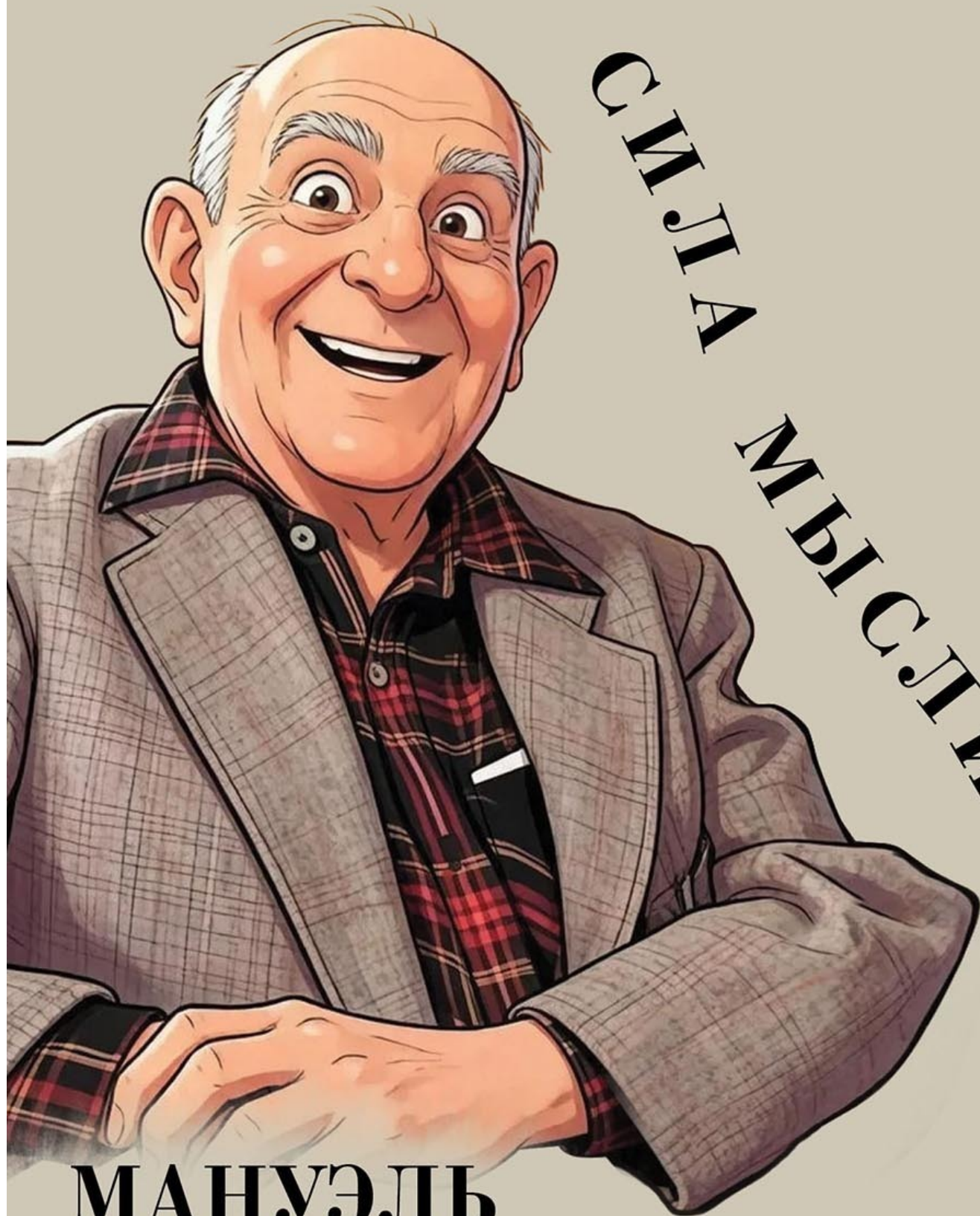




СИЛА
МЫСЛИ

МАНУЭЛЬ
САРКИСЯНЦ

РУССКОЕ БУСИДО

Сила мысли

Мануэль Саркисянц
Русское бусидо

«Алисторус»

2026

УДК 316.272
ББК 60.00

Саркисянц М.

Русское бусидо / М. Саркисянц — «Алисторус», 2026 — (Сила мысли)

ISBN 978-5-00269-512-6

Мануэль Саркисянц - один из наиболее признанных в мире исследователей русской философии. Он преподавал в Гарварде, других американских университетах, но преподавание было прервано изгнанием за «коммунистические симпатии» и остаток жизни Мануэль Саркисянц провел в Мексике. Эта книга — наиболее полное исследование феномена «загадочной русской души». Саркисянц ищет ее в древних милленаристских сектах (в том числе изучая старообрядцев, скопцов, хлыстов и т. д.), в отдаленных монастырях с их аскетическими практиками, в этике героизма и самопожертвования русских революционеров. В формате PDF А4 сохранен издательский макет книги.

УДК 316.272
ББК 60.00

ISBN 978-5-00269-512-6

© Саркисянц М., 2026
© Алисторус, 2026

Содержание

Глава 1. «Интегрализм» русского мировоззрения. «Полутеократическая» онтологическая целостность русского духовного идеала	6
Глава 2. Революционная идеология русской интеллигенции: социальный гнозис и социальная сотериология	9
Глава 3. Древнерусский идеал Правды и его распад	13
Глава 4. От традиционного идеала преображения и одухотворения эмпирической действительности к материализму	19
Конец ознакомительного фрагмента.	24

Мануэль Саркисянц

Русское бусидо

© Саркисянц М., правообладатели, 2026

© Пименов А., перевод, 2026

© ООО «Издательство Родина», 2026

Погиб он в борьбе за свободу,

За правду святую и честь.

Снесите же, волны, народу,

Отчизне последнюю весть.

Н. Клюев



Мануэль Саркисянц.

Глава 1. «Интегрализм» русского мировоззрения. «Полутеократическая» онтологическая целостность русского духовного идеала

Общий элемент советской «философии» и мировоззрений Азии (общий для материалистической и религиозной мысли) – это зависимость сознания от бытия – в противоположность рационализму, господствующему на Западе со времен Декарта. Как обобщал Карл Нетцель, все социальные движения в России объединяла одна неосознанная цель: вернуть абстрактное мышление к изначальной целостности переживания.

Целостность неизменно оставалась идеалом для русской общественной мысли: все ее представители, от крайне правых до крайне левых, явно или неявно стремились к интегральному единству мировоззрения, морали, общественного порядка и повседневной жизни; единство, понимаемое таким образом, вполне сопоставимо с идеалом восточных теократий. Михаил Бакунин, впоследствии – знаменитый анархист, писал в 1842 году, что демократическая партия пока идет лишь по пути отрицания. Она пребывает, утверждал Бакунин, вне интегральной целостности жизни; необходимо, чтобы ее политическая позиция отвечала религиозному принципу – принципу всеохватывающего единства.

На Западе подобного рода представления ушли в прошлое еще на исходе средневековья. Характерно, что именно в измене принципу целостности упрекали Европу творцы русской национальной идеи. (При этом под «Европой» подразумевались страны, расположенные к западу от России). Иван Киреевский (1806–1856), один из основоположников славянофильства, писал: «Там (в Европе) раздвоение духа, раздвоение мыслей, раздвоение наук, раздвоение государства, раздвоение сословий, раздвоение общества, раздвоение семейных прав и обязанностей, раздвоение нравственного и сердечного состояния, раздвоение всей совокупности и всех отдельных видов бытия человеческого, общественного и частного; в России, напротив того, преимущественное стремление к цельности бытия внутреннего и внешнего, общественного и частного, умозрительного и житейского, искусственного и нравственного».

Киреевский утверждал, и не без основания, что за быстрый прогресс, достигнутый Западом в отдельных областях, пришлось заплатить слишком высокую цену, – культура утратила прежнее органическое единство. В наше время Питирим Сорокин убедительно показал, что современный антагонизм между наукой, верой, нравственностью и искусством представляет собой вредное, более того, разрушительное явление. Но уже столетием раньше И. В. Киреевский сознавал, что научные успехи европейского Просвещения остаются нейтральными по отношению к «внутреннему величию» и «внутренней ординарности». По тем же или сходным соображениям представители самых разных идеологических течений – от консерваторов-славянофилов до революционных народников и Л. Н. Толстого – отвергали как чисто правовое регулирование человеческих отношений (ср.с. 21 и 171 данной работы), так и «абстрактные», т. е. рассматриваемые вне морального контекста, свободные науку, искусство и рыночную экономику – и все по причине их этической нейтральности. По словам А. И. Герцена, для людей его поколения термин «республика» означал нравственную категорию. Эта пан-этическая тенденция (ее крайнее выражение мы находим у Л. Н. Толстого) в конечном итоге привела к саморазрушению русского духа. Ведь уже Киреевский сознавал, что прославляемая им «целостная» русская культура, ее блеск и падение, зависят от духовных стремлений к моральному величию. Человеческие связи с их традиционным содержанием стояли или рушились вместе с мировоззрением, основанным на моральной идее царства. (Это сформулировал герой Достоевского: «Если нет Бога, то что я за капитан?»)

Однако и идеологии, сменившие это мировоззрение, по существу, также разделяли если не его содержание, то, во всяком случае, само стремление к «теократической» целостности, сущность которой определил Киреевский: «Основополагающий характер верующего мышления состоит в стремлении соединить отдельные части души в единую силу, найти ту точку... где мышление, воля и чувство, совесть, прекрасное, истина... справедливость и милосердие переплетаются в единый сплав, благодаря чему природа человеческой личности снова обретает свою изначальную целостность». Образу православной религиозности, созданному Киреевским, вполне соответствовал и дух русских революционных идеологий. Им также было присуще стремление к внутренней целостности, и эту целостность их носители тоже понимали как «средоточие духовных сил, где отдельные действия сплетаются в живое, высшее единство». Мировоззрение Киреевского и остальных славянофилов стало фундаментом политического консерватизма. К. П. Победоносцев, обер-прокурор Святейшего Синода при Александре III и ультраконсервативный мыслитель, стремился защитить целостность «народного» мирозерцания, которая составляла основу и сущность царской харизмы, от разрушительного рационализма. Однако для народа эта целостность давно уже была разрушена в результате петровских реформ. Ведь даже знаменитое повеление сбрить бороды воспринималось подданными Петра как надругательство над богоподобным человеческим образом. (Недаром Наполеон говорил, что в распоряжении всякого повелителя России есть верное средство сделаться непобедимым – стоит лишь отпустить бороду.) И хотя идеологи петербургской империи во времена ее апогея уверяли, что «политическая религия имеет свои догмы, непостижимые, подобно христианской вере» (Уваров), императорской России явно недоставало идеологической целостности, составлявшей наследие московской теократии. В итоге об этот «недостаток» разбилась и российская империя и русский либерализм.

Уже Победоносцев признавал, что русская целостность мировоззрения – если под последней понимать единую формулу, применимую ко всем сторонам жизни, – характерна и для идеологов революции. Михайловский, самый влиятельный теоретик революционного народничества, в основных своих произведениях («Борьба за индивидуальность») выразил идеал нравственной целостности личности, достигнуть который можно, преодолев «расколотовость» человека, обусловленную общественным устройством. Михайловский полагал, что восточное искусство – как выражение замкнутого, завершенного мировоззрения – ближе его идеалу целостности, нежели искусство современного Запада, в котором отсутствует интегральная картина мира.

Более явно можно проследить исторические, внешние связи между русской духовной традицией, со всей ее религиозной целостностью, и западными формами мышления – рационализмом, позитивизмом и т. д. С того момента, когда реформа богослужения, проведенная Никоном, привела к расколу в церкви, из русского мировосприятия не исчезало динамическое напряжение между рациональными формами мышления и представлением об изначальном единстве мироздания. Для старого мировоззрения мир представлял собой храм Божий – потенциально, по крайней мере. Примечательно, что когда большевики ввели «современный» грегорианский календарь, из-за чего пришлось изменить даты церковных праздников, это вызвало более ожесточенное сопротивление, чем иные сугубо политические мероприятия, приведшие, казалось бы, к значительно более важным последствиям. В самом деле, последовательность праздничных дней, по которым надлежало чествовать святых угодников, оказалась отделена от космических ритмов; земное крестьянское хозяйство потеряло связь с небесным миром – своим вечным сакральным архетипом. Тут-то и выяснилось, что апокалиптические ожидания конца света не ушли в прошлое. За два столетия до того Петр I, отменивший византийский календарь и тем самым также нарушивший гармоническое соответствие земной жизни ее космическому первообразу, был воспринят народным сознанием как Антихрист. Такой апокалиптический хилиазм соответствует в сфере познания торжеству онтологического прин-

ципа и восстановлению целостности универсального синтеза. Культура, «православная» в этом смысле, по существу, утрачивает способность к развитию; она обрекает себя на полную неподвижность, так как для движения просто не остается свободного места. Если, как полагал славянофил Киреевский, в Московском государстве не могло существовать отдельной науки о богатстве (экономики), так как ее существование не согласовывалось с принципом целостности мироздания, то в советское время существование какой-либо автономной области знания было также немыслимо; различие же состояло в том, что во втором случае обоснованием служило представление о «материальном единстве мира». Хорошо известно и то, что при Сталине в России проблемы астрономии и биологии составляли прерогативу государства. По мнению Ленина, одна из важнейших заслуг Маркса состояла в том, что он дал ответ на вопросы, которые поставили величайшие умы человечества, что его учение целостно и систематично и что оно содержит целостную картину мира. Еще в 1905 году среди русских марксистов звучали обвинения в адрес Ленина: он стремится к установлению теократии! (Эти слова принадлежали П. Б. Аксельроду). Она и осуществилась – в антропократическом смысле. А экономисты указывали на «идеологичность» как типичное свойство русских экономических теорий.

Однако и та неумолимая решительность, с которой советский марксизм проникал во все сферы русской жизни, и та последовательность, с которой он постепенно умертвил все живое, сковав его кандалами «диалектического материализма», в конечном итоге представляли собой радикальное развитие представлений о науке и искусстве, утвердившихся в России по меньшей мере столетием раньше. Эти представления можно назвать социально-сотериологической схоластикой.

Глава 2. Революционная идеология русской интеллигенции: социальный гнозис и социальная сотериология

Представление о конкретной, онтологически истолкованной «живой истине» (Хомяков) – как цели типичной для истории русской мысли – собственно, исключало любые поиски чистого знания. «Познание есть творческий акт, т. е. собственно знание и одновременно его осуществление», – утверждал идеолог левых эсеров Шрейдер. И именно поиски такого познания, которое служило бы действию, сыграли решающую роль в формировании большевистской идеологии. Речь шла, разумеется, о том действии, которое неизменно составляло смысл и цель устремлений русской интеллигенции – в силу своеобразных условий ее возникновения и развития. Вся литература русского официального марксизма, вплоть до Ленина и Сталина, (отметим, что только вследствие широко распространенного заблуждения в ней видят источник, достаточный для того, чтобы понять большевистское мировоззрение), есть как бы логически оформленная схоластика, созданная для «русской идеи» – в смысле, который ей придавал Бердяев. Для него большевизм – это и есть русская национальная идея, лишь изуродованная псевдорационализацией и схематизацией. Что же касается ее подлинных, живых истоков, то их следует искать по ту сторону рационального.

Русская церковь не имела своей схоластической традиции. Потому-то русская интеллигенция и столкнулась с проблемой: как обосновать свою социальную сотериологию, питаемую скрытыми религиозными источниками, используя при этом понятия и формы петербургского западничества и рационализма, которым интеллигенция была обязана своим появлением на свет? От науки она ждала ответа на вопрос «как жить?». Еще Карл Нетцель усматривал в такой постановке вопроса (когда наука оценивается, главным образом или даже исключительно, в зависимости от того, является ли она средством спасения – или же того, что считается спасением) сходство с идеологическими традициями Азии. (Ведь одно из главных отличий восточной философии от западной как раз и состоит в тенденции Востока понимать познание вообще как гнозис, на что указывал М. Вебер.) Российские учения об обществе развивались в соответствии с этим «бытийственным императивом»: страдания человеческие, преобразование жизни – вот что занимало их создателей. Потому-то их вклад в развитие социологии как «объективной» науки сравнительно невелик.

Еще в Московском государстве существовала следующая тенденция: если наука не служит делу (религиозного) спасения, ее надлежит отвергнуть. Победоносцев (1827–1907), ультраконсерватор и «наследник» славянофильской традиции, идеализировавший древнюю Москву, видел корень зла в абстракциях, порождаемых интеллектом. Он был глубоко убежден в том, что произведения искусства – лишь средства, пригодные для решения нравственных проблем, – и это убеждение с ним разделял Л. Н. Толстой, самый решительный его оппонент. Толстой полагал, как известно, что наука и искусство заняты чем угодно, но только не решением единственно важного вопроса: как стать лучше, и как жить лучше? И до тех пор, пока этот вопрос не окажется в центре внимания ученых, наука будет неизлечимо больна. Обладая огромным количеством бесполезных знаний, современная наука не в состоянии сказать ничего о смысле и цели человеческой жизни – да и сами ученые уверены, что эти вопросы не входят в их компетенцию. Толстой обвиняет науку в том, что она под видом исследования действительности узаконивает существующий порядок вещей. Если рассмотреть науку с точки зрения должного, то обнаружится, что она нейтральна в нравственном отношении.



Мануэль Саркисянц в старости.

Аналогичным образом рассуждал и Н. К. Михайловский – как революционный народник. Он полагал, что основные положения и факты объективной науки должны быть приведены в строгое единство с законами индивидуального поведения человека и его социальными задачами, в единство, настолько крепкое, чтобы человек не только знал эти законы, но и даже не мог действовать иначе, как в соответствии с ними.

Здесь уже видно, как кроилась смиренная рубашка, которой предстояло окутать всю Россию после большевистской революции. Начало этой кройки и разглядел гениальный взор Достоевского. Диалектическое внутреннее противоречие здесь налицо: ведь для Михайловского, как и для остальных народников, именно нравственный императив был первичен, а

человеческая личность – неприкосновенна. Ибо тот же Михайловский напоминал: «Может быть, социолог не имеет... логического права устранить из своих работ человека как он есть, со всеми его скорбями и желаниями, может быть, грозный образ страдающего человечества... мстит всякому, кто его забудет, кто не проникнется его страданиями».

Результатом познания должно было стать «социальное освобождение» (спасение); если же познание не вело к этой цели, от него следовало отказаться. Такой подход объяснялся, на первый взгляд, тем обстоятельством, что, с экономической точки зрения, основу культурных достижений петербургского периода составляло крепостничество. В неистовстве большевистской революции, обращенном против духовных ценностей, ненависть народных масс, с их «московитским» сознанием, к чужой петербургской культуре переплелась, однако, с мотивом аскетического воздержания, характерного для отношения интеллигенции и к ее собственной культуре. Глеб Успенский, великий писатель-народник, добровольно свел к минимуму свое собственное художественное творчество – «перед лицом народной нужды». Уже Белинский (1811–1848), «отец» русской революционной интеллигенции, рассказывал о том, как он проливал «горькие слезы», расставаясь со столь дорогим ему абстрактно-духовным – во имя нужды народной. Он мечтал написать произведение, в котором «духу прекрасного» предъявлялось бы обвинение в бесчувственности перед лицом исторической действительности. В выражении лица Сикстинской мадонны Рафаэля Белинский обнаруживал гордое сознание собственного совершенства и равнодушия к людям. Духовная жизнь России, творчески раскрывавшаяся до тех пор, пока ее творческую силу не уничтожил марксизм, восходила, при всем многообразии своих исторических корней, к православию – и сохранила некоторые черты сирийско-византийского аскетизма. Как византийский образ святого, так и шедевры русской литературы возникли не из жизненного порыва, а из боли по страданиям человека и мира. По точному определению Нетцеля, эсхатологическое стремление к спасению заменяло в России «фаустовский» порыв, когда-то столь характерный для самопознания в Германии. Н. К. Михайловский весьма выразительно охарактеризовал однажды «фаустовский инстинкт» как «бешенство с жиру». П. Л. Лавров (1823–1900), другой главный теоретик революционного народничества, с горечью говорил о кровавой цене, которую человечество заплатило за духовное развитие единиц. Н. А. Бердяев считал религиозные, социальные и нравственные сомнения в оправданности культуры характерной темой русской мысли. И было решено, что цена культуры чересчур высока. Духовными высотами, достигнутыми за счет страданий народных, надлежало пожертвовать во имя утилитаристски понятого народного блага. Все, что, как казалось, не служило непосредственно «освобождению народа», не имело, в глазах революционной интеллигенции, самостоятельной ценности. Известно, что задолго до революции, в самые консервативные периоды самодержавия, приближавшегося к своему историческому финалу, в России действовала неофициальная «интеллигентская» цензура, проводниками которой становились влиятельные литературные критики. И эта цензура (ее основным оружием было замалчивание неугодных авторов) была намного более действенной – и внушала гораздо больший страх – нежели та, которую неуклюже осуществляли царские чиновники. Отказ от свободной духовной жизни и от свободного исследования (поскольку они не служат тому, что принято считать «спасением») – составлял, таким образом, неотъемлемую часть русской духовной традиции. Большевикам оставалось лишь чудовищно радикализировать этот принцип. И для крайне левых, и для крайне правых был в равной степени характерен прагматический подход к гносеологии. Онтологические основы русского мышления неразрывно соединяли сознание с объектом («живым существом» у славянофила Хомякова), а знание – с действием. Живая человеческая личность, представлявшая собой одновременно и объект спасения, и критерий, посредством которого оценивались его результаты, была в конце концов принесена в жертву холодному историческому объективизму и детерминизму; причем последние рассматривались исключи-

тельно как средства социальной сотериологии. Здесь и была исходная точка порабощения русского человека марксизмом.

С отказа от свободной, абстрактной и приносящей личное удовлетворение духовной жизни – до тех пор, пока не завершится всеобщее спасение живых людей, отказа первоначально добровольного и осознанно аскетического, – начинается тот путь, к концу которого Россия, воодушевленная идеей спасения, оказалась закованной в цепи марксизма. Если уже в XIX веке среди «шестидесятников» чуть ли не каждого, кто не желал быть материалистом, обвиняли в эгоизме «перед лицом народных страданий», то сталинские идеологи пошли дальше: теперь живые люди оказались низведены до уровня материала; будучи материалом, они стали средством, и только средством; в невиданном прежде масштабе человеческая мысль оказалась порабощена государством.

Теоретическое господство «исторического материализма» стало базисом беспрецедентного насилия. Но сущность этого насилия состояла в извращении традиционного русского стремления к ПРАВДЕ земли.

Глава 3. Древнерусский идеал Правды и его распад

Русский идеал Правды глубоко своеобразен: слово, означающее «истину», одновременно выступало и как синоним справедливости, выражая веру в незыблемый этический принцип, заключенный в самом мироздании. Семен Франк назвал проблему осуществления Правды важнейшей, а в конечном итоге единственной целью всех духовных устремлений в России – как на народно-религиозном, так и на интеллектуально-рационалистическом уровне.

Понятие Правды, заключенное в самом этом слове, не относится только к познанию (если понимать под последним состояние сознания, адекватно отражающее действительность), но указывает – в почти что онтологическом смысле (если использовать этот термин в старом религиозном значении) на конкретные основы бытия, от которых человек оторвался и к которым он силится вернуться снова.

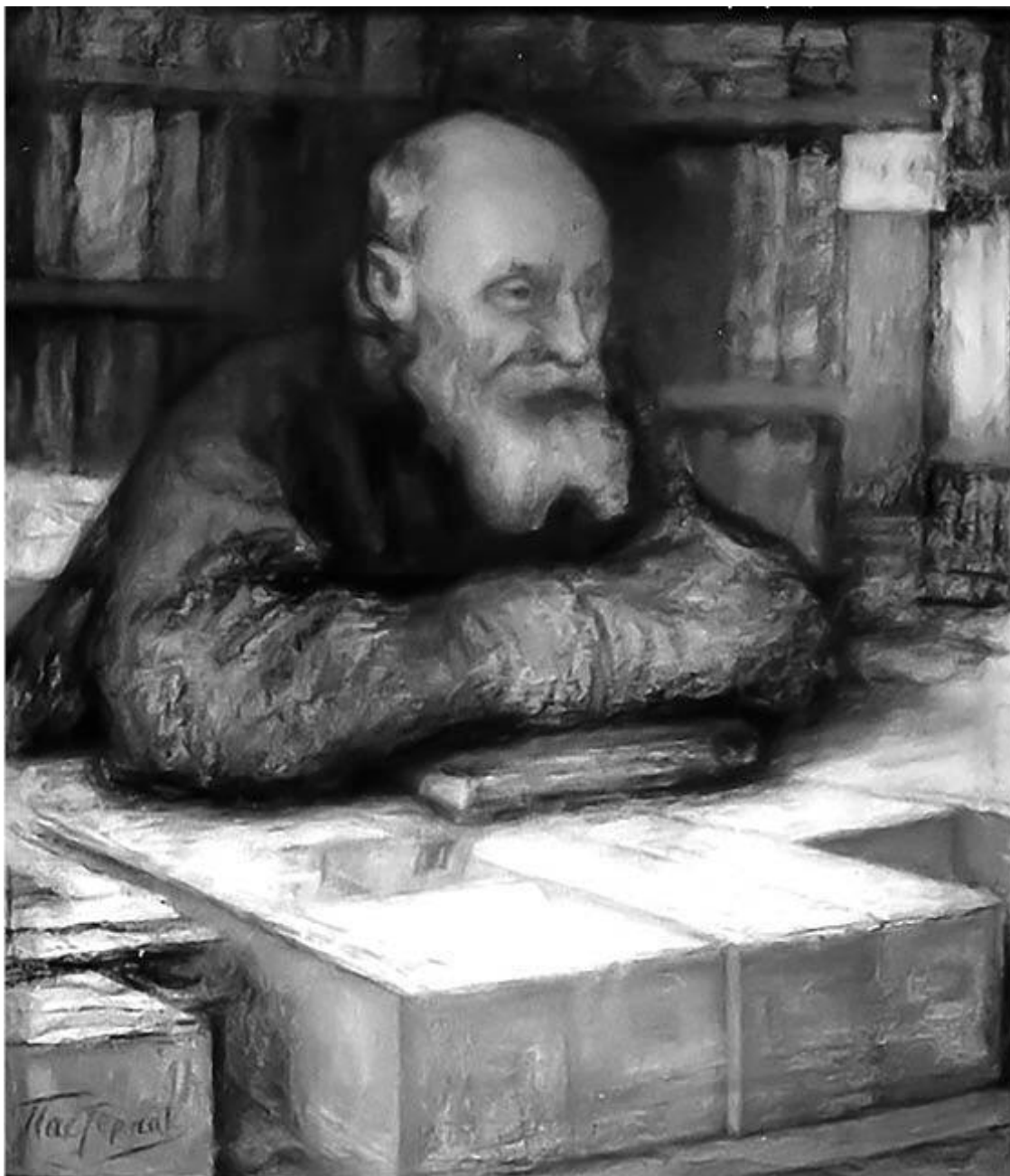
Начиная с древнейших исторических сочинений, появившихся на Руси (т. е. с XI века), государство, основанное на Правде, было русским политическим идеалом. «Русской Правдой» назывался и кодекс, зафиксировавший законодательство Ярослава Мудрого (1019–1054), и революционный проект конституции, принадлежавший П. И. Пестелю, участнику неудавшегося восстания декабристов в 1825 году. В Московском государстве идея Правды получила свое дальнейшее развитие. Иван III (1462–1505), при котором Москва приняла византийское универсалистское представление о мировой империи, был назван «Царем Правды». В хрониках XVI века Московское царство изображается как государство Правды на Земле. (Это представление переплелось с другим – о Третьем Риме.) В политических учениях, основанных на представлении о государстве Правды, подчинение народа самодержцу было обусловлено тем, что самодержец служил Правде. Московский государь представал, таким образом, одновременно и как правитель, и как верноподданный. Государю и народу в равной степени надлежало руководствоваться принципом Правды. Перед государством Правды стояла в первую очередь религиозная цель; еще со времен Киевской Руси высшим выражением Правды считалось следование христианским нормам – благодаря которым достигалось и земное спасение. Считалось, что царь – единственное звено, благодаря которому Правда христианства, понимаемая как идеальная модель социального устройства, связывалась с эмпирической социальной действительностью. Таким он оставался в народном сознании даже после петровских преобразований, когда идея Правды перестала составлять основу государственной идеологии.

Но если еще Иван Посошков, автор многочисленных политических сочинений, мог в петровские времена провозглашать, что русскому народу предназначено стремиться к поискам правды, что русское царство обретет благополучие и славу, если правда усилится и глубоко укоренится в народе, то широкие народные массы восприняли осуществленную Петром секуляризацию государства как отступление от Правды. Их реакция была апокалиптической и хилиастической: Правда исчезла с земли и возвратилась назад на небо (такого рода представления, встречающиеся в русском фольклоре, можно приписать влиянию богомильских, т. е. в конечном итоге манихейско-дуалистических тенденций); кривда же, напротив, распространилась по свету; она-то и будет господствовать на земле, когда придут «последние времена». «Кривда Правду одолела, пошла Правда к самому Христу; а Кривда пошла по всему свету. Зато в народе Правды не стало... Отныне и вовеки... Кривда осталась на сырой земле, а Правда пошла в поднебесье». Об этом напоминала и «Книга Голубиная».

Уже псковская летопись в тех же выражениях характеризовала московских наместников при Василии Третьем: «Правда их... взлетела на небо и кривда в них начала ходити».

Народное представление о Правде исключало какие бы то ни было различия между социальной, религиозной и политической сферами. Триада, которую составляли царь, помещик и крестьянин, оставалась «данной от Бога» в глазах крепостных и распространялась на все сто-

роны бытия. Моделью царской власти над обществом служила власть Бога над всем мирозданием. Подобно тому, как явления природы зависят от Всевышнего, все явления социальной жизни должны были зависеть от государя.



Николай Фёдоров.

Развитие крепостного права, усилившееся в петербургский период, в глазах простого народа было именно отступлением от Правды. Крестьянские массы сохранили правовые представления московского периода о государстве-литургии, в соответствии с которыми наделение служилого дворянства землей вместе с проживающими на ней крестьянами было неотделимо от обязанностей дворян по отношению к государству. (Такое представление об отношении служилого дворянства к крепостным было основано на общественном праве и резко расходилось с частно-собственническими притязаниями дворян XVIII века на землю и крепостных, которые в свою очередь обосновывались с помощью римского права, введенного в России в результате петровских реформ). И после того, как в 1762 году дворянство было освобождено от

обязательной государственной службы, крепостное право в народном представлении утратило всякое идеологическое оправдание. Социальная действительность вошла в резкое противоречие с идеалом Правды – и это противоречие время от времени разражалось в революционных вспышках. Царь, однако, оставался в глазах народа воплощением Правды на Земле, и, начиная с 1762 года, от каждого царя, всходившего на русский престол, крестьяне ожидали освобождения от крепостной зависимости. Их надежды, столь характерные для середины XIX столетия, выразил Михаил Бакунин. Он подтверждал, что царь является идеалом русского народа, своего рода русским Христом, полным любви к народу и думающим о его благе. Царь, по народным понятиям, давно дал бы народу волю и землю, но сам он беден и находится в неволе: козни бояр и скверные чиновники связывают его. Но придет время, когда он поднимется и призовет свой народ на помощь, и для России наступит время золотой свободы.

А вот что писал в 1867 году Ф. И. Тютчев, известный своими монархическими взглядами:

*Хотя б она сошла с лица земного,
В душе царей для правды есть приют.
Кто не слышал божественного слова?
Века векам его передают.
И что ж теперь? Увы, что видим мы?
Кто приютит, кто призрит гостью Божью?
Ложь, злая ложь растлила все умы,
И целый мир стал воплощенной ложью!..
Опять Восток дымится свежей кровью,
Опять резня... повсюду вой и плач,
И снова прав пирующий палач,
А жертвы... преданы злословью!
О, этот век, воспитанный в крамолах,
Век без души, с озлобленным умом,
На площадях, в палатах, на престолах —
Везде он правды личным стал врагом!
Но есть еще один приют державный
Для правды есть один святой алтарь:
В твоей душе он, царь наш православный,
Наш благодущный, честный русский царь!*

В этих строках монархист Тютчев точно выразил народный идеал. Революционер Герцен также соглашался, что народ почитает царя как носителя и символ Правды.

В глазах крестьян царь оставался именно крестьянским царем, повелителем великой крестьянской державы, как бы главой гигантской общины землепашцев. Об этом пишет Зайцев в своей работе о мировоззрении русских крепостных. Эту же проблему в контексте народных «утопий» рассматривает К. В. Чистов. Леруа-Болье полагал, что образ правления в России (речь шла о 1870 годе) – не более чем внешняя структура, совершенно чуждая народу. Издаваемые государством законы по большей части подобны костюмам, не соответствующим ни традиционному мировоззрению, ни народным обычаям – утверждал он.

Тем не менее, вера в то, что настанет день, и Правда восторжествует, не исчезала из народного сознания. Это относится не только к идеологии раскола – весь петербургский период представляет собой эпоху брожения и поисков Правды. Даже в 1979 г. констатировалось: «одна бесконечная, неизживаемая вера в правду жизни, в то что в этой жизни должна быть правда и что только мы не умеем ее найти». «Правдоискательство» (примечательно само это русское слово, с его специфическим значением!) можно было встретить как в народе, так и в

столь чуждом ему, казалось бы, петербургском свете. Странники и паломники искали Правду в самых отдаленных уголках Земли. Правду представляли себе осуществленной у «мудрых рахманов» (брахманов), – по крайней мере так утверждалось в «Сказании об Индийском царстве». Жития Андрея Юродивого содержат чаяние «царя от нищеты», который должен прийти в конце времен: «ходите начнет по мнозе Правде... без боязни ратного и бес печали...».

Глеб Успенский рассказывает, что после 1861 года крестьяне, разочарованные условиями своего освобождения, готовы были отправиться странствовать по свету в поисках «старой Правды». Достоевский патетически вопрошал, как же добиться того, чтобы дух народный успокоился в Правде и увидел Правду? Может быть, Правда существует и сейчас, – писал Достоевский, – но необходимо, чтобы народ поверил в это. Как убедиться в том, что Правда есть в Русской земле и что знамя ее поднято?

Достоевский надеялся, что интеллигентская молодежь, ищущая Правду, встретится на этом пути с народом. В действительности, однако, молодежь шестидесятых годов чаще всего искала Правду на том пути, который Достоевский подверг наиболее резкой критике, – на пути «нигилизма», – стремясь заменить моральные требования «законами природы». На первый взгляд причина такого выбора крылась во влиянии западноевропейского просвещения – и в первую очередь учения Ж.-Ж. Руссо – об имманентной доброте человека. Однако сам процесс заимствования в огромной степени упрощался благодаря традиционному представлению о Правде как о модели, объективно присутствующей (по крайней мере, в идеале) в естественном миропорядке, а не как о заповеди, возвещаемой извне. Через сказку о «Правде и Кривде» обращался к народу и народник Степняк-Кравчинский, что означало признание революционерами активной роли народных духовных ценностей давнего прошлого. Таким образом народный идеал Правды, сложившийся еще в Древней Руси, оставался действенным элементом народного сознания и на рубеже XIX–XX веков.

Многие понятия, обязанные своим появлением литераторам-«нигилистам» шестидесятых годов, с их демонстративно «враждебным» отношением к этике, вошли в арсенал позднейшего народничества, для которого как раз была характерна «этизация» всего и вся. Н. В. Чайковский, с чьим именем связано создание одного из первых народнических кружков, объяснял: «Нам казалось, что история возложила на нас миссию принести народу Правду, которой мы обладали...».

Михайловский как главный теоретик народничества прославлял «народный дух»; для него этот дух воплощался и в слове «Правда» с его двойным значением – справедливости (в этическом смысле) и истины как объективного отражения действительности, составлявших нерасторжимое единство. Эта Правда, писал Михайловский, всегда составляла цель его устремлений.

Но Правда «покинула Землю», и теперь задача состояла в том, чтобы ее вернуть. П. Л. Лавров, другой теоретик народничества, писал в 1879 году, что основной элемент истории – это историческое осуществление Правды как познанной истины и как социальной справедливости. За полупозитивистским обрамлением и у Михайловского, и у Лаврова скрывалось то понимание Правды, которое составляло сущность крестьянского мировоззрения.

«Стремление жить „по правде“ („не по лжи“) делает одной из основных ценностей духовного опыта нравственную личность, в своей самоотверженности готовой за правду пострадать. Образы героя, совершающего самоотверженный подвиг, или святого – подвижника самоистощения – выражают эту ценность. Высшим выражением нравственности, таким образом, оказывается страдание во имя идеи, готовность ради нее самому пострадать, но и других не пощадить», – пишет Г. Тульчинский.

Такое понимание Правды было присуще и революционной интеллигенции. Тема Правды и правдоискательства красной нитью проходит через все творчество Короленко о народе. Горький отмечал его неутолимую жажду «правды-справедливости» и стремление воплотить ее

в жизнь. Правдоискателем был и герой рассказа Горького «Яшка». Правдоискательство праведной жизни не оставалось смиренным. Так поэт и народоволец-каторжанин Петр Якубович писал, что «по велению Правды святой нужно чувствовать гордые силы и владеть закаленной душой... счастья личного грезы проклясть». Эсер Егор Сазонов, застреливший министра Плеве, вспоминался как «ищущий правды и за правду изгнанный»; вспоминалось его «признание старой правды неполной и [его] искание новой» правды.

От косвенного обоснования революционного «террора» у Михайловского (усматривавшего в нем пример соединения сознания и действия на основе Правды как жизненной силы) до хилиастической тоски по Правде у В. С. Соловьева, от «террористических» направлений народничества до религиозно-мистической философии – везде стремление к Правде присутствует как черта, объединяющая революционные и консервативные течения русской мысли. По мысли революционного крестьянского поэта Н. Клюева, «политика – это все, что касается Правды: великой вселенской справедливости».

Согласно политической концепции Н. К. Победоносцева, наиболее значительного ультраконсервативного мыслителя и государственного деятеля, творившего в эпоху Александра III, авторитет государства зиждется на Правде. Политическая власть, изрекал Победоносцев, есть воплощение принципа Правды; на Правде зиждется в своей идее всякое политическое господство, правда всегда есть его источник. На этом-то и основана притягательная сила господства для человечества, – утверждал Победоносцев. Во имя принципа Правды (абсолютного и универсального) Победоносцев отвергал демократический принцип большинства. Его политические сочинения из «Московского сборника» представляют собой сплошной протест против отклонения (отхода) от первообраза Правды, происходящего в жизни.

Победоносцев охотно подписался бы под словами своего непримиримого противника Льва Толстого: «Вся неправда происходит от глубокой неправды общественного порядка, и вся неправда коренится в забвении божьей Правды». Единственное, что меняется, – это содержание, вкладываемое в понятие Правды. Для Победоносцева и той традиции, к которой он принадлежал, Правда представляла собой ДАННОСТЬ, которую надлежало СОХРАНЯТЬ от забвения и небрежения. По мнению Л. Н. Толстого и революционных идеологов, подобных Михайловскому, она была ЗАДАНА и ее требовалось ОСУЩЕСТВИТЬ. А с точки зрения глубинного народного сознания, она являлась и тем, и другим одновременно – и задача состояла в том, чтобы ее ВОССТАНОВИТЬ.

Именно эту мысль выразил Григорий Петров, самый значительный после Толстого религиозный критик петербургской системы. В отличие от последнего, он, будучи священником, находился внутри церковной иерархии.

Петров издавал газету «Правда Божья»; на ее невероятный успех среди широких народных масс некогда обращал внимание марксист А. В. Луначарский (впоследствии нарком просвещения). Петров писал в 1906 году, что Правда – это универсальная вечная истина, а ее эмпирическое осуществление в действительности, где властвует социальная, политическая и личная неправда, – основная задача доброй воли.

Сходных взглядов придерживался и другой православный священник, знаменитый Георгий Гапон, организовавший народное шествие с иконами и царскими портретами, чтобы «искать у царя Правды». Необходимость обращения к царю обосновывалась непоколебимым представлением о том, что царь есть Правда и кроме царя Правды нет. После «кровавого воскресенья», когда шествие было расстреляно прицельным ружейным огнем, Гапон писал, что шел к царю с наивной верой найти правду, шел под пули, чтобы своей кровью заплатить за обновление России на основе Правды.

В течение одного дня произошло то, чего в течение десятилетий не могли добиться народники и марксисты, со всей своей «разрушительной» деятельностью, – рухнуло народное представление о царе как об источнике Правды на Земле. (Сам Гапон пал, однако, жертвой не

правительственного, а революционного террора.) Несмотря на это, не прошло и года, как сам император Николай II объявил представителям ультрамонархических черносотенных организаций, что солнце Правды вскоре воссияет над Русской землей. Но харизма царя как выразителя Правды в социальной жизни была теперь утрачена в глазах народа.

Однако и (на время победоносные) народники, для которых следование Правде (в соответствии с учением Михайловского) прежде всего означало борьбу за права отдельной личности, где нравственные критерии были решающими, пали перед перевесом вооруженных сил, не признававших ни Правды, ни самоценной нравственности и в своих действиях руководствовавшихся предписанным им «историческим материализмом». О двойственность Правды как должного, с одной стороны, и Правды как социально реального – с другой, разбились народнические ожидания; она же привела к духовной катастрофе Глеба Успенского. Марксистская историческая схема нашла отклик, ибо она как бы включала в себя одновременно и должную, и реальную Правду – как заранее предрешенное, благополучное завершение исторического процесса. В действительности эта схема сыграла иную роль: она поглотила русскую Правду...

В 1918 г. красноармейская листовка напоминала, что Правда с «красной звездой когда-то была одолена Кривдой... Утаила эту звезду Кривда и господствовать стала над миром мрачным. Одолел же Кривду злодеев герой с звездой красной. И засияла вновь Правда над светом». Так называемая Старо-Православная церковь, одно из временных и недолговечных созданий большевизма, назвала Ленина «борцом за великую социальную Правду». Сегодня же слово «Правда» известно во всем мире как название газеты, олицетворявшей нечто совсем другое.

Как писал Карл Штелин, понятие Правды, в его двойном значении, связывает марксистскую Россию с глубинной религиозной традицией. Идеал воплощенной Правды, Правды, осуществленной на земле, не только представляет собой важнейший элемент мессианской идеи, как она представлена у наиболее значительных русских мыслителей (хотя нередко его трудно различить за «западными» декорациями), но и фактор политического принуждения. Однако идеал осуществления Правды на Земле, о котором мечтал и которого ожидал Достоевский, был связан с православным представлением о преображении эмпирической действительности.

Глава 4. От традиционного идеала преображения и одухотворения эмпирической действительности к материализму

С фундаментальной задачей – сделать эмпирическую действительность воплощением Правды – тесно связана другая особенность русской религиозной традиции: стремление к преобразованию и обожествлению всех сторон жизни. Н. А. Бердяев назвал русское христианство христианством Воскресения. Значение идеи Воскресения для русского православия настолько хорошо известно, что нет необходимости специально на нем останавливаться. Нисхождение божественного до сферы чувственно воспринимаемого и даже материально осязаемого считалось в России центральной идеей христианского учения.

Г. П. Федотов, выдающийся православный историк церкви, указывал на идеал спасения Матери-Земли как на основной элемент русского представления о спасении. («Как заплачется... Мать сыра-земля перед Господом: „Тяжело-то мне, Господи, под людьми стоять“. Отвечал Христос: „Мать сыра-земля! Всех тварей осужденная, делами людскими оскверненная, жди моего пришествия“».) Мотив спасения Матери-Земли присутствует уже в «Слове о небесных силах», древнейшем эсхатологическом памятнике Киевской Руси, в котором эсхатологическое завершение истории воплощается в космологическом триумфе, причем даже блаженство святых на новой Земле отодвигается в тень по сравнению с преобразованием природы. Подобное – в имманентном смысле – можно найти в «Подростке» Достоевского: «Я представляю себе... что бой уже кончился и борьба улеглась. После проклятий, комьев грязи и свистков настало затишье, и люди остались одни, как желали: великая прежняя идея оставила их... И люди вдруг поняли, что они остались совсем одни, и разом почувствовали великое сиротство... Осиротевшие люди тотчас же стали бы прижиматься друг к другу теснее и любовнее; они схватились бы за руки, понимая, что теперь лишь они одни все составляют друг для друга. Исчезла бы великая идея бессмертия, и приходилось бы заменить ее; и весь великий избыток прежней любви к Тому, кто и был бессмертием, обратился бы у всех на природу, на мир, на людей, на всякую былинку. Они возлюбили бы землю и жизнь неудержимо и в той мере, в какой постепенно сознавали бы свою проходимость и конечность, и уже особенною, не прежней любовью. Они стали бы замечать и открыли бы в природе такие явления, каких и не предполагали прежде, ибо смотрели бы на природу новыми глазами, взглядом любовника на возлюбленную. Они просыпались бы и спешили бы целовать друг друга, торопясь любить, сознавая, что дни коротки, что это – все, что у них остается... О, они торопились бы любить, чтобы заглушить великую грусть в своих сердцах...».

На пороге двадцатого века этот мотив прозвучал в теологии В. В. Розанова. Наша земля сияет из каждой маленькой хижинки, в каждом вновь родившемся «я», в каждой искорке, – писал он, – и вся земля сияет блеском, которого все же не хватает до неба, но зато есть земли собственное свое сияние.

Аскетические черты, характерные для православной традиции, были обусловлены не отвращением от плоти, а представлением о Божьей Правде и стремлением преодолеть эмпирическую действительность, освободив ее от неправды. Не уход от земного, но его преобразование – так можно определить сущность аскетической традиции на Руси. Конечно, эмпирическая реальность могла представлять собой зло, однако, будучи способна к преобразованию, она потенциально несла в себе Божественное начало.

Даже беглое сопоставление онтологического реализма классической русской литературы, к примеру, с французским натурализмом демонстрирует почти религиозную теплоту первого, какими бы «светскими» ни выглядели его сюжеты. Еще в восемнадцатом веке великий укра-

инский мистик Г. С. Сковорода (1722–1794) предвосхитил путь позднейшей русской литературы: «Мир сей являет вид благолепный. Но нем таится червь неусыпный... горе ти мире! Смех мне являешь. Внутри оке душою тайно рыдаешь...».

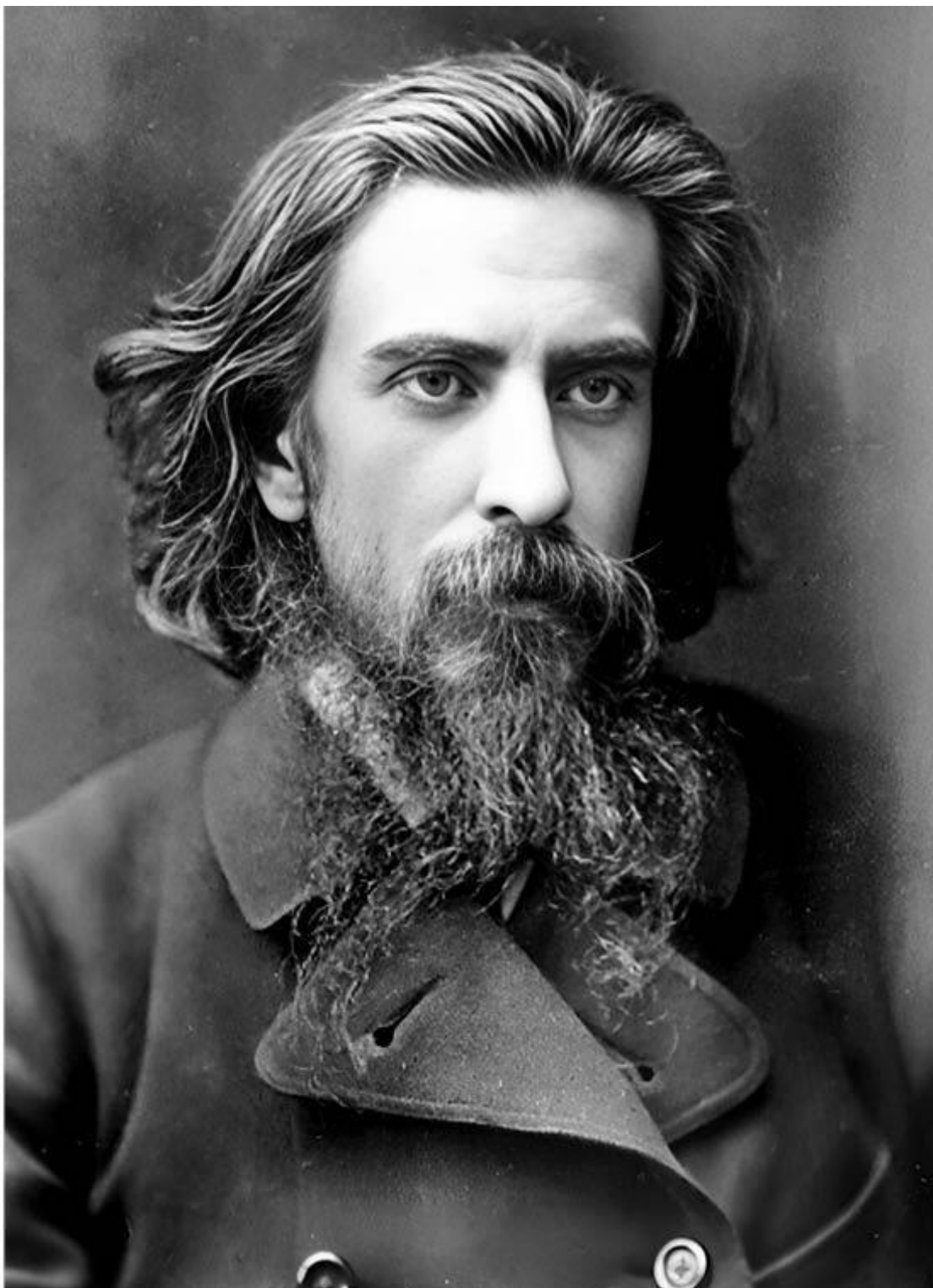
Согласно русской традиции, преображение в конечном итоге представляло собой воскресение, как о нем говорится, в частности, в Апокалипсисе. Гоголь задавался вопросом: почему в одной лишь России Светлое Воскресенье «празднуется так, как ему следует праздноваться?» И утверждал: «Праздник Светлого Воскресенья воспринимается, как следует, прежде у нас, чем у других народов!» Его «Мертвые души» должны были воскреснуть нравственно. Это чаяние продолжается затем у Толстого («Воскресенье») и у Достоевского («Преступление и наказание» – Раскольников верит в Новый Иерусалим, как бы в новое небо над новой землей).

Идея теургии и преображения земного образует важный элемент русского хилиазма от самых его истоков. Уже мысль о Москве как Третьем Риме выражала стремление к преобразованию временного земного царства в царство Божие.

В. В. Розанов писал незадолго до революции 1905 года, что на Западе христианство существует отдельно от мира и является библейским по духу, тогда как в России оно уже стало евангельским: «Этот дух церкви, еще библейский на Западе, уже евангельский на Востоке, наложил печать свою и на народные характеры...».

Согласно Розанову, глубины этого евангельского христианства еще не открыты; на Западе эта проблема даже не осознана; однако именно в ее решении и состоит миссия русского духа. Василий Зеньковский подтверждал, что космизм Розанова был заимствован им из живой православной традиции.

Д. С. Мережковский писал в 1911 году, что до сих пор как на Востоке, так и на Западе открыта лишь часть христианской истины. Полное же Откровение должно быть возведено лишь в конце истории, который будет ознаменован не только нисхождением неба на землю, но также восхождением земли к небу. Чрезвычайно характерными для русской религиозности считал эти мотивы и Бердяев. Л. П. Карсавин, богослов скорее консервативного направления, разъяснял: «Мы не постулируем существование другого мира, который время от времени вторгается в мир эмпирический... Но мы не приходим и к тому, что наш эмпирический мир являлся бы всего лишь необходимым (sic!)... наш мир – это и есть мир, – тот, который посредством чуда становится Божественным».



Владимир Соловьёв.

Все, что обладает реальностью, оказывается – потенциально! – сверхэмпирическим и божественным. Об этом говорил еще Достоевский: «Во всем тайна Божия. В каждом древе, в каждой былинке эта самая тайна. Птичка ли малая поет, али звезды всем сонмом в небе блещут в ночи – все одна эта тайна».

Небо для русского христианства – не отдельная, обособленная сфера; небесное и земное связаны здесь неразрывно. Эмпирическая действительность не может существовать, если сверхэмпирический Абсолют не пронизывает ее. Карсавин, однако, утверждал, что не может

существовать и Абсолют, если он не включает в себя эмпирического. А потому, продолжал он, «потустороннее является русскому живым и близким». «Царство небесное – это не другой мир», но весь мир. Путь к нему – не «скачок из царства необходимости в царство свободы», но преобразование и одухотворение всего сущего, в том числе усопших.

Согласно русской православной традиции, весь мир потенциально представляет собой церковь – преображенный космос. Мир икон, мир преображенный выражает чаяние преображения всей материи в райскую гармонию. Понятие образ выражает присутствие в иконе видения достижимости мира преображенного. И мир образа стал пониматься рукотворно – как задача преодоления социального безобразия – как бы социальное осуществление почитаемых образов, о котором писал Г. Федотов. Ибо эмпирическая жизнь не рассматривается в качестве преходящей, а потому не имеющей ценности (как это часто было в римском католицизме) именно потому, что потенциально содержит в себе Абсолют. Это остро чувствовал Александр Добролюбов (1876–1945?), поэт-символист, ушедший в народ, в секту «молчальников». Он утверждал, что плоть станет духом, и весь видимый мир, даже камни, будет сверкать, как серафим, будет торжествовать, жить и петь. Он провидел грядущий брачный союз духа и материи. Весь видимый мир должен быть преображен мечом, а вся материя – стать духом.

Таким образом, и пассивное отвержение всего конкретно-эмпирического (героем, воплотившим этот мотив, стал Обломов), и лихорадочно-активистская абсолютизация его – даже так называемый «материализм» – согласно Карсавину, восходят (по крайней мере косвенно) в своих исходных положениях к идеологическим традициям русского православия. Эмпирическое здесь не отождествляется с относительным и преходящим, но рассматривается как «становящееся, совершенствующееся и подвергающееся обожению – в том числе, не в меньшей степени и в своем нынешнем бытии (Sosein), т. е. обладающее вечностью уже в самой своей ограниченности».

Отсюда следует и тезис о потенциальной святости плоти, связанный с проблемой страдания, некогда центральной для русской мысли, и вместе с тем – с харизмой страдания и, в частности, смирения. Русская народная религиозность (насколько она выражалась в духовных стихах, восходящих к эпохе Московского государства и еще накануне революции составлявших существенную часть русского фольклора) в крестных муках острее всего чувствовала страдания Богородицы. Образ Божьей Матери сливался в народной вере с образом Матери Земли. «Холодная Мать Земля есть Матерь Божья и надежда рода человеческого», – писал Достоевский.

Крестная мука Христа превращается, таким образом, в страдание самой Матери Земли. Таков фон, на котором особенно рельефно предстает традиционное русское учение о святости земной жизни. Будучи рожден Матерью Землей, человек несет в себе искру Божественного.

Мотивы креста как такового не играли важной роли в русской народной религиозности – в противоположность западному христианству. Федотов писал, что русские не очень хотели видеть страдания Спасителя, сына Творца, испытывая их в земной жизни вокруг себя – как распятие твари. С этим было связано русское богоборчество, а вместе с ним и отказ принять церковное искупление через крест. Согласно народным представлениям о мироздании, Земля сама по себе была носителем нравственного закона.

Спасение от мук Голгофы ассоциировалось с мыслью о Воскресении. Красный цвет, цвет крови, чаще, чем где бы то ни было, выступал в России как цвет Воскресения (пасхальный цвет). В 1915 году Розанов писал, что алая кровь, представляющая собой наглядный образ пасхи и воскресения во плоти, пролитая Россией (на полях первой мировой войны), принесет освобождение «братским народам».

При этом идеологическая преемственность большевистского мифа о пролетариате (а вместе с ним и материализма, т. е. абсолютизации материального!) по отношению к русскому православному идеалу Воскресения отнюдь не сводилась к одним лишь теоретическим упраж-

нениям. Об этом свидетельствует ранняя советская литература. Как Андрей Белый (в знаменитой поэме «Христос воскрес»), так и намного менее известный, но более приверженный советской идеологии поэт В. Кириллов говорят о мировой революции как о воскресении (стихотворение «Красный Кремль»). Николаю Клюеву же чувствовалось, как «в 25-й октябрь 1917 потряслась земля, как сломались печати и замертво пали стражи гроба. Огненная рука революции отвалила пещерный камень и Он воскрес...» Аналогичный мотив звучит и у Александровского: «Ты пошла умереть под метелями / Чтобы снова воскреснуть в огне».

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.