит), а себе возьми рублями”. Набрала я рублей и думаю, как отблагодарить дедушку. А он вышел. Говорю: “Дедушка, дайте, я ваши ножки поцелую”. Как человека его вижу: небольшой, с бородкой, как изображен на фотографии, только ножки его мне не видны. Он говорит: “Не надо, не надо”. — “Ну дайте, дедушка, ручки поцелую”. А он: “Не надо, не надо”. А сам прямо приседает. И я сама в голову поцеловала его. “За твою справедливость на пять минут привидение тебе открою”. И могилы перед моими глазами открылись. Не гробами, не ямами, а так, что все люди сверху стали лежать, как на кроватях, живые. Лежат и глядят, не двигаются. Гляжу на них и говорю: “И этот святой, и этот святой”. Как будто и не боюсь того, что вижу. Все святые лежат. А одна будто вся трепещет. Говорю: “Дедушка, а почему она беспокойно лежит?” — “Душевная. Сбоку закопали, и привилегии никакой”. И говорит дедушка: “Вы видите, по кому ходите, и становитесь, и ездите. Телеса закапывают, а душа лежит”». Это видение было пересказано потом председателю сельского совета. И та, как говорят сельчане, хотя и коммунистка была, но от Бога не отрекалась, сделала выводы. И скоро были присланы рабочие и вокруг кладбища выкопан ров. Тогда же могила старца вместо низкого земляного холмика с крестом была переделана в высокий, в виде кануна, надгробный холм, укрепленный деревянными щитами.

Судя по документам Областного архива, село Терновое преимущественно в 1960-е годы пользовалось особым вниманием чиновников облисполкома Воронежской области, отвечающих за идеологические вопросы. Сюда часто, судя по документам архива, направлялись лекторы, пропагандисты, привозили специальные антирелигиозные фильмы, «разоблачающие» чудеса¹.

События, связанные с устройством кладбищенского рва, относятся к 1980-м и 1990-м годам. А уже когда в селе отстроили храм, новый молодой настоятель отец Сергей Шуваев обратился к местной власти, чтобы правление колхоза сделало для кладбища настоящую ограду. При нем же могильный холм старца-подвижника был укреплен железными листами и все кладбище тщательно очищено от мусора, листьев, сухих деревьев.

О выборе места своего захоронения самим старцем рассказывают в селе так: «Однажды дедушка наш пришел к старцу (со слов Михаила Егоровича Сухинина, 1926 г. р.), а тот говорит: “Пойдем, я тебе покажу, где мне могилу копать”. Привел и показал то место, где сейчас лежит. Дед тогда спросил: “А может быть, на церковном кладбище, в ограде?” Но старец категорически возразил: “Нет, ни в коем случае, там по мне будут ездить, а тут меня никто не тронет”». Эту притчу особенно часто рассказывают жители села. В 1944 г., когда старая деревянная церковь сгорела, на ее месте стали строить различные учреждения, потом жилые дома, а церковное кладбище перенесено было на общее сельское кладбище, на старом же месте проложили дорогу. Так исполнилось пророчество старца Спиридона.

О дне его смерти, как говорил старец-праведник, люди узнают по тому, что колокола в селе Терновом и окрестных селах сами трижды зазвонят. Это будет время цветения вишни. И многие очевидцы тех лет свидетельствуют о том, что так все и было. День похорон старца Спиридона отмечен в памяти народной следующими чудесами: во время несения гроба был исцелен хромым, ходивший всю жизнь на костылях. Костыли потом как знак чудесного события находились лет пятнадцать в церкви и сгорели в 1944 году вместе с нею. Путь несения тела на кладбище был заранее выбран и указан старцем. Когда похоронная процессия прошла огородом Кирилла Никитича Москалева — собеседника старца, то вся взошедшая картошка была втоптана в землю. Наутро же люди увидели, что молодые всходы картошки опять стоят целые и неповрежденные. Об этом случае рассказывают многие сельчане.

¹ Центр документации новейшей истории Воронежской области. Ф. 3. Оп. 43. Д. 196. Л. 23.

Могилка старца редко остается без людей. В любое время там кто-нибудь есть. Навещая могилки родных, люди непременно посетят и «дедушку Свиридку». Обычно, войдя в ограду, обходят могильный холм кругом, наподобие крестного хода, целуют с тыльной стороны крест, потом встают перед крестом, на котором висит фотография старца, молятся, прикладываются. Идут к могилке монахини Анастасии (Павловой), похороненной рядом со старцем в одной ограде, целуют крест, садятся на лавочку. Глядишь, появляется еще кто-то из сельчан.

Еще при жизни старец давал в благословение от себя близким людям какие-либо святыни, вещи. *Свои главные святыни* старец Спиридон хранил в деревянном бордовом, расписанном цветами сундучке. Со слов Анны Ивановны Сотниковой — последней владелицы сундучка, он к ней перешел от старшей сестры, которая получила его от матери. Той же сундучок передала перед смертью монахиня Анастасия (Павлова) — родная ее сестра. О содержимом сундучка при жизни старца было известно немногим. Даже черничкам, с которыми монахиня Анастасия жила в одном доме, было неизвестно, что там лежит. Они с ревностью относились к избранному положению монахини Анастасии. Однажды, когда все отсутствовали, старец сказал монахине: «Настя, достань святыни, мы порадуетесь». В сундучке находилась шкатулочка. В ней на ватке, блестя, как звездочки, лежали несколько косточек. Старец рассказал, что это вынутые ангелом частички из его, старца, руки. Монахиня Анастасия рассказывала: «Мы порадуетесь и опять закроем. А по комнате разносятся ароматы неземные». Старец смотрел на косточки, как на Божие благословение себе. Однажды он молился у себя в саду, и его сильно толкнул лукавый дух, так, что старец ударился о пенек и выбил себе руку из плеча. Господь через Своего ангела хотел исцелить его. Но старец взмолился, чтобы болезнь оставалась с ним до конца дней. Тогда ангел вынул из раны несколько косточек и подал их старцу Спиридону.

Этот сундучок старец передал перед смертью монахине Анастасии. Еще раньше ей благословлено было сохранить волосы старца, зашив их в специальную подушку. Только Анастасии старец разрешал постригать себя. У нее также осталось на память и другое благословение старца — его зуб. Когда в Терновом была построена и освящена новая церковь, эти святыни (кроме утерянного зуба) были переданы туда. Сундучок ныне находится в алтаре, а подушечка вместе с другими святынями лежит на специальном аналое, рядом с кануном. Тут же лежат: скуфеечка, которая, как считается, принадлежала святителю Митрофану Воронежскому, его же поручь, часть скуфьи святителя Тихона Задонского, а также

перчаточки старца¹. Рядом с кануном стоит в церкви писанный маслом портрет старца Спиридона в рост. Святыни передали в храм потомки собеседников старца: монахини Анастасии (Павловой), Кирилла Никитича Москалева, Василия Ивановича Павлова и других. Сухинины — потомки К. Н. Москалева — передали кипарисовый крест — благословение старца сестрам-черничкам Сухининым, очевидно на молитвенный и исповеднический подвиг². Старец сказал: «Берегите его, чтоб никто не украл». Но крест в ту же ночь у сестер пропал. Пришел утром к ним старец и спрашивает: «Крест цел?». Те кинулись, а креста нет. Достал тогда старец крест и подал им со словами: «Вот Иоанн Богослов мне принес». По словам Михаила Егоровича Сухинина, крест хранился в доме этих сестер — его родных теток по матери — и тогда, когда их забирали в тюрьму и ссылку, и после возвращения. После их смерти дом сторел, остался цел только «цветной» угол. На нем продолжали стоять иконы Спасителя, Божией Матери «Неопалимая Купина» и кипарисовый крест. Когда Михаил Егорович снял святыни с уголка, тот рухнул. От деда Кирилла — собеседника старца Спиридона — в доме Михаила Егоровича хранилась до последнего времени одна из скуфеечек, принесенных когда-то старцем с богомолья. Панораму для рассматривания святых картинок — видов Иерусалима — забрали в войну немцы. Святыни в советское время были спрятаны в сундуке и доставались оттуда только для хороших знакомых и близких в случае какой-либо болезни.

Часть святынь продолжает сохраняться в отдельных домах села и в настоящее время. В доме Ивлевой Анны Тимофеевны от деда Николая Савельевича Пичурина, собеседника старца Спиридона, сохраняются волосы старца в коробочке, его перчаточка, стружки от гроба. Святыни также выносились в советское время людям, приходившим в этот дом за помощью.

Пелагея Васильевна Павлова хранила дома перчаточку старца, в которой он лечил. Перчаточка находилась поначалу в доме племянницы старца, перед смертью она передала ее в дом лежачего больного Григория, а из того дома передали святыню благочестивому соседу — старичку

¹ Мы склонны думать, что эти святыни не принадлежали прославленным святителям. Старец Спиридон не раз ходил на богомолье в Воронеж, в Митрофаньевский монастырь, и в Задонск. В этих монастырях богомольцы тогда могли приобрести полубархотные шапочки (скуфеечки) с выбитыми изображениями святителей и словами «Святителю Митрофане (или Тихоне), моли Бога о нас». Давалась также перчаточка с выбитыми на ней теми же словами молитвы. Из святынь имелись хлопчатая бумага и елей (маслице), освященные на мощах. — См: *Никонов Феодор, свящ.* О благочестивых обычаях и религиозных учреждениях, существовавших у жителей Воронежской епархии // Воронежский литературный сборник. Вып. 1. Воронеж, 1861. С. 359.

² Сестры потом были осуждены за веру и находились в лагере.

Василию, которого старец в свое время обучал умению пахать. На годовщину старца перчаточку долгое время носили на могилку, где читали акафисты, и люди прикладывались к этой святыне.

Во многих домах в селе Терновом, среди фотографий самых дорогих родственников, на почетном месте, имеются фотографии старца Спиридона. Старец держит перед собой Евангелие. Некоторые имеют писанные маслом портреты старца, исполненные в стиле примитивизма. Деревенские художники писали их по имеющейся фотографии. Вера в старца, как в угодника Божия, в селе глубока. Ему до сих пор доверяют самые сокровенные чаяния, приходят и просят о помощи. И в целом благодаря наличию такой крепкой веры и постоянной помощи старца, его ответов (до сих пор) на повседневные нужды людей сложился в селе свой консервативный строй жизни. Хозяйственную крепость сельчан в массе своей тоже можно отнести на счет атмосферы духовного покоя, наличия в лице старца скорого заступника и помощника. Даже в 1990-е годы, годы анархии и произвола, повсеместного развала, здесь продолжала более-менее сохраняться производственная жизнь. В селе действуют и МТС, и мельница, засеваются поля. Многие имеют кирпичные дома, легковые машины, часто ездят в Воронеж. И хотя часть молодежи перекочевала в города, но все же значительное число продолжает оставаться в селе.

Церковная жизнь большинством населения Тернового воспринимается как неременная часть всего уклада, она естественна и необходима. На Страстной седмице, в Чистый четверг, все село причащается. Все знают, что на двенадцатые праздники надо быть на церковном богослужении; а в каждый важный жизненный этап необходимо пройти через «церковные врата»: принять крещение, повенчаться, отпеть умершего. И старшее поколение (50–60 лет), и нынешняя молодежь накануне венчания обязательно посещали и посещают могилку старца, молятся ему, просят благословения на брак. Уезжающие в город на учебу также приходят сюда за благословением.

Особенно выражено благочестие у сельчан Тернового в сохранении похоронно-поминальной культуры и обрядности. К покойнику обязательно приглашаются не только чтицы Псалтыри, но и певчие из церковного хора. Чтение Псалтыри (во время отдыха) сменяется пением духовных песен-псалмов. В репертуаре певчих есть старинные образцы песнопений. Важным моментом похоронного ритуала сельчане считают вынос покойника из дома. Для выноса всегда приглашается священник с причтом. Они приносят с собой запрестольный «воздвизальный», по их словам, крест. В прежние годы (до революции и в 1920-е) из храма

приносили еще иконы Спасителя, Божией Матери и «святости», т. е. хоругви, стоящие всегда у южных и северных алтарных дверей. Запреты в советское время на торжественные церковные похороны, очевидно, в какой-то мере негативно повлияли на соблюдение некоторых неписаных правил. Но сохранилось само понятие торжественных похорон «с выносом». Батюшка приходит в дом к покойнику из церкви в полном облачении, с кадилом, служит там литию, и затем процессия торжественно движется в храм. Впереди несут крест, покрытый рушником, затем следует домашняя Богородичная икона. У каждого мужчины из процессии на левой руке повязан платочек — также в честь усопшего, который потом отдается на молитвенное поминание. В церкви происходит отпевание, все стоят со свечами, слушая слова молитв, крестятся. При чтении разрешительной молитвы все родственники как один встают перед гробом на колени. Прощаются с плачем уже на церковном дворе. После захоронения сразу же ставится крепкий, из толстых округлых бревен, крытый «домиком» крест. Позже его красят в голубой цвет. Покойник торжественно, с приглашением близких и священника, поминается на 9, 20, 40-й дни, в полгода и год. Церковное поминовение усопших строго соблюдается. По родственникам в дни годовых памятных дат заказываются обеды. Тут же, в церкви, в конце службы раздается угощение или тем, кто причастился, или детям, или кому-либо по желанию. Бытует рассказ о том, как одна сельчанка, Параскева, раздавая на помин ватрушки с творогом, наделила всех своих родственников, а детей, которые специально к ней подходили, обошла. Те, выйдя из церкви, в сердцах стали ее ругать: «Чтоб тебя сибирка заела!» Когда же родители их, обеспокоенные тем, что сделали дети, обратились к старцу Спиридону за молитвенной помощью, он сказал, что тяжесть совершенного греха, в том числе и детьми, лежит на Параскеве: «Какой грех она за собой понесла невыносимый!»

Кроме годовых сугубых поминаний в селе усопшие родственники обязательно поминаются за каждой литургией. В поминание в конце службы раздаются кусочки просфор.

Как и во многих сельских храмах, в храме села Тернового прихожане держат свои помянники-синодики в церкви. По сложившейся традиции, за них отвечает один человек, который несет послушание у кануна. Татьяна Ивановна Павлова ведет специальные тетради «О здравии» и «Об упокоении», где каждый лист помечен именем заказчика. Ей дают заказы и дома (некоторые не могут посещать храм), и в церкви, и она записывает, на сколько служб человек заказывает поминание. Сейчас Татьяна Ивановна имеет записи на 200 заказчиков, часть из которых живут в соседних селах. Проскомидийная записочка стоит сейчас (2001 г.) 2 рубля,

и люди передают по 25 или 50 рублей — заказ на несколько служб вперед. Но предпочитают все же заказывать обедни. В одну записку вносят четыре имени (о здравии или об упокоении), и заказчик платит за нее 17 рублей. Тому, у кого на данный момент нет денег, записывается долг, но поминание все равно совершается. Таким образом, абсолютное большинство сельчан Тернового поминается за каждой службой. Соответственно, поминаются и усопшие родственники, как правило, до третьего колена. В синодике на первом месте у всех стоит имя старца Спиридона, потом идут священники, местные подвижники, родители, прадеды, деды, дяди, тети и так далее — от 50 до 130 имен усопших. Живых — 30–50 имен.

После каждой литургии Татьяна Ивановна вносит в храмовую кассу до 300 рублей, т. е. обедню каждый раз заказывают 15–20 человек. Поминания читаются ею самой и еще несколькими женщинами во время совершения священником в алтаре проскомидии, когда в храме читают часы, а потом при чтении поминальных молитв во время литургии. Они стоят отдельной группой напротив Распятая. Перед прочтением женщины берут общее благословение у священника. Для этого все имеющиеся книжечки-помянники кладутся на поднос, и алтарник относит их в алтарь, где священник дает благословение на чтение.

Дни общецерковного поминовения усопших отмечаются в селе особенно торжественно. На Радоницу все собираются на кладбище. В советское время собирались на кладбище в субботу под Красную горку. Шли всем селом из церкви со «святостью». Каждый человек приносил с собой белую скатерть, стелил ее на могилку, клал на скатерть хлеб и то, что приготовил для поминания. И священник на каждой могилке служил литию. Сейчас такое поминание проходит на саму Радоницу. Есть свои особенности и в поминальных обедах. Постом на поминки готовят только постную пищу. Кроме того, не поминают покойного водкой, и тем более этого не делают женщины. Если и подают у кого водку, то только «копачам» — т. е. тем, кто копал могилу. Большую роль в сохранении этих церковных и нравственных правил играют чтницы Псалтыри. В Терновом и соседних селах, тяготеющих к Терновому, они — люди церковные, соблюдающие неписанные правила для «монашек», которые заповеданы еще старцем Спиридоном. Чтницы действуют согласованно, если встречаются попытку кого-либо из жителей этих сел отступить от правил. Они собираются и покидают дом, где поминают в пост скромным или подают для всех водку. Лишиться же чтения Псалтыри никто не хочет.

Дни поминовения старца Спиридона проходят в селе как большой церковный праздник, что, несомненно, оказывает на всю округу самое

благотворное влияние. Сам старец говорил, что село со временем уподобится Киеву, прозревая размах тех торжеств, которые будут проходить на его родине. День памяти старца Спиридона хотя и приходится на 19 мая, но из-за многолюдства торжество длится почти неделю, с 18 до 25 мая.

Главное празднество приходится на 19 мая: 18 вечером служится праздничная всенощная, а уже 19-го, после праздничной литургии, народ во главе с собором священников в многолюдном крестном шествии движется на кладбище. Там, на могилке старца Спиридона, торжественно совершается панихида. Один раз праздничную службу возглавил правящий архиерей митрополит Мефодий. Епархиальная газета каждый раз откликается на это торжество в селе Терновом¹.

Гробница старца во все дни праздника превращается в место церковного кануна. Приходящие и особенно приезжающие из других мест оставляют здесь свои приношения для Терновской церкви святого великомученика Георгия. Так как у большинства местных жителей имя старца Спиридона стоит первым в домашнем синодике, то и день его памяти рассматривается еще и как семейное поминовение. Специально в большом количестве готовятся поминальные угощения. Тут же, на кладбище, жители Тернового кормят обедами паломников, а некоторые, по традиции, приглашают паломников к себе на ночлег. Такой обычай сложился в годы советской власти, после смерти старца. Приходившие на день памяти «дядюшки» богомольцы из окрестных сел, из тех мест, где бывал старец, всегда находили в селе Терновом теплый прием. Тогда основное торжество проходило ночью, втайне от властей, и было не так многолюдно, как сейчас, но отличалось особой молитвенностью и воодушевлением. На могилку приходили собеседники старца, непрерывно читались акафисты, пелись псалмы, звучали рассказы-притчи о жизни старца-подвижника. Собеседники или их потомки приносили на могилку святыни — вещи, оставшиеся от старца, и народ прикладывался к ним. Под утро терновчане — те, кто особенно чтит память старца Спиридона, разбирали паломников по 20–30 человек в свои дома для отдыха.

Старец-праведник возжег у многих своих односельчан огонь глубокой веры, и поэтому люди в Терновом ценят Церковь и церковную жизнь. И хотя глубина внимания к храму у всех разная, но самую жизненную необходимость существования в селе церкви ощущает абсолютное большинство. В селе Терновом всегда стремились, чтобы была своя церковь. Когда в 1944 г. храм сгорел, в тот же год сельчане добились права иметь молитвенный дом. Церковь открыли в жилом доме Печерина Еме-

¹ Торжество в Терновом: Празднование памяти святого Спиридона // Православный Воронеж. 2001. № 3–4. С. 6.

льяна Дмитриевича, неподалеку от сгоревшего храма. Он приходился родственником старцу Спиридону. В пору, когда Емельян Дмитриевич только начинал строительство дома, старец ему подсказывал, где нужно увеличить комнаты. Под церковь было отведено две комнаты из трех имевшихся. В одной — сделали алтарь с перегородкой, престолом, царскими вратами; в другой — люди молились. До 1961 г., пока не начались хрущевские гонения, церковь действовала: проходили службы, совершались все необходимые требы. Когда ее закрыли, утварь и антиминс увезли в село Солдатское, место, где стоял престол, выжгли. Теперешняя хозяйка дома, дочь Емельяна Дмитриевича, говорит, что старается ограждать место, где был алтарь, от безобразий. Потом в селе до 1989 г. церкви не было, люди ходили в Уколово, Солдатское, другие места. А как только услышали, что опять разрешают открывать храмы, сразу же село отправило в Москву делегацию из трех человек, которые привезли разрешение на строительство новой церкви. А чтобы совершать службы, было разрешено временно открыть молитвенный дом. Прасковья Ивановна Хорошилова, одна из тех, кто ездил в Москву, предоставила две комнаты в своем доме под церковь. Она рассказала, что были раздумья, соглашаться или нет. Но после одного случая поняла, что нет воли Божией ей отказываться. В комнатке, где находился потом алтарь, ей было видение: «Гляжу, из спальни выходит Женщина, прошла в большую комнату, встала на пороге и говорит: “Вот тут святое место”»¹. Дом переоборудовали, сделали на месте окна отдельный вход, поставили престол, алтарную преграду, освятили все, и храм стал действовать. Девять месяцев здесь проходили службы и совершались таинства и требы: крещения, венчания, отпевания. Люди так наскучались без церкви, что постоянно шли и шли, и она была переполнена. За это время было собрано на строительство нового храма 43 тысячи рублей. Благодаря такому настроя нынешний кирпичный храм был возведен в рекордно короткие сроки, на народные деньги, при непосредственной активной помощи многих сельчан.

Есть еще в традиции, существующей в селе Терновом и близких к нему селах, живая *память о монастырях*. В советское время люди из этих сел не просто ездили в Почаев и Киев, но продолжали, как это было принято до революции, нести перед монастырями общественное послушание. Раз в год на Пасху собиралась жертва на обители: крашеными яйцами, холстами, вязаными вещами — и несколько человек отправлялись в путь. Из монастырей привозили благословленные

¹ Информант Прасковья Ивановна Хорошилова.

настоятелями (настоятельницами) иконочки, маслице, святую воду и другие святыни; сберегались рассказы о монастырских подвижниках и святых. Эти рассказы также несли людям заряд духовной трезвости и рассудительности, обогащали религиозный опыт сельчан советами монастырских старцев. В селе Солдатском передают такой рассказ об одной из поездок в Почаев: «Записали мы там в помянник старца Спиридона. Монах прочел и говорит: “В миру и то вышел старцем, мы — что?” Удивился». Монастырю, выходит, тоже полезно знать о таких людях, живущих в миру.

Старец-праведник Спиридон Григорьевич Сухинин — явление незаурядное по своей духовной значимости для нашей деревни, знавшей немало подвижников. В простоте веры здесь рождался своеобразный тип народного пророка, прозорливца и молитвенника за свой край. Только чистота веры позволяла появляться таким людям там, где не было порой ни школ, ни больниц, а был лишь храм. Деревня по заслугам имела внутри себя таких великих праведников, они вырастали в ней и жили, потому что она накопила огромный духовный опыт веры, и эти духовные таланты были преизбытком ее духовных сил. В подвижниках, подобных старцу Спиридону, заметна огромная любовь к своей земле, даже к скотинке, которая на ней паслась: так, старцу стыдно было садиться на свою лошадь и обременять ее собою, ведь она тоже трудилась. Заметно также желание собрать весь народ, а не только тех, кто расположен к вере, по слову Спасителя: *...хотел Я собрать детей твоих, как птица собирает птенцов...* (Мф. 23, 37.) Заметен и особый духовный язык, каким праведник разговаривал со своими односельчанами.

Народ как коллективный церковный миссионер

Нам привычно и естественно в миссионерстве видеть конкретную личность, действующую от лица Церкви, имеющую апостольское призвание просвещать светом Христовым народы языческие и инославные. Просветительское значение отдельного народа также имеет евангельские корни, и об этом надо сказать особо. Но чем тогда народная миссия отличается от индивидуальной церковной миссии? Индивидуальная церковная миссия — это апостольская стезя, научение в вере, просвещение светом Христовым. В коллективном миссионерстве могут участвовать или государство, или общество (народ). Государство призвано *защитить* веру и Церковь; поощрять ее, оказывать предпочтение

истинной вере (это тоже часть защитной функции). Даже современное, позиционирующее себя светским, государство в России несет определенные миссионерские субъектные обязательства по отношению к миссии Христа и выполняет эти обязательства.

Русский православный народ, как субъект коллективной миссионерской деятельности, призван свидетельствовать о вере своей совестью, т. е. своими поступками, поведением, всей жизнедеятельностью, которая должна быть сопряжена с нравственным чувством. В какой-то степени эту миссионерскую стезю можно обозначить как *культурную*, в то время как чисто церковная миссия — это *духовная* (религиозная), а государственная — *социальная*. Миссия русского народа состояла в том, что на его плечах смогла совершиться грандиозная эпопея церковной миссии Русской Православной Церкви в XVIII–XIX вв. на Севере и в Сибири, на Дальнем Востоке, в Русской Америке и далее во всей Северной Америке, в Японии, Китае, Корее, в Средней Азии, на Кавказе, в Прибалтике, в Польше. Даже демографический фактор играл здесь свою немаловажную роль. А если учитывать, что именно быстрорастущая масса русских рождала в своих недрах не просто некое количество новых единиц, но тех самых подвижников-миссионеров, тогда значение народа станет еще более зримо. Большинство великих и святых миссионеров Русской Церкви — люди, вышедшие из самых социальных низов: сыновья дьячков, дьяконов, малоимущих священников. Эти выходцы из простого народа в первом поколении имели свою народность (сельскохозяйственные и ремесленные умения, крестьянскую сметливость и находчивость) как необходимое орудие для установление тесных контактов с местным населением, как условие для будущей проповеди. На примере свт. Иннокентия (Вениаминова) — прекрасного знатока народных ремесел — эта мысль хорошо иллюстрируется¹.

Итак, обратимся к миссионерскому опыту, культурно-этническому воздействию русских (большей частью крестьян) на другие народы, что позволяло Церкви намного успешнее и эффективнее вести апостольскую проповедь среди них. Вопрос о роли культуры оказывается чрезвычайно важным в деле церковной миссии, так как именно через культуру, через уклад устанавливались долговременные контакты с христианской традицией, и новокрещенные благодаря созданной культурной почве укоренялись в вере.

¹ Святитель Иннокентий, митрополит Московский // Отчужденные подвижники благочестия XVIII–XIX веков. Март. Изд. Введенской Оптиной пустыни, 1997. С. 346–350; *Ефимов А. Б.* Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. М.: СПТГУ, 2007. С. 128.

Русский народ к XVI в. в массе своей уже был просвещен верой Христовой. На это указывают многие факты: монастыри Северной Фиваиды — это не только сельские монастыри, но и крестьянские (массовые) по составу, с сотнями и даже тысячами насельников; к этому времени сложилось понятие «Святая Русь»¹, земледельцы стали называться крестьянами. Конечно, среди простого народа продолжали оставаться островки маловерия (по невежеству и суеверию этих людей), но все же это было уже исключением, а не правилом религиозной народной жизни. Мы видим, что государство в лице Иоанна IV не боится идти «за границу» — в нерусское Поволжье, Приуралье, а потом и в — навстречу мусульманам и язычникам. Значит, народный тыл был уже духовно крепок, и русский народ можно было уже отпускать на освоение новых земель, не боясь за его будущее.

Расселение русского народа в течение XVI–XIX вв. по Северу, Сибири, Дальнему Востоку проходило в непосредственной близости от народов, населяющих эти территории. Государственное закрепление территории Сибири и Дальнего Востока началось вслед за народным завоеванием (в лице казачества). Это не был чисто военный захват, а лишь способ утверждения и защиты себя на новых землях для последующего мирного сосуществования с местным населением. Но ключом к сибирскому продвижению русского населения явилась все же чисто государственная акция — разгром Казанского ханства войсками Иоанна Грозного. Подобная же акция понадобилась позже в XIX в., когда укреплялись границы России в Закавказье и Средней Азии. В Средней Азии была подавлена агрессия Кокандского ханства, нещадно тиранившего казахов и киргизов, что вынудило эти племена искать защиту в России и добровольно войти в состав Российской империи. Нестабильность на Кавказе была вызвана агрессивной политикой в этом регионе Турции и Ирана (Персии). Но сложность ситуации заключалась в поликонфессиональности и социально-экономической неоднородности региона². Российское государство с самого начала присоединения новых земель, населенных как племенами с родовым строем, где исповедовалось язычество, так и народами, имеющими государство, письменную культуру, монотеистическую религию, заняло позицию мягкого отношения к верованиям и традициям. От населения лишь требовалось уплачивать налог (ясак) и быть лояльными к власти.

До XVIII в. не велось никакой целенаправленной церковной миссионерской работы. И, тем не менее, именно за XVI–XVII вв. силами

¹ Дмитриев М. В. Конфессиональный фактор в формировании представлений о «русском» в культуре Московской Руси // Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. М., 2008. С. 229–236.

² Ефимов А. Б. Указ. соч. С. 96.

русского народа, переселявшегося в новые края, и определенной государственной политики были созданы условия для церковной миссии XVIII — начала XX в.

До XVII в. в результате стихийной народной миграции русских вся Восточно-Европейская равнина от Карелии до Урала была освоена русским народом¹. Более тесная связь установилась с земледельческими народами. Но и в целом с народами Поволжья и Приуралья у русских установились дружеские отношения. «К началу XX в. на территории Татарстана, Мордовии и др. было немало этнически смешанных деревень, где собирались общие сходы, выбирали общего старосту и пастуха, при необходимости помогали друг другу, невзирая на происхождение, вместе отмечали праздники..»².

Из поволжских народов — мордва, чуваша, марийцы, удмурты уже в XVI в., после завоевания Казани и укрепления новой территории вновь образованными крепостями, вошли в близкое соприкосновение с русскими крестьянами, активно расселявшимися здесь. Государству пришлось несколько раз усмирять недовольство инородческой элиты, но постепенно, когда верхушка этих народов влилась в число российской аристократии, когда народы Поволжья увидели, что закон стоит на их стороне, они успокоились. Правительство брало под защиту традиционность каждого из народов: русским купцам было запрещено охотиться на ясачных землях, было запрещено превращать инородцев в холопов (крепостных). В этих же целях было запрещено тесное городское общение русских и инородцев (чтобы не учили пить вино и курить табак). Земли инородцев были защищены государством от перехода в другие руки. Государство получало с инородцев подать и рекрутов (это уже с XVIII в.), обеспечивая личную свободу и поземельную собственность. Именно государство создало условия для того, чтобы русские крестьяне, селившиеся рядом с народами Поволжья, не выглядели врагами в их глазах. Из русских здесь могли присутствовать только служилые и тяглые люди, т. е. крестьяне. Крестьянская масса — посадские люди, монастырские и владельческие (помещичьи) крестьяне и были здесь колонистами. Крестьяне с самого начала замирения этого края стали селиться не в сторонке, а продвигаться в глубь территории. Среди марийцев первые поселения русских появляются в 1580 г. Центрами колонизации были российские городки-крепости: Кокшайск, Санчурск, Уржум, Козмодемьянск. Поначалу крестьяне селились вокруг городков, потом начинают подселяться в поселения марийцев, с разрешения их сообще-

¹ Русские. М., 1999. С. 27.

² Русские в Евразии. XVII–XIX вв. М., 2008. С. 41.

ства. Шел и встречный процесс — черемисы-марийцы селились в новых русских деревнях-поселках. По мере увеличения русского населения наблюдается естественная русификация: села получают русские названия, жители начинают одеваться в русские одежды, перенимать обычаи, говорить по-русски. Как отмечает автор, исследовавший историю заселения этих земель русскими крестьянами, в значительной степени это объяснялось тем, что сами русские первыми пошли на тесный контакт. Автор замечает: «русский народ обладает в большей степени тенденцией приспособляться, чем приспособлять»¹ других к себе. Такая ситуация была характерна для вятских марийцев, для луговых марийцев Казанской и Нижегородской губернии, помощниками в русификации стали лесопромышленники. Русское население здесь занималось сплавом леса и трудилось в самом тесном общении с марийцами. Массовые крещения народов Поволжья начались в 1740-е годы. Правительство Елизаветы Петровны активно привлекало к крещению местное население, раздавая новокрещеным льготы. Самостоятельно крестились лишь те, кто жили рядом с русскими и сильно обрусели. Для новокрещеных пример их соседей также был немаловажен. Вот что писал по этому поводу И. К. Смолич в «Истории Русской Церкви»: «Тесный контакт с русским православным населением должен приучить новокрещеных к христианскому образу жизни, для чего нужна не только проповедь духовенства, но и живой пример церковной жизни прихожан»².

Процесс церковной миссии среди народов Поволжья интенсивно начался в XIX в.: переводились тексты на местные языки, создавались школы для крещеных и некрещеных детей. Плодом долговременных контактов с русским населением, деятельности церковной миссии в XVIII — первой половине XIX в. стали важные процессы среди мордвы и чувашей во второй половине XIX в. Наблюдаются их массовые паломничества (богомолья) по обычаю русских крестьян в известные Нижегородские монастыри — Саровский и Дивеевский. Образ нового всероссийского чудотворца Серафима Саровского имел колоссальное значение для глубокого воцерковления этих двух народов. В основном паломническое движение было женским по характеру. Но оно привело к тому, что здесь стали создаваться новые монастыри, а также много девушек устремлялось в известные монастыри Нижегородской епархии. На торжестве прославления прп. Серафима Саровского было великое множество мордовского и чувашского населения³.

¹ Смирнов И. Н. Черемисы. Историко-этнографический очерк. Казань, 1889. С. 75.

² Смолич И. К. История Русской Церкви. 1700–1917. Часть II. М., 1997. С. 245.

³ Архимандрит Сергей (Страгородский). Письма из Сарова. 13–22 июля 1903 г. Изд. Успенский Казанский монастырь, 1996. С. 57.

Для Сибири, где было локальное заселение, большое значение имел хозяйственно-торговый фактор. В Сибири и на Дальнем Востоке ситуация отличалась от ситуации в Поволжье. Здесь большое значение имели первопроходцы — казаки. Именно они, а не крестьяне, в Западной Сибири находились в особо тесном контакте с местным населением. И. К. Смолич указывает на сугубо положительный факт русификации¹ сибирского местного населения для дела церковной миссии². Успехи миссии в разных районах Сибири и Дальнего Востока целиком определялись фактором плотности русского заселения. Смолич писал: «В Восточной Сибири, в огромной Иркутской епархии, простиравшейся от Енисея на западе до Тихого океана на востоке, миссия больших успехов не добилась. Обширная территория, малочисленное русское население, недостаточное число священников, суровые климатические условия — все это создавало сложности для миссионерства...»³. В свою очередь на Алтае, где в центральной и северной части было плотное заселение русскими крестьянами, и проповедь преподобного Макария Глухарева не только нашла отклик, но и укрепилась. Но здесь же наблюдается активное противостояние со стороны алтайцев (алтай-кижи) русификации. На этой волне в 1907 г. даже была создана своя религия бурханнизм (белая вера) и началась этноконсолидация алтайцев.

Особо следует сказать о миссионерском значении русского народа, живущего бок о бок с народами, исповедующими монотеизм, в частности ислам. Русское правительство всегда проявляло в отношении мусульман-подданных особую осторожность. Такая политика неукоснительно проводилась начиная с Екатерины II. С особым вниманием относились при этом к тем народам, у которых ислам только прививался, например, к казахам и киргизам⁴. Создавались условия для развития ислама, и это может быть объяснено одним — таким путем правительство России обретало лояльных подданных. Лояльных и в отношении к власти, и в отношении к русскому населению, селившемуся в этом регионе. Как показывает исследователь этого вопроса среди казахов, добровольно принимали крещение те, кто долгое время проживал рядом с русскими или посреди них, кто утрачивал связь с родом и прежним образом жизни. Миссия среди казахов началась только в 1874 г. (Оренбургская епархия,

¹ Более корректным было бы назвать этот процесс этнокультурным взаимодействием. И хотя влияние русских было определяющим, но и местные народы оказали серьезное воздействие на культуру и быт русского населения.

² *Смолич И. К.* Указ. соч. С. 242.

³ *Смолич И. К.* Указ. соч. С. 247.

⁴ *Горбунова С. В.* Крещенные казахи Российской империи (Нижневартовск) // Интернет-конференция Бийского гос. университета 2007 г.

комитет Православного миссионерского общества на территории Уральской и Тургайской области)¹.

С 1882 г. начала действовать Киргизская миссия в Томской епархии, а с 1894 г. — Киргизская миссия Тобольской епархии. Работа миссионеров показала, что «наиболее благоприятной средой для успеха христианской проповеди были обедневшие казахи, занимавшиеся земледелием вблизи русских поселений или находившиеся в работниках у русских. Именно среди этой группы населения и велась миссионерская пропаганда»². К слову сказать, православное христианство в Корею пришло подобным же опосредованным путем. Первыми миссионерами в стране были русские крещеные корейцы, приезжавшие на историческую родину из русского Приморья, где они жили бок о бок с русскими крестьянами³. Парадокс, но мусульманским узбекским муллам не запрещалось проповедовать среди язычников-кочевников Киргизии и Казахстана⁴.

О миссионерских особенностях русского Православия в Средней Азии так пишет митрополит Бишкекский и Среднеазиатский Владимир (Илим): «Появление в Центральной Азии приходов Русской Православной Церкви совершенно не походило на торжествующее шествие миссионерской религии покорителей. Православие явилось сюда смиренно, вовсе не пытаясь приобщить к себе местное население, но лишь для скромного пастырского окормления русских переселенцев»⁵. В бедности и нужде и оказании помощи со стороны соседей-мусульман жили русские крестьяне. Важно было и то, что на глазах местного населения православные храмы выстраивались на нищенские копейки этих переселенцев. Местные жители все это видели и даже иногда помогали средствами строить «русские мечети».

Самоотверженное отношение к своей вере и Церкви было лучшей проповедью среди мусульман со стороны русского населения, отмечает митрополит Владимир. «Истинная миссия Православия в Туркестане виделась в том, чтобы мусульмане стали терпимо и с уважением относиться к христианам»⁶. Эту мысль разделял и святой царь Николай II.

¹ Там же.

² Там же.

³ *Кириченко О. В.* Проблемы Русской Духовной Миссии в Корее в свете церковных и государственных задач России в синодальный период (XVIII — начало XX в.) // Кореяско-Российская совместная научная конференция «Политика России в Корее и исторический характер корейско-российских отношений». Сеул, 2007. С. 180.

⁴ *Митрополит Бишкекский и Среднеазиатский Владимир.* Земля потомков патриарха Тюрка. Духовное наследие Киргизии и христианские аспекты этого наследия. М.: Изд. Московского патриархата, 2002. С. 163.

⁵ *Митрополит Владимир.* Указ. соч. С. 165.

⁶ Там же. С. 174.

На почве доверия можно было совместно с мусульманами заниматься социальным попечительством и решать образовательные задачи.

Такой подход принес свои плоды в этом регионе: уже к началу XX в. здесь расцвело духовное просвещение — активно действовали два братства, строились великолепные храмы, торжественно и широко проходили православные праздники.

Общие принципы этнического и культурного взаимодействия русского народа с другими народами в процессе колонизации могут быть обозначены так:

1. Русские не придерживались «европейского» принципа этнической (в том числе расовой) чистоты, они смешивались с местным населением настолько, насколько те были готовы к этому. Так что в районах, где волна русских была не столь велика (как в первый период расселения в Якутии)¹, там случалось и этническое растворение русских с потерей языка.

2. Русское расселение имело доброжелательный и ненасильственный характер, порой люди несколькими семьями действовали методом постепенной инфильтрации в иноэтничную среду. Для этого крестьяне учили чужой язык, обращали внимание на обычаи.

3. Русские крестьяне щедро делились сельскохозяйственными знаниями с соседями, общей нередко становилась и праздничная культура.

4. Налицо было проявление горячей веры (русские поселенцы сами строили церкви, были истовы в вере и благочестии), и это вызывало уважение у соседей.

5. Ассимиляция русскими других народов не была насильственной, нередко ассимилированные группы других этносов сами начинали называть себя русскими, им нравилась русская культура².

6. Российское правительство законодательно защищало хозяйственные и религиозные интересы инородцев специальными указами.

Русский православный народ выполнял миссионерские функции в том смысле, что он подготавливал к принятию христианской миссии те народы, с которыми контактировал в процессе расселения на Севере, в Поволжье, Сибири, Дальнем Востоке, Средней Азии, на Кавказе. Без этой предварительной подготовки было бы невозможно решать церковную миссионерскую задачу среди народов, стоявших на родовой ступени социального развития. Русификация была в данном случае не этнофикацией, поскольку не имела принудительного характера, а приобщением в православной сельской культуре и православному отношению к природному миру и человеку.

¹ Русские. С. 114.

² Там же. С. 43.

Религиозные истоки терпимости и толерантности

Западная толерантность

Идея толерантности сейчас становится одним из важнейших средств целенаправленного созидания глобалистского общества. В московской образовательной программе «Москва на пути к культуре мира: формирование установок толерантного сознания, профилактика экстремизма, воспитание культуры мира (2002–2004)» говорится, что «глобальный характер проблема толерантности приобрела в связи с террористическими актами 11 сентября 2001 г. в США, 23 октября 2002 г. в Москве»¹. На базе ее актуализировалась в 2010-е годы идея *мультикультурного общества*, но строительство его в Европе, спровоцированное США, сопровождалось такими тектоническим процессами, что Европа скоро стала задумываться над сомнительной полезностью для себя этих идей. В целом же толерантизм продолжает давить над Западом, как дамоклов меч, ведь чтобы пересмотреть учение о толерантности, ему необходимо отказаться не только от мультикультурных идей, нужно фундаментально пересмотреть все западнохристианское церковное учение.

Терпимость рассматривается как идеология надрелигиозная, надкультурная, наднациональная, обещающая дать человечеству мир, взаимопонимание и согласие. Для тех, кто помнит, что именно христианство сделало Европу единой, великой и культурной, не говоря о главном — приобщенной к спасительной вере, ясно, что еще одна составляющая христианского мировоззрения — *терпимость* — вырвана из контекста породившей ее религии и превращается в идеологический рупор современного либерализма.

Известен путь превращения христианских понятий *свобода, равенство, братство* в либеральные правовые лозунги, ставшие во Франции

¹ Среднесрочная городская целевая программа «Москва на пути к культуре мира: формирование установок толерантного сознания, профилактика экстремизма, воспитание культуры мира (2002–2004)». М., 2002. С. 8.

XVIII в. оружием более опасным, чем пушки и гильотины, — главным средством разрушения неугодного политического строя — монархизма — и установления формально демократических режимов сначала во Франции, а потом в других странах Европы и в остальном мире. Тогда первоочередной задачей отцов будущего глобального общества было установление внерелигиозных свободы, равенства и братства; о терпимости как идеологии еще не было речи, ее очередь наступила в XX столетии.

«Декларация прав человека и гражданина» (1789), как известно, «провозглашает четыре основных права, представляющих собой основу либерального порядка. Права эти: 1. Свобода. 2. Собственность. 3. Безопасность. 4. Право сопротивления (насилию, подавлению)»¹. Но одно дело — провозгласить право на свободу, теоретически войти в состояние свободы, а другое — в реальности получить эти права. Декларировалась идеальная модель свободы, а в жизни реализовывался узкопрагматический вариант свободы: личностный, политический, культурный. И в каждом случае это был вариант свободы от некоей доли нравственности. Декларирование нравственных постулатов как политических прав должно было освободить право от опеки христианской нравственности.

Революционная Франция исторически логично подвела итог многовековому кризису, охватившему христианскую Европу, после того как Католическая Церковь и опекаемое ею общество шаг за шагом отступали от православия. А. С. Хомяков писал об этом: «переворот был делом не одного папы, а всего римского мира, и дело это святилось в понятиях той среды отнюдь не верованием в непогрешимость Римского епископа, а чувством местной гордости»². Суть кризиса состояла в подмене «религиозной» личности личностью «правовой».

Западная Церковь еще до отделения от Православия стала формировать свой особый тип христианина, рационально конструируемый и особым — не церковным образом — привязанный к церкви. Обществу верующих это не показалось странным, не православным, но привычным и удобным, и в результате рациональный союз верующих и церкви получил право на существование. Конечно, правовая основа формирования религиозности не афишировалась, даже скрывалась за пышными церемониями, экзальтированностью в проповедях; она тонула в психологически ярком, экспрессивном церковном искусстве, в практической направленности (благотворительной, книжной, научной) деятельности

¹ Цит. по: *Леонтович В. В.* История либерализма в России. 1762–1914. М., 1995. С. 5.

² *Хомяков А. С.* Работы по богословию. Т. 2. М., 1994. С. 41.

монастырей. Но формализм фактически вытекал из тех новых догматов и канонов, которые ввела западная Церковь, исказив учение Православной Церкви. Главным объектом формализации стала святость, или — в католической терминологии — «благодать оправдания».

Формализация дара святости (а свобода в Боге в православном понимании и достигается только в святости) имеет на Западе свою длинную предысторию. Западная Церковь установила как догмат понятие о «сверхдолжных заслугах» Христа, Божией Матери и святых (1349): человек получает от церкви дар благодати как дар праведности сразу после крещения. Сами католики так характеризуют действие благодати. Под жизнью благодати подразумевается «освобождение от греха, совершающееся через оправдание. Как первородный грех сделал человека истинным грешником в глазах Божиих, так и Искупление, дарованное ему Таинством, полагает конец этому состоянию греха. Человек не просто считается праведным, он вновь становится таковым»¹. В декрете о благодати оправдания, принятом Тридентским собором в 1547 г., говорится: «Никто не может быть праведен иначе, как сообщением ему достоинства Страстей Господа нашего Иисуса Христа, это сообщение совершается в оправдание нечестивого, когда, достоинством Пресвятых Страстей, любовь Божия проливается Святым Духом в сердца тех, кто оправдан (ср. Рим. 5, 5), и пребывает в них неотделимой. А также в самом оправдании, вместе с прощением грехов, человек получает сразу, во Христе Иисусе, неотъемлемой частью Которого он становится, все эти врожденные дары: веру, надежду и любовь»². На это указывает в своем труде «Православное учение о спасении» архиепископ Сергей (Страгородский), анализируя католическое понимание благодати оправдания. «Святость нисходит на душу, если и не совершенно неожиданно, то во всяком случае произвольно или помимовольно, не оставляет вывода из душевной жизни, привходит к ней со вне и помимо ея естественного развития»³. Благодать «вливается» в человека из запасов сверхзаслуг Церкви. Из-за того, что оправдание католики сделали явлением правовым, вместо нравственно-религиозного, из-за теории «увеличения святости, полученной в оправдании, посредством добродетели в последующей жизни», у них установилась, по мысли архиепископа Сергея, «правовая точка зрения на спасение»⁴. Так воз-

¹ Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви (III—XX вв.). СПб., 2002. С. 328.

² Там же. С. 349.

³ *Страгородский Сергей, архиепископ.* Православное учение о спасении. М., 1991. С. 42.

⁴ Там же. С. 44.

обладал формальный момент в религиозно-нравственном устройении личности западного христианина. Наверное, не случайно у одного из отцов западной церкви — Блаженного Августина — из числа четырех важнейших добродетелей на первое место выделена справедливость (*justitia*)¹. На Тридентском соборе 1547 г. также было подчеркнуто, что Бога христианин любит «как источник всяческой справедливости (праведности)»². Из формального взгляда на благодать выросло и католическое учение о «магическом» действии Таинств — *ex opere operato* (из самого совершаемого действия)³. XIX Тридентский собор 1547 г. утвердил церковное учение о благодати, где была подробно освещена связь благодати и оправдания. «Оправдание, которое есть не просто прощение грехов, но и освящение и обновление внутреннего человека добровольным принятием благодати и ее даров. Тем самым человек из несправедливого становится праведным»; «Никто не может быть праведен иначе, как сообщением ему достоинства Страстей Господа нашего Иисуса Христа... достоинством Пресвятых Страстей, любовь Божия проливается Святым Духом в сердца тех, кто оправдан, и пребывает в них неотделимой»; «Эта праведность называется нашей потому, что будучи присуща нам, она нас оправдывает»⁴. Праведность включает получение каждым крещеным христианином суммы даров благодати: это дары веры, надежды, твердости (упорства) и т. д. У каждого — свои дары, но все получают их для мгновенного нравственного перерождения. Хотя потом возможны и отступления через впадение в грех, но, тем не менее, три таинства (крещение, миропомазание и священство) как особые знаки подачи благодати «запечатлевают человека неизгладимым характером»⁵.

Юридикализм Католической Церкви также заключался в крайней формализации статуса личности христианина: от простого мирянина до папы. За папой был закреплен правовой статус безгрешного человека, наместника Христа на земле (1870 г.)⁶. Ради этого в свое время был изменен соборно утвержденный Вселенской Православной Церковью

¹ Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. С. 327.

² Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви (III—XX вв.). С. 348.

³ Там же. С. 440.

⁴ Там же. С. 345–360.

⁵ Там же. С. 370.

⁶ И хотя речь идет об «учительной непогрешимости» папы, которая распространяется лишь на время, когда он говорит со своей кафедры (*ex cathedra loquitur*), но разве это меняет суть дела, если в результате земной человек, хотя и иерарх высокого сана, хотя бы на время, но обладает непогрешимостью Церкви (*infallibilitate*). См.: *Огницкий Д. П., Козлов М., свящ.* Православие и западное христианство. М., 1999. С. 70.

догмат об исхождении Святого Духа. Католическая Церковь провозгласила, что Дух Святой исходит не только от Отца, но и от Сына (589 г.). Указание на папу — «наместника Христа» и потому тоже духоносную личность — здесь вполне очевидно. Догмат о «филиокве» был бы бессмысленным, если бы не был привязан к оправданию папской непогрешимости, существовавшей долгое время как часть предания и принятой как догмат в 1870 г. на I Ватиканском соборе (к чести Католической Церкви не единогласно). Миряне-католики получили право пользоваться благодатными дарами Церкви не только через специфически понимаемые таинства, но и через ряд формальных действий (индальгенция, благотворительность). Священство получило право быть особо отделенным от мирян приобщением Тела и Крови (мирян приобщали только Телом); детей до определенного возраста не причащали вообще.

Формальное понимание даров благодати в таинствах (а не просто нерасположенность к аскетической жизни) привело, в конечном счете, к тому сугубому невниманию к аскетике (и для монашествующих, и для мирян), которое существенным образом повлияло на все стороны жизни западных христиан. Святитель Игнатий Брянчанинов отмечал, что вместо пути длительного и трудного очищения в духовной аскезе ума и сердца католики пошли дорогой единовременного мнимого соединения с Богом, посредством разгорячения ума и обольщения сердца¹. Если рассуждать о последствиях уничтожения индивидуального пути нравственного подвига для отдельного христианина, то можно говорить об уничтожении волею Католической Церкви его земного пути нравственного и религиозного совершенствования. А в масштабах христианизации народов и стран этим уничтожалась *историчность*, временная длительность религиозного процесса, и, по сути дела, зачеркивался длительный нравственный характер христианизации католических народов, стран и культур. Папа Климент VI провозгласил: «Ты с Церковью, значит, ты достиг того, что хотел, ты спасен». «Ты с верою во Христа, значит, ты спасен», — вторили ему позже протестанты. Личность и общество отсекались от пути нравственного совершенствования через аскетику, через крестный путь Христа. Путь разворачивания религиозной истории оказался зачеркнутым для стран католической ориентации, и поэтому христианизация там проходила *максимально в пространстве* (земном) и *минимально во времени* (пути в Небесный град Иерусалим). Отсюда в церковной миссии —

¹ Св. Игнатий Брянчанинов. Понятие о ереси и расколе // Богословские труды. Вып. 32. М., 1996. С. 282–297.

жесткий прозелитизм (отсутствие надежды на духовный отклик инославных), земное пристрастие к политической жизни и особый путь католической культуры с преимущественным вниманием к телесности и помпезности.

Духовное насилие над временем как потенциально благодатной реальностью оказалось чреватым тем, что Католической Церкви не удалось далеко увести паству во времени от античной языческой эпохи путем активной духовной переработки античного наследия, и тогда античность сама пошла в наступление. Тот правовой закон, которым определялось положение личности в античном рабовладельческом мире, стал «стучаться» в двери новой эпохи, и его пришлось впустить. Рядом с богословием святых отцов первых веков христианства в западной церкви мирно поселилась схоластическая философия, начиная с Боэция (начало VI в.) и кончая Фомой Аквинским (XIII в.). Выводы схоластов становились со временем учением Католической Церкви. Боэций — канонизированный Католической Церковью (до сих пор не известно, был ли он христианином), «один из самых читаемых и влиятельных» для западной церкви авторов, не обращавшийся в своих трудах к тексту Библии и ничего не говоривший о Христе, Его миссии¹.

Античные авторы на равных правах вошли в мир западной богословской мысли, в результате чего западное богословие и стало схоластическим — философским, т. е. формально-логическим. Так появилось понятие о «двух истинах». «Сущность этой концепции — в признании прав «естественного разума», наряду с христианской верой, основанной на откровении»². Со временем античная истина потребовала себе больших прав, чем христианская истина, и, пользуясь инфраструктурой, созданной христианством, и реальным потенциалом этой религии, заключенном в идеалах, текстах, строгой ориентированности христиан на линейность исторического процесса, а не цикличность, добилась в лице гуманистов решительных перемен во всем западном обществе. Торжество западного Возрождения утвердило равноправие, а фактически негласно узаконило приоритетное право античных языческих ценностей в обществе и государстве.

Формализация личностного статуса христианина заставила католическую мысль заняться и *умозрительной формализацией пространства*, чтобы всё в окружающем мире объяснить рационально, с католических позиций. На этом внутреннем пафосе католицизма начала зарождаться рационалистическая европейская наука.

¹ Майоров Г. Г. Указ. соч. С. 363.

² Гайдено П. П. Эволюция понятия науки. М., 1980. С. 453.

Православие в области богословской мысли вплоть до Нового времени не пользовалось методом в его рационалистическом смысле, так как богословие развивалось в рамках святоотеческих трудов, создаваемых на основе их аскетических трудов, их личной духовной жизни и богооткровенного учения церкви. Так, учение о Церкви (экклезиология) долгое время на Руси развивалось в виде «экклезиологической заинтересованности»¹, за счет чего язык экклезиологии переходил «на язык иконографии, храмовой архитектуры», что позволяет говорить об «экклезиологическом сознании»² на Руси, и потому дух человека здесь не чувствовал себя в плену выхолощенного рационального знания.

Логика выбранного пути формализации мира и человека, в свою очередь, заставляла католицизм постоянно совершать насилие над человеком и той цивилизацией, которую строила Католическая Церковь, подчиняя новозаветную «благодать» нормам «закона». Подгонять «благодать» под «закон» приходилось в западном обществе во всех сферах жизни: государственной, общественной, религиозной и культурной. Античный «правовой закон» и ветхозаветный «религиозный закон» не без насилия оттеснили «благодать» на второе место, в результате чего их статус поменялся.

Если эпоха «закона» в православной традиции — прообраз времени «благодати» (эпохи Нового завета), его символ, притча, то при перемене мест «благодать» евангельских событий, текста и святоотеческого учения становится символом и притчей для первенствующего «закона». Так, католичество там, где действовала связка «античный правовой закон/евангельская благодать», не дало нравственному элементу развиваться до религиозного уровня, ограничив религиозное начало правовым уровнем. В связке «ветхозаветный закон /евангельская благодать» произошло превращение евангельской религиозной действительности в набор культурных символов, некоего материала для культурного творчества. В смысле культуротворчества католичество следует рассматривать как религию, продуцирующую *модернизм* и модернистскую культуру, в то время как Вселенская Православная Церковь созидала *традиционность*, в том числе во всех областях культуры³. Модернизм предполагал

¹ Владимир, митрополит. Вопросы экклезиологии в русском богословии // Тысячелетие крещения Руси. Международная церковная научная конференция «Богословие и духовность». Изд. Московской патриархии, 1989. С. 63.

² Там же. С. 65.

³ Кириченко О. В. Русская православная и модернистская культуры в типологии сравнения // Материалы международного научного симпозиума «Православие и культура этноса». М.; Воронеж, 2001. С. 75–84.

актуализацию формального принципа вместо традиционного — живого слова, живой мысли, образа, опыта жизни, — слагающегося из реального погружения повседневной жизни в жизнь вечную — церковную в самом широком смысле слова. Формальный принцип нужен, чтобы обмануть время, не дать ему работать на будущее, и всю благодать данного Богом времени растратить на тщету настоящего, заботящегося только о себе. Формальный, значит, сохраняющий только форму — видимость жизни, не носящий жертвенного характера зерна, умирающего ради жизни других зерен, не стремящийся к духовному оплодотворению человеческой воли, мысли и чувств в церковных таинствах, церковной молитве, церковной мысли и церковной жизни.

Формализация создавала, по сути, себялюбивую, эгоистическую культуру, хотя по форме — яркую, по темпераменту — эмоциональную и физически могучую. Ее характер определял трагизм христианского духа, обреченного испытать небывалое одиночество и плен, но не тот, что переносили Христос, апостолы и святые церкви, а плен угасания христианского духа. *Нетерпимость* к православной христианской духовности вместе с *терпимостью* к языческой античной духовности были идеологическими границами ее движения. Приоритет формального принципа заставил западную церковь нравственный уровень оценки личности верующего заменить правовым, а религиозный — культурным.

Третья большая подмена совершилась в научной области. Научный прогресс для католической мысли заключался в формализации объекта научного исследования и доведении его формального описания до уровня возможной логической простоты, исчерпаемости, описания в границах определенной парадигмы. Путь одухотворения природы и «твари, которая стенает» после грехопадения человека, через включение в предмет духовных забот и попечений христианина, на западе был заменен рациональным (научным, художественным и в целом культурным) познанием природы и через это — «окультуриванием», только формальным спасением ее. И хотя нередко западные ученые являлись верующими католиками или протестантами, их вера была «личным делом» человека и потому не влияла на рациональный процесс. Формальный принцип отстраненности научного факта от нравственного смысла соблюдался строго. Дуализм веры и знания со временем становился все более глубоким. Знания, получаемые чисто рационалистически, без нравственной и религиозной мотивации, в конце концов стали сами богом и начали указывать ученым путь к «прогрессу» во всех сферах жизни. Со временем многие ученые (интеллигенты) в западном обществе стали выполнять роль демиургов-революционеров

— идеологов, творящих *идеальную* социальную действительность, социальную утопию, замаскированную под реальность: под демократию, социализм, коммунизм, фашизм и т. д. Они наделялись общественным мнением статусом мучеников в борьбе за истину, знания и прогресс, заняв в обществе нишу святых.

Нельзя сказать, что в христианском мире не было альтернативы формализованной науке, искусству и «правовой личности». В Византии, где господствовала Православная Церковь и православные ценностные ориентиры определяли движение познания, наука носила не отстраненный от нравственной жизни характер, а была прикладной к насущной жизни человека. Здесь получила широкое распространение внебогослужебная церковная практика водоосвящений, крестных ходов¹, молебнов, ношения святынь. Жизнь природы максимально была включена в религиозную жизнь византийцев.

Даже если отстраниться от оценки уровня гуманитарных областей знания, по которым Византия первенствовала в мире на протяжении нескольких веков, вплоть до начала XIII столетия, когда она подверглась разгрому крестоносцев и распалась, империя выделялась и своим уровнем естественно-научных знаний, бывших во многом основой для разных областей художественной культуры. Из естественных наук особое развитие получили математика, химия, физика (физиология), включающая в себя механику, ботанику, зоологию, минералогия и медицину. Теоретические проблемы, поставленные в этих отраслях науки античными авторами, византийские ученые перерабатывали на базе новой методологии — уже не философии, а теологии². Античный рационализм использовался только в определенных пределах, там, где он не противоречил христианскому вероучению³.

Таким образом, наука как метод и способ организации познания в Византии растворялась в хозяйственной жизни, богословии, художественной культуре, правовой мысли и т. д., а практика, в свою очередь, самым тесным образом была связана с церковной жизнью: освящалась, одухотворялась и целеполагалась ею. Тот же характер научное познание имело и в православной России до XVIII в.

Разрыв западного общества и Церкви с Православием и православной традицией происходил как ряд взаимных уступок Западной Церкви и общества друг другу. Совершая отступление в понимании христианских

¹ Там же. С. 651.

² Там же.

³ Культура Византии. Вторая половина VII–XII в. М., 1989. С. 316.

начал в человеке, ни Католическая Церковь, ни западное общество не признали этого даже в периоды тяжелейших кризисов: ни в XVI в., когда произошла протестантская Реформация, ни в ходе буржуазно-демократических революций в Европе и США. Сначала, в хронологическом порядке, произошла церковная революция, в результате которой «религиозный человек» (протестант) стал самостоятельным, перестал зависеть от Католической Церкви. Далее Франция, в XVIII в. совершившая светскую революцию, привела в соответствие противоречие между формой христианина и формальной сущностью этого обозначения в современной жизни. С этого времени христианская личность в Европе перестает быть свободной в религиозном смысле, потому что ее «свободность» была обеспечена лишь ее правовыми характеристиками, а значит, религиозность стала тем лишним, что только затемняет эту свободу, поскольку не обеспечивает ее. Революционная Европа радикальным образом отбросила понятие «религиозная личность» как пустую формальность, оставив лишь реальную «правовую личность». Так «правовая личность», как и «религиозная» протестантская личность, стали независимыми от Католической Церкви. Сама эта церковь и после того продолжала сохранять видимость того, что католик — религиозная личность, наделенная от Церкви большими правами пользователя духовных благ, ей принадлежащих.

Терпение в православном понимании

Православная Церковь сохранила аутентичный (христианский) смысл всех тех понятий, которыми определяются отношения не только с близкими людьми (по вере, родству, проживанию), но и с теми, кого принято называть врагами: прежде всего — *личными* для каждого христианина недоброжелателями, затем теми, кто посягает на чистоту веры и основы Церкви и, наконец, теми, кто относится к категории врагов Отечества. Святитель Филарет Московский говорил, что православному христианину следует любить своих личных врагов, с нетерпением относиться к врагам Отечества и гнушаться (избегать общения) врагов Божьих. Исторический опыт, накопленный Россией, выросшей, в первую очередь, на ценностях православия, был богат и многообразен. В имперский период (с начала XVIII в.), когда встал вопрос об установлении четких границ для Российского государства в самом широком понимании этого слова: территориальных, религиозных, культурных, цивилизационных, — оно сумело решить многие сложные вопросы

благодаря опоре на Православную Церковь и на ценности православия. Свидетельство тому — отсутствие в стране религиозных войн, локальных этнических конфликтов, культурного изоляционизма разных народов. Не было правовых деклараций свободы, равенства, братства, но христианские любовь, милосердие и терпение были положены у православных русских, как титульного этноса Российской империи, в основу взаимоотношений с другими по вере, культуре и образу жизни народами. На памятной доске, посвященный татарско-крымскому просветителю Исмаилу Гаспринскому (1851–1914) в Москве начертаны его следующие слова о русском народе: «Самый многочисленный и главный народ России — русские, одарены весьма редким и счастливым характером мирно и дружно жить со всякими другим племенами. Зависть враждебность, недоброжелательство к инородцам не в характере обыкновенного русского человека. Это хорошая черта, несомненный залог величия и спокойствия России».

В основе православного христианского отношения к другому миру (веры, культуры, народа) лежит, прежде всего, христианская любовь, как нам повествует евангельская притча о милосердном самарянине¹. «Любовь выше веры», говорит апостол Павел², а дела милосердия не имеют границ ни этнических, ни религиозных, ни культурных. Понятие *терпения* в этой связи не относится к числу важнейших, определяющих отношение православных христиан к другим. Но поскольку именно терпимость стала на Западе основным понятием, которым регулируется межрелигиозное, межэтническое пространство, то есть смысл вспомнить, что вкладывает православная святоотеческая мысль в слова *терпение* и *терпимость*. Понятие *терпение* здесь максимально касалось человека, его внутреннего мира и прямо было связано с аскетикой. Слово *терпимость* почти не встречается в текстах по аскетике у святых отцов Церкви. Лишь в богословской литературе XIX в. мы может найти некоторые указания на этот счет. В курсе «Православного церковного права» сербского епископа Никодима есть два небольших параграфа, посвященных «толеранции»³. Один из них посвящен «религиозной толеранции», т. е. смыслу внутрицерковного употребления термина, другой — «государственная толеранция» — раскрывает значение светского его понимания. Епископ Никодим сразу отмечает: ему по необходимости приходится говорить о толерантности как о христианской терпимости по отношению к нехристианским ценно-

¹ Лк. 10, 30–38.

² 1 Кор. 13, 13

³ Никодим, еп. Православное церковное право. СПб., 1897.

стям, но это вообще не православная постановка вопроса — терпимостью отношения с нехристианами не измеряются, но только понятием «любовь». «Церковная толеранция, — пишет он, — состоит в любовном обхождении с лицами, принадлежащими к другим вероисповеданиям, и оказании им братской помощи, которой учит христианская любовь. Это есть обязанность, налагаемая разумом и Евангелием, которое заповедует беспредельную любовь ко всякому человеку, какой бы веры он ни был»¹. В церковном праве указана граница допустимого отношения с «неверными» (нехристианами) и «иноверными» (христианами). Общение недопустимо в священных обрядах, так как «этим унижается христианская религия и подвергается опасности быть поврежденною религиозными обычаями»². Таким образом, терпимость по отношению к нехристианам определена границей христианской любви к ним, не богослужебным (в совместной молитве и таинствах) участием в их жизни, а больше личностным. Любовь и состоит в том, что христианин идет навстречу инославному человеку, за *границу* своего церковного мира, где он находился среди своих единых по вере людей, на чужую территорию, к людям, которые не признают его веру, его Бога, и здесь помогает им, поступает с ними как с единоверцами.

Тема терпимости, понимаемая в указанном контексте, никогда не была предметом внимания со стороны святоотеческой мысли в Православной Церкви потому, что человек в этом случае оценивался не с религиозных и нравственно-христианских позиций, а с точки зрения узко правовой практики. Терпеть друг друга люди разных этносов, вер, государств и культур могут и на почве общих торговых и культурных интересов. Евангелие же говорит о духовном воспитании внутреннего добросердечного отношения людей друг к другу. Христианин, как человек просвещенный верой и укрепленный благодатью, должен являть пример добросердечного отношения, основой которого является любовь. В Евангелии мы видим, как Господь Иисус Христос помогает иноверцам и иноплеменникам в тех случаях, когда те обращаются к Нему за помощью с настойчивостью и верой.

Основной упор православная аскетика сделала не на понятии «терпимость», а на такой сложной нравственной категории, как «терпение», с добавлением: терпение в скорбях. Святитель Игнатий Брянчанинов приводит в «Аскетических опытах» яркую метафору терпения, ссылаясь на ее автора — святого Илью Евдика: «Дом души — терпение». В терпении и через терпение, как разъясняют святые отцы Церкви, и созидается

¹ Там же. С. 701.

² Там же. С. 702.

христианин в целом, формируется ядро его духовной личности и открывается максимально широкий спектр его отношения к миру. Христианин научается терпеливо сносить самые разные скорби, выпадающие на его долю. Терпеливо, значит — без уныния, благодушно, в духовной радости, благодарении Богу и в душевном покое. Святитель Тихон Задонский в своих богословских трудах, ориентированных на человека с современным сознанием, обращает большое внимание на аскетику формирования терпения¹. По мысли святителя, христианину приходится переносить жизненные невзгоды и неприятности, собственные немощи и немощи других людей, он подвергается нападкам со стороны дьявола, который постоянно искушает человека, пользуясь его слабыми сторонами. В результате всего этого человек или озлобляется, или укрепляется в терпении. Скорби или, другими словами, искушения, попускаемые Богом за грехи человека, при терпеливом к ним отношении христианина выполняют роль огня, сжигающего мусор, накопившийся в душе, с которым сам человек не знает, как разделаться.

Святитель Тихон указывает, что огненное горнило терпения как нельзя лучше закаляет душу человека, делает ее чистой и возвышенной. «Добрые дела, сделанные в часы благополучия и безмятежной жизни, — пишет он, — равно как хорошее расположение и благие чувства, не составляют еще истинной добродетели. Истинная добродетель обнаруживается в чистом и свободном возвышении духа над плотью, в твердой решимости воли, направленной к одному доброму и святому, и, наконец, в полном согласии мыслей и действий с законами нравственными, законами Божественными»². Благодаря терпению христианин приобретает способность видеть «внутренним оком», проявлять духовную рассудительность в отношении к своим недостаткам и поступкам других людей. Духовная рассудительность позволяет ему видеть истинную мотивацию дурных поступков других и оценивать их с точки зрения Промысла Божия, ведь «терпение есть добродетель, которая во всяком страдании все упование возлагает на волю Божию и святой Его Промысл». Терпение, по мысли святителя Тихона, относится к числу наиважнейших добродетелей: «Именно в терпении состоит христианский подвиг». К терпению святой пастырь прилагает множество высоких эпитетов: «пристанище обуреваемых, источник мира, крепость, дружество, забрало и хранилище добродетелей, венец благочестия, известное знамение веры, плод смирения, покой совести, герб христианский, знамя Христовых воинов,

¹ Маслов Иоанн, схиархимандрит. Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. М., 1993. С. 275–284.

² Там же. С. 277.

печать избранных Божиих, путь к вечному животу, лестница к небеси, предтеча к вечной славе, победа на врагов (над врагами. — О. К.), язва диаволу и ангелам его, миру поругание, торжество над самим собою»¹.

Путь рождения добродетели терпения, считает святитель Тихон, проходит через христианские веру, надежду и любовь к Богу и ближним. Вера позволяет «укрощать и усмирять ропот и недовольство скорбями», надежда «дает силы ожидать от Бога или избавления, или облегчения от скорби». Но «самое существенное влияние на формирование и совершенствование терпения оказывает добродетель любви». Любовь помогает терпеливо перенести обиды, без мести за нанесенное оскорбление, великодушно молиться за обидчика и сожалеть о том, что человек попал под власть дьявола.

Задонский святитель указывает и на значение добродетели терпения для семьи и общества в целом. В семье благодаря терпению будет сохраняться мир, а в обществе терпение будет хранить его лучше, чем это делают оружие и стены городов.

Таким образом, христианское терпение, основанное на любви, в глазах святителя Тихона Задонского оказывается универсальной нравственной добродетелью, одинаково важной как для личности, так и для всего общества, помогая сохранять в нем мир и стабильность.

Другой святитель — Игнатий Брянчанинов, исследуя понятие «терпение», больше говорит о терпении как о *крестоношении* и через это о необходимом для каждого христианина пути покаяния: «Терпеливое несение креста своего есть истинное покаяние»². Способность терпеть подготавливается усвоением смирения и самоукорением. Только когда христианин научится испытывать по отношению к воле Божьей чувство неограниченного благоговения и неограниченной покорности, когда они «сделаются достоянием человека», тогда придет и терпение³. Святитель Игнатий, как и святитель Тихон, говорит также об ограниченности духовного познания через внешнее усвоение добродетели: «к совершенству христианскому приводит крест Христов. Смирение возвело Господа на крест и учеников Христовых смирение возводит на крест, который есть святое *терпение*, непостижимое для плотских умов, как было непонятным молчание Иисуса для Ирода, понтийского Пилата и иудейских архиереев»⁴. Терпение и крест в устах святителя Игнатия звучат как синонимы: жертвенный путь принесения всего себя для спасения других.

¹ Там же. С. 280.

² *Брянчанинов Игнатий, святитель*. Аскетические опыты. М., 1993. С. 355.

³ Там же. С. 329.

⁴ Там же. С. 330.

Скорби для человека возникают из четырех источников: «из падшего естества (т. е. самого человека. — О. К.), из мира, от людей и демонов»¹. В отношении каждого из них должна быть выработана своя стратегия терпения и приобретается свой духовный опыт. Игумен Марк (Лозинский) так пересказывает мысль святителя Игнатия: «Скорби, возникающие от падшего естества, научают инока надеяться не на себя, а на Бога, доставляют ему опытное познание своего падения и необходимости Искупителя. Скорби от греховного мира научают превратности земной жизни и воспитывают в нем хладность ко всему временному. Скорби от окружающих людей смиряют гордость, присущую сердцу каждого человека, и способствуют деятельному осуществлению заповеди о любви к врагам». Терпеть скорби от окружающих необходимо через память о крестном пути Спасителя, Его отношении к врагам. К числу самых опасных скорбей относятся скорби, причиняемые падшими духами. Они попускаются Богом лишь для тех, кто вышел победителем из терпеливого несения скорбей от естества, от мира и людей. Духовными дарами Святого Духа награждается и духовно укрепляется всякий человек по мере преодоления каждого этапа несения скорбей. Отсюда и родилась русская пословица: «Без терпения — нет спасения».

В русском православии до последнего времени не было понятия «терпимость» как церковно озвученной социальной нормы, и только современные «партнерские» отношения с государством, за которое Православная Церковь молится, заставили Церковь в «Социальной концепции» высказаться «толерантным языком» по целому ряду приоритетных направлений церковной жизни². Говоря о национальном вопросе (гл. II), церковь напоминает о важнейших положительных (внутренних) ценностях каждого народа: о праве на «национальную самобытность», о нравственной норме любить свое земное Отечество, защищать его, быть патриотом без ксенофобии и агрессивного национализма, без деления народов на худшие и лучшие. В этом аспекте Церковь видит свою миссию как примирителя конфликтующих сторон. В области отношений с государством церковь говорит о своей широчайшей лояльности и ориентации верующих на повиновение государственной власти. Но терпимость Церкви в данном случае распространяется лишь до определенного предела: «Если власть принуждает православных верующих к отступлению от Христа и Его Церкви, а также к греховным, душевредным деяниям, Церковь должна отказать государству

¹ Лозинский Марк, игумен. Духовная жизнь мирянина и монаха по творениям и письмам епископа Игнатия (Брянчанинова). М., 1997. С. 159.

² Социальная концепция Русской Православной Церкви. М., 2001.

в повиновении»¹. Принцип свободы совести, защищающий церковь в качестве правового субъекта общества, также не может распространяться на церковную совесть, и Церковь считает себя вправе защищать религиозные чувства верующих, в том числе от посягательств государства на личность через установление всецелого контроля над ней.

В разделе «Война и мир» (гл.VIII) есть высказывание о зле: «Война есть зло. Причина его, как и зла в человеке вообще, — греховное злоупотребление богоданной свободой». В то же время «Церковь все же не воспрещает своим чадам участвовать в боевых действиях, если речь идет о защите ближних и восстановлении попорченной справедливости». Позиция Церкви, затрагивающая такой злободневный вопрос, как справедливые и несправедливые войны, — традиционная, с опорой на нравственные критерии сторон, ведущих войну. Церковь отрицает подход Блаженного Августина, делившего войны на справедливые (оборонительные) и несправедливые (агрессивные), и говорит о таких критериях, как методы ведения войны, отношение к мирному населению, к пленным, детям, женщинам, старикам. «Война должна вестись с гневом праведным, но не со злобою, алчностью, похотью»². В «Социальной концепции» церковь высказала свое как терпимое, так и (что особенно важно!) нетерпимое отношение по всем острейшим вопросам современной действительности, включая проблемы семьи, здоровья, биоэтики, экологии.

В целом данный документ, как нам кажется, являет собой пример традиционного, а не модернистского подхода Русской Православной Церкви к решению проблемы терпимости, поставленной перед обществом современными агрессивными силами, так как добро и зло оцениваются ею адекватно их проявлению. Церковь продолжает говорить языком *терпения*, отдавая предпочтение нравственной мотивации в подходах, касающихся «вызовов времени», обращаясь к человеку, а не к закону, к чему призывает формально-логичный язык *терпимости*.

Опыт святых отцов нашего времени указывает на то, что под терпением подразумевается аскетический и нравственный путь всякого христианина (и монаха, и мирянина), который он проходит, чтобы научиться терпению как необходимому качеству для духовного роста. Христианин учится терпеть зло как *личное* страдание, *личную* нравственную боль *ради Христа*, потому что Он, Спаситель, заповедал не отвечать на зло злом, но говорил о любви к своим врагам, о прощении обижающих нас. Такие действия христианина не означают снисходительного отношения

¹ Там же. С. 54.

² Там же. С. 99.

к злу, проявления слабости перед ним, но указывают на готовность христианина быть подобным Христу в принесении себя в жертву во имя добра, правды, нравственности. В такие роковые минуты обнажается величайшая самоценность бессмертной души, которую зло старается убить нравственно, и с этой целью угрожает телу. Поэтому терпение — это христианская школа научения духовному мужеству, бесстрашию, готовности к самопожертвованию, любви к врагу, потому что только через любовь последний получает шанс увидеть, что он творит зло, и это одно может усовершенствовать его. Любовь одна способна растопить его застывшее в злобе сердце и дать ему возможность согреться искрой сочувствия. Любовь к врагу не позволяет слиться в одно целое образу врага и злу, т. е. человеку как носителю образа Божия и греху как страсти, овладевшей им. Христианин даже не вправе видеть главное зло в персонифицированном зле — падших ангелах, абсолютно укоренившихся во зле и сознательно его распространяющих. В соборном послании апостола Иуды говорится «Михаил Архангел, когда говорил с дьяволом, споря о Моисеевом теле, не смел произнести укоризненного суда, но сказал: “Да запретит тебе Господь”»¹.

Только грех является для христианина основным злом, против которого и должны быть направлены все силы человека и по отношению к которому не должно быть терпения. В терпении любовь оказывается не просто эмоцией, чувством, но силой Божьей благодати, ведь Бог, как говорит евангелист и апостол Иоанн Богослов, есть любовь². Таким образом, овладение терпением, как способностью терпеть наносимые силой зла страдания и не озлобляться при этом, следует рассматривать как нравственно-религиозную аскетическую и повседневную житейскую практику *сорботничества Бога и человека*, необходимую для спасения души того, кто терпит, и того, кто приносит зло. Для первого — это путь духовного спасения, для второго — шанс встать на путь спасения. В любом случае «враг», творящий зло, даже распинающий Богочеловека, не получает от Него слов осуждения, но лишь молитву: «Отче! Прости им, ибо не знают, что делают»³.

Православная Церковь, сохранившая в чистоте все заповеди Христа, учение апостолов и святых отцов церкви, дала православным христианам четкие и однозначные представления о добре и зле. *Терпение* здесь не стало *терпимостью* — понятием философско-правовым, вместо нравственно-богословского, не было отделено от человека, как источника и носителя нравственности.

¹ Иуд 1, 9.

² 1 Ин 4, 8.

³ Лк 23, 34.

Терпимость к нравственному злу — основа западной толерантности

Коренной переворот в оценке добра и зла произошел на Западе после отступления Католической Церкви от Православия. Но вопрос о теодицее — оправдании Бога, терпящего зло в сотворенном Им мире, стал занимать западных богословов и философов начиная с блаж. Августина (ум. 430 г.) и первого схоласта Боэция (ум. 524 г.). Некоторые современные исследователи творчества блаж. Августина считают, что именно он сосредоточил внимание западных богословов на проблеме теодицеи и связал появление зла в мире напрямую с несовершенством сотворенного Богом мира, так как мир создан из «плохого материала» — из «ничего»¹. «Был Ты и “ничто”, — писал блаж. Августин в “Исповеди”, — из которого Ты и создал небо и землю: два тела, одно близкое к Тебе, другое близкое к “ничто”; одно, над которым пребываешь Ты; другое, под которым ничего нет»². Переводчик текста «Исповеди» и знаток творчества блаж. Августина М. Е. Сергеенко так прокомментировала этот отрывок: «Бл. Августин дает формуле *de nihilo* точный смысл: материал для создания мира был сотворен Богом, тварный мир создан *de nihilo — ne de Deo*. Происхождение твари *de nihilo* накладывает на нее печать конечности и злобности, но так как она создана Богом, то это делает ее онтологически доброй. Эта онтологическая двойственность сообщает ей двойственный аспект и в плане этическом. Тварь непостоянна и грешна, потому что она из “ничего”: ей присуща слабость отпадать от Бога»³. Также блаж. Августин рассуждает об ограниченности человеческой природы, не позволяющей духом охватить целое мира, как еще одной причине существования зла⁴. Следует сразу сказать, что в понимании природы добра и зла блаж. Августин стоял на ортодоксальной христианской позиции, признавая одно субстанциональное начало — Бога, как источник и начало всякого добра. Зло не является равноценным добру, — считал он, — а лишь обозначает «ненормальность в бытии, как недостаток и отсутствие (*privatio*) добра в природе»⁵. И вопрос об оправдании «несубстанционального» зла, производимого

¹ Майоров Г. Г. Указ. соч. С. 307.

² Августин Блаженный. Исповедь. М., 1992. С. 353.

³ Сергеенко М. Е. Примечания к тексту «Исповеди» // Блаженный Августин. Исповедь. С. 492.

⁴ Там же.

⁵ Гусев Д. Антропологические воззрения блаженного Августина в связи с учением пелагианства // Святоотеческая христология и антропология. Вып. 1. Пермь, 2002. С. 63.

искаженной греховной склонностью волей им решался в контексте Промысла Божьего о человеке, когда зло используется в интересах добра. Так, считая чувственную похоть «проводником первородного греха по преимуществу», блаж. Августин говорил, что она является «положительным злом»¹, которое побеждается потом добром крещения и приобщения к Богу в таинствах церкви. Следует допустить, очевидно, что самый сложный вопрос о теодицее, относящийся к числу трудно разрешимых проблем, хотя и был поднят для обсуждения блаж. Августином, но лишь в последующих трудах западных богословов получил новую, принципиально иную акцентировку — сосредоточенность на проблемах «ничто» и на оправдании, а не объяснении зла. Блаж. Августин в «Исповеди» спрашивает Бога, как это может делать ребенок — просто и искренне — о проникновении зла в мир, Им сотворенный: «Почему это произошло?» Здесь блаженный выступает как лицо, страдающее Богу, а не как философ, требующий ответа. Но, очевидно, в эти тонкости в период схоластического богословия никто не вдавался, а мысли блаж. Августина по поводу существования зла в мире стали предметом формально-логических спекуляций. Уже у Боэция в «Утешении философией» (книга IV) проблема теодицеи стала рассматриваться с точки зрения гармонии Целого. Боэций стремился логически доказать, что в мире, которым руководит Бог, зло может быть только относительным, иллюзорным, касающимся только человека, на деле подвластным Творцу и даже используемым Им для подчеркивания красоты и величия добра². Систематизатор учения Католической Церкви Фома Аквинский в главном своем труде «Сумма теологии» также рассмотрел тему теодицеи с позиции гармонии Вселенной. «Все сущее, — писал он, — в той мере, в какой оно есть сущее, есть благо и...зло существует лишь в благе, как в своем субстрате»³.

В постсредневековой Европе проблема «ничто» стала предметом особого внимания *протестантских* богословов и философов, что было подхвачено сначала немецкими философами, начиная с Якова Бёме и заканчивая представителями основных философских школ, и особенно в XX в. — экзистенциалистами и неотрейдистами, видевшими в этой категории не зло, а продуцирование добра — свободу⁴. Смена ракурса внимания с системы Вселенной на «ничто» была не случайна, она была связана с перемещением внимания у протестантов с мира на

¹ Там же. С. 52.

² *Боэций*. Утешение философией. // *Боэций*. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 270.

³ Цит. по: *Соколов В. В.* Средневековая философия. М., 1979. С. 363.

⁴ *Панарин А. С.* Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2003. С. 392.

человека. Сам термин «теодицея» предложил в начале XVIII ст. протестантский философ Лейбниц, вместе с изложением своего учения в трактате «Опыт Теодицеи о благодати Бога, свободе человека и происхождении зла».

Отметим сразу, что православные богословы по-другому описывали сотворенный мир до грехопадения человека. Рай, где пребывали люди, представлялся им «как Божественное место и достойное жилище человека, имеющего образ Божий»¹. Человек потерял его после грехопадения. Но «почему произошел неверный выбор (у некоторых ангелов и прародителей человеческого рода) — объяснить нельзя. Зло Богом не сотворено и поэтому оно само по себе является бессмыслицей, которая необъяснима»².

Для Католической Церкви проблема теодицеи получила важное теоретическое значение, так как в связи с отступлением от некоторых православных догматов стало необходимо объяснять и оправдывать многие практические стороны отступления от христианских норм добра и нравственности. Западная церковь и практически оправдывала существование зла через отказ от полнокровного духовно-церковного окормления мира (общества, государства, культуры, природы), когда активно окунувшись в политическую жизнь и подчинилась интересам политики дар миссионерского служения. В результате все эти сферы, находясь вне истинного церковного окормления, были предоставлены сами себе. Как следствие этого появилась моральная мотивация схоластов, оправдывавшая не духовное, а рациональное и административное очерковление общества, государства, культуры и природы. Формализация отношений паствы и пастырей заставляла последних прибегать к организованным формам контроля за поведением инакомыслящих. Печально известны массовые преследования и физическое уничтожение еретиков; крестовые походы, в том числе против православных христиан; создание военно-монашеских орденов и т. д.

То, что рядовых верующих Церковь сделала «покупателями» благодати, не могло не привести к печальным результатам: зло, как и добро, перестали восприниматься на их христианской метафизической глубине, но начали ощущаться на мифологическом персонифицированном уровне полуязыческого мистицизма. Зло пугало своим натурализмом, а добро поражало своей искаженной детскостью — инфантильностью. За

¹ «Келейный летописец» святителя Димитрия Ростовского с прибавлением его жития, чудес, избранных творений и «Киевского синопсиса» архимандрита Иннокентия Гизеля / Подготовка текста О. В. Кириченко, Е. А. Лукьянов. М., 2000. С. 53.

² О вере и нравственности по учению Православной Церкви. М., 1991. С. 98.

многообразием форм зла суть его не просматривалась. Зло разделилось на множество частных персонажей и случаев, в этом хаосе форм терялась и иерархия зла: зло inferнальное, нравственное, природное было смешано в одну череду зол.

Простой народ здесь оказался без православного церковного окормления, и античное (культурное) язычество и то родовое, что сохранилось от времен родоплеменного строя, не поглотилось, не стерлось христианством, а было сохранено как равноценное явление. Народную западную культуру поэтому отличал ярко выраженный амбивалентный характер — соединение противоположностей в самой резкой натуралистической и подчас кощунственной форме¹. Карнавальные смеховые праздники словно заменяли простонародью формализацию религиозной жизни, давая выход простым человеческим чувствам и эмоциям. И все же такая естественная форма погашения зла добром в карнавальной стихии народного праздника сама по себе несла терпимое отношение к злу. По большому счету кощунственный смех над церковными темами при всем том, что он был празднично-естественным, снимающим покров лжи и лицемерия, всё же являлся ответом, или говоря бахтиновским же термином — «диалогом» с церковью. Это был диалог внутри одной системы. Своего рода карнавалом можно назвать и выставляемую напоказ безнравственную жизнь аристократии, включая художественную элиту общества. В период Возрождения Европа пережила свою первую *анти-моральную революцию*, на что специально указывает А. Ф. Лосев в работе «Эстетика Возрождения», называя этот процесс «обратной стороной титанизма»².

На другом — *трагическом* полюсе жизни на первый план на Западе очень рано стал выходить для мирян — как одно из самых таинственных зол — образ каменной статуи, которая ассоциировалась со смертью и которую («статую») человек был призван победить. Уместно будет сравнить эту тенденцию к окаменению культурного бытия с ветхозаветной историей превращения жены Лота в соляной столп, после того как она обернулась на сжигаемый небесным огнем Содом. В своей недистанцированности от античности и вообще эпохи язычества, в невозможности справиться с искушением оглянуться, западная католическая цивилизация в культурной жизни жила в трагическом ощущении окаменения всего того, что здесь создавалось человеком. Христианин, со своим духовным чувством, осознанием свободы от смерти попал в положение

¹ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 31.

² Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1982. С. 122–135.

античного грека, страдавшего от того же перманентного окаменения бытия, но без чувства и знания христианской свободы. Все, что связалось с темой метаморфоз и особенно мифов о диалоге скульптуры и художника, статуи и человека (прежде всего миф о Пигмалионе), пришло в западный мир из античности, и из-за фактической недистанцированности западного христианства от античного язычества было принято в неадаптированном виде в контекст христианской культуры. Тенденция превращения образа папы в непогрешимый авторитет для Церкви, в наместника Христа на земле делала церковного первоиерарха фигурой мистически таинственной, источником добра и зла (отсюда — бунт протестантов) и в духовном смысле. Именно особый взгляд на папу можно считать идеологической основой явления *статуарности* в культуре и мировоззрении западного человека. А. Ф. Лосев так определяет типологический характер эстетического внимания к скульптуре: «Тождество идеального и реального с приматом реального при переводе на язык эстетики обязательно тяготеет к области скульптуры...»¹. Диалог верующих католиков со «статуей-папой» мог осуществляться в самых разных формах, но цель была одна — получить добро через данное общение. Ради этого следовало терпеть то зло, которое потенциально эта условная статуя могла принести. Она выступала как бы обязательным третьим лицом в «диалоге» двух лиц — верующих католиков и всегда — основного третьего лица — папы.

В очень личной лирике Франческо Петрарки во многих сонетах референном звучит тема статуарности. Пигмалион для поэта — бог богов: «А на заре времен/ богов благословлял Пигмалион./ Хоть раз бы с ней (Лаурой — О. К.) блаженствовать, как он/ Блаженствовал с кумиром оживленным» (сонет 79)². Лаура у Петрарки соединяет в себе черты живого человека и статуи: «К лицу, что создал ни Зевксис, ни Фидий,/ Но мастер с высочайшим дарованьем» (сонет 130); «Расти ж, мой Лавр, над плеском тихой влаги» (сонет 148); «И нет стены, что разделяла нас./ Иначе бы она в моем уделе медузою безжалостной была,/ Перед которой люди каменели»/ (сонет 179).

Как видим, амбивалентностью отличалась не только западная народная культура. Утонченно изысканная профессиональная культура также имела амбивалентные черты. В культурном поле тема статуи могла заменяться на ничто — небытие. Таинственная статуя в том или ином виде метаморфозы, или же небытия, присутствовала в произведениях почти

¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики (ранняя классика). М., 1963. С. 511.

² Петрарка Франческо. Сонеты, избранные канцоны, секстины, мадригалы, автобиографическая проза. М., 1984. С. 81.

у каждого западного художественного деятеля, и особенно у великих художественных мастеров: поэтов, писателей, художников, музыкантов. Самый популярный в наш век вид искусства — кино, как и породивший его театр, воплотили эту идею как культурный диалог зрителей и участников сцены или же фильма.

«Потусторонний», небытийный мир актеров в силу его драматургической структурированности представляется более жизненным, чем реальный мир. Играющие актеры опираются на идеи добра или зла, которые, как платоновские чистые идеи, они несут зрителю, и благодаря возможности получать хотя бы таким необычным способом идеальные нравственные сущности — чистые эйдосы — зрители горячо принимают мир небытия, врывающийся в их хотя и формальный, но христианский мир. Мартин Хайдеггер в работе «Искусство и пространство» (1969 г.) делает образ скульптуры основным образом-метафорой, характеризующей модель организации культурного пространства вообще. При этом пластически образный ум Хайдеггера приходит к парадоксальному для человека с западным менталитетом выводу: свобода лежит за границами «скульптуры» — в пространстве вокруг нее, а не у нее внутри или где-то на границе. Внутри «скульптуры» лежит пустота — небытие, которое становится бытием, если «скульптура — телесное воплощение мест, которые, открывая каждый раз свою область и храня ее, собирают вокруг себя свободный простор, дающий вещам пребывать в нем и человеку обитать среди вещей»¹. Русский гений — А. С. Пушкин — тонко чувствующий религиозные и культурные оттенки западной традиции, не раз использовал в своих произведениях тему «статуи», чтобы подчеркнуть мистически роковой (слепой, страшный) характер происходящего². Но он делал это в качестве литературного приема, чтобы добиться у читателя особого психологического отклика.

Если присмотреться к чисто научной стороне освоения природы западной цивилизацией, то и здесь можно различить следы статуарности, которую мы видим в развитии феномена машины. Машина также выступала для человека как амбивалентное явление, она несла в себе и добро, и зло, и ее зло с каждым веком выглядело все более грозным и таинственным. Современный мир цифровой реальности подразумевает уже такой диалог машины и человека, когда нередко (особенно

¹ Хайдеггер М. Искусство и пространство // Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991. С. 98.

² См. на эту тему статью: Якобсон Р. Статуя в поэтической мифологии Пушкина // Якобсон Р. Работы по поэтике. М., 1987. С. 145–181.

через игры) встает вопрос о психологической зависимости человека от машины.

Итак, были две области, в которых Католическая Церковь проявляла терпимость к злу: первая заключалась в отклонении от православия в догматических вопросах, что, прежде всего, повлияло на жизнь западного общества. Вторая область терпимости — область «природы», оставшаяся без необходимого церковного окормления. Административное, политическое, культурное, рациональное участие Католической Церкви в мирской жизни нельзя назвать церковным. Вслед за Католической Церковью и «мир» стал разделять терпимость к злу, но мир, в отличие от церкви, в жизни продуцировал эту терпимость мифологически, а не догматически.

Так попечением Католической Церкви, в союзе с мирянами и практикой жизни, возник особый тип *морально-правовой толерантной личности*. Внутри себя он делился на народный морально-правовой тип (радикальный по темпераменту) и на официально-церковный (консервативный). Морально-правовая личность была подготовлена к терпеливому отношению к злу там, где оно прикрито: в церкви — моральным авторитетом папы, догматами, специфической церковной практикой, а в «природе» ограничено культурными формами. В своем умеренном выражении консервативный тип личности дожил до сегодняшнего дня, в то время как радикальные типы периодически выступали сторонниками революционных преобразований в обществе. В период Реформации радикалы стали протестантами, выдвинув и новые приоритеты в оправдании зла. Вместе с категорическим отрицанием правового (догматического) оправдания отклонений от православия — отрицая уже не догматы, а саму церковь, протестанты сохранили только сферу морального оправдания зла, но в своей специфике. Внутри католического мира и в последующие века после Реформации действовали радикальные силы, например, в лице ордена иезуитов. Терпимость ко злу здесь характеризовалась смешением фанатизма подчиненности идее с моральной индифферентностью.

Протестантский тип личности — *моральной личности*, во многом похожий на католический, прежде всего правовой мотивацией поведения, имел свои приоритеты оправдания зла. И главным приоритетом стал сам человек. Именно оправдать зло в самом человеке берутся протестантская мораль и философская мысль. Первый протестант Мартин Лютер продолжает путь своевольного изменения догматов, начатый Католической Церковью. Крещеный человек объявляется им потенциально «посвященным в священники, епископы и

папы»¹ в связи с тем, что крещение вселяет, как будто впечатывает, в человека веру, потому что «не вода производит это действие, но присутствующее в воде слово Божие и вера, основанная на этом слове Божиим, с водою соединенном»². «Магическая» операция с крещением позволяет, по мысли Лютера, заменить церковь «кучкой благочестивых мирян», которые с не меньшим правом, чем церковные епископы и папа, могут выбирать и сами посвящать священников и епископов из своей среды³.

Слово Божие и вера, полученные в крещении, возвращаются в течение жизни в основном путем чтения Евангелия и в целом Библии: «Через веру душа делается от Слова Божия святой, праведной, истинной, мирной, свободной и преисполненной всякого блага». Благодаря такой вере и решается кардинальным образом вопрос о свободе: «христианин имеет в вере достаточно и не нуждается ни в каких делах, чтобы быть праведным; а раз он не нуждается ни в каких делах, то он определенно не связан никакими заповедями и законами; а раз он не связан, то он явно свободен. Это и есть христианская свобода, которую являет единственно вера и которая делает это не для того, чтобы не нуждались мы ни в каком деле для достижения праведности и блаженства»⁴.

Таким образом, зло в человеке Лютер оправдывает как свободу человека, находящегося вне заповедей и законов, но в вере. Между тем православная святоотеческая мысль указывает на то, что бесы тоже веруют в Бога, но не становятся при этом нравственно свободными. А истинная свобода, согласно прп. Силуану Афонскому, наступает для человека, «когда Дух Святой прощает нам грехи, тогда получает душа свободу молиться Богу чистым умом; тогда она свободно созерцает Бога и в Нем бывает покойна и радостна»⁵.

Сосредоточив на самом человеке, вне Церкви, дело его духовного спасения, протестантское богословие должно было доказывать святость человека и его непорочность, как если бы речь шла о святости и непорочности церкви. Протестант стал сам себе церковью. Большинство людей не могут соответствовать критерию истинно верующих, поэтому протестанты разделили человека на части: одно начало в человеке верующее, другое — хозяйственное, третье — политическое и т. д. «Поэтому праведными и злыми становятся не в делах, а в вере»⁶. «Церковь и природа»,

¹ *Мартин Лютер. К христианскому дворянству немецкой нации // Мартин Лютер. 95 тезисов / Сост. И. Фокина. СПб., 2002. С. 21.*

² *Он же. Краткий катехизис // Мартин Лютер. 95 тезисов. С. 116.*

³ *Он же. К христианскому дворянству... С. 21.*

⁴ *Он же. О свободе христианина // Мартин Лютер. 95 тезисов. С. 92.*

⁵ *Старец Силуан. Жизнь и поучения. М., 1991. С. 311.*

⁶ *Мартин Лютер. О свободе христианина. С. 101.*

вера и знание так же отделены друг от друга, как и в католичестве, хотя для протестантов это разделение имеет психологический характер, как различие условных подразделений внутри человека (человек веры, человек культуры, политики и т. д.).

Сами протестанты видели зло, конечно, не в узурпации человеком достоинства быть церковью, но в существовании в человеке некоей незаполненной ниши, о которой Лютер еще не пишет, но последующие протестантские идеологи специально рассуждают. Яков Бёме называет эту лауну «ничто» и персонифицирует это ничто с антихристом¹. Г. В. Гегель, как протестант и объективный идеалист, видит зло в мирском духе: «Зародившееся сознание субъективности человека, того, что его желания исходят изнутри, вызвало веру в зло, как чудовищную силу, проявляющуюся в мирском»². Протестанты попытались вернуть утерянный католиками аскетизм, но основой его стал не церковно понимаемый аскетизм, а особая — религиозная этика, включающая и сакрализацию труда, и особое поведение человека в трудовой деятельности и быту, получившая название «пуританство»³.

Нетерпимо относясь ко злу, которое мешало трудовой деятельности, протестанты даже в лице таких ригористов, как пуритане, терпимо относились к злу разобщения христианина с церковью, злу церковного самозванства — злу отступления от Православной Церкви. Культурные образы зла, бывшие в католическом мире в виде карнавала в народной культуре, образа скульптуры, причудливо вошли и в ткань протестантской цивилизации. «Скульптурами», которые нужно расколдовать, стали друг для друга сами протестанты. Таящееся в человеке глубинное «ничто» — мир небытия — делало каждого человека средоточием двух полярностей — добра и зла в их мистическом, метафизическом значении. Не обращалось внимания ни на какие полутона: признавалось или белое, или черное, причем в максимально ярком цвете. Именно такой взгляд на человека породил потом философские течения экзистенциализма, фрейдизма, феноменологии. Явление небытия, признававшееся в человеке, привело к другой особенности западной культуры: тема смерти и загробного мира стала рассматриваться с точки зрения телесной (а не духовной) близости того мира, что постепенно стало обретать характер любования ужасами и получило подтекст некрофильства. В череду метаморфоз включили в качестве постоянных

¹ Бёме Я. Теософские послания // Мартин Лютер. 95 тезисов. С. 168.

² Гегель Г. Ф. Из лекций по философии истории // Мартин Лютер. 95 тезисов. С. 325.

³ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 184–208.

персонажей образы покойников, мертвецов, оборотней, что в целом еще больше усложнило «диалог» человека с человеком в современном западном мире.

Эти неизбежные для западной культуры формы проявления зла стали культурными нормами жизни: образцами художественного творчества, массовой культуры, особенно телевизионной и художественной. В диалоге западного человека с человеком (у протестантов) минимально задействована религия, максимально — массовая культура, в большой степени — культура профессионального труда, в результате чего зло не столько «убивается», как предлагал на заре протестантизма Якоб Бёме, сколько рядится в нестрашные одежды. Идет постоянная игра со злом, и игра является основным средством отключения от реального присутствия мистического зла в повседневной жизни.

Карнавальная амбивалентность также оказалась задействованной в протестантской культуре. Акцент народности здесь был смещен с собственно народной традиции на *абстрактную народность*¹, которая наполнялась реальным содержанием в связи с модным увлечением теми образцами народной культуры, которые оказывались симпатичными в данное время. Так, в протестантскую культуру пришло понимание *экспортируемой народности*. В современной идеологии толерантности эта идея получила название «культурное разнообразие». Англоамериканцы с самозабвением окунулись в народную культуру афроамериканцев, в 1960-е годы — в индийскую народную культуру и в карнавальную культуру латиноамериканцев. Принцип погашения зла в амбивалентности являлся в каждом случае оправданием подобной «всеядности».

В лице католической и протестантской цивилизации (не теории только, но и практики) Запад дал две доктрины оправдания зла. 1) У католиков оправдание существования зла в церкви, отступившей от православных догматов, привело, на практике, к оправданию зла в мире. Морально-правовой характер оправдания зла позволяет говорить здесь не только об определенном типе человека, оправдывающего зло, но и общественной системе оправдания. Она носила морально-правовой характер, иными словами, поддерживалась нормами *обычного права* — неофициальным, а поддерживаемым только общественным мнением комплексом законов. Поэтому назовем эту систему *обычно-правовой системой* оправдания зла. 2) Протестантская мысль и практика со-

¹ Во многом благодаря появлению «абстрактной народности» оказалось возможным появление такого феномена, как интеллигенция — также достаточно абстрактной (виртуальной) социальной группы.

средоточивались на оправдании зла в человеке, в его мировоззрении. Моральный характер оправдания зла позволяет говорить о человеке как носителе моральной системы оправдания. Человек и система были сосредоточены на субъекте — на человеке. Современный термин *толерантность* (*терпимость*) — общественную и личностную терпимость к злу — мы рассматриваем как идейное порождение западной — католико-протестантской мысли и цивилизации. И все же толерантность, как особое явление, появилась не прежде, чем был сброшен балласт моральной терпимости к злу.

XX век принес одно существенное новшество в области теории и практики терпимости (толерантности): началось ее оформление в идеологию, как это было со «свободой», «равенством» и «братством» в XVIII столетии. Суть *идеологии толерантизма* состояла в сознательном переводе терпимости ко злу в правовую форму, в результате чего произошло юридическое (государственное) узаконивание зла. Например, в фашистской Германии государством открыто провозглашались самые радикальные расистские идеи (как часть фашистской идеологии), и пока Германия не развязала Вторую мировую войну, в Европе к этому относились терпимо. *Антирелигиозное* право (а не безрелигиозное, как на Западе), каким оно заявило себя в коммунистическом СССР, позволило создать еще один тип внерелигиозной идеологической личности — личности, терпимой к правовым отклонениям (*правовая толерантная личность*). В фашистской идеологии Германии, Италии, Португалии, Греции, Испании и других стран фашистского блока озвучивалось не антирелигиозное право личности, а антиморальное (внеморальное) право личности, терпимой к соответствующим правовым отклонениям. И фашизм и коммунизм, воплощаемые в жизнь, были той практикой толерантности, которая дала дорогу теории. К особенностям коммунистической и фашистской «толерантизации» указанных стран мы относим фактор почти полной неожиданности для народов этих стран глубины и радикальности революционных процессов, а также достаточно энергичный и направленный характер их протекания.

Открытый характер тоталитаризма в указанных странах также говорит о чужеродности для них как коммунизма, так и фашизма. Так, Россия была страной с твердой многовековой православной традицией, с Православной Церковью, обладающей огромными пастырскими и харизматическими возможностями, с государством и народом, ориентированными в основном на православие, что и заставляет задуматься об искусственности данной «прививки». Чем иначе объяснить фанатичную

нетерпимость русской части революционеров к собственной традиции, к коренной религиозной и этнической идентичности, если не внезапно занесенной страшной болезнью? Также весьма необычно вели себя в этой ситуации и культурные Германия, Италия, Испания.

Что касается правовой толерантной личности, тотально терпимой как к нравственному, так и к религиозному злу, то такая личность готова была оправдать любые беззакония, лишь бы они объясняли правоту ее безрелигиозной жизни и поведения. Оправданное зло представлялось государством как высшее добро, существующее не абстрактно, а в виде мифологических образов, для того, чтобы направить гнев людей, сконцентрированных на ложном понимании добра, на уничтожение врагов этого добра. Подобный идеологический тип личности был страшным явлением. Борьба поэтому носила идеальный, бескомпромиссный характер. Правовая толерантная личность могла, не задумываясь, отречься от самых близких и родных — убить и предать их ради «идеи». В идеологическом ослеплении крушили все самое дорогое и сокровенное в своей стране: глумились над Божьими святынями, избавлялись от великой и славной истории России, как от чумы; терзали все совершенное и прекрасное, рукотворное и нерукотворное: календарь, азбуку, язык; засыпали родники, колодцы, уничтожали могилы, кладбища — и нет числа этому коммунистическому беснованию в эти страшные годы.

Идеологизация всегда является процессом целенаправленным, сознательно организуемым заинтересованными политическими силами. Западный опыт «толерантной личности» вообще было легко экспортировать. В России в советское время коммунистическая толерантность утвердилась сразу как практикующая идеология, что и помогло во многом дезориентировать часть общества. На Западе за многие столетия терпимость стала естественным состоянием человека и потому не оформлялась в идеологию. За новую идеологию, утверждающую основы нового строя, всегда приходилось платить революцией. Для десакрализации (дехристианизации) свободы, равенства и братства Запад оказался готовым пойти в свое время на революционные потрясения. Терпимость к *моральному* злу здесь была не чуждым явлением, но правовой терпимости (как юридического принципа) следовало добиваться только революционными средствами — через кровь, жертвы, насильственный разрыв эпох. Были созданы схемы новых разрушительных идеологий — коммунизм и фашизм, расчищающие путь новой демократии во всем мире, разрушающие режимы, культурные и духовные традиции, а после использования их как оружия превращаемые в модные философские системы, годные на экспорт. Ведь как показала история, бремя революции

можно легко перекладывать на чужие плечи, а результаты ее — приватизировать самим. По ряду признаков видно, что первый — самый важный — этап инициирования процесса правового оформления терпимости к моральному злу, как и выбор стран, где должно было это происходить, проходил целенаправленно и подконтрольно. Странами, на которые пал выбор, стали, с одной стороны, Россия, а с другой — государства в Европе, сохраняющие нормы традиционности и ориентированные, в основном, на католическую церковь. Особенностью революционной толерантизации этих стран было порождение идеологии, уже не в форме (западной) католической или протестантской, а в новой светской форме, как общечеловеческий идеал.

Ценою жизни нескольких десятков миллионов замученных людей, страшного разгрома в культуре, церковной жизни, ценою тотального духовного и физического концлагеря в коммунистических и фашистских странах мир получил *правовую толерантность*. Она означала, что отныне терпимость к злу перестала быть личным — нравственным делом человека, или прерогативой общественного мнения, делом традиции, но стала сугубо делом государства, его миссией. «Лабораторный» опыт созидания идеологической толерантной личности в странах коммунизма и фашизма, после крушения коммунистических и фашистских режимов, конечно, стал предметом исследования западных специалистов, судя по современным управляемым миниреволюциям и фашистским переворотам в различных странах азиатского и африканского (отчасти и европейского) регионов мира.

Программа толерантизации Европы оказалась завершенной: на свет появился идеологически средний тип толерантной личности, как с моральной установкой на толерантность, так и с устоявшимся вкусом к толерантности. Для западного мира в лице США, Англии и Франции приобретенный новый опыт позволил у себя дома *безболезненно*, как прививку, провести реформу новой унификации общества на основе принципов *правовой толерантности*. Франция максимально полно утвердилась в своей «светскости», Великобритания и США обогатились «политкорректностью», весь западный мир приобрел законное право терпимо относиться к сексуальным меньшинствам и т. д. Руки для оправдания зла, таким образом, оказались развязаны в масштабах всего мира, и только этим можно объяснить то нынешнее активное движение в сторону глобализации, которое предприняли в последнее время страны Запада. Правовая толерантность требует для себя четкой и определенной идеологической формы, и глобализация как раз и является, на наш взгляд, сутью новой идеологии.

Необходимо отметить и особую роль Католической Церкви в современных процессах, связанных с толерантностью. Она стала проявлять не просто небывалую активность, но стремиться открыто первенствовать в этом процессе. Может быть, это связано с тем, что в протестантский мир вернулось родное для католиков — *правовое поле толерантности*, которое протестанты отвергли в период Реформации. Со второй половины XX в., после Второй мировой войны, Католическая Церковь начинает вести себя принципиально по-другому в отношении новых либеральных ценностей Европы и США. Когда в обществе обозначились признаки новой революции, Церковь не стала дожидаться, как в XVI и XVIII вв., печальных для себя итогов, но сама пошла навстречу революции и заранее провела необходимые реформы внутри себя, сохранив такой ценой на определенный исторический срок возможность оставаться Католической Церковью. Так впервые курс на новый виток, теперь уже глобальной либерализации в мире, благословила и возглавила сама Католическая Церковь. Папа Иоанн XXIII провозгласил курс церкви на аджорнаменто («*осовременивание*»). Проходивший в 1962–1965 гг. Второй Ватиканский собор снял запрет на монополию в богослужении латинского языка, утвердил в ряде документов новую социальную доктрину Церкви, принял целый ряд революционных декретов.

Терпимость к веяниям современности стала основой нового курса. Дух религиозной интеллигентности¹ пронизывает весь корпус документов собора². Критическая оценка современности сводится к минимуму, в самой осторожной форме, в то время как панегирические слова прогрессу, современной культуре, современной науке занимают основное место в документе. «Человеческий дух, став свободнее от порабощения тварному, может легче подняться до почитания и созерцания Творца». К числу позитивных ценностей современной культуры, по мнению участников собора, следует отнести: «занятие науками и строгую верность истине в научных исследованиях; необходимость трудиться совместно с другими в различных технических объединениях; чувство международной солидарности; все более живое сознание ответственности ученых не только за помощь людям, но и за их защиту; стремление улучшить условия жизни для всех».³ Толерантный подход к современности заставляет Католическую Церковь произносить и такие де-

¹ Идеальное морализаторство, декларации общего характера, благие по мысли, но невыполнимые в реальной жизни.

² Пастырская конституция «О Церкви в современном мире». *Gaudium et spes* // Документы II Ватиканского собора. Паолине, 1998. С. 377–466.

³ Там же. С. 429.

кларации: «Церковь, посланная ко всем народам всех эпох и стран, не связана исключительными и нерасторжимыми узами ни с одной расой или народом, ни с какими особыми нравственными установлениями, ни с одним древним или новым обычаем. Держась своей собственной традиции и в то же время сознавая свою вселенскую миссию, она может войти в общение с различными формами культуры, благодаря чему обогащается и сама Церковь и эти различные культуры»¹. Критерии для культуротворчества, рекомендуемые церковью современному человеку, также носят абстрактный, психологический характер: «Нужно так воспитывать дух, чтобы развивалась способность к удивлению, к самонаблюдению, к созерцанию и к выработке личного суждения, а также к воспитанию религиозного, нравственного и социального чувства»². В другом месте специально оговаривается особое место психологии в современном мире: «В пастырском попечении следует в достаточной мере признавать и применять не только богословские принципы, но и открытия мирских наук, прежде всего психологии и социологии, чтобы верующие могли придти к более чистой и зрелой жизни веры»³. Абстрактные психологические чувства упоминаются и в главе «О жизни политического сообщества»: «Чтобы установить действительно гуманную политическую жизнь, нет ничего важнее, чем поощрять внутреннее чувство справедливости, доброжелательности и служения общему благу...»⁴. Причиной войн также называется несправедливость, которая порождается экономическими, политическими и нравственными причинами (эгоистическими страстями). В духе современного либерализма Второй Ватиканский собор отозвался и о демографической проблеме. Обсуждался вопрос о росте народонаселения и возможностях достойной жизни для новорожденных. Было сказано: «Людей следует мудро извещать о научном прогрессе в поисках методов, способных помочь супругам регулировать число детей, если такие методы подверглись тщательной проверке и если было установлено, что они отвечают нравственному порядку»⁵.

Весь текст пастырской конституции пронизывает мысль о постоянной признательности церкви миру, светской культуре, и нигде почти не говорится об обратной зависимости, о неотмирности церкви. «Самой Церкви известно, сколь многое позаимствовала она из истории и развития человеческого рода. Опыт прошедших эпох, научный прогресс, сокровища,

¹ Там же. С. 430.

² Там же.

³ Там же. С. 434.

⁴ Там же. С. 446.

⁵ Там же. С. 462.

заложенные в различных формах человеческой культуры, благодаря которым полнее проявляется природа человека и открываются новые пути к истине, идут на пользу и Церкви. Ведь с самого начала своей истории она училась выражать Христову весть, используя понятия и языки различных народов, и старалась, кроме того, разъяснять ее, прибегая к мудрости философов, чтобы по мере возможности согласовать Евангелие и с пониманием всех, и с запросами мудрецов»¹. Таким образом, Католическая Церковь совершенно справедливо заявляет о своей исторической толерантности, которую она объясняет желанием угодить всем ради несения благовестия.

Несомненно, что позиция, занятая Католической Церковью — самой многочисленной по количеству верующих христианской церковью (около 17 % населения Земного шара и 50 % всех христиан²), — быть в авангарде происходящих в мире перемен, способствовать глобализации, благословлять все важнейшие перемены в мире, в том числе касающиеся толерантности, нашла самый широкий отклик во всем мире, в том числе и среди политических элит, разрабатывающих идеологию толерантности. Отныне негласно все важнейшие инициативы, особенно касающиеся толерантности, начали исходить от лица Католической Церкви, а потом попадать в поле зрения политиков и международных организаций (ЮНЕСКО и ООН) и через них законодательно оформляться и продвигаться дальше как решения мирового сообщества. В числе первых важнейших документов, выдвинутых папой-реформатором Иоанном XXIII, была энциклика «*Pacem in Terris*» («Мир на земле»), где с опорой на естественное, а не христианское (!) право говорилось о правах человека, государств, народов. Римскому папе мировое сообщество (в лице христианских и нехристианских стран) разрешило каждый Новый год 1 января оглашать составленный папой девиз будущего года. Первый раз такой девиз — «Все люди — мои братья» — был озвучен папой Павлом VI в 1972 г. В рамках ЮНЕСКО в 1995 г. была принята «Декларация принципов толерантности», а в рамках ООН — «Декларация о культуре мира». Основная мысль этих документов — соединение разнообразия в мире через принципы толерантности. Несомненно, идеологи «толерантизма» не только в западной Церкви, но и в Православной Церкви хотели бы видеть духовных провозвестников толерантности в христианском мире, благословляющих все необходимые начинания мирового сообщества.

¹ Там же. С. 415.

² Пучков П. И., Казьмина О. Е. Религии современного мира. М., 1998. С. 42.

Толерантность в современной России

Этот раздел был написан еще в начале 2000-х годов, когда о толерантности вдруг энергично и дружно заговорили российские политики, словно было найдено какое-то особое противоядие от искомого российского зла; и вакцина, созданная на Западе, стала, как по мановению волшебной палочки, распространяться повсюду и прежде всего в образовательной среде. Началось безудержное восхваление этой добродетели, которой в России как бы не доставало. Запад же, который и срежессировал эту «просветительскую» акцию, тут же подставил плечо, через ЮНЕСКО была запущена особая программа, и начался масштабный и многолетний и как будто необратимый уже процесс толерантизации общества, что на деле означало принятие идей постмодерна в любой самой радикальной форме не просто со смирением и покорностью, но даже с радостью и оптимизмом. Однако тогда наше общество еще не настолько освободилось от груза прошлого, в связи с чем многочисленные дискуссии и компетентные аналитические справки позволили снизить накал оптимизма, и власти не стали торопиться со скорой и обязательной толерантизацией. А потом подошли и события, которые заставили нашу политическую власть признать, что Запад нам не друг, а только лишь партнер, а толерантизация не всегда помогает патриотической идее. О программе толерантного просвещения почти забыли, но начавшая с 2018 г. об этой западной добродетели и идеологии стали все чаще заговаривать наверху. Она опять стала кому-то нужна, и эту идею духовной диверсификации общества стали все чаще выражать в форме «возрастающей потребности в культуре толерантности российского общества». Это заставляет нас опять вернуться к прошлому материалу, который несколько не устарел, потому как на российские традиционные ценности началась атака не только политическая, но и интеллектуальная. И цель ее — внедрить базовые духовные ценности современного западного мира, установки на постмодерн, на терпимое отношение к любым проявлениям зла, если они оправданы в западном общественном мнении. Тем более что все те люди, которые упоминаются ниже как разработчики российского проекта толерантизации, сегодня поднялись еще выше по научной и чиновничьей лестнице, у них больше возможностей для реализации своих планов.

О толерантности в современной России не случайно заговорили политики, административные работники, педагоги, философы, поли-

тологи, толерантному поведению начали учить в московских вузах и школах. Наступил удобный исторический момент, когда важнейшая национальная добродетель — нетерпимость к духовному злу и терпимость к человеческому несовершенству и нравственной слабости, терпимость к жизненным страданиям и невзгодам — подверглась масштабной ревизии, и ее в полном объеме готовы заменить на толерантность, означающую равнозначность, равновеликость добра и зла. К реализации принята предложенная ЮНЕСКО программа «“Терпимость: преддверие мира”». Учебно-преподавательское руководство по воспитанию в духе мира, прав человека и демократии»¹. Правительство РФ 25 августа 2001 г. приняло постановление «О федеральной целевой программе «Формирование установок толерантного сознания и профилактика экстремизма в российском обществе (2001–2005 годы)», что вызвало скорый ответ правительства г. Москвы и принятие программы «Москва на пути к культуре мира: формирование установок толерантного сознания, профилактика экстремизма, воспитание культуры мира (2002–2004 гг.)». Постановлением от 19 ноября 2002 г. № 955 ПП программа утверждена и представлена исполнительным структурам к реализации. Программу поддержали своими статьями и книгами многие ученые: этнологи, философы, педагоги, социологи, историки.

Создатели программы открыто заявляют, что они опираются в своих подходах на философские идеи Л. Н. Толстого, т. е., прежде всего, на идею ненасилия, как ее понимал русский писатель: «Данный принцип был заложен Л. Н. Толстым, связавшим решение проблемы ненасилия с внутренним самосовершенствованием личности, поиском ее устойчивости на основе высших достижений человеческой мудрости, мирового духовного и интеллектуального опыта. По существу Л. Н. Толстой заложил путь решения самой сложной проблемы современности — проблемы реального ненасилия как толерантности»². В данном случае имя Толстого как великого писателя опять используется для авторитетного подтверждения очередной идеологии³. В связи с этим хочется отметить, что Л. Н. Толстой в своей общественной и философской деятельности был склонен к организации и поддержке сектантского движения,

¹ Ассоциированные школы ЮНЕСКО и международное образование. Сборник материалов и документов. М., 2003. С. 90–121. В 1995 г. в ЮНЕСКО был принята «Декларация принципов толерантности».

² Среднесрочная городская целевая программа ... С. 17.

³ Как известно, Ленин уже выставлял Толстого интеллигентным предтечей революции, ее «зеркалом», прежде всего из-за заслуг борьбы с православием и утверждением сектантских взглядов на Церковь.

поддержке антигосударственных организаций, что ставит под сомнение государственную полезность его «духовных» идей. В понимании противодействия злу Толстой стоял также на позиции, которую любое государство вряд ли согласится разделить¹: он предлагал разоружиться перед злом, т. е. добру первому склониться перед злом, и тогда зло, по его логике, перестанет быть злом². Свое понимание непротивления злу насилием Толстой наиболее полно и обстоятельно дал в статье «В чем моя вера?» Характерно предварительное замечание писателя к этой работе: «Церковные правила ослабляли, иногда прямо уничтожали то христианское настроение, которое одно давало смысл моей жизни»³. Психологические чувства Толстой делает основой, на которой он строит все сооружение своих рассуждений. В один из моментов, когда к нему пришло «христианское настроение», писатель понял по-новому слова Евангелия о терпении. «Я понял, что Христос нисколько не велит подставлять щеку и отдавать кафтан для того, чтобы страдать, а велит не противиться злему...». «Вслед затем, — пишет Толстой, — “открылось понимание всего Евангелия, все встало на свои места, как куски разбитой статуи, составленные так, как они должны быть”»⁴. Это заставило писателя обвинить церковь в том, что она подменила евангельское понимание терпения учением о невозможности выполнять завет Христа о терпении без Божьей помощи. По Толстому, именно без Божьей помощи и необходимо несопротивление злему. Бог и Церковь связывают волю людей и мешают каждому в отдельности стать самим собой. Специфичны как само понимание зла Толстым, так и способ его преодоления. Зло — это все привычные социальные, политические и духовные структуры: государство, церковь, культура. Преодоление зла состоит в неучастии человека во всех привычных устоях жизнедеятельности (государственной жизни, судебной деятельности, армии) и в несоблюдении привычных норм (любви к отечеству, присяги). Воевать, сражаться не надо, только не участвуй во зле, не сопротивляйся ему. Это возможно лишь тогда, когда каждый станет независимым от государства и церкви. В другой работе в этот список включаются наука, искусство, культура⁵.

¹ Толстой Л. Н. В чем моя вера? // Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений в 22-х тт. Пг., 1916. Т. 15. С. 64–222.

² Асмус В. Ф. Мировоззрение Толстого // Асмус В. Ф. Избранные философские труды. М., 1969. Т. 1. С. 77.

³ Толстой Л. Н. В чем моя вера? С. 68.

⁴ Там же. С. 72.

⁵ Толстой Л. Н. Так что же нам делать? // Толстой Л. Н. Собрание сочинений в 22-х тт. М., 1983. Т. 16. С. 166–399.

Делать Л. Н. Толстого идейным вдохновителем современной государственной (!) программы толерантности, значит — разделять его анархичное отношение к государству, церкви, культуре и вместе с этим — специфический способ борьбы с ними.

Короткие сроки программы рассчитаны на то, что материал по толерантности должен быть усвоен как психологическая *установка*, на сознательном и бессознательном уровне психики. Вот как ставит эту цель Московское правительство: «Формирование установок толерантного сознания, определяющего устойчивость поведения в обществе отдельных личностей и социальных групп, как основы гражданского согласия в демократическом государстве»¹. Установки помогут сформировать «толерантное сознание и поведение». Кроме внедрения установок в сознание школьников в учебных заведениях, предполагается «распространение норм толерантного поведения и культуры мира» с помощью средств массовой информации и «эффективных социокультурных и коммуникационно-мировоззренческих технологий противодействия различным видам экстремизма, этнофобии и ксенофобии»². К московской программе «Москва на пути к культуре мира...» сейчас много вопросов. С одной стороны, ее отличает прекраснодушный утопизм и благие пожелания избавления общества от нищеты, неравенства, забота о «маленьком человеке», которого легко обмануть, обольстить, направить по ложному пути, — «потенциальной жертве экстремизма и радикализма»³, с другой стороны — в ней не отражены такие очевидные вещи, как религиозный опыт воспитания, традиционные религиозные ценности в образовании, науке, культуре, фундаментально и сущностно воспитывающие в человеке понятия любви, милосердия, сострадания.

В разделе программы «Сфера работы с детьми и молодежью» не дается реальной оценки причин катастрофического положения в этой области: религиозная церковная бездуховность детей и подростков сочетается с постоянно обрушивающимися на них из средств массовой информации, телевидения, рекламы сценами безнравственного поведения, насилия, жестокостей. Причинами отклонений в молодежной среде называются

¹ Понкин И. В. Толерантность и толерантизм в светском государстве // Понкин И. В. Светскость государства. М., 2004. С. 4.

² Среднесрочная городская целевая программа... С. 4.

³ Хотя в России под гоголевским и чеховским «маленьким человеком» традиционно принято понимать категорию людей, не достигших особых высот на поприще карьеры, материального достатка, жизненных успехов, социально мало защищенных, тихо переживающих, в терпении и молчании несущих свой жизненный крест.

не реальные причины, а последствия отклонений: алкоголизм, наркомания, токсикомания. О нравственных причинах программа ничего не говорит. Главным объяснением склонности молодежи к экстремизму называются «психологические возрастные особенности», якобы неизбежное, независящее от человека зло, которое можно преодолевать терапевтическими методами: организацией досуга, занятиями спортом, участием в культурном творчестве.

В разделе «Сфера коммуникационных технологий» говорится, что злом является «виртуальное насилие, тиражируемое интернетом, обретающее с каждым годом все более масштабный и разнообразный характер, а также культ насилия, царящий в электронных средствах массовой информации, видео- и книжной продукции», т. е. признается, что не существует никакой государственной ответственности за происходящее в СМИ.

В другом разделе, названном «Сфера межнациональных отношений», авторы программы исходят из идеальной (внеморальной) картины, говоря, что «максимализм и гипертрофированное проявление национального чувства рождает интолерантное поведение, экстремизм, стремление удовлетворять свои амбиции за счет людей иной национальности, другого вероисповедания». Опять за все ответственны «чувства, эмоции, психологическое состояние». Между тем нередко так называемый экстремизм является не языком разрушения, а языком отчаянного призыва обратить внимание на факты национального унижения чести и достоинства народа. Вместе с тем программа совсем не ставит вопросов о нравственных положительных ценностях: патриотизме, христианских православных нормах (привычных для России), глубинно воспитывающих в человеке положительные гражданские чувства, но звучит лишь одна сухая политизированная риторика угроз: «Москва была, и есть, и будет столицей многонационального государства, городом межкультурного взаимодействия»¹.

В целом, в программе практически отсутствует нравственный и религиозный мотивационный уровень анализа причин интолерантного поведения в разных сферах (терпимость к нравственно и религиозно мотивированному злу), что объясняется, на наш взгляд, все той же спецификой либерального понимания терпимости. Терпимое отношение к злу в религиозном и нравственном смысле вызвано тем, что авторы программы не хотят лечить язвы нетерпимости в обществе не только духовно религиозными средствами (церковными), но даже хри-

¹ Среднесрочная городская целевая программа... С. 19.

стианскую нравственность не хотят ставить в ряд воспитателей общества. Между тем этнический вопрос — это узел проблем религиозного и нравственного характера, поскольку в основе формирования этноса и в основном механизме его функционирования лежат как религиозный акт духовного устремления, так и нравственный акт принятия ценностных ориентиров. С выбора религии начинается жизнь этноса, как долговременного социального организма, и этот выбор совершается через ряд нравственных коллизий¹. Народ (этнос) — это прежде всего полноценная «коллективная личность», со своей совестью, нравственным и религиозным фундаментом, поэтому и народ, и политики, и религии должны, каждый по-своему, но все вместе, быть ответственными за массовые проявления насилия, особенно в такой ее форме, как терроризм. Неверно говорить, что террористы — это люди без гражданства, национальности и веры, ведь тем самым мы снимаем моральную ответственность с совести тех, кто взрастил и воспитал их. Моральная ответственность за действия террористов должна быть и у государства, и у народа (этноса), к которому они принадлежат по крови, и у церкви, от которой террористы не отказываются. Все должно быть взвешено на весах совести, иначе мы еще более развращаем народ, оправдываем бездействие гражданской власти и закрываем глаза на некоторые, скрываемые от чужих глаз, внутренние религиозные процессы. Межэтнические проблемы нельзя не рассматривать в свете традиционных (а потом уже общечеловеческих) нравственных ценностей и религиозных истин. Тем более сводить эти глубинные духовные проблемы к компетенции психологии и физиологии ошибочно и неправомерно.

Другой проект по толерантности, подготовленный в 2000-е годы менажерами Н. М. Лебедевой², О. В. Луневой, Т. Г. Стефаненко — «Тренинг этнической толерантности для школьников», разрабатывался авторами как вариант общероссийской программы теории и практики тренинга, направленного на преодоление этнической интолерантности у школьников. Причину нетолерантного поведения исследователи видят в несогласовании содержания сознательного и бессознательного в психике человека. «Для формирования успешного, продуктивного межэтнического диалога необходима коррекция рассогласования уровней этнической толерантности личности. Человеку необходимо знать, как нормы

¹ Кириченко О. В. Совесть народа как этнологическое и нравственное понятие // Иринарховские чтения 2004 г. Материалы ежегодной всероссийской конференции. Борисоглеб, 2005. С. 5–8.

² В 2000-е годы научная сотрудница Института этнологии и антропологии Российской Академии наук.

и ценности живут на уровне его сознания и как действуют в глубинах его психики»¹. Таким образом, естественная среда обитания и воспитания человека — религиозная, социальная, культурная — оказывается менее состоятельной, если в ней человек не может получить правильной нравственно этнической акцентировки. Искусственная, локальная (и во времени, и в пространстве) среда, создаваемая специалистом-психологом в школе, представляет собой экспериментальную площадку, где тренер проводит игру по толерантности, и является, по мысли авторов проекта, более сильной и эффективной в воспитательном смысле, чем то, что создавалось и оттачивалось веками. Время и пространство здесь опять же становятся орудием спекулятивной манипуляции, а не созидания. «Работа психолога-тренера, как считают авторы проекта, — является одновременно и искусством, и ремеслом»². Тренер, в идеальном варианте, рассматривается как идеальная фигура «посредника между культурами, мультикультурная личность». Он должен отвечать следующим качествам: «толерантный к неопределенности (то есть нравственно индифферентный, так как должен «безоценочно принимать людей»), когнитивно и поведенчески гибкий индивид; человек, имеющий четкое представление о собственной этнической идентичности, но в системе ценностей которого большое место занимают ценности общечеловеческие; открытый для самых разных взглядов, интересующийся окружающими, способный к эмпатии, а при урегулировании конфликтов выбирающий стратегию сотрудничества»³. Тренер заметит и родителей, и общество, и священника, которые, с точки зрения авторов проекта, не могут психологически профессионально объяснить молодому человеку: кто он, к чему стремится, зачем живет и главное — что в глубине его психики происходит. Авторы проекта не отрицают, что в систему тренинга, кроме рациональных методов (этудные упражнения, дискуссия-беседа), входят и иррациональные — медитативные упражнения, «основанные на методах релаксации»⁴, внушения, работы с образами, аутотренингом», т. е. элементы гипноза. К иррациональным мы также отнесли бы и так называемые ритуалы встречи и прощания, которые должны закреплять единство группы, с которой работает тренер, на уровне образов, жестов, ритуальных действий. В проекте также имеется практическая программа тренинга, включающая конкретные примеры упражнений. Есть среди упражнений и такие, где нарочито

¹ Лебедева Н. М., Лунева О. В., Стефаненко Т. Г. Тренинг этнической толерантности для школьников. М.: «Привет», 2004. С. 28.

² Там же. С. 125.

³ Там же. С. 117.

⁴ Релаксация — возвращение системы (психики) в состояние равновесия.

занижается человеческий мотивационный уровень и выделяется безличностный (стимул-реакция). Так, в упражнении «Броуновское движение» проигрывается ситуация, когда люди должны представить себя атомами, которые стремятся объединиться в одну молекулу и потом опять распадаются на атомы; в упражнении «Живая скульптура» (!) участники толерантного воспитательного эксперимента, «используя свои тела в качестве материала» должны создать единую скульптуру, «отражающую основные особенности ментальности своего народа, и подготовить ее презентацию». Как не вспомнить в этой связи акробатические скульптурные композиции первых лет советской власти, прославляющие идеи победившего пролетариата. Другое безличностное упражнение называется «Рассказ от имени национального блюда»; оно призвано формировать этнокультурную сензитивность. Дети должны от имени национальных блюд рассказать о технологии и ритуалах, связанных с этими кушаньями. Приводится пример: «Меня готовят в специальной посуде, которую смазывают маслом, чтобы я не подгорел»¹. Далее, в следующем упражнении отрабатываются невербальные приветствия: жестом, взглядом, мимикой, для того, чтобы дети в очередной раз «толерантно» посмеялись над чукчами, которые приветствуют друг друга касанием носов. Также среди упражнений есть такие, где отрабатывается необычное социальное общение, например «Надзиратели и заключенные». Заключенные должны стараться убежать из тюрьмы, а надзиратели — перехитрить их и не дать убежать, иначе они сами становятся заключенными. Цель упражнения — разминочная подготовка к освоению темы «Картина мира» и ее отражение в фольклоре, вербальном и невербальном поведении (!). В разделе «Картина мира» в фольклоре на примере пословиц разных народов учащиеся призываются увидеть особенности их ментальности. Выделяются и «специфические» пословицы. Авторы обнаружили такую специфику и озвучили ее только у русских и китайцев. У русских нашли пословицы, прославляющие лень, например, «работа дураков любит» и т. п., а вот у китайцев таких пословиц не оказалось². Анализируя другие примеры, где авторами упражнений противопоставляются этнические ценности русских и ценности других народов (в основном авторы приводят примеры с народами Кавказа), можно заметить, что одна сторона рассматривается как пассивная, другая — как активная. Активная — та, что имеет твердую ментальность, и она выступает как сторона, учащая толерантности.

¹ Лебедева Н. М., Лунева О. В., Стефаненко Т. Г. Указ. соч. С. 181, 187, 153.

² Там же. С. 179.

Пассивная — или делает ошибки, которые учащимся нужно разобрать и больше их не повторять, или не знает, как поступать в критической ситуации. Приведем пример из числа упражнений: в одном случае русский учитель в ингушском селении отбирает на уроке у подростка нож, которым тот красуется перед одноклассниками. К учителю предъявляют претензии не только дети, но и взрослые селения — родственники подростка. Авторы примера также становятся на сторону ингушей, так как учитель, — объясняют они, — задел честь мужчины и горца. Куда в этом случае уходят «общечеловеческие ценности» школьной этики? Тем более авторы забывают, что у учителя также есть честь, что он в гостях у горцев, что выполняет нелегкую просвещенческую миссию? Предлагая детям свой «правильный» вариант ответа, они скорее укрепляют нетерпимость, чем способствуют воспитанию терпимости. В других примерах действие происходит в Москве, но расстановка сил всё та же: одна сторона — незыблема в своих правилах, а другая — призывается знакомиться с этими правилами и учитывать их¹.

Итак, кратко отметим, что наиболее характерно для этого проекта. В качестве объекта воспитания здесь берется не личность, а *личность психологическая*. Иными словами, духовный и нравственный уровни личностной ипостаси (как смыслообразующие основы) остаются без внимания, а в качестве субъектообразующих черт личности рассматриваются духовно и нравственно нейтральные: эмоции, и вообще различные формы психической реактивности, психические структуры организма. «Психологическую личность», конечно, только условно можно называть личностью, потому что базовые основы ее, где «формируются мотивы ее поведения», находятся на уровне бессознательного. Называя бессознательный уровень психического сознания сердцевиной личности, авторы-исследователи указывают, что «содержание этого уровня скрыто от испытуемого»². Вот почему обучение толерантности авторы новейшего проекта для школьников предлагают рассматривать как психологическую задачу, решаемую специалистами-психологами («тренерами») методами мониторинга, диагностики, прогнозирования и в качестве основного — методом психотренинга, который понимается «в широком смысле как специальным образом организованная относительно краткосрочная форма групповой работы, направленная на получение соответствующих знаний, умений и навыков»³.

¹ Там же. С. 239–275.

² Там же. С. 27.

³ Там же. С. 104.

В 2000-е годы проходила и обширная практическая апробация программ по толерантности. Так, под патронажем министерства образования РФ действовала общероссийская общественная организация «Детские и молодежные социальные инициативы» (ДИМСИ), которая занимается координацией организационных сил по воспитанию «толерантного сознания и поведения» в России. ДИМСИ (рук. С. В. Тетерский) представляет из себя нечто среднее между пионерской и комсомольской организацией. Это объединение (несколько десятков тысяч членов) проводит массовые мероприятия в различных регионах страны, при содействии администраций и различных объединений, включая и представителей крупнейших политических партий России, с целью подготовки новых специалистов по толерантности. Как следует из материалов сайта ДИМСИ в интернете, проект завершится в 2005 г. съездом 250 волонтеров разного возраста из 50-ти регионов страны¹. Мероприятие должно было проводиться пятнадцать дней на побережье Черного моря для «организации работы Школы толерантности». Здесь планируется проведение учебных занятий известными российскими учеными и практиками. В качестве педагогов будут выступать и приглашенные представители «меньшинств»: религиозных (буддистской, католической, иудаистской, мусульманской конфессий, Общества Сознания Кришны и др.); сексуальных (Российская ассоциация геев и лесбиянок); национальных (армянской, чеченской, грузинской и др. диаспор) и т. п. Основной формой работы будет не лекционная, а практическая — «многофункциональная деловая игра-тренинг, способствующая детальному рассмотрению проблем ксенофобии и экстремизма»². Тренинговые упражнения ДИМСИстов напоминают те, что мы упоминали в проекте Н. М. Лебедевой, О. В. Луновой, Т. Г. Стефаненко. Руководитель ДИМСИ Сергей Тетерский делится опытом: «Например, в школе мы раздаем детям кусочки территорий: кому-то попадается туалет, кому-то коридор первого этажа, кому-то кабинет. Мы говорим: “Представьте, что кусочек территории, который вам попался, одушевлен. О чем он говорит, о чем кричит? Почувствуйте себя туалетом”»³. Кардинально новая педагогика и мораль. Если раньше школьника учили быть старательным и равнодушным к труду, потому

¹ Очевидно, не в последнюю очередь успешность мероприятия позволила впоследствии С. В. Тетерскому стать доктором психологических наук, профессором и международным тренером. Ныне он также числится разработчиком теории позитивного будущего и форсайт-технологии «Качели времени». До сих пор он возглавляет АНО ДИМСИ, и очевидно вследствие того, что качели времени сегодня опять возносят толерантность наверх, его активность в области толерантности будет востребована.

² Адрес сайта: <http://www.dimsi.net>

³ Там же.

что это нравственно, культурно и полезно для человека и общества, то теперь учат: войди в роль, почувствуй себя туалетом и только тогда почувствуешь его проблемы.

Если же оценивать теоретическую научную базу этнической толерантности, то, несомненно, новое направление опирается, прежде всего, на разработки неофрейдистской школы психологов. Именно «неофрейдизм “социологизирует” психологию, а сами социальные явления при этом “психологизируются”»¹, т. е. психическое рассматривается как социальное (и духовное, и нравственное), что сводит личность человека к комплексам психических реакций. В материалах программы, представленной ЮНЕСКО для России, кратко упоминается и бихевиоризм. Авторы новейшего проекта «Тренинг этнической толерантности для школьников»² показывают, что для его реализации задействован большой набор психологических теорий и технологий, но неофрейдистский взгляд на структуру личности лежит в основе всего подхода.

Неофрейдизм сегодня разросся до множества школ и направлений, которые объединяет одно — отказ от приоритета сексуальных комплексов в подсознании в пользу разного рода социальных и духовных установок в подсознании. Например, логотерапия В. Франкла предлагает учить человека во всем и всегда видеть «смысл» и стремиться к «ценностям». Важно, чтобы найденный смысл удовлетворил человека. Толерантное отношение к смыслу заставляет автора этой популярной на западе концепции отказаться от того, чтобы смысл носил не только религиозный, но даже моральный характер. «Я убежден, что моралистический подход в конце концов уступит место онтологическому, в котором хорошее и плохое определяется с точки зрения того, что способствует, а что мешает осуществлению смыслов...»³. Претензии автора на глобальный характер своего учения вполне очевидны: «Тысячи лет назад человечество создало монотеизм. Сегодня нужен следующий шаг. Я бы назвал его монантропизмом. Не вера в единого Бога, а сознание единого человечества, единства человечества»⁴. Неслучайно и то, что неофрейдисты говорят о новом («нефранцузском») понимании экзистенции и претендуют на особый статус метаучения в психологии и философии. Именно эта школа сегодня выдвигает понятие толерантности как «онтологическое» яв-

¹ Ляликов Д. Н. Неофрейдизм // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 393.

² Настоящий проект существует также в виде учебного пособия под названием «Межкультурный диалог в школе». В 2-х книгах. М., 2004.

³ Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 298.

⁴ Там же. С. 319.

ление, от которого зависят судьбы мира. Не религиозную веру, не нравственность, а психический уровень личности предлагают они сделать полем воспитания толерантности.

Если оценивать приоритет психологического взгляда на человека, то, несомненно, истоки его — в протестантской модели оценки личности, сильно реформированной современными адептами толерантности. Протестанты, однако, не переставали видеть в человеке личность, цельную в своей нравственной и религиозной ответственности. Особенностью этой личности было признание существования в ней «ничто» — мира небытия, что с культурной стороны делало личность таинственным и загадочным явлением — «заколдованным» субъектом, которого для социализации необходимо «расколдовать». Если для католической традиции характерна была статуарность, то для протестантской цивилизации можно выделить близкое к тому явление *пигмалионизма* — такого взгляда на «статую», когда целью становится превращение ее в живое существо. Такой взгляд на человека провоцировал появление философских, а потом и психологических теорий, трактующих существование личности и небытия как диалог двух равных субстанциональных миров. Во фрейдизме, а потом неофрейдизме, в отличие от философских опытов экзистенциалистов, личность стала сводиться к психическим комплексам, которые стали трактоваться как сложные схемы, доступные толкованию и исправлению (лечению) только специалистам-психологам. Первенство психологов стало утверждаться не только в деле коррекции и лечения болезней и патологий, но и в воспитании и одухотворении личности. В проекте воспитания толерантности мы видим такой глобальный проект, который претендует на воспитание и одухотворение личности через снятие комплексов (архетипов) агрессивности и лечение генов нетерпимости.

Современное российское государство в новой конституции провозгласило в статье 13, что оно не в праве поддерживать какую-либо идеологию как форму политического учения. Между тем имеются уже определенные основания видеть в имеющихся российских программах по толерантности черты формирующейся идеологии, к тому же носящей антихристианский характер¹. К числу идеологических признаков толерантности относятся: «претензии на общеобязательность и на универсальность в удовлетворении духовных потребностей, маскировка одновременно под терпимость, культуру, единую для всех духовность; идеология основана на двойных стандартах и мерках и носит агрессив-

¹ Понкин И. В. Толерантность и толерантизм в светском государстве ... С. 51.

ный характер, не приемля никакого плюрализма во мнении; идеология настроена агрессивно негативно по отношению к исторически сложившимся в России духовно-нравственным ценностям и религиозно-культурным традициям»¹. Ее внедрение происходит скрытно, поскольку она не объявляется российским государственным учением, представляется как опыт мирового сообщества и имеет завуалированную форму «информационного воспитывающего продукта», т. е. представляется как ряд отработанных педагогических приемов по обеспечению формирования сознания ненасилия.

Публикации активных сторонников толерантности как нового «гуманистического» учения показывают, что она будет еще более агрессивна и бескомпромиссна в борьбе за единую *психическую идентичность* личности, чем марксизм-ленинизм, выковывавший идеальную моральную личность строителя коммунизма.

А. Г. Асмолов — психолог, профессор, ныне член Совета при президенте Российской Федерации по развитию гражданского общества и правам человека, а в 2000-е годы заведующий кафедрой психологии в МГУ — много сделал для распространения идей толерантности в России. В свое время в журнале «Этнодиалоги» опубликовал программную статью по толерантности. В ней речь идет и о том, как толерантная личность говорит «с позиции оценочных характеристик». Его оценка конкурентов будущей идеологии толерантизма крайне резкая, он ставит в один ряд религии (христианство и ислам, прежде всего), коммунистические тоталитарные диктатуры и фашистские режимы, так как, по его логике — это «моноцелевые системы», т. е. общества и структуры с одной заданной целью и программой: «Сегодня моноцелевые системы, так или иначе, проигрывают и сходят с арены истории». Как просто для умного психолога-демиурга сказать про Русскую Православную Церковь, что это — «моноцелевая система»; это как приговор, после которого эта система должна лопнуть как мыльный пузырь. Так ставят вопрос адепты учителя западной идеологии терпимости — толерантизма. На эту же тему, со ссылкой на книгу Г. Олпорта «На пути к толерантному сознанию» (М., 2000), безапелляционно высказываются и авторы упомянутого проекта «Тренинг этнической толерантности...». К числу интолерантных типов, близких к нацистским, принадлежат «девушки с антисемитскими тенденциями», которые склонны объединяться в сестричества, они «более религиозны, более патриотичны», чем другие девушки. «Многие исследователи обнаруживают положи-

¹ Понкин И. В. Светскость государства... С. 406.

тельную связь между существованием у человека предрассудков и высоким «патриотизмом»¹.

У Православной Церкви в России за последние десять лет накоплен огромный общественно полезный опыт деятельности в различных социальных сферах, интереснейший опыт возрождения многодетных семей, где растут дети со здоровой психикой, нормальным — патриотичным отношением к своей Родине, знающие и любящие свою культуру, с христианскими ценностями в душе². Их не нужно тренировать, приучая к уважительному отношению к другому человеку, к другой национальности и к другой вере. Тем не менее этот опыт не только не анализируется, он или замалчивается, или, как в приведенных выше примерах, подается как негативный опыт, пример интолерантности.

Идеолог толерантизма А. Г. Асмолов представлял читателю не реальные плоды нынешней религиозной деятельности Русской Православной Церкви в России, а церкви как абстрактной организации — «моноцелевой системы», некое безликое наследие прошлого. Архетип (по его словам) у всех моноцелевых систем один — «фиксированный образ мышления, схема мышления и мировоззрения, навязываемая нам при нашем развитии в культуре». Религия никогда не перевоспитает большевика или нациста, так как они типологически близки, декларирует профессор Асмолов, это может сделать только толерантная идеология, поэтому Церковь пускай не претендует на священное право воспитывать толерантную личность. Как психолог А. Г. Асмолов предлагал работать с «мировоззренческим» уровнем психики, в котором можно видеть или фиксированный, или нефиксированный образ мышления.

«Нефиксированное» мировоззрение — это опора личности (и народа) на относительное, формальное знание. Здесь истина не только с маленькой буквы, она вообще относительна. Но видимость свободы человека, живущего внутри этого духовно мертвого мира, создается искусственно за счет предоставления права самой личности выбрать себе близкую истину из нескольких предоставленных вариантов и за счет постоянного тиражирования новых «истин», новой моды. Этот факт самостоятельного выбора своей маленькой истины решает все. И неважно, что варианты подобраны, и неважно, что это не истина с большой буквы и вообще не истина, главное — выбор предоставлен и сделан. В характеристике

¹ Лебедева Н. М., Лунева О. В., Стефаненко Т. Г. Указ. соч. С. 30.

² Шляхтина Н. В. Православная традиция домостроительства в современной русской семье (по материалам этнографических экспедиций) // Второй Российский конгресс «Мир семьи». М., 2001. С. 80–84.

данного мировоззрения важно еще указать на абсолютизацию самого процесса познания. Не имея желания фокусировать свое внимание на духовной сути вещей, человек лишь скользит духовным взглядом по вещам, явлениям, другому человеку и останавливает взгляд лишь на самом течении, на текучести. Он уделяет внимание самому процессу, и куда тот выведет по воле рока, случая, судьбы, так и будет. Рок, случай, судьба сделаны судьями и водителями людей по жизни. «Ваш выбор — это ваша судьба», — говорят в этом случае, и «всякий человек имеет право на свой выбор», каким бы абсурдным он ни казался. Чтобы оживить дискуссию, заставить работать и исключения, профессор Асмолов приводит пример с ребенком (со ссылкой на авторитет известного педагога), который тоже может иметь право на смерть, и потому ему надо обеспечить это право. Он приводит слова Януша Корчака: «одно из первых прав ребенка — это право на смерть». Выглядит странным и страшным, что педагог, чтобы зарезервировать детям те же права, что по своему самоволию имеют взрослые, отталкивается от точки отсчета — смерти, а не от жизни. Если же узаконить их право на жизнь, то придется отказаться от легальности детоубийства (абортов) и от многих грязных технологий, связанных с этим.

От практики программ по толерантности в школах и вузах до создания монолитной государственной идеологии — один шаг. Психологи, разрабатывающие теоретические проблемы внедрения толерантности, настаивают на жестком варианте: «Выделяются два пути развития личности: интолерантный и толерантный»; или «Мир стоит сегодня перед серьезной дилеммой: развиваться по принципу “открытого” общества или разделяться по признаку этнической или культурной близости-отдаленности». Что заставит, на наш взгляд, государство принять толерантность в качестве государственной идеологии? Только одно: ее «общечеловеческое» значение. Поощрение атеизма заставляет государство максимально сужать общественную воспитательную и просвещенческую активность традиционных церквей и, прежде всего, Православной Церкви, что в свою очередь мешает самому государству воспитывать гражданина во всей полноте. Церковь как духовный воспитатель в обществе продолжает не приниматься государством всерьез, что ставит препятствия и для разворачивания процесса традиционного нравственного воспитания после многих десятилетий господства атеизма. В советское время воспитание ограничивалось в теории моральным уровнем личности, свободным от связи с религией, но на практике, в реальной жизни, мотивационная связь моральных норм с христианством сохранялась. Но сегодня атеисты идут еще дальше: педагог меняется на психолога,

а в учащиеся рассматриваются не как личности, а как объекты воздействия психического тренинга. Несомненно, что современное российское государство ждет крах на его ошибочном педагогическом пути, так как психотренинг — это цивилизованное шаманство — никого не сделает добрее, терпимее, искреннее, светлее духом. Неудача и заставит государство (если оно не научится *не просто терпеть, но и любить* Церковь, ее духовность, традиционность, традиционную культуру), в конце концов, применить насилие в виде идеологии, обязательной к выполнению. Так религиозно-нравственное понятие милосердного отношения к другим будет втиснуто в прокрустово ложе закона, политическая ценность которого будет объявлена высокой, и плата за его невыполнение также будет высока.



З а к л ю ч е н и е

К ВОПРОСУ
О НЕВОСТРЕБОВАННОСТИ
ГУМАНИТАРНЫХ ЗНАНИЙ
В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

« главная причина глобальной не востребованности гуманитарного знания — в этом общемировом тренде находится и наша страна — состоит в плачевном состоянии общества, как социума, как народа (этноса), выведенного государством за скобки активной жизнедеятельности »





Кобщим вопросам гуманитарной науки относится сегодня и вопрос о *востребованности* научного гуманитарного знания в современном мире. История, филология, литературоведение, философия, этнография и т. д. не имеют для современного Российского государства стратегического значения, поскольку они не вписываются в актуальную модель обеспечения национальной безопасности страны. Востребовано, по большому счету, только то, что работает на реальную обороноспособность и конечным продуктом имеет новейшие образцы вооружения; а также всё, касающееся космической отрасли, цифровой электроники, нанотехнологий и всё то, чем физика, математика, химия, биоинженерия и другие негуманитарные области точного знания могут помочь медицине, промышленности, сельскому хозяйству.

Встает закономерный вопрос о причинах невостребованности гуманитарных наук для государства. Чем это вызвано? На мой взгляд, главная причина этой глобальной невостребованности гуманитарного знания (в этом общемировом тренде находится и наша страна) состоит в плачевном состоянии общества, как социума, как народа (этноса), выведенного государством за скобки активной жизнедеятельности. Это касается всех его сфер: политической, экономической, культурной, религиозной и, конечно, социальной (в том числе этнической и демографической). У общества (как субъекта действия) отобраны государством все его прежние функции, позволяющие ему быть самостоятельным, хотя и не претендовать на первенство, скажем, в политической области, но иметь реальные рычаги воздействия на государство и сферу управления. Всё это было утеряно (отобрано) в советский период. Государство стало в политической области не просто монополистом, но единственным субъектом-распорядителем политического волеизъявления. Такой концентрированной властью не обладали в прежние времена ни царь, ни император. Вождистская система политического управления предполагает, что вождь (генеральный секретарь, президент) действует не от себя, а от лица партии или же группы политических сил неопределенного характера (как сейчас), и под эту коллективность собирает и сосредотачивает у себя власть. «Власть народа» в СССР означала то, что власть от народа

перешла (и не совсем добровольно) к вождю. Сейчас президент получает на выборах «полномочия властвовать» от лица народа, и это означает, по сути, то же самое.

«Народная власть» отбиралась в советское время государством, чтобы вместо нее делегировать в народ свою — государственную — власть. Именно в советское время власть государства пришла в народ и по-хозяйски там расположилась; в семье, в доме, в личном хозяйстве, везде, где прежде присутствовала личная воля и свобода человека-хозяина, домовладельца, члена совместного и добровольного коллектива владельцев земли (общинников) и т. д.

Эти кардинальные изменения (с передачей властных полномочий) имели место не только в политической сфере. Общество тогда же лишилось самостоятельности и в хозяйственной (экономической) области. Потеряв сословные формы существования, которые каленым железом выжигала советская власть из русского социума, общество перестало иметь самобытные формы хозяйствования: крестьянские, дворянские, мещанские, купеческие, с их уникальной культурой, которую естественным образом поддерживали и охраняли эти группы сословным статусом и сословными рамками. Советская власть разрушила многовековую национально-русскую модель хозяйствования, превратив многоцветное и многосложное русское крестьянство в 1930-е годы в ходе коллективизации и раскулачивания в единообразную пролетарскую массу, работающую на земле, как на городской фабрике. Государство лишило хозяйственной самостоятельности и хозяйственной власти все население страны, без исключения; оно стало единственным субъектом хозяйственной деятельности (теории и практики). В области культуры наблюдался тот же процесс. Из русского народа и других народов бывшей Российской империи создавалась одна полуинтеллигентская (в смысле получения всеми «среднего» атеистического образования) масса. Цель эта достигалась через создание эффективной системы всеобщего государственного образования, «самого лучшего» в мире. Сначала народ был приобщен ко всеобщему начальному, потом семилетнему и восьмилетнему, потом средне-специальному и среднему и, наконец, уже при Л. И. Брежнев — к высшему образованию. Ген «интеллигентности», или «образованщины» (по А. И. Солженицыну) был привит всему обществу. В результате материалистическое и атеистическое мировоззрение, совмещенное с необходимой для каждого статуса суммой профессиональных знаний, позволило получить образец среднестатистического «советского человека», иными словами, «государственного человека». Вся страна стала служить государству, каждый на своем месте. Государство узурпировало

культурную сферу на всех ее уровнях, но самое страшное происходило в сфере образования, потому что здесь идейно перемалывался весь народ, вся его многомиллионная масса. Заметим, что те же самые процессы — отторжения власти у общества — происходили и на Западе, и советская власть в этом смысле ничем не отличалась от властей Западной Европы и США.

В чем же, на наш взгляд, состоит специфика изъятия власти у народа в постсоветский период? Она заключается лишь в создании особого *делегирующего механизма*, по западному образцу, который создавал иллюзию существования у общества определенной доли власти. Делегирующий механизм существовал за счет: а) расширения количества политических партий; б) выборности главы государства и представителей законодательной власти на всех уровнях; в) публичной отчетности главы государства (в его телеобращениях к народу, многочасовых пресс-конференциях с возможностью задать президенту свой вопрос); г) расширения публичной сферы президента (он не только участник политических мероприятий, но и крупнейших спортивных, музыкальных и культурных шоу). Судя по последней президентской избирательной компании, сферу публичности пришлось еще существенно расширить: В. В. Путин выдвигался уже не от партии, а как самовыдвиженец (т. е. «человек из народа»). При этом действующий президент, как кандидат на новый срок, не участвовал в политических дебатах претендентов, что тоже указывало на его «народность», свидетельствовало о высоком достигнутом статусе и несвязанности его с отдельными политическими течениями.

Всё это в целом (как тенденция к расширению сферы публичности) указывает на тектонические сдвиги, начавшиеся в России в области самоорганизации общества, которые стало невозможно не учитывать и государственной власти. О причинах этих перемен мы не будем здесь говорить, это отдельная большая тема. Но данная тенденция к расширению сферы публичности будет только возрастать, учитывая все нарастающую сложность международного положения. Однако данный процесс не может продолжаться до бесконечности, ведь расширение сферы публичности является лишь механизмом «выпускания пара», создания иллюзии народного властедержания; и, если потребность в этом механизме резко возрастает, то следует подумать уже о *возвращении* народу части отобранных у него в советское время властных полномочий, хотя бы в области социальной. Это не умалит государство, а лишь укрепит его позиции в новых международных условиях. И этот процесс частично уже начал реализовываться. Речь идет о социальной, и прежде всего эт-

носфере. Но реформы пока идут естественным путем, не по инициативе государства, а самодеятельно, и потому касаются только части российской этносферы. Перемены происходят в северокавказских республиках и Татарстане, но сегодня важно, чтобы центральная российская власть взяла этот процесс в свои руки и запустила общий механизм этно-консолидации и этно-выравнивания (поддержку этничности во всех регионах, в том числе и в отношении русского народа). От государства требуются *неординарные* инициативы и реальные политические шаги по созданию государственной программы поддержки этничности и ее реализации на ближайшие десятилетия. Всё, что касается воспитания этнической культуры и этнического самосознания (а не межнациональных отношений, на что сегодня направлена государственная программа в этой сфере!) у народов, живущих в границах Российской Федерации, должно стать важной государственной задачей на многие десятилетия. Надо остановить процесс деэтнизации, запущенный в советское время, от которого в значительной степени пострадал тогда русский народ.

В этом случае гуманитарные знания станут не менее важным ресурсом для государства, чем дисциплины, позволяющие ковать грозное военное оружие и осваивать космос. Укажем еще на одну, вторичную причину не востребоваемости гуманитарного знания, которая связана с международной ситуацией. В мировой политике сегодня все большее значение приобретает Китайская Народная Республика, как крупнейший и единственный (!) в своем роде международный игрок. Его грандиозный человеческий ресурс и его ориентированность на *овладение миром* (энергетические ресурсы и рынок сбыта) *по западному*, а не по восточному образцу, делают это государство особенным, *центрирующим* всю мировую политику. Китай, образно говоря, является сегодня для мирового сообщества тем, чем была Германия в 1930-е годы (а не США сегодня!), когда последняя рвалась занять первенствующие позиции в западном мире. Сегодня в *западном* мире появился новый претендент на первенство. Соответственно, под эту новую модель мироустройства сегодня перестраивается вся международная система. Но поскольку в Китае как будто не просматривается особой (кроме коммунистической) западно-националистической идеологии, цементирующей нацию накануне грозных военных событий, на Китай на Западе и в России смотрят лишь как на *военного* противника, не стараясь учитывать наличие у него (*и у себя*) этноконсолидирующего фактора. Все надежды повсюду только на высокоточное оружие, ядерный арсенал и профессиональную армию. Между тем как Китай не нуждается, в отличие от Германии 1930-х годов, в идейном цементировании нации, ему не нужна идейная радикализа-

ция общества; китайский народ идейно (не по-коммунистически) уже структурирован и спаян в рамках конфуцианской (этнической!) традиции. А это значит, что социальный (этнический) фактор силы будет задействован им в случае войны так же эффективно, как материальный и военно-промышленный. Со временем и Запад, и Россия непременно увидят эту особенность Китая, как обнаружится впоследствии и очевидное сходство КНР с Германией 1930-х, во всем его объеме. И это одна из важнейших причин того почему, актуализированные гуманитарные знания, возвращающие этничности в России ее должное место, уже сегодня должны быть востребованы и поставлены на службу Родине и Отечеству.

Эпоха постмодерна поддерживает великую иллюзию, пришедшую из эпохи модерна, о вере в технический прогресс как светлое будущее, раскрывающее перед человечеством дорогу к счастью. И не только поддерживает, но абсолютизирует эту идею, свергает человека с пьедестала господина мира и ставит на его место «машину». Между тем, не отвергая важности движения человека по пути научного и технического прогресса, нельзя не понимать, что вместе с техническими достижениями происходят два параллельных процесса: а) культурная и духовная жизнь упрощается, уходят самые разнообразные сложные формы «цветения жизни», как обозначил это К. Н. Леонтьев, рассуждая о современной ему буржуазной Европе; б) усложняются процессы социальной и прочей гармонизации жизни, государство требует все более изощренных средств контроля над человеком, чтобы сдерживать все более раскрепощающиеся инстинкты современного общества. Это одна сторона процесса. Другая имеет как будто позитивную направленность на борьбу с болезнями, старением, плохой генетикой, а в области экономической — замену физического труда трудом машины. Но и здесь совершенно очевидно, что подобные знания будут иметь обоюдоострый характер и могут быть использованы как в добрых, так в недобрых целях.

Уход в техносферу уже сегодня продуцирует иллюзию, что все органичные формы человеческого бытия как будто бы доживают свой век и им идут на смену более прогрессивные формы социальной, культурной и политической жизни. К этим органичным формам относится и деление человечества на этносы (народы), т. е. особые формы коллективного существования, которые люди создавали многие века. И не только для того, чтобы выживать в условиях межсоциального взаимодействия с другими людьми. Этносы были нужны им, чтобы: а) коллективно молиться об *одном* и *тому*, кого выбрало это сообщество в качестве Бога или существ, Его заменяющих в глазах этого сообщества; б) иметь коллективные нравственные обязательства друг перед другом, как и перед

соседями, ближними и дальними; в) иметь общую культурную среду, с языком, своей одеждой, пищей, бытом и т. д.; г) и, наконец, что касается материального выживания — особые способы хозяйствования и свои способы защиты от врагов.

Нужны ли сегодня русскому человеку все эти скрепы, вошедшие в его плоть и кровь вместе с рождением, воспитанием и самоуважением, столь важным качеством, чтобы жить в чередке других народов? Молится ли он «Русскому Богу»? Имеет ли он нравственные обязательства перед другими русскими за все, чем живет он в своей стране и на Земле? Имеет ли он общую культурную среду со своими собратьями по этносу? Важен и последний пункт о нормах хозяйствования и нормах защиты. Конечно, эти скрепы еще держат русский этнос в определенном тоне. Но спрашивается, разве указанные ценности являются лишними и достаточно ли просто быть хорошим человеком, не обременяя себя никакими коллективными обязательствами, принятыми от поколений? Конечно же потеря этнической идентичности лишит человека метаистории (его ждет судьба вырванного из земли сухого куста «перекати-поле»). Потеряется и корневая связь со своей землей, с Отечеством и Родиной, которые сегодня олицетворяет государство. Из мира уйдет подлинная культура жизни, причем не только художественная, но и всякая другая. Атомизированное человечество, сгруппированное только внешними средствами, внутри себя будет иметь только творческую пустоту, небытие, которое нельзя будет прикрыть ничем. Человек потеряет всё! Все органические формы жизни, потому что их могут создавать только коллективные личности — народы.

Мы против того, чтобы наивно думать о некоем естественном распаде этнических скреп и естественного самоуничтожения (вырождения) этничности. С этничностью *борются*, как мы старались показать в этой книге, ее делают изгоем, ее объявляют отжившей свой век химерой, и вот этот момент — борьбы с этничностью, который начался в России в советское время, нами фиксируется как очень важный и даже принципиальный в нынешнее время. Если с ней борются, значит кого-то она достает. А борются уже не только в СССР и постсоветской России; борьба с этничностью идет по всему миру. Это сегодня уже глобалистский проект, и государственное невнимание к гуманитарной области жизни — одно ярких проявлений общемирового тренда. Сегодня русская этничность нуждается не в музеях и этнографических заповедниках, она нуждается в живом государственном участии, в помощи и опеке. Государству, которое русский народ создал своими силами, строил и защищал, пришла пора вернуть ему долг, помочь этносу, надломленному непостижи-

мыми испытаниями XX в. Если русский этнос сумеет вернуть себе возможность существования в этническом бытии, то такая возможность сохранится и для «малых народов» России. Сегодня в нашей стране никому из народов не надо быть эгоистом и думать только о личном спасении, только о своей этничности. Глобальный порядок, разрушив русский народ, не пощадит и те народы России, которые как будто бы успели укрепить свою этничность в постсоветское время и теперь надеются и дальше прожить на этом капитале. Русский народ тоже не думал, когда вступал в революцию 1917 г. с радужными помыслами «земли и воли», как скоро большевики набросят узду на его неудержимый, казалось бы, рост; как быстро разрушат его Церковь, как подменят его нравственность, установят новые принципы хозяйствования и только землю оставят прежней, отобрав у нее имя Россия. Эти процессы деэтнизации, когда начинаются революции или войны, идут очень скоро, и новые испытания, если таковые обрушатся на нашу страну, без русского народа страна не выдержит. Вот почему общие вопросы этнографии сегодня, как нам видится, имеют прямое отношение ко всей гуманитарной сфере, о которой Российское государство как будто совсем забыло.



ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение. «Большой формат» в постсоветской этнографии 5

Часть первая.

Традиция: этнографический контекст

Глава первая. Традиция с позиции православного мировоззрения 17

Понятия: «традиция», «символ», «этническая традиция» 17

Основные модели хранения традиции в дохристианский период 28

Славянство в русле рационального традиционализма 47

Опыт православной традиции в Древней Руси 53

Внутри мира христианского традиционализма 70

Глава вторая. Традиция и память о времени 82

Традиция — время доброй памяти 82

Эпоха модерна — время свободного выбора. Память добрая и злая 84

Время постмодерна. «Злая память» о прошлом 87

Глава третья. Традиция и народная культура 94

Основные термины и методологические посылки 94

Традиционный период русской народной культуры 95

Русская народная культура в период господства модерна 105

Русская народная культура в период господства советского постмодерна 110

Русская народная культура и православие 113

Русская народная культура в городе 123

Кратко о сфере русской народной культуры 131

Глава четвертая. Русская традиционная школа 138

Русская школа: этнический аспект 138

Школа Народного искусства Императрицы Александры Федоровны 143

Часть вторая.

Этническое. Национальное. Сословное

Глава первая. Русская земля, Отечество, Святая Русь,

Родина как обозначения этнического пространства русских 173

Общая постановка вопроса 173

Эволюция понятий «Русская земля — Отечество — Святая Русь» 178

Понимание родины в простонародной среде (XVIII–XIX вв.).....	180
Славянофилы и западники в борьбе за «родину» в период до 1840-х годов ...	183
Славянофилы в 1850–1900-е годы.....	195
Образ Родины в церковной и государственной мысли предреволюционного времени.....	214
Образ Родины-матери в годы Великой Отечественной войны 1941–1945....	222
Церковь и понятие «Родины» в годы Великой Отечественной войны.....	239
<i>Глава вторая. Российское цивилизационное пограничье.....</i>	<i>247</i>
Восточное направление.....	258
Взгляд на восточное направление цивилизации из центра России.....	277
Южные рубежи цивилизации.....	278
Взгляд на Кавказ из центра России.....	286
Западные рубежи цивилизации.....	291
Взгляд на западные границы из центра России.....	298
<i>Глава третья. Вопрос об этнической идентичности русских.....</i>	<i>314</i>
Пролегомены к теории этничности.....	314
Оценка межэтнических отношений в современной России.....	326
<i>Глава четвертая. Антропология советской национальной идеи и современное отношение к ней.....</i>	<i>344</i>
Основные элементы советской национальной модели ленинско-сталинского периода.....	352
Антропология советского общества.....	391
«Дружба народов» в советской национальной политике.....	412
Секуляризованная этничность.....	425
Лагерь современных сталинистов.....	431
Лагерь антисталинистов.....	447
Национальная идея в современной России.....	461
<i>Глава пятая. Народный взгляд на политическую власть.....</i>	<i>473</i>
Народное отношение к власти вождя.....	473
Религиозный и светский аспекты понимания вождизма.....	480
Социальная почва для появления советского вождизма.....	502
Советская форма вождизма.....	514
Народный монархизм в XIX — начале XX в.	536
Монархизм как народная национальная идея.....	541
Монархическая идеология государственной власти в имперский период.....	552
<i>Глава шестая. Сословная культура на пути разрушения.....</i>	<i>570</i>
Сословный мир дореволюционной России.....	570
Советская государственная политика (теория) в отношении сословий.....	601
Советская практика в отношении бывших сословий.....	618
Интеллигенция в советское время.....	643

<i>Глава седьмая. Пророк и Учитель в советское время</i> (на примере А. И. Солженицына)	689
Судьба славянофильства в России	689
Понятия «светского пророка» и «учителя»	692
Восходящая (через Ф. М. Достоевского) и нисходящая (через Л. Н. Толстого) линии русской литературы	700
Пророческая линия у А. И. Солженицына	706
Учительствующая линия у А. И. Солженицына	711

Часть третья.

Религия. Церковь. Нравственность

<i>Глава первая. Православие в России</i>	741
Цивилизационный аспект	742
Этнический аспект	744
Церковный аспект	748
Государственный аспект	751
<i>Глава вторая. Церковно-приходская жизнь русского народа</i>	753
Исторические и региональные особенности церковно-приходской жизни русских	755
Приход в советский период	791
Свидетельства церковной веры народа в 1960-е годы	802
Церковно-приходская жизнь в постсоветскую эпоху	807
<i>Глава третья. Монашеские традиции в России в исторической перспективе</i> ..	814
Киевская и Новгородская монашеские традиции (X–XIII вв.)	814
Московская монашеская традиция (XIV–XVII вв.)	823
Санкт-Петербургская монашеская традиция (XVIII — начала XX в.)	843
<i>Глава четвертая. Народное почитание святых и миссионерство</i>	851
Святые братья страстотерпцы Борис и Глеб на исторической карте России ...	851
Образ народного праведника	860
Народ как коллективный церковный миссионер	888
<i>Глава пятая. Религиозные истоки терпимости и толерантности</i>	896
Западная толерантность	896
Терпение в православном понимании	905
Терпимость к нравственному злу — основа западной толерантности	913
Толерантность в современной России	929
<i>Заключение. К вопросу о не востребованности гуманитарных</i> <i>знаний в современной России</i>	945

КНИГИ ИЗДАТЕЛЬСТВА «АЛЕТЕЙЯ» МОЖНО ПРИОБРЕСТИ:

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН Санкт-Петербург, Литейный пр., 57 8 (812) 273 50 53	«ПОДПИСНЫЕ ИЗДАНИЯ» (с 10:00 до 22:00) www.podpisnie.ru
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН Санкт-Петербург, ул. Некрасова, 23 8 (911) 977 40 47	«ВСЕ СВОБОДНЫ» (с 12:00 до 22:00) www.vse-svobodny.com
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН Санкт-Петербург, Невский пр., 66 8 (812) 640 44 06	«КНИЖНАЯ ЛАВКА ПИСАТЕЛЕЙ» (с 10:00 до 22:00) www.lavkapisateley.spb.ru
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН Санкт-Петербург, ул. Малая Конюшенная, 9 8 (812) 571 20 75, 8 (812) 312 52 00	«СЛОВО» (с 11:00 до 20:00) www.slovo.net.ru
ДУХОВНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР Санкт-Петербург, Невский пр., 177 8 (812) 643 77 43	САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ЕПАРХИИ «НЕВСКИЙ, 177» (с 10:00 до 20:00) www.vk.com/dpcspb
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН Москва, ул. Тверская, д. 8, стр. 1 8 (495) 629 64 83, 8 (495) 797 87 17	«МОСКВА» (с 09:00 до 24:00) www.moscowbooks.ru
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН Москва, Малый Гнезниковский пер., 12/27 8 (495) 749 57 21, 8 (495) 629 88 21	«ФАЛАНСТЕР» (с 11:00 до 20:00) www.falanster.su
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН Москва, Пятницкий пер., 8 8 (495) 951 19 02	«ЦИОЛКОВСКИЙ» (с 11:00 до 22:00) www.primuzee.ru
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН Москва, ул. Мясницкая, 20 8 (495) 621 49 66, 8 (495) 628 29 60	«БУКВЫШКА» (пн.–пт. с 10:00 до 20:00, сб. с 10:00 до 19:00) www.bookshop.hse.ru
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН Москва, Мясницкая ул., д. 6/3, стр. 1	«БИБЛИО-ГЛОБУС» (пн.–пт. с 9:00 до 22:00, сб.–вс. с 10:00 до 21:00) www.biblio-globus.ru
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН Москва, ул. Чайнова, 15 8 (495) 250-65-46	«У КЕНТАВРА» (пн.–пт. с 10:00 до 19:30, сб. с 10:00 до 17:00) www.rsu.ru/kentavr
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН Минск, ул. Казинца, 123, оф. 4 +375 17 338 95 23	«ЭПОСЕРВИС» www.tregross.com
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН Киев, Вербовая ул., 8 +375 17 338 95 23	«КНИЖНЫЙ БУМ» (вт.–вс. с 11:00 до 17:30) www.academbook.com.ua
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН Ptasia 4, 00-138 Warszawa +38 067 273-50-10	при «Centrum Nauczania Języka Rosyjskiego w Warszawie» www.jezykrosyjski.com.pl
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН Кг. Varona iela 45/47, Riga +371 67315727	«Intelektuāla grāmata» (пн.–пт. с 10:30 до 19:00, сб. с 11:00 до 18:00) www.merion.lv

ЭЛЕКТРОННЫЕ КНИГИ:

ДИРЕКТ-МЕДИА www.directmedia.ru ЛИТРЕС www.litres.ru

ИНТЕРНЕТ-МАГАЗИНЫ:

www.ozon.ru www.my-shop.ru www.esterum.com www.academbook.com.ua
www.bookvoed.ru www.nkbooksellers.com www.chitai-gorod.ru www.moscowbooks.ru

Научное издание

Кириченко Олег Викторович

ОБЩИЕ ВОПРОСЫ ЭТНОГРАФИИ РУССКОГО НАРОДА

Традиция. Этнос. Религия

Главный редактор издательства

Игорь Александрович Савкин

Дизайн обложки *И. Н. Граве*

Оригинал-макет *Е. Г. Орловский*

Корректор *С. А. Семенов*



ИД № 04372 от 26.03.2001 г.

Издательство «Алетейя»

Заказ книг: тел. +7 (921) 951-98-99,

e-mail: fempro@yandex.ru, Савкина Татьяна Михайловна
192029, г. Санкт-Петербург, пр. Обуховской Обороны, д. 86 А, оф. 536, 532

Редакция: тел. (812) 577-48-72, e-mail: aletheia92@mail.ru,
191015, г. Санкт-Петербург, ул. 9-ая Советская, д. 4, офис 304

www.aletheia.spb.ru

*Книги издательства «Алетейя» можно приобрести
в Москве:*

«Библио-Глобус», ул. Мясницкая, 6. www.biblio-globus.ru

Дом книги «Москва», ул. Тверская, 8. Тел. (495) 629-64-83

«Русское зарубежье», ул. Нижняя Радищевская, 2. Тел. (495) 915-27-97
«Фаланстер», М. Гнездииковский пер., 12/27. Тел. (495) 749-57-21, 629-88-21

«Циолковский», ул. Б. Молчановка, 18. Тел. (495) 691-51-16

Книжная лавка «У Кентавра». Миусская площадь, д. 6, корп. 6

Тел. (495) 250-65-46, +7-901-729-43-40, kentavr@kpole.ru

в Киеве:

«Книжный бум». Тел. +38 067 273-50-10, gron1111@mail.ru

в Минске:

«Трэгросс-Бук», ул. Казинца, д. 123, оф. 4.

Тел. +37 517 338 95 23, www.tregross.com

в Варшаве:

«Centrum Nauczania Języka Rosyjskiego»,

ul. Ptasia 4. Тел. +48 (22) 826-17-36, szkola@jezykrosyjski.com.pl

в Риге:

«Intelektuāla grāmata»

Rīga, Kr. Barona iela 45/47. Тел. +371 67315727, info@merion.lv

Интернет-магазин: www.ozon.ru

Формат 70x100¹/₁₆. Усл. печ. л. 77,78. Печать офсетная. Тираж 500 экз.

Заказ №