

УДК 11:316.7(47)
ББК 87.3(2)522:71.122.6

ТРЕТЬЯ РЕЧЬ ВЛ. СОЛОВЬЁВА В ПАМЯТЬ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО СПУСТЯ 130 ЛЕТ

В.Н. ПОРУС

Национальный исследовательский университет – «Высшая школа экономики»,
ул. Мясницкая, д. 20, г. Москва, 101000, Российская Федерация
E-mail: vporus@rambler.ru

Известная статья В. С. Соловьёва рассматривается как диагноз культурного кризиса, наступившего в России после мартовских событий 1881 года. Обосновывается положение, что главный вопрос, поставленный в статье, – о необходимом соответствии между задачей общественного преобразования и духовной зрелостью тех, кто берет на себя эту задачу, – остается нерешенным до сих пор. Определяется современное значение культурного прогноза Соловьёва, состоящее в том, что он позволяет рассматривать нынешние экономические и политические кризисы как следствия культурной катастрофы, состоящей в девальвации культурных ценностей и обращении их в фикции-симулякры. Устанавливаются концептуальные параллели между социально-политическими реалиями постреформенного периода XIX века и постсоветского периода новейшей истории России.

Ключевые слова: В.С. Соловьёв и Ф.М. Достоевский, религиозная философия, культура, культурный кризис, идеал, христианство, социальная реформа, ценности, духовность.

V. SOLOVYOV'S THIRD SPEECH IN MEMORY OF DOSTOEVSKY 130 YEARS ON

V.N. PORUS

National Research University «Higher School of Economics»
20, Myasnitskaya, Moscow, 101000, Russian Federation
E-mail: vporus@rambler.ru

V. Solovyov's renowned article is analysed as a diagnosis of the cultural crisis in Russia which followed the March events of 1881. The author argues that the principal question posed by the article, namely, the question concerning the necessary correlation between the task of social transformation and the spiritual maturity of those engaged in it, remains unsolved 130 years after its publication. The article explores the modern resonance of Solovyov's cultural prognosis, which lies in the fact that it allows for an understanding of contemporary economic and political crises as consequences of a cultural catastrophe whereby cultural values are devalued and transformed into fictions or simulations. The article further draws a number of conceptual parallels between the sociopolitical realities of the post-reform period in the XIX century and the post-Soviet period in the recent history of Russia.

Key words: V.S. Solovyov and F.M. Dostoevsky, religious philosophy, culture, cultural crisis, ideal, christianity, social reform, values, spirituality.

В марте 1883 г. В.С. Соловьёв опубликовал статью «Об истинном деле (в память Достоевского)» – третье свое выступление (19 февраля) на «литератур-

ных поминках» по Достоевскому. Вопрос, поставленный в ней, актуален в наши дни, возможно, даже более, чем в первые годы царствования Александра III.

Для чего жить и что делать? В ответ на этот вопрос следует привести, пожалуй, обоснованно достаточно развернутую цитату из статьи В.С. Соловьёва: «Вопрос этот является сначала в ложном смысле. Есть нечто ложное уже в самой постановке такого вопроса со стороны людей, только что оторванных от известных внешних основ жизни и еще не заменивших их никакими высшими, еще не овладевших собою. Спрашивать прямо: что делать? – значит предполагать, что есть какое-то *готовое* дело, к которому нужно только приложить руки, значит пропускать другой вопрос: готовы ли сами делатели? <...> Предмет дела и качества делателя неразрывно связаны между собою во всяком *настоящем* деле, а там, где эти две стороны разделяются, там настоящего дела и не выходит. Тогда прежде всего искомое дело раздвояется. С одной стороны, выступает образ идеального строя жизни, устанавливается некоторый определенный “общественный идеал”. Но этот идеал принимается независимо ни от какой внутренней работы самого человека – он состоит только в некотором, заранее определенном и извне принудительном экономическом и социальном строе жизни; поэтому все, что может человек сделать для достижения этого *внешнего* идеала, сводится к устранению внешних же препятствий к нему. Таким образом, сам идеал является исключительно только в будущем, а в настоящем человек имеет дело только с тем, что противоречит этому идеалу, и вся его деятельность от несуществующего идеала обращается всецело на *разрушение существующего*, а так как это последнее держится людьми и обществом, то все это дело обращается в насилие над людьми и целым обществом. Незаметным образом общественный идеал подменяется противообщественною деятельностью. На вопрос: что делать? – получается ясный и определенный ответ: убивать всех противников будущего идеального строя, т. е. всех защитников настоящего.

При таком решении дела вопрос: готовы ли делатели? – действительно является излишним. Для *такого* служения общественному идеалу человеческая природа в теперешнем своем состоянии и с самых худших своих сторон является вполне готовой и пригодной. В достижении общественного идеала путем разрушения все дурные страсти, все злые и безумные стихии человечества найдут себе место и назначение: такой общественный идеал стоит всецело на почве господствующего в мире зла. Он не предъявляет своим служителям никаких нравственных условий, ему нужны не духовные силы, а физическое насилие, он требует от человечества не внутреннего *обращения*, а внешне-го *переворота*» [1, с. 248–250].

У Соловьёва здесь значимо каждое слово, но современники ясно читали и между строк. Все знали, какими событиями вызваны слова об убийстве, внезапно вторгающиеся в размышления об идеалах. Всем было понятно, что речь шла о так называемых «новых людях» (это словосочетание ввел в широкий обиход Н.Г. Чернышевский в романе «Что делать?») и умонастроениях, охвативших российское общество, с ужасом и недоумением вдруг ощутившего, что прелестные сны Веры Павловны, смелые помыслы и неординарные поступки Лопухова и Кирсанова, романтическая героиня Рахметова всего через пару десятков лет

после выхода романа каким-то непостижимым образом связались с бомбами «первомартовцев», виселицами и расстрелами, сотрясением основ государственности, брожением умов, распадом тканей общественного организма.

Да, полно, связались ли? Не была ли эта связь извращением ума, натужной попыткой опорочить «новых людей», представить их разрушителями России, «пятой колонной», чуждой православию и национальной культуре, к тому же развратниками и кощунниками? В.К. Кантор, сегодня вновь поднимаемая этот вопрос, подчеркивает: ни Чернышевский, ни его герои не были экстремистами, желавшими одними волевыми усилиями, без учета российской истории «перепачать» страну? Напротив, продолжает он, автор «Что делать?» верил, что только через всеобщее просвещение, через изжитие произвола и насилия пролегает дорога к общественным преобразованиям. Что до «внутреннего обращения», о котором говорил Соловьёв, то к нему следует идти не морализированием, а именно «деланием» добра и противодействием злу. То, что идеи Чернышевского нашли почитателей в среде радикального «революционаризма» – от террористов XIX века до большевиков XX столетия, говорит только о том, что эти люди сделали из автора «Что делать?» идола, которого все называли учителем: «Идола могли мазать жертвенной кровью, но вкладывали в его уста лишь то, что хотели сами услышать. Клянясь его именем, перечили самой сути его учения (особенно явно это проделал Ленин)» [2, с. 402].

Здесь контрапункт. Конечно, Соловьёв не менее Чернышевского понимал необходимость «новых людей». Он писал, что после «освободительного акта» 1861 г. жизнь общества более не могла определяться «готовыми рамками, в которые рождение ставило каждого человека и каждую группу людей», теперь она должна была существенно зависеть от «мыслей и убеждений», каковым и следовало явиться, определяя собою «новизну человека» [1, с. 248]. Но что это за мысли и убеждения, откуда они должны проистечь, как им стать силой, направляющей течение жизни? Соловьёв делает решительный вывод: «общественный идеал», каким бы привлекательным он ни казался, пока он не связан с внутренним духовным преобразованием, остается «грубым и поверхностным», «попытки к его реализации только утверждают и умножают уже господствующее в мире зло и безумие». «Представьте себе толпу людей, слепых, глухих, увечных, бесноватых, и вдруг из этой толпы раздаётся вопрос: что делать? Единственный разумный здесь ответ: ищите исцеления; пока вы не исцелитесь, для вас нет дела, а пока вы выдаёте себя за здоровых, для вас нет исцеления» [1, с. 251].

В этом слышится подмена понятий. «Новые люди» Чернышевского не похожи на бесноватых или увечных. Скорее, подобные определения можно отнести к персонажам «Бесов» Достоевского, что вышли на десять лет позднее «Что делать?». Но не странно ли полагать, что «бесы» реализуют какой-то «общественный идеал»? Неужели Соловьёв ставит на одну доску шигалевский проект общества, по которому только один из десяти его членов обладает свободой и не ограниченной ни моралью, ни законом властью над остальными, равными в бесправии, и грезы героев Чернышевского о дворцах-общежитиях из хрусталя и алюминия, населенных счастливыми и свободными «новыми людьми»? Представить трудно. Тем не менее это действительно так.

Между «бесами» Достоевского и «новыми людьми» Чернышевского Соловьёв видит нечто существенно общее, хотя и не говорит об этом прямо. Оно в том, что и те и другие хотят переделать человеческий мир по своему усмотрению, привести его в соответствие своим проектам. Они по-разному понимают «зло» и «добро», но в любом случае «добро» в их разумении должно одержать верх над «злом», изжить, подавить его сопротивление. «Зло» имеет своих носителей, защитников старого мира – долой этот мир вместе с его защитниками! «Зло» присуще человеческой природе – долой эту природу, ее следует изменить, а кому не захочется меняться, пусть разделит участь старого мира. Мир должен быть преобразен – и все тут. «Весь мир насилия мы разроем...». Этот мотив пока еще приглушен и не всем слышен, но уже близок час, когда он станет полновзвучным гимном. Сарказм истории в том, что под его звуки встанут в одном строю шигалевы и верховенские рядом с лопуховыми и рахметовыми. Потом, когда начнется строительство «нового мира» и пойдут споры, кому в нем должна принадлежать власть, одни изничтожат других, но до поры они назовут себя «Мы», чтобы успешнее навалиться на «старый мир». «Это безумие! – восклицает Соловьёв. – Человек, который на своем нравственном недуге, на своей злобе и безумии основывает свое право действовать и переделывать мир по-своему, – такой человек, каковы бы ни были его внешняя судьба и дела, – по самому существу своему есть убийца; он неизбежно будет насиловать и губить других, и сам неизбежно погибнет от насилия» [1, с. 251].

О «бесах», выведенных «дрожащей от гнева» рукой Достоевского, и говорить нечего – предвидения Соловьёва сбывались уже в самой фабуле романа. С «новыми людьми» Чернышевского дело сложнее. Их заблуждения как будто невинны. Они всего лишь ищут простых решений для вопросов, затрагивающих глубинные основы жизни. Им кажется, что надо предложить «идеалы» (эмансипацию женщины, кооперацию свободных тружеников, рациональный быт и досуг, «разумный эгоизм» – делая добро другому, человек достигает вящей пользы для себя самого), на примерах (взятых «из головы») показать их несравненную красоту, чтобы увлечь за собой людей. И когда массы вдохновятся этими идеалами, начнется всеобщее преобразование или, как говорил Чернышевский, перенесение из будущего в настоящее всего светлого и радостного, соответствующего подлинной, не замутненной злом человеческой природе. Тупой злобе, звериному («карамазовскому») сладострастью, жадности, подлости, свившим гнездо в глубинах человеческой души, больше не будет места. Эти призраки тьмы исчезнут с восходом «солнца ума», гасящего лампаду «ложной мудрости». Время перемен пришло, и оно не терпит. Вот это «нетерпение» и вызывает опасения Соловьёва.

Безудержному оптимизму Чернышевского, верившего, что природу человека можно переделать по образцу, созданному воображением и поддержанному утопическим энтузиазмом, он противопоставляет реализм Достоевского, который «хорошо знал все глубины человеческого падения», знал, что «злоба и безумие составляют основу нашей извращенной природы и что если принимать это извращение за норму, то нельзя прийти ни к чему, кроме насилия и хаоса» [1, с. 251]. «Новые люди» Чернышевского, разумеется, не примут извращение за норму. Но что делать с действительными извращениями, они не знают: «<...> Они

как будто пришли на голое место и с помощью кухонного здравого смысла открывают азбучные истины, посредством которых они претендуют на решение вековых вопросов морали, справедливости и добра» [3, с. 102]. С чудовищами, гнездящимися в человеческом сознании, они пытаются управиться при помощи нехитрой этической модели – «разумного эгоизма». Герой романа «Дар» В. Набокова сравнивал эту модель с проектами «вечного двигателя»: «Этические построения Чернышевского – своего рода попытка построить все тот же перпетуум-мобиле... Нам очень хочется, чтоб это вертелось: эгоизм-альтруизм-эгоизм-альтруизм..., но от трения останавливается колесо. Что делать? Жить, читать, думать. Что делать? Работать над своим развитием, чтобы достигнуть цели жизни: счастья. Что делать? (Но судьба самого автора вместо дельного знака вопроса поставила насмешливый восклицательный знак)» [4, с. 439]. Ирония вдвойне грустная, ибо судьба так же распорядилась и с Россией.

Миражи, ради которых «новые люди» собирались переустроить человеческий мир, в действительности рассеивались. Очнувшись от сладких снов, мечтатели оказались перед дилеммой: признать свое бессилие или стать на путь радикального действия. Второе, считал Соловьёв, почти неизбежно делает их бомбистами; первое – ведет в нравственный тупик, к отчаянию и самоубийству. Дилемма безвыходна: в любом случае «падает» идеал как цель и смысл существования, а вместе с ним «падает» и человек – в бездну зла или в небытие, выбор невелик. Из нее не выбраться без помощи свыше: «<...> С верой в сверхчеловеческое добро, т. е. в Бога, возвращается и вера в человека, который тут уже является не в своем одиночестве, немощи и неволе, а как свободный участник божества и носитель силы Божией... С одной стороны, человек и природа имеют смысл только в своей связи с Божеством, – ибо человек, предоставленный самому себе и утверждающийся на своей безбожной основе, обличает свою внутреннюю неправду и доходит, как мы знаем, до убийства и самоубийства, а природа, отделенная от духа Божия, является мертвым и бессмысленным механизмом без причины и цели, – а с другой стороны, и Бог, отделенный от человека и природы, вне своего положительного откровения является для нас или пустым отвлечением, или всепоглощающим безразличием» [1, с. 253].

Конечно, «вера без дел мертва» (Иак. 2. 26). А дело без веры обречено на провал. Вот в этом-то и вопрос: как соединить социальную и культурную активность с духовным обращением? Корень вопроса в соответствии делателя своему делу. Внутренняя суть человека раскрывается в его делах («по плодам их узнаете их» – Матф. 7.20). Понятно, однако, что человек может участвовать в каком-то социально значимом деле и даже отвечать образцам такого участия, не будучи при этом внутренне к нему расположен и не разделяя ценностей, какими направляется это дело. Философы называют это «отчуждением» человеческой активности от ее аксиологического смысла. По слову Иисуса, это отчуждение всегда обнаруживается: «собирают ли с терновника виноград, или с репейника смоквы?» (Матф. 7.16), от ядовитого растения нельзя ждать добрых и полезных плодов. Когда речь идет об «учителях жизни», слова которых и являются их делами, притворство или фарисейство непременно выкажут себя, ибо слова выявят свою пустоту, как только соприкоснутся с реальностью. Но что сказать об

участниках «общего дела», вовлеченных в него так, как люди в толпе влекутся общим движением, не понимая ни его направления, ни цели? Не все идущие по верной дороге понимают свою цель либо готовы посвятить себя ей, и если случится дойти до перекрестка, могут и свернуть, особенно если впереди замаячит желанный покой. Можно ли считать, что участие в таком движении само по себе преобразует внутренний мир человека?

Преображение, о котором говорит Соловьёв, совершенно иного рода. Оно есть неустанная и глубоко личная работа духа, которую не заменить подражанием, не препоручить другому, чтобы получить в дар или взаймы ее плоды. Она захватывает целиком переживания и мысли, сообщает им новую (и постоянно обновляемую) ценность, выше которой для человека ничего нет. Чтобы эта работа не прервалась, она должна питаться из неиссякаемого источника, каким, считал мыслитель, является вера, устремляющая человека к идеалам христианства. И эти идеалы должно сохранять в чистоте, ограждать от подмены суррогатами, конъюнктурными подделками, приспособленными к сиюминутной потребности, например, в угоду большинству или в защиту чьих-то интересов, в том числе интересов власти. Иначе они утратят свою мобилизующую силу, будут изъедены исторической ржавчиной.

Соловьёв пишет: «Если христианство есть религия спасения, если христианская идея состоит в исцелении, внутреннем соединении тех начал, рознь которых есть гибель, то сущность истинного христианского дела будет то, что на логическом языке называется синтезом, а на языке нравственном – примирением» [1, с. 256]. Идеалы христианства должны стать основой программы вселенского действия (отвечать на вопрос «что делать?» не только «новым людям», но всему человечеству), значит, сами «делатели» должны избавиться от внутренних антагонизмов, изгнать зло из самих себя. Например, и прежде всего – отказаться от вековых противостояний православия и католицизма, внести мир в великую семью христианских народов. Не внешнее сближение с культурой Запада (оно в России еще с реформ Петра принимало форму механического заимствования и подражания, что вызывало сопротивление у народа, которое приходилось подавлять), но «примирение по существу»: «<...> Настоящая же задача не в том, чтобы перенять, а в том, чтобы понять чужие формы, опознать и усвоить положительную сущность чужого духа и нравственно соединиться с ним во имя высшей всемирной истины» [1, с. 257]. И это относится не только к внутренним разделениям христианства (Соловьёв называет их «великим грехом» и «великим бедствием» [1, с. 256]), но и к другим религиям, носители которых уже вошли в состав России, что делает борьбу с ними бессмысленной и разрушительной междоусобицей: «<...> Дело идет не об уступках и компромиссах во внешней борьбе (церковно-политической и национальной), а об устранении внутренней причины этой борьбы чрез духовное примирение на почве чисто религиозной. Пока религиозное внутреннее единство не восстановлено, до тех пор политическая и национальная борьба остается в своих правах» [1, с. 257–258].

Преобразование культуры, как его понимал Соловьёв, есть возвращение единства идеалов («культурных универсалий»), индивидуальных жизненных ориентаций и всеобщих принципов общественного устройства. Распад единства – причина глубочайшего социально-политического и культурного кризиса, кульминацией

которого было царубийство. Философ не видел иного пути устранения этой причины, помимо духовного преображения человеческих масс, но его призывы (оформившиеся в утопическую программу устройства «вселенской теократии») не были поняты современниками, что привело его к личной трагедии. Да и могло ли быть иначе? Кому было взять на себя решение такой задачи? В своей статье Соловьёв сочувственно ссылается на «Пушкинскую речь» Достоевского (1880), в которой писатель обозначил мессианское призвание России – послужить делу объединения христианского мира, отрекаясь от конфессиональной и национальной обособленности, выводя человечество на путь нравственного самосовершенствования – и призвание русского «просвещенного класса» – отринуть эгоизм и замкнутость, пойти навстречу «народной вере», разделить с народом его «чувство правды». Это, заключал Соловьёв, был «общественный идеал» Достоевского: «Его основание – нравственное возрождение и духовный подвиг уже не отдельного, одинокого лица, а целого общества и народа» [1, с. 259].

Бросается в глаза противоречие. Если тот, кто берется за осуществление общественного идеала, должен быть уже духовно преображен, то это должно относиться и к русской интеллигенции, и к самой России. Осознать свою миссию и быть готовым к ней – разные вещи. Но по отношению к адресатам воззвания Достоевского говорить о их готовности не то, чтобы приступить к исполнению великой обязанности, возложенной на них «христианскою верой и историей» [1, с. 256], но даже осознать эту обязанность, было никак невозможно. Не случайно, конечно, восторг либерально настроенной публики, с каким она встретила речь Достоевского, скоро сменился резкими нападками на нее, например, за то, что она не содержала в себе никаких конкретных предложений, никакой «программы» самосовершенствования, и это в ситуации, когда сама жизнь, казалось, вопиет о спасительных делах, а не о словах и прекрасноречивых речах. И что такое «внутренняя работа» духа, к которой призывал Достоевский, а вслед за ним и Соловьёв? «Пушкинская речь» была произнесена писателем в июне, а в ноябре того же года он закончил «Братьев Карамазовых». В этом романе (после выхода которого Достоевскому оставалось жить всего несколько месяцев) нет ни одного персонажа, о котором можно было бы сказать, что он готов к осуществлению общественных идеалов. Зато российская действительность, сконцентрированная в Скотопригоньевске, так неприглядна, что и мысль о мессианской роли России во всемирном масштабе выглядит если не сарказмом, то фантастическим домыслом.

Ни Достоевскому, ни Соловьёву не удалось убедить Россию. Одни увидели в этих призывах только безумно-отвлеченную проповедь, мало касающуюся злобы дня, другие – опасный соблазн. Мысли Соловьёва о «великом примирении» Запада и Востока под сенью креста показались опасными тем, кто видел в них посягательство на имперское величие России, но и тем, кто понял их как попытку увести «новых людей» с пути активного сопротивления общественному злу на дорожку «нравственного усовершенствования», по которой можно было легко и безответственно скользить в свое удовольствие, нисколько не помышляя о каких-то мессианских обязанностях. Да и сам мыслитель вскоре отказался от своих утопий, сменившихся в его сознании апокалипсическими предчувствиями. В.К. Кантор пишет: «Быть может, основная идея философии истории Вл. Соло-

вьёва заключалась в том, что утопизм непременно перерастает в апокалипсис даже при всех благоприятных обстоятельствах, как то: благоденствие человечества, всеобщий мир, сытость и пр. Русский Сизиф сам понял бессмысленность и бесплодность своей работы и сам сбросил камень с горы, за гребнем которой он увидел надвигавшийся на человечество мрак» [5, с. 397].

Но трагической оказалась и судьба России, избравшей путь, резко отличный от того, на какой ее звал Соловьёв. Кровавая цена, уплаченная за этот выбор, и сегодня не позволяет относиться к его идеям с высокомерной снисходительностью, видеть в них не более чем мечтания восторженного и отвлеченного от суровой реальности ума.

Мы обладаем бóльшим трагическим опытом, чем современники Соловьёва. Возможно, поэтому глубже наши разочарования и осторожнее надежды. Ход истории теперь не представляется восхождением от низших ступеней развития к высшим, мы почти расстались с верой в то, что будущее непременно окажется лучше и надежнее прошлого и настоящего¹. Наше время впитало в себя недоверие к глобальным проектам переустройства человеческого мира, усталость от попыток насильственного его объединения. «Я устал от двадцатого века, от его окровавленных рек...» – кто из нас не повторит эти строки Владимира Соколова? Это духовное изнеможение проникает глубоко в ткань нашей сознательной жизни, тормозит порывы к освобождающему действию, локализует мысль, не пуская

¹ Впрочем, время от времени эта вера как будто оживает (может быть, это реакция на беспросветность, в которую нас погружает безверие). Не желая или не будучи в силах вернуться к религиозным ее основаниям, люди ищут признаки того, что история все же не равнодушна к людям и у нее есть положительный, приятный нашему самолюбию смысл, надо только уловить ее сигналы, расшифровать их и отнестись к ним как к путевказателям. Вот и Л. Баткин рассуждает о начале «Четвертого исторического времени» (первые три – это «осевые времена» К. Ясперса). Человечество, прорицает он, с ускорением движется к великой цели – всемирному будущему. Тому есть признаки: быстро растущее население Земли осваивает все доступные ему пространства, включая космос; хозяйственная деятельность «обвальню» модернизируется, достигая небывалой эффективности, что решающим образом влияет на способности мышления о мире; тоталитарные режимы неуклонно превращаются в архаические пережитки; распускается невиданно широкий веер возможностей культурного творчества, к которому «приращается» все большее число людей. Хотя нравственный прогресс порядком отстает от технического, он все же хорошо заметен, особенно в тех странах, которым удалось глубже войти в новейшую историю. Все это не исключает того, что на «локальных» пространственно-временных участках этого процесса (чаще там, где по тем или иным причинам прогресс заторможен, например в «несчастной России») возможны «сбои», «регресс» и отвратительные рецидивы прошлого. «Мне нынешняя картина общего вектора кажется все-таки совершенно определенной. Отсюда мой принципиальный исторический оптимизм и конкретно-ситуационный пессимизм относительно ближайших перспектив на некоторых локальных участках всемирности. Будь то путинская Россия или племенной Афганистан, талибы или венесуэльский синдром в небольшой части Южной Америки. Мейнстрим, как всегда, вырисовывается только на контрастном фоне» [6]. (Не стану здесь вглядываться пристально в названные признаки исторического прогресса. Замечу только, что они мне живо напоминают четвертый сон Веры Павловны, к которому примешана тревога о близком пробуждении в родимом «локальном участке всемирности».)

ее в области широких обобщений, заставляя ее барахтаться в тенетах повседневных забот. Как часто сегодня приходится слышать, что едва ли не главным препятствием к возрождению тоталитарного режима в нашей стране и не только в ней является – подумать только! – наличие современных информационных систем, например, Интернета! Мы смирились с тем, что свобода духа зависит от того, сумеем ли мы защитить ее от внешних посягательств с помощью изоциренных технических устройств. Как это далеко от мечтаний Соловьёва и как мельче их!

О перспективах внутреннего преобразования человека как активного «делателя», ориентирующегося на идеалы, сегодня стесняются говорить даже те, кому это пристало бы по роду занятий: философы, писатели, художники, поэты... Даже в проповедях священников больше предупреждений об опасности греха, чем убеждений в красоте праведности и добродетели.

Идеалы все больше переключаются в сферу отвлеченных и мало кому интересных умствований. В обыденной реальности даже упоминание о них воспринимается как игра. Они еще сохраняют свои словесные оболочки, их следы пока встречаются в назидательных речах, в суррогатах педагогики, в политических технологиях. Этим достигается известное удобство общения, да и отчего же не сыграть в эту игру, если она кому-то доставляет удовольствие? Но всерьез рассматривать их как ориентиры практических действий..?

Это относится и к идеалам христианства. С ними поступают точно так же, как и с прочими ценностями-симулякрами: употребляют в ритуалах, а в промежутках между оными держат про запас. Посмотрите на лица чиновников, гурьбой толпящихся в храмах во время богослужений и вспомните о коррупционном «беспределе», о наглом попирании не только божеских, но и человеческих законов, ставшем нормой повседневности!

Заметим: между событиями 1991 года и нынешним днем пролегает ровно такой же временной промежуток, как между реформой 1861 года и литературными поминками по Достоевскому, на которых Соловьёв выступил со своим докладом. Что-то позволяет видеть сходство (наряду со всеми понятными различиями) между теми и этими двумя десятилетиями. Наверное, к ним обоим можно отнести слова В. Пастухова: «Если народ, который 20 лет назад мечтал о свободе, сегодня выбирает рабство, если его тошнит от слов «равенство» и «братство», если он скучает, когда говорят о демократии, и засыпает, когда заходит речь о Конституции, то это еще не значит, что вам не повезло с народом. Это значит лишь то, что кто-то этот народ здорово обманул и теперь он никому не верит» [7].

Обман 1861 г. общеизвестен. Спустя тридцать лет после реформы, прославившей имя царя-освободителя, доктор Астров из «Дяди Вани» Чехова говорит о зримых чертах «новой жизни», как она видится уездному врачу: «Картина постепенного и несомненного вырождения, которому, по-видимому, остается еще каких-нибудь 10–15 лет, чтобы стать полным. Вы скажете, что тут культурные влияния, что старая жизнь естественно должна была уступить место новой. Да, я понимаю, если бы на месте этих истребленных лесов пролегли шоссе, железные дороги, если бы тут были заводы, фабрики, школы, – народ стал бы здоровее, богаче, умнее, но ведь тут ничего подобного! В уезде те же болота, комары, то же бездорожье, нищета, тиф, дифтерит, пожары... Тут мы имеем дело с вырожде-

нием вследствие непосильной борьбы за существование; это вырождение от косности, от невежества, от полнейшего отсутствия самосознания, когда озябший, голодный, больной человек, чтобы спасти остатки жизни, чтобы сберечь своих детей, инстинктивно, бессознательно хватается за все, чем только можно утолить голод, согреться, разрушает все, не думая о завтрашнем дне... Разрушено уже почти все, но взамен не создано еще ничего» [8, с. 95]. И это нельзя опровергнуть никакой оптимистической статистикой, никакими теоретическими рассуждениями о цене социального прогресса, ибо это – правда во всей своей пронзительности. На этом фоне разглагольствования об общественных идеалах – ложь, а призывы к насильственному переустройству мира вполне могут быть приняты за единственно эффективную программу.

Примерно то же и с обманом 90-х гг. прошлого века. Варварская приватизация, мафиозная национализация (когда собственность частная, а распоряжение ею невозможно без соизволения продажных чиновников, прямо-таки обезумевших от жадности и безнаказанности), падение ценности настоящего, а не поддельного образования, умного и квалифицированного труда, вспышки национальной, расовой и конфессиональной розни, фактическое уничтожение нравственных преград перед воровством, насилием, предательством, изменой – это и многое другое составляет картину нового, более глубокого, чем в конце девятнадцатого века, вырождения, вот разве что нет настоящего голода – от него спасает распродажа нефти и газа по конъюнктурным ценам за границу. Сегодняшний доктор Астров нашел бы слова более жесткие и безнадежные, чем чеховский герой, которому водка помогала хотя бы раз в месяц не казаться себе чудачком и верить, что он приносит «громадную пользу человечеству». Живи он в наши дни, такое было бы сказать труднее, если вообще возможно. И дело не в водке, а в том, что о «пользе человечеству» он не заговорил бы и в подпитии, слова эти стухли и стали непригодны к честному употреблению.

В. Пастухов обличает обманщиков народа – от коммунистических бонз до современных реформаторов, совокупная деятельность которых привела к превращению России в мафиозное государство. Что же, история еще не вынесла свой окончательный приговор, и можно послушать на воображаемом судебном разборе все стороны, чтобы взвесить аргументы за и против действий тех, кто возглавил демократическое движение 1991 г., и тех, кто завершил антидемократический поворот 20 лет спустя. Но что же народ? Неужели его участь так жалка, что ему суждено быть вечно обманутым? И правы те, кто утверждает, что все главные исторические события происходят благодаря воле и поступкам активных представителей (2–5 %) населения страны, остальные же способны лишь на участие в массовках?

Я думаю, это упрощение. Все важнейшие события последних двадцати лет, как бы их не оценивать – как чередование падений и подъемов или как трудные этапы становления «нового мира» на обломках «старого», корнями уходят в искореженную и отравленную культурную почву. В конечном счете именно состояние культуры определяет собой ход и результаты экономических и политических процессов, хотя важна и обратная связь в этом грандиозном гомеостазе. И это состояние можно назвать катастрофой.

Суть катастрофы не в том, что в нынешней России «расходы на культуру» формируются «по остаточному принципу», не в том, что культурная жизнь ввергнута в так называемый «рынок» (можно ли всерьез назвать этим солидным термином базар, контролируемый чиновниками и бандитами?), будучи вынуждена подчиниться его жестким правилам, не в том, что подорвана (а где-то и вовсе разрушена) система научных и образовательных институтов, а роль искусства в социальной жизни вызывает серьезные сомнения. Все это вторично. На первый план выходит аннигиляция культурных универсалий – нравственных и мировоззренческих ценностей. Она отличается от исторических прецедентов, когда одни ценности устаревали и уступали место иным, что воспринималось неоднозначно: болезненно – одними, с восторженным энтузиазмом – другими, но не подрывало веру в то, что жизнь людей все-таки необходимо располагается в упорядоченном ценностном пространстве. Например, как бы ни менялись представления о добре и зле, неизменной оставалась вера в то, что различие между добром и злом всегда определимо, хотя и не всегда одинаковым образом. Сегодня падает вера в культурные ценности как таковые. Это значит, что границы между ценностями и их антиподами – всего лишь воображаемые линии, которые проводятся из удобства или по чьей-то прихоти; не ценности определяют поведение людей, а напротив, само это поведение является причиной того, что контуры ценностей очерчиваются так или иначе.

Фактически это означает, что культура стала не более чем фикцией, собранием артефактов, выполняющих служебную роль, удовлетворяющих те или иные потребности, но не обладающих властью над человеческим мышлением и поведением. Народ, утративший свою культуру и уже перестающий осознавать эту утрату, не может надеяться на изменение своего положения к лучшему.

Об этом и предупреждал Соловьёв. Он полагал, что такая катастрофа неизбежна, если из системы культурных универсалий выпадет ценность религиозной веры. Эта ценность, считал он, есть та скрепа, благодаря которой все прочие ценности удерживаются в единстве и образуют целостность. С верой в Бога неразрывно связаны вера в человека и вера в природу. «Все заблуждения ума, все ложные теории и все практические односторонности и злоупотребления происходили и происходят от разделения этих трех вер» [1, с. 253]. Можно оспаривать это убеждение религиозного философа. Но нельзя не согласиться с тем, что разрушение культуры вызывается распадом органической связи ее универсалий. И оно становится неизбежным, если эта связь трактуется как то, что не имеет основания в бытии, а имеет чисто условный статус.

Список литературы

1. Соловьёв В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 227–259.
2. Кантор В.К. Русская классика или Бытие России. М.: РОССПЭН, 2005. 745 с.
3. Никольский С.А. Русское мировоззрение. «Новые люди» как идея и явление: опыт осмысления в отечественной литературе 40–60-х годов XIX столетия. М.: Прогресс-Традиция, 2012. 623 с.

4. Набоков В. Дар // Набоков В. Собр. соч. в 4 т. Т. 3. СПб.: Азбука-Классика, 2010. С. 59–526.
5. Кантор В.К. Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. М.: РОССПЭН, 2008. 745 с.
6. Баткин Л. О движении истории в будущее // НЛО (Неприкосновенный запас). 2012. № 5 (85) [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.nlobooks.ru/node/2803>
7. Пастухов В. Преданная революция // Новая газета. 04. 01. 2013.
8. Чехов А.П. Дядя Ваня // Чехов А.П. Полн. собр. соч. и писем в 30 т. Т. 13. М.: Наука, 1986. С. 61–116.

References

1. Solov'ev, V.S. Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo [Three Speeches in Memory of Dostoevsky], in Solov'ev, V.S. *Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika* [Philosophy of Art and Literary Criticism], Moscow: Iskusstvo, 1991, pp. 227–259.
2. Kantor, V.K. *Russkaya klassika ili Bytie Rossii* [The Russian Classics, or the Being of Russia], Moscow: ROSSPEN, 2005, 745 p.
3. Nikol'skiy, S.A. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian Worldview], Moscow: Progress-Traditsiya, 2012, 623 p.
4. Nabokov, V. Dar [Gift], in Nabokov, V. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 3* [Selected Works in 4 vol., vol. 3], Saint-Petersburg: Azbuka-Klassika, 2010, pp. 59–526.
5. Kantor, V.K. *Sankt-Peterburg: Rossiyskaya imperiya protiv rossiyskogo khaosa* [Saint-Petersbourg: The Russian Empire versus Russian chaos], Moscow: ROSSPEN, 2008, 745 p.
6. Batkin, L. O dvizhenii istorii v budushchee [On the Movement of History into the Future], in *NLO (Neprikosnovennyy zapas)*, 2012, № 5 (85). Available at: <http://www.nlobooks.ru/node/2803>
7. Pastukhov, V. Predannaya revolyutsiya [The Devoted Revolution], in *Novaya gazeta*, 04. 01. 2013.
8. Chekhov, A.P. Dyadya Vanya [Uncle Vanya], in Chekhov, A.P. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 30 t., t. 13* [The Complete Works and Letters in 30 vol., vol. 13], Moscow: Nauka, 1986, pp. 61–116.