

Обречённость на “грязную дорогу”, “зазор” между благородными побуждениями и неблагородными основаниями, великодушными планами и непредсказуемыми последствиями, теоретическими построениями и конкретными действиями в стратегической перспективе открывали дорогу развитию далёких от благородства меркантильных эгоистических отношений, возрастающей нивелировке народов и культур, снижению духовных запросов личности, ослаблению “царских” и укреплению её “рабских” свойств, диктатуре денежного мешка, мировым войнам и историческим катастрофам, что занимало умы славянофилов и их единомышленников в дискуссиях с западниками.

Среди западников своей особой верой в прогресс выделялся Белинский, который отрицал всякие верования и всегда готов был заклеить “всё реакционное”. Критические стрелы “неистового Виссариона”, искренне болевшего за униженных и оскорблённых, направлялись против правящих классов, христианских убеждений, любых стеснительных оков для свободомыслия. Не сомневался он лишь в своей вере в такие времена, когда рухнут все сословные и имущественные перегородки и люди заживут по-братски на земле. В результате он отвергал все формы исторического существования, противоречившие движению к чаемому научно-гуманистическому раю. “На этом основании, — замечал П. В. Анненков, — Белинский делил мир на зрячие и слепые народы, и последние были противны ему по принципу, какими бы в прочем добродетелями, высокими качествами, знатными преимуществами ни обладали. Нужно ли прибавлять, что о какой-либо справедливости по отношению к людям, народам и предметам не было и помину при этом...” В спорах со славянофилами Белинский противопоставлял “более образованные” и “зрячие” народы “лапотной” России, которой следует без всяких раздумий усвоить новейшие достижения европейской мысли и науки, дабы включиться в мировое движение за освобождение личности от исторических пережитков и установление справедливого общественного строя. По убеждению критика, такое движение не может обойтись и без гильотины, имеющейся в “ещё более образованных странах”, ибо трудно представить, что принципиальные перемены могут сделаться “само собою, временем, без насильственных переворотов, без крови”. С революционно-террористическим энтузиазмом “торопя”

наступление всыкуемого благоденствия, он писал В. П. Боткину: “Дело ясно, что Робеспьер был не ограниченный человек, не интриган, не злодей, не ритор, и что тысячелетнее Царство Божие утверждается на земле не сладенькими и восторженными фразами прекраснотушной жиронды, а террористами – обоюдоострым мечом слова и дела Робеспьеров и Сен-Жюстов”.

Революционный демократизм и социалистические убеждения Белинского причудливо сочетались с патриотической надеждой на капиталистическое развитие полупатриархальной страны. “Теперь ясно видно, что внутренний процесс гражданского развития в России начнётся не прежде, как с той минуты, когда русское дворянство обратится в буржуазию”, – писал П. В. Анненкову умиравший от чахотки критик (совершавший ежедневные прогулки к вокзалу строившейся Николаевской железной дороге и с нетерпением ожидавший завершения работ). Белинский надеялся, что железные дороги победят тройку, просвещение одолеет невежество, а “лучшая, то есть образованнейшая часть общества”, следящая “за успехами наук и искусств в Европе”, выведет Россию на передовые позиции социальных отношений.

Передовое зрение Тютчева как бы вступает в заочную дискуссию с Белинским, обращая внимание на сращенность “идей” и “людей”, на зависимость внешнего от внутреннего.

Когда через несколько лет после кончины критика Николаевская дорога была сооружена и Москва приблизилась к Петербургу на пятнадцать часов езды, поэт в письме к С. С. Уварову озадачивался совсем иными (“внутренними”) вопросами, нежели те, что волновали ревнителя “внешнего” прогресса: “Я далеко не разделяю того блаженного доверия, которое питают в наши дни ко всем этим чисто материальным способам, чтобы добиться единства и осуществить согласие и единодушие в политических обществах. Все эти способы ничтожны там, где недостает духовного единства, и часто даже они действуют противно смыслу своего естественного назначения. Доказательством может служить то, что происходит сейчас на Западе. По мере того, как расстояния сокращаются, цели всё более и более расходятся. И раз люди охвачены этим непримиримым духом раздора и борьбы (злобой ума, по Гоголю. – **Б. Т.**) – уничтожение пространства никоим образом не является услугой делу общего мира, ибо ставят их лицом к лицу друг с другом. Это всё равно, что чесать раздражённое место, чтобы успокоить раздражение...”

Согласно дальновидной логике Тютчева, “без Бога” и без следования Высшей Воле тёмная и непреображённая основа человеческой природы никуда не исчезает, а лишь принаряжается и маскируется, рано или поздно даёт о себе знать в “гуманистических”, “научных”, “прагматических”, “политических” и иных ответах на любые вопросы “что делать?” или, добавим, “что с нами происходит?”, “кто виноват?” и т. п. Более того, без органической связи человека с Богом, полагаясь лишь, говоря словами Гоголя, на современную близорукость с её новообразующимися и постоянно сменяющимися, но не исцеляющими и преображающими, а, напротив, усугубляющими и углубляющими “тёмную основу нашей природы” ценностями, историческое движение естественно деградирует из-за губительной ослабленности высшесмыслового и жизнеутверждающего христианского фундамента в человеке и обществе, самовластной игры отдельных государств и личностей, соперничающих идеологий и борющихся группировок, господства материально-эгоистических начал над духовно-нравственными.

Он связывал исторический процесс с воплощением в нём или невоплощением (или искажённым воплощением) христианских начал, а соответственно, и с преображением или непреображением “первородного греха”, “тёмной основы”, “исключительного эгоизма” человеческой природы. Отсюда его высший реализм, противоположный утопизму проектов либерального, тоталитарного и иного толка, определяющий его предсказания. По мнению поэта, качество христианской жизни и реальное состояние человеческих душ является критерием восходящего или нисходящего своеобразия той или иной исторической стадии. Чтобы уяснить возможный исход борьбы между силами добра и зла, составляющей сокровенный смысл истории, “следует определять, какой час дня мы переживаем в христианстве. Но если ещё не наступила ночь, то мы узрим прекрасные и великие вещи”.

Между тем, в самой атмосфере общественного развития, а также грубых материальных интересов и псевдоимперских притязаний отдельных государств

в политике поэт обнаруживал “нечто ужасающее новое” (“новое”, ставшее в наше время “старым” и привычным) — “призвание к низости” (ср. “право на бесчестье” у Достоевского), воздвигнутое “против Христа мнимыми христианскими обществами”. В год смерти он недоумевает, почему мыслящие люди “недовольно вообще поражены апокалипсическими признаками приближающихся времён. Мы все без исключения (включая Россию и Запад. — **Б. Т.**) идём навстречу будущему, столь же от нас сокрытому, как и внутренность луны или всякой другой планеты. Этот таинственный мир, может быть, целый мир ужаса, в котором мы вдруг очутимся, даже и не приметив нашего перехода” (уже не раз потом оказывались, оказываемся и будем оказываться, “даже и не приметив нашего перехода”). Не преобразование, а, напротив, всё большее господство ведущих сил “тёмной основы нашей природы”, подчас хитрое, скрытое и лицемерное, и служило для Тютчева основанием для столь мрачных пророчеств. Он обнаруживает, что в “настроении сердца” современного человека “преобладающим аккордом является принцип личности, доведённый до какого-то болезненного неистовства” (надо ли приводить примеры ставших уже неприметной повседневностью болезней и неистовств принципа личности?). И такое положение вещей, когда гордыня ума, эта главная, используемая “демоническим началом истории”, страсть, становится “первейшим революционным чувством”, имеет в его логике давнюю преемственность. Он рассматривает “самовластие человеческого я” в предельно широком и глубоком контексте как богоотступничество, развитие и утверждение антично-возрожденческого принципа “человек есть мера всех вещей”, превращающегося в дальнейшей эволюции в принцип “я есть мера всех вещей”, со всей ограниченностью не только его идеологических притязаний и рациональных теорий, но и прихотливых желаний, акцентированных, например, в “Записках из подполья” Достоевского.

Тютчев рассматривал всякие социально-политические преобразования и революционные тенденции, в том числе идеологические распри, сословные столкновения или классовую борьбу не обособленно, а как проявления фундаментальной метафизической закономерности бытия и непрерывной традиции, в которой человек, вслед за Адамом и подобно ему, противопоставляется Творцу и ставит себя на Его место. Революция для Тютчева есть не только зримое историческое событие, но и — прежде всего — Дух, Разум, Принцип, следствием которого оно выступает при всём многообразии своих социалистических, демократических, республиканских и иных идей. Корень Революции — удаление человека от Бога, её главный, исторически развившийся результат — “цивилизация Запада”, “вся современная мысль после её разрыва с Церковью”, бесплодно полагающая в своём непослушании Божественной воле и антропоцентрической гордыне гармонизировать общественные отношения в ограниченных рамках “антихристианского рационализма”, невнятного гуманизма и гипертрофированного индивидуализма.

И. С. Аксаков отмечает важные стороны тютчевских воззрений, касающиеся реальных проявлений “адских сил” и действий сквозь антропологическое измерение: “Этот взгляд на Революцию не как на случайный взрыв, объясняемый злоупотреблениями власти, а как на нравственный факт общественной совести, обличающий внутреннее настроение человеческого духа и осуждение веры в Западной Европе, ещё полнее развит у Тютчева в другой его статье, в связи с истолкованием папства (...). Заслуга Тютчева в том, что он ранее других постиг Революцию, взглянул на неё не как на практический факт, а как на явление человеческого духа, разоблачил внутреннюю логику её процесса, безошибочно предсказал её дальнейшие превращения и последствия и мужественно провозгласил своё осуждение во всеуслышание всей Европы, не смущаясь опасением прослыть за человека нелиберальных и ретроградских мнений, поборника деспотизма и т. д.”.

По Тютчеву, революция — это не только и не столько волнения, восстания, баррикады, смена правительств или новые конституции, научные методы, усовершенствованные технологии. Самая главная нигилистическая революция происходит тогда, когда теоцентризм уступает место антропоцентризму, утверждающему человека мерой всей действительности, целиком зависит от его планов и деятельности зависимой, а абсолютная истина, “высшие надземные стремления”, религиозные догматы замещаются рационалистическими и прагматическими ценностями.

Этот антропологический поворот, определивший в эпоху Возрождения кардинальный сдвиг общественного сознания и проложивший основное русло для новой и новейшей истории, стоит в центре внимания поэта. Разорвавший с Церковью гуманизм, подчёркивает он в трактате “Россия и Запад”, породил Реформацию, Просвещение, атеизм, революцию и всю “современную мысль” западной цивилизации. “Мысль эта такова: человек, в конечном итоге, зависит только от себя самого как в управлении своим разумом, так и в управлении своей волей. Всякая власть исходит от человека; всё, провозглашающее себя выше человека, — либо иллюзия, либо обман. Словом, это апофеоз человеческого я в самом буквальном смысле слова”.

Тютчев раскрывает в истории фатальный процесс дехристианизации личности и общества, парадоксы самовозвышения эмансипированного человека, всё более теряющего в своей “разумности” и “цивилизованности” душу и дух и становящегося рабом низших свойств собственной природы. Комментируя мысль поэта, И. С. Аксаков заключает: “Отвергнув бытие Истины вне себя, вне конечного и земного, сотворив себе кумиром свой собственный разум, человек не остановился на полудороге, но, увлекаемый роковой последовательностью отрицания, с лихорадочным жаром спешит разбить и этот новосозданный кумир, спешит, отринув в человеке душу, обоготворить в человеке плоть и поработиться плоти <...>. Овеществление духа, безграничное господство материи везде и всюду, торжество грубой силы, возвращение к временам варварства — вот к чему, к ужасу самих европейцев, торопится на всех парах Запад и вот на что Русское сознание, в лице Тютчева, не переставало, в течение тридцати лет, указывать европейскому обществу”.

Однако к осуществлённым пророчествам Тютчева, к раскрытым им болезням зазвучавшего гордо, начиная с эпохи Возрождения, имени человека, к неистовствам самодовлеющего “принципа личности” всё ещё не наблюдается трезво-сознательного отношения. Между тем, именно принципиальное влияние “роковой последовательности отрицания” позволило ему предусмотреть наступление фашизма в Европе XX века, предугадать варварские метаморфозы и последствия утрированного воплощения идеи немецкого единства, безусловного стремления Германии к империалистическому господству. Говоря о победе объединённой с Пруссией Германией над Францией Наполеона III и о характере франко-прусской войны, поэт трезво-сознательно недоумевал и предсказывал: “Что меня наиболее поражает в современном состоянии умов в Европе, это недостаток разумной оценки некоторых наиважнейших явлений современной эпохи, например, того, что творится теперь в Германии (...). Это дальнейшее выполнение всё того же дела — обоготворение человека человеком, это всё та же человеческая воля, возведённая в нечто абсолютное и державное, в закон верховный и безусловный. Таковую проявляет она в политических партиях, для которых личный их интерес и успех их замыслов несравненно выше всякого иного соображения. Таковую начинает она проявляться и в политике правительств, этой политике, доводимой до края во что бы то ни стало (*à outrance*), которая ради достижения своих целей не стесняется никакою преградой, ничего не щадит и не пренебрегает никаким средством, способным привести её к желанному результату (...). Отсюда этот характер варварства, которым запечатлены приёмы последней войны — что-то систематически беспощадное, что ужаснуло мир (...). Как только надлежащим образом опознают присутствие этой стихии, так и увидят повод обратить более пристальное внимание на возможные последствия борьбы, завязавшейся теперь в Германии, — последствия, важность которых способна (...) для всего мира достигнуть размеров неисследимых (...), повести Европу к состоянию варварства, не имеющему ничего себе подобного в истории мира, и в котором найдут себе оправдание всяческие иные угнетения. Вот те размышления, которые, казалось бы, чтение о том, что делается в Германии, должно вызывать в каждом мыслящем человеке...” Как бы единодушно с Тютчевым, имея с ним, противопоставляющим единству железа и крови единство любви (см. стих. “Два единства”), общую христианскую основу для пророчеств, мыслил и Достоевский: “Мечом хотят восстановить Наполеона, ожидая в нём себе раба вековечного и в потомстве, а ему гарантируя за это династию (...). Но помните текст Евангелия: “Взявший меч и погибнет от меча”. Нет, не прочно мечом составленное! И после этого кричит: “Юная Германия!” Напротив — изживший свои силы народ, ибо после такого духа, после такой науки ввериться идее

меча, крови, насилия и даже не подозревать, что есть дух и торжество духа, а смеяться над этим с капальской грубостью! Нет, это мёртвый народ и без будущности. А если он жив, то после первого опьянения сам, поверьте, найдёт в себе протест к лучшему, и меч упадёт сам собою”.

Говоря словами протоиерея Георгия Флоровского, именно одновременная и трезво-сознательная сосредоточенность на “подспудных процессах в глубинах” души человека и творимой им действительности позволяла Тютчеву оставаться прозорливцем в истории, разгадывать её “последние тайны” и признаки движения к Апокалипсису. Поэт опять-таки одним из первых, если не первым, выделяет “характерную черту нашей эпохи” — “умственное бесстыдство и духовное разложение”, выявляет скрытый отрицательный потенциал в новейших гуманистических, реформаторских, эмансипаторских, научно-материалистических устремлениях своего времени, обнаруживает сужение психического уровня человека и обесценивание духовного содержания его деятельности. В таких самых резких выражениях, как “всё назойливее зло”, “век отчаянных сомнений”, “страшное раздвоение”, “призрачная свобода”, “одичалый мир земной”, он определяет нравственное состояние современного общества, которое утрачивает абсолютную истину и религиозные основания жизни, заменяя их мифами прогресса, науки, разума, народовластия, общественного мнения, свободы слова и т. п., маскируя обмелчание и сплошную материализацию человеческих желаний, двойные стандарты, своекорыстные страсти и низменные расчёты: “Ложь, злая ложь растлила все умы, и целый мир стал воплощённой ложью”.

“Не плоть, а дух растлился в наши дни”, — пишет поэт в стихотворении “Наш век”, присоединяясь к наиболее чутким к оборотным сторонам “прогресса” русским писателям и мыслителям XIX века: Пушкин — “наш век торгаш”; Е. Боратынский — “век шествует путём своим железным...”; А. И. Герцен — “мещанство как последнее слово цивилизации”; Н. Ф. Фёдоров — “ад прогресса” и т. д., и т. п. К. П. Победоносцев, говоря о демократии и сопутствующих ей “учреждениях” и “механизмах”, подчёркивал: “...никогда, кажется, отец лжи не изобретал такого сплетения лжей всякого рода, как в наше смутное время, когда столько слышится отовсюду *лживых* речей о *правде*. По мере того как усложняются формы быта общественного, возникают новые лживые отношения и целые учреждения, насквозь пропитанные ложью”.

Примечательно, что тютчевская характеристика “нашего века” совпадает с выводами почитавшегося поэтом митрополита Филарета, который отмечает усиленное стремление к невятным реформам при утрате духовного измерения жизни, когда люди становятся невосприимчивыми к добру и красоте, правде и справедливости и в отсутствии опоры на высшие религиозные принципы Откровения и Истины ищут свободы не на путях подлинного совершенствования, нравственного возрастания, достоинства и чести, а на путях интриг и революций.

Тютчев и ставил себе такую задачу сказать “чистую правду”, в том числе о новых политических технологиях в “революционное” и “апокалипсическое” время, о их связи с “тёмной основой нашей природы”. Когда определённые круги на Западе приписывали стремлению России признать полную независимость Греческого королевства от Турции прямо противоположные цели и призывали Англию и Францию защитить свободу Греции от этого “Северного государства”, поэт писал своему немецкому корреспонденту: “Что партия, враждебная всему доброму и честному в Природе Человека, попыталась всеми возможными способами, *per fas et nefas* (правдами и неправдами. — лат.), силой и хитростью, соблюдением договоров и нарушением их, погубить несчастную Грецию, самый низменный, самый гнусный интерес — это понятно, ибо это было в её интересах, а ведь известно, что интерес — единственное правило, единственный двигатель этой партии. Но то, что обманутый в своих расчётах, парализованный Высшей Силой в своих замыслах, отчаявшийся dokonать свою жертву убийца пытается теперь прикинуться её покровителем с тем, чтобы выдать истинного покровителя за убийцу, вот это уже слишком...”.

То, что Тютчеву казалось в его время “слишком”, стало едва ли не нормой мировой политики наших дней. Уже чересчур гнусны и низменны оказываются сегодня интересы и всё меньше появляется партий, не враждебных “доброму и честному в Природе Человека”. А отсюда возрастающая роль идеологических дизайнеров и имиджмейкеров, так сказать, постановщиков сцены, чья

задача может состоять и нередко состоит в том, чтобы с помощью информационных манипуляций, двойных стандартов, пропаганды демократии, удушающих в объятиях кредитов и т. д. и т. п. “упаковать” убийцу в покровителя, выдать захватчика за защитника в долгосрочной геополитической игре передела мира и перераспределения его ресурсов, в “исторической борьбе” Христианства и Революции.

6

В этой борьбе Тютчев отводил особую роль России, которая не справлялась с ней из-за недооценки и игнорирования духовно-нравственных законов жизни.

Тютчев рассматривает Россию, сохраняющую в качестве своей духовной и исторической основы “неповреждённое” христианство. древние церковные заветы и предания как прямую правопреемницу “наследия Константина” и третье воплощение (Третий Рим) “Ромейского царства” после завоевания Константинополя турками и падения Византии: она и призвана в конечных метаморфозах “четвёртого царства” пророчества Даниила исполнять роль “удерживающего” от прихода “сына погибели” и “царства беззакония”.

Согласно логике поэта, в нераздельности судеб священства и царства, неразрывности церковной и имперской истории Православие занимает иерархически главное место, освящает понятие “законной власти”, является “духом”, оживляющим “тело” государства, наполняющим смыслом его деятельность, упорядочивая и сдерживая её от падения в гибельную языческую самодостаточность. Он также приходит к выводу, что наследница Византии стала “единственной выразительницей двух необъятных явлений: судеб целого племени и лучшей, самой неповреждённой и здоровой половины Христианской Церкви”.

Вместе с тем Тютчев прекрасно осознавал, что оскудение “духа” в “теле” и нарушение должной субординации между ними ведут к перерождению христианской империи, искажению её целей и задач, определяют в её эволюции “периоды слабости, остановок, помрачения”. В череду таких слабостей, остановок и помрачений укладывается деятельность императоров-ересiarхов, императоров-иконоборцев в Византии, отсутствие в ней чётких законов о престолонаследии, политическое вероломство, эпизоды дворцовых переворотов и насильственного захвата власти, флорентийская уния, духовное падение Константинополя под тяжестью собственных грехов и его последующее завоевание турками. Поэт неоднократно подвергал критике и постепенное отступление России от чистоты самодержавных основ в союзе Церкви и государства, приводящее в реальной действительности к искажению нормативного идеала “симфонии” священства и царства, а в возможной перспективе — и к падению христианской империи. Божественная монархия тем и привлекала поэта, что сам её идеальный принцип предполагает неукоснительное следование Высшей Воле, соотношение всякой государственной деятельности с религиозно-этическим началом, наполненность “учреждений” людьми совести, чести и долга, что гораздо важнее для истинного процветания державы, нежели материальное могущество, которое совершенно необходимо, но в своей вспомогательной для главного начала, а не абсолютизированной роли. Этатизм же вне первенствующей и господствующей роли христианства, подчинение религии политике, а “духа” — “телу” несут в себе своё собственное, до поры до времени не замечаемое наказание, подобно тому, как древние языческие империи изнутри своей внешней мощи и кажущейся нерушимости не подозревали о подспудном гниении и грядущем распаде.

И Тютчев неоднократно настаивал, что как “духовенство без Духа есть именно та обуявшая соль, которую солить нельзя и не следует”, так и “вещественная сила” Власти без сверхъестественной божественной основы, без глубокого нравственного сознания и примера “обессоливается” и обессиливается, подпада под все нигилистические следствия антропоцентрического своеволия. Следовательно, лишь при сохранении надлежащей иерархии и подчинённости между “духом” и “телом” можно говорить о “Святой Руси” как прямой наследнице “венца и скипетра” Византии. Таким образом, первое начало в триаде Православие — Славянство — держава является своеобразной закваской, Душой и духом, без которых два других подвержены, как всякое

языческое образование и несмотря на любую внешнюю мощь, влиянием распада, усиления материальных appetitов, эгоистических инстинктов и интеллектуальной пустоты, что и приводит их к внутреннему подгниванию и постепенному “изнеможению”.

В представлении Тютчева Россия оставалась в XIX веке практически единственной страной, которая пыталась ещё жить “с Богом”, сохранять высшую божественную легитимность верховной власти в самодержавии и духовные традиции византийского христианства, смогла не растерять свою самобытность восточной державы, опирающейся на религиозно-нравственный фундамент Православия. По его убеждению, государственное будущее и мировое призвание России зависит именно от полноты осознания и действенного сохранения православной основы её исторического бытия и цивилизационного своеобразия, над которой иерархически соразмерно “надстраиваются” политические, юридические и иные легитимности. Поэт пишет, что, по Божественному Промыслу, Восточная Церковь настолько соединилась с особенностями государственного строя и внутренней жизнью общества, что стала высшим выражением духа нации, “синонимом России”, “священным именем Империи”, “нашим прошедшим, настоящим и будущим”. Он подчёркивает, что благодаря такому положению вещей его страна пока ещё обладает главным – нравственным могуществом, которому лишь должна служить и подчиняться материальная сила и физическая мощь, и возможностью, оставаясь на своём историческом месте, трезво-сознательного отношения к революционным авантюрам на Западе.

По заключению Тютчева, в “теперешнем состоянии мира лишь русская мысль достаточно удалена от революционной среды, чтобы здраво оценить происходящее в ней”. Этот вывод перекидается с мнениями других русских писателей и мыслителей. “Россия по своему положению географическому, политическому etc есть судилище, приказ Европы(...). Беспристрастие и здравый смысл наших суждений касательно того, что делается не у нас, удивительны”, – отмечает Пушкин. По мнению Чаадаева, не только географическое и политическое положение, но и духовная дистанция, отделяющая созерцательную монархическую Россию от беспокойного революционного Запада (“мы публика, а там актёры, нам и принадлежит право судить пьесу”), позволяет ей незамутнённым взором оценивать европейские волнения: “...я думаю, что большое преимущество – иметь возможность созерцать и судить мир со всей высоты мысли, свободных от необузданных страстей и жалких корыстей, которые в других местах мутят взор человека и извращают его суждения”.

Согласно логике Тютчева, Россия лишь тогда всплывает “Святым Ковчегом” над волнами всеобщего европейского затмения, когда она как держава православная – высшая форма государственного правления – будет основываться на воплощаемой чистоте и сохраняемой высоте религиозно-нравственных принципов Православия и не окажется “бессознательной” по отношению к собственному историческому своеобразию и призванию. Ту же логику и почти в тех же словах выражал В. А. Жуковский, писавший наследнику престола сразу же после получения известий о февральской революции 1848 года во Франции: “Более, нежели когда-нибудь, утверждается в душе моей мысль, что Россия посреди этого потопа (и кто знает, как высоко подымутся волны его) есть ковчег спасения и что она будет им не для себя одной, но и для других, если только посреди этой бездны поплывёт самобытно, не бросаясь в её водоворот, на твёрдом корабле своём, держа его руль и не давая волнам собою властвовать”.

Однако отмеченные Тютчевым удаление от революционной среды и здоровое отношение к ней размывались постоянной подражательной оглядкой “элиты” на Запад, её нечувствием к нравственным законам жизни при ослаблении духовной вертикали, потерей иммунитета против трихин “незримой богини” Революции. Одну из важных причин течи в садившемся на мель государственном корабле российского самодержавия поэт видел как раз в забвении его сверхъестественной связи, в искажении надлежащей иерархии и субординации между религией и политикой, в “пошлом правительственном материализме”, который в его рассмотрении не только не являлся альтернативой “революционному материализму”, но становился его невольным “невидимым” пособником. “Если власть за недостатком принципов и нравственных убеждений переходит к мерам материального угнетения, –

отмечает он “естественный” закон духовного мира, — она тем самым превращается в самого ужасного пособника отрицания и революционного ниспровержения, но она начинает это осознать только тогда, когда зло уже непоправимо. И “только намеренно закрывая глаза на очевидность... можно не заметить того, что власть в России... не признаёт и не допускает иного права, кроме своего, что это право — не в обиду будет сказано официальной формуле — исходит не от Бога, а от материальной силы самой власти и что эта сила узаконена в её глазах уверенностью в превосходстве своей весьма спорной просвещённости... Одним словом, власть в России на деле безбожна...”.

В результате в реальной действительности духовно-нравственные законы бытия нередко воспринимались руководящими кругами как эфемерная “метафизика”, а ставка делалась на “прагматизм”, демонстрацию силы и доходящие до абсурда запреты недальновидных чиновников. В представлении Тютчева, лишь опираясь на духовную правду и нравственную высоту, власть может свободно и победно бороться со своими конкурентами. Следовательно, существенная задача власти заключается в том, чтобы прояснить своё сокровенное религиозное кредо, “удостовериться в своих идеях”, обрести “потерянную совесть”, став более разборчивой по отношению к духовно-нравственному состоянию своих служителей.

Тютчева не могли не коробить те особенности официальной, казённой, “полицейской” точки зрения, из-за которой устранялись от активного участия в общественной жизни люди с благородными помыслами и одухотворяющим словом, в то время, когда Россия нуждалась в укреплении “нравственных сил в особенности, дабы противостоять окружающим её опасностям”. Объявить преступным направление такого издания, писал он о преследовании журналистской деятельности И. С. Аксакова, издания, которое постоянно и энергичнее всякого другого защищало все основные начала русского общества, те начала, гласное отрицание которых равнялось бы государственной измене, — “это нечто близкое безумию”.

На фоне этой “нелепой” и “безумной” борьбы монархической власти с безлести преданными ей подданными Тютчева особенно удивляла её “парадоксальная” зависимость от тирании пошлого либерализма (“чем либеральней, тем они пошлее”): “Разум целой страны по какому-то недоразумению подчинён не произвольному контролю правительства, а безапелляционной диктатуре мнения чисто личного, которое не только в резком и систематическом противоречии со всеми чувствами в убеждениями страны, но, сверх того, и в прямом противоречии с самим правительством по всем существенным вопросам дня; и именно в силу той поддержки, какую печать оказывала идеям и проектам правительства, она будет особенно подвержена гонениям этого личного мнения, облечённого диктатурой. Подобной аномалии не бывало никогда и нигде, и невероятно, чтобы не искали способа её устранить”. Поскольку пресса действовала, исходя из собственных оценок и выгод, нередко вступавших в “аномальное” противоречие с интересами страны, Тютчев был сторонником “высшего руководства” печатью в деле истинного благоустройства России как правительственной монархии: “мощное, умное, уверенное в своих силах направление — вот кричащее требование страны и лозунг всего нашего современного положения”. Иначе политический кретинизм и шизофреническое раздвоение между должным и реальным, как полагал он, могут принять критические размеры и необратимый характер: “нельзя не предоступать близкого и неминуемого конца этой ужасной бессмыслицы, ужасной и шутовской вместе, этого заставляющего то смеяться, то скрежетать зубами противоречия между людьми и делом, между тем, что есть и что должно бы быть, — одним словом, невозможно не предоступать переворота, который, как метлой, сметёт всю эту ветошь и это бесчестие”. Что, собственно говоря, и произошло в 1917 году.

К диалогу с передовыми в гоголевском смысле людьми подключается и Л. Толстой, который также рассматривает исторический процесс сквозь призму духовного своеобразия человеческой природы: “Я прежде думал, что разум (разумение) есть главное свойство души человеческой. Это была ошибка, и я смутно чувствовал это. Разум есть только орудие освобождения,

проявления сущности души — любви». Понимание возможных границ и подчинённой роли разума в системе духовно-нравственных сил человека позволяло Толстому обнажить главное движущее начало целостной натуры, живой души и живого процесса жизни — непредсказуемую свободу человеческих желаний. «Я желаю, следовательно, я существую», — замечал он, переиначивая известную формулу Декарта и выявляя более фундаментальное, нежели разум, измерение личности. От порядка в прихотливом движении нашей воли, от внятного разделения добра и зла в причудливых комбинациях наших хотений, от качества господствующих наших желаний зависит и рост сознания, определяющий качество творимой нами действительности. «Ошибка марксистов (и не одних их, а всей материалистической школы) в том, что они не видят того, что жизнью человека движет рост сознания, движение религии, более и более ясное, общее, удовлетворяющее всем вопросам понимание жизни, а не экономические причины».

Как и Достоевский, Толстой был принципиальным оппонентом так называемой теории среды, изменение и совершенствование которой якобы изменяет и совершенствуется сознание. Оба они проникательно обнаруживали, что развитие в области демократии и законодательства, науки и техники создаёт предпосылки лишь для внешне независимого существования и материального процветания людей, но не для преобразования их внутреннего мира, не делает человека более духовным и нравственным, не просветляет психологическое ядро «свободной» личности, где коренятся похоть и властолюбие, зависть и тщеславие.

Толстой оказался в числе тех первых русских писателей и мыслителей, кто ещё в минувшем столетии с особой настойчивостью бил тревогу в связи с подобными несоответствиями. Его чуткий ум, как и ум К. Н. Леонтьева, поражал контраст между материальными достижениями общества и понижением нравственного начала в нём, поскольку все душевные усилия человека и гигантские внешние преобразования были направлены на совершенствование сугубо физического содержания и довольства жизни.

Противоречия между цивилизацией и культурой, пользой и смыслом, наукой и нравственностью постоянно тревожили сознание Толстого. Ещё с середины 50-х годов его преследовала «мысль о нелепости прогресса», отождествляемого обычно с увеличением суммы позитивных знаний и технических усовершенствований. Он считал серьёзнейшей ошибкой принимать за непрекаемое благо все изобретения, усиливающие власть людей над природой, дающие новые химические соединения и искусственные вещества, сокращающие расстояния с помощью железных дорог и воздушных кораблей. Дело в том, утверждает писатель, что «все почти технические усовершенствования удовлетворяют либо эгоистическим стремлениям к личному наслаждению, либо семейной, сословной, народной, государственной гордости (войны)». В итоге получается, что положительный вклад науки и техники в области человеческих отношений исчерпывается в основном утончением «вегетативной жизни» людей — разнообразием комфорта, улучшением питания, уменьшением физических нагрузок, развитием транспорта. Объективно оказывается, что научно-технический прогресс доминантно связан лишь с «телесными» потребностями человека и не несёт в себе высокой духовной задачи. Его цель и результаты можно в принципе свести к двум видам самоуничтожения — милитаризму (физическое истребление) и гедонизму (духовное оскотление).

Толстой был одним из первых и наиболее последовательных аналитиков нравственных и экологических последствий безудержной гонки за материальными благами, в которой всё более увеличивается пропасть между огромностью затрачиваемых усилий и скудостью получаемых на выходе результатов. Так, в чикагской промышленной выставке, которой радетели общества потребления пыталась «приписать благие любвенародные цели», он увидел «образчик дерзости и лицемерия», ибо всё делается для наживы, а наращиваемое экологическое истощение ни с какой точки зрения (включая здравый смысл) не оправдывает разнообразного производства предметов роскоши. В какие «вещи» «перекачивается» природа, показывала ему не только зарубежная практика: «Поразительно ограбление земли у нас в Херсонской, Самарской губернии и др. И великолепие Москвы, арки для встречи государя и иллюминация. Или в Чикаго — выставка и обезлесение, омерщвление земли.

И всё это нам поправит наука искусственным дождём, производимым электричеством. Ужасно! Истребят 98% и восстановят 2”.

Толстой обнажённо резко ставит вопрос об истинной цене прогресса и качественном содержании его целей. Прежде чем трубить на каждом углу о необходимости удовлетворения человеческих потребностей, призывает он, следует мудро определить, какие из них являются подлинным благом. Иначе придётся владеть жалкое духовно-нравственное существование в порочном кругу искусственных потребностей, “обворовывающих” природу и одновременно, тем самым, множащихся и усиливающихся. В представлении писателя такой цикл не безобиден для нравственного характера личности, он делает его менее чувствительным к различению добра и зла, потворствует формированию разъединяющего людей гедонистического жизнепонимания. Мы, подчёркивает он, радуемся нашим материальным успехам, даже если они достигаются ценою человеческой жизни, “то есть fiat (да будет) зеркало, фонограф и т. п., pereat (да погибнет) несколько людей. Стоит только допустить этот принцип, и нет предела жестокости, и очень легко добывать всякие технические усовершенствования так, чтобы жизни (...) не портились, и прекращать всякое усовершенствование, если оно вредит жизни человеческой”.

Толстой с горьким постоянством обнаруживает очередные парадоксы цивилизации, когда, например, научные достижения всё чаще идут на исправление творящихся самой же наукой уродств, когда широкое распространение разнообразных книг затрудняет поиск действительно нужных душе сочинений, когда увеличение возможностей воздействия людей друг на друга с помощью газет или радио создаёт предпосылки для массового распространения зла. Иначе и быть не может, подчёркивает он, в том обществе, где развитие внешних форм намного опережает внутреннее совершенствование. “Цивилизация шла, шла и зашла в тупик. Дальше некуда. Всё обещали, что наука и цивилизация выведут нас, но теперь уже видно, что никуда не выведут; надо начинать новое...”

Толстой не был, разумеется, противником демократии, науки и материального благополучия. Однако все эти достижения он расценивал как прожиточный минимум социально-интеллектуальной жизни, который при недостаточной духовно-нравственной основательности и высшемислововой наполненности нельзя принимать за максимы и панацею. Как не следует, предупреждал писатель, считать таковыми то “новое”, что предлагали революционеры его времени, сближаемые им в этом плане с либералами: “и либералы, и революционеры — коноводы без основы”. По его убеждению, именно отсутствие религиозной, духовной, нравственной основы не позволяло революционерам выйти за пределы социально-экономической сферы, на изменение внутри которой, перестановки и перераспределения в ней они возлагали главные надежды в деле установления справедливого общественного устройства. Насилие же, игравшее в таком изменении решающую роль, превращало апостолов нового мира лишь в разрушителей старого, консервировало и обостряло в душах людей властолюбивые и мстительные чувства, препятствовало росту сознания.

Коренную ошибку революционеров автор “Дневника” находил в том, что они не замечают “несоответствия жизни с сознанием”. Отсутствие добра и света в душах людей, берущихся переустроить общество на “научных” основаниях, их внутреннее несовершенство обрекают на неудачу любые благие начинания и утопические мечтания, отмечал он. “Братство, равенство, свобода — бессмыслица, когда они понимаются как требование внешней формы жизни. От этого-то была прибавка: “où là mort”. Все три состояния — последствия свойств человека: Братство — это любовь. Только если мы будем любить друг друга, будет братство между людьми. Равенство — это смирение. Только если мы будем не превозноситься, а считать себя ниже всех, мы все будем равны. Свобода — это исполнение общего всем закона Бога. Только исполняя закон Бога, мы все наверно будем свободнее”.

Толстой считал, что бороться со злом и достичь общественной гармонии “извне”, с помощью нравственно половинчатых и ограниченных теорий, не искореняющих, а лишь иначе направлявших извечные людские пороки, невозможно. “Перестроится мир не извне, а изнутри. И потому вся энергия — на внутреннюю работу”. По его мнению, без такой работы нельзя стать действительно свободной, то есть не зависимой от своекорыстия и полностью нравственно вменяемой личностью, деятельность которой в конечном итоге

обуславливает подлинное преусерпевание общества в самых разных областях. Чтобы жить по-братски, подчёркивает он, нужны братья, в натуре которых естественно бы возросло начало любви к другим людям. А для этого необходимо “заткнуть дыру мирских желаний”, “переменить желания сердца”, “увеличить, расширить и усовершенствовать душу”.

“Внутреннее” просвещение, направленное не на увеличение и утончение материальных удобств наружной жизни, а на очищение сердца и добролюбящее устройство ума, является для Толстого той известью, с помощью которой можно было бы возводить нешатаящийся фундамент достойной общественной жизни. Такое просвещение предполагает не блестящую игру автономной культуры в смене различных научных методов, художественных школ, философских систем, в борьбе сословных и частнособственнических интересов, а коренное духовное преображение и твёрдое нравственное устройство человека, способного направить свои усилия на подлинное единение с другими поверх писанных кодексов, теоретических программ, индивидуалистических пристрастий.

В господстве духовно-нравственных начал, просветляющих весь состав жизненных сил и придающих осмысленное благообразие человеческому существованию, автор “Дневника” видел фундаментальное условие подлинного прогресса, братского единения людей на основе принципов добра и справедливости. Господство же это не может быть обосновано без признания божественной природы человека. “Нравственность не может быть ни на чём ином основана, кроме как на сознании себя духовным существом, единым со всеми другими существами и со всем. Если человек не духовное, а телесное существо, он неизбежно живёт только для себя, а жизнь для себя и нравственность несоместимы”.

Толстой с величайшим сожалением наблюдал, что современная ему философия и наука не содействует духовному прогрессу человека, не возвышает его, а, напротив, принижает. Наблюдая эволюцию этого процесса, он отмечал на страницах своих записей, что если Гегель находил разумным миропорядок несовершенного человека, то Дарвин приравнивал его к животному и оправдывал борьбу за существование, то есть зло в людях. Ницше же, заключал писатель, доказывал, что добро противно природе человека и является результатом ложного воспитания: “не знаю, куда идти дальше”.

Автора “Дневника” особенно раздражали теоретические выступления представителей позитивистской науки, стремившихся свести всю сложность, глубину и противоречивость человеческой природы и свободы к однозначным биологическим и социально-экономическим категориям. Такие методологические скачки растворяли в физиологических и социологических законах разнообразие духовных чувствования, творческие и идейные пристрастия, борьбу добра и зла в душе человека, сводили на нет собственно человеческие понятия совести и чести, долга и ответственности. По мысли писателя, подобная атмосфера вела к упадку религиозного настроя и нравственному разложению людей, усиливая их эгоизм и отчуждённость в “тёмной основе нашей природы”, делая собственный корыстный интерес индивида основой его существования.

Толстой был непоколебимо убеждён, что несовместимую с подлинным прогрессом “жизнь для себя” невозможно исправить “цивилизацией” и “революцией”, “наукой” и “экономикой”, не врачующих, а лишь утончающих “тёмную основу нашей природы”. Просветлить же её и способствовать духовному росту нельзя с помощью каких-либо декретов, внешних узаконений или словесных проповедей. Необходимо, считал писатель, начинать с себя, с конкретных действий по собственному жизнеустройению. “Мы очень привыкли к рассуждениям о том, как надо устроить жизнь других людей — людей вообще... Сознание необходимости исправлять себя — единственное действительное средство воздействия на других людей”.

По логике автора “Дневника”, влияние душевного мрака и несовершенства, различные по степени и особенностям, неискоренимые до конца в любом человеке, по невидимым каналам распространяются вокруг. Даже самые малейшие наши злые помыслы, слова и поступки распространяются всё дальше и дальше в пространстве и времени, был убеждён писатель, незримо отпечатываясь в душах окружающих и подвигая их к проявлениям зависти или гордости, властолюбия или раболепия. Таким путём накапливается в мире отрицательный духовный потенциал, питающий происходящие в нём злодеяния.

Своим же внутренним благолепием, увеличением света и любви в собственной душе каждая личность существенно изменяет сознание других к лучшему, поскольку ничто так нравственно не ободряет людей, как живой пример полной согласованности слова и дела, цели и средств. Именно это, как полагал Л. Толстой, не только сдерживает распространение зла в мире, но и способствует усилению потенциала добра в нём.

Раскрыть такую логику и должна, по Толстому, единственно нужная человеку “НАУКА О ТОМ, КАК ЖИТЬ” и находить ответы на главные вопросы бытия, как преодолеть всё более опасную пропасть между внешним прогрессом и внутренним несовершенством человека и восстановить истинную иерархию важных проблем. “Вместо того, чтобы учиться жить любовной жизнью, люди учатся летать. Летают очень скверно, но перестают учиться жизни любовной, только бы выучиться кое-как летать. Это всё равно, как если бы птицы перестали летать и учились бы бегать или строить велосипеды и ездить на них”. Чтобы выйти из полуживотного неведения и предотвратить гибель от “опасных игрушек” науки и техники, необходимо, заключает Толстой, выйти на единственно верный путь духовного и нравственного совершенствования как отдельной личности, так и всего общества. Ибо “в безнравственном обществе, каково наше мнимо христианское, все изобретения, увеличивающие власть человека над природой и средства общения — не только благо, но и несомненное и очевидное зло”. С чрезвычайной настойчивостью он повторяет на многих страницах “Дневника”, что единственный выход из безнадёжных социальных тупиков состоит именно в умении жить любовной жизнью. “Увеличение блага людей только от увеличения любви, которая по свойству своему равняет всех людей; научные же технические успехи есть дело возраста, и цивилизованные люди столь же мало в своём благополучии превосходят нецивилизованных, сколько взрослый человек превосходит в своём благополучии не взрослого. Благо только от увеличения любви”.

8

И в XX веке передовая в гоголевском смысле русская мысль перекликается со своими предшественниками в выявлении различных сторон перевёртывания иерархии ценностей, ослабления “царских” и усиления “рабских” начал человеческой природы, движения “самовластия человеческого Я” от обожествления разума к обожествлению плоти при отсутствии роста сознания и “науки, как жить”.

Например, М. М. Бахтин в “Философии поступка” заключал: “Все силы ответственного свершения уходят в автономную область культуры, и отрешённый от них поступок ниспадает на степень элементарной биологической и экономической мотивировки, теряет все свои идеальные моменты... Это и есть состояние цивилизации. Всё богатство культуры отдаётся на услужение биологического акта”. Духовные потери подобного услужения подчёркнуты и Е. Н. Трубецким: “Одно из величайших препятствий, задерживающих духовный подъём, заключается в том призрачном наполнении жизни, которое даёт житейское благополучие. Комфорт, удобство, сытость и весь обман исчезающей, смертной красоты — вот те элементы, из которых слагается пленительный мираж, усыпляющий и парализующий силы духовные”. В этом же смысловом ряду находятся и эмоции И. А. Бунина, замечавшего: “Я с истинным страхом смотрел всегда на всякое благополучие, приобретение которого и обладание которым поглощало человека, а излишество и обычная низость этого благополучия вызывали во мне ненависть”.

Господство биологического акта, экономических мотивировок, материальных призраков жизни поработывает человека низшими силами всепоглощающей корысти и конкурентной борьбы, иссушает высшие силы благородства и подлинной свободы (чести, достоинства, совести, милосердия, самопожертвования и др.), которые превращаются в условную шелуху, едва прикрывающую наготу эгоистической природы и циничности расчётов, а также “зверит” душу. Подспудный ход мысли от автономной “культуры” до цивилизованного “озверения” можно пронаблюдать на выразительных примерах нашей текущей истории. Так, ещё на заре перестройки один из её главных экономических отцов полагал революционной целью внедрение “во все сферы общественной жизни понимание того, что всё, что экономически неэффективно, безнравственно,

и наоборот, что эффективно — то нравственно”. По его убеждению, основной причиной воровства, взяточничества, махового бюрократизма, всякого рода потаённых аморальных льгот, человеческой озлобленности оказывается не свободный выбор личности, её нравственная вменяемость, наличие или отсутствие совести, а “экономически неэффективная обстановка всеобщего дефицита”.

Поразительно, но вся эта логика почти буквально повторяет, демонстрируя типологическое единство определённого рода сознания и отмеченных В. В. Розановым подмен в сниженных представлениях о человеке, ход размышлений Лебезятникова и Лужина в “Преступлении и наказании” Достоевского. Лебезятников провозглашает лозунг экономически эффективной нравственности: “Благородное”, “великодушное” — всё это вздор, нелепости, старые предрассудочные слова, которые я отрицаю! Всё, что *полезно* человечеству, то и “благородно”! Раскольников же советует ему довести свою мысль до конца, тогда выйдет, что людей можно резать (или, добавим, поскольку техника совершенствуется, бомбить, осуществляя реальные геополитические интересы под благовидными предложениями защиты прав человека, гуманистических ценностей и т. п.).

Однако наши новые реформаторы столь увлечены своими выводами, что им и в голову не приходит проследить начала и концы собственного панэкономизма и развитие скрытого в нём образа человека. Ещё в Верховном Совете СССР передовые бойцы реформ так подготавливали ретроградное общество к рынку: “Чтобы бороться и добывать себе пищу, звери имеют когти и клыки. А наши когти и клыки — это собственность...” В отличие от респектабельных теоретиков, весьма популярная газета обнажала своё понимание сущности человека, доводя до логического конца его интенции: “Изгнанный из эдемского рая, он озверел настолько, что начал поедать себе подобных — фигурально и буквально. Природа человека, как и всего живого на земле, основывается на естественном отборе, причём на самой жёсткой его форме — отборе внутривидовом. Съесть ближнего!”

Именно в таком представлении о человеке коренятся глубинные причинно-следственные связи между нравственной пружиной, социальными изменениями в обществе и “забором”, на который оно наткнётся. В клетке сниженных идеалов и при власти потребительской деспотии всегда незримо действует идея естественно отбора, обставленная красивыми речевыми конструкциями о демократическом обществе, диктатуре закона и т. п., закрепляется эгоцентрическое жизнепонимание и усиливается недружественная разделённость людей, множатся обольщения мнимой свободой, оборачивающейся зависимостью от тщеславия, любоначала и чувственности. На такой тёмной и злой основе своекорыстная политика, идеология и общественная жизнь всегда управляются соперничеством, порождают явные или скрытые формы ущемления и насилия, ревнивого противопоставления друг другу. И любые попытки преодолеть данное положение вещей на внехристианских принципах, в какие бы человеколюбивые идеи, прогрессивные установления и передовые учреждения они ни облачались, неизбежно заканчиваются в истории лишь перераспределением “суммы” власти, богатства и “наслаждений”, очередным прорывом фундаментальных установок нравственно холодного и низменного сознания, неспособного пробиться сквозь крепкие решётки эгоистической тюрьмы к душе ближнего.

В такой негативной исторической динамике, укрепляемой геополитическими, национальными, этническими проблемами, многие философы, историки, культурологи всё ещё продолжают мечтать о торжестве вседемократического блаженства и петь дифирамбы так называемому “открытому обществу”. Вспомним ещё раз американского профессора Ф. Фукуяму, говорившего о последовательной победе экономического и политического либерализма над коммунизмом, фашизмом, новейшим марксизмом. Впечатляющее материальное изобилие и разнообразная культура потребления укрепляют, по его мнению, либеральную демократию, становятся её фундаментом и символом: “Состояние сознания, благоприятствующего либерализму, в конце истории стабилизируется, если оно обеспечено упомянутым изобилием. Мы могли бы резюмировать: общечеловеческое государство — это либеральная демократия в политической сфере, сочетающаяся с видео и стерео в свободной продаже — в сфере экономики”. И хотя многие государства ещё не перешли на рельсы практического либерализма и сохраняется возрастающий уровень

насилию на этнической и националистической почве, можно говорить о наступлении постисторического времени, когда в главных развитых странах, “авангарде цивилизации”, доминируют экономические интересы, отсутствуют идеологические основания для серьёзных конфликтов и создаются предпосылки для мирного существования. По мнению профессора, нет никакой необходимости, чтобы либеральными были все общества, достаточно, чтобы были заботы идеологические претензии на иные, более высокие формы общезнания.

Любопытна эта последняя оговорка, которая предполагает опасность в духовной высоте, в расширении укороченного психического горизонта и, соответственно, в выходе за пределы чуждой глубокому смыслу непосредственной жизненности, утилитарно-гедонистической жвачки. Здесь сокрыто действительно угрожающее и всё чаще агрессивное неверие в свободу и личность, свойственное, например, пушкинскому Сальери (музыка Моцарта не нужна “чадам праха”) или Великому инквизитору у Достоевского (Христос — главная похота для “слабосильных существ”). Великий инквизитор предлагает проект социальной гармонии, основанный якобы на трезвом знании природы человека, на убеждении, что истинным двигателем его поведения являются низшие душевные качества. Пресловутая мудрость Великого инквизитора заключается в искусной демагогии, позволяющей ему игнорировать в личности всё высшее и сокровенное и, вызвав взаимное движение примитивных страстей и сниженных запросов, превратить людей в несмыслённых рабов, послушную коллективную массу, в “тысячеллионное стадо”. Метаморфоза превращения личности в элемент стада предполагает устранение духовных устремлений и идеальных целей, живое присутствие которых препятствовало бы подобной метаморфозе и оживляло в сознании высшесмысловые аспекты бытия. Отсюда и та необходимая взаимозависимость, при которой сокращение идеальных целей и искоренение традиционных ценностей (прежде всего, связанных с Первообразом Христа) сопровождается, через умаление личности, внедрением идеологии “тихого, смиренного счастья по мерке слабосильных существ”, пестованием сиюминутных нужд настоящего, примитивного блаженства, муравьиного ковыряния в материальных низинах жизни.

Сходный механизм погашения личности, забвения её высших свойств, блокирования напоминающих о них источников и традиций при одновременном сосредоточенности на настоящем, на младенчески простодушном наслаждении его материальными благами Достоевский показывает и в “шигалёвщине”, дающей ещё один вариант стада. Шигалёв в “Бесах” излагает основанную на естественных данных теорию, по которой уже на свой лад, посредством перевоспитания целых поколений и ряда перерождений, люди должны достигнуть “первобытной невинности, вроде как бы первобытного рая, хотя, впрочем, и будут работать”. Ещё одна модификация “единого стада” с аналогичными закономерностями его формирования раскрывается Достоевским и в “Зимних заметках о летних впечатлениях”, где он излагает свои впечатления от посещения международной промышленной выставки в Лондоне, а говоря шире, по сути, размышляет о стадильном переходе, если воспользоваться противопоставлением Шпенглера, от культуры к цивилизации.

Как видим, и в “теократическом”, и в “социалистическом”, и в “капиталистическом” вариантах жизнеустройства обнаруживаются сходные закономерности, хорошо усвоенные всякого рода властителями и манипуляторами общественным сознанием, которые внедряют в восприятие людей необходимый образ человека для управления психикой, изображают его таким, каким им выгодно его видеть, выдают уже искажённого манипуляцией одномерного индивида за “настоящего” и “истинного”. Говоря словами Достоевского, люди науки и промышленности, ассоциаций и кредитов скорее не спасут, а погубят мир, ибо выставляют жажду личного материального обеспечения и накопления денег любыми средствами “за высшую цель, за разумное, за свободу”, стремятся навязать миру “свой облик и свою суть”, уверить всех, что нет ничего важнее выгодных интересов, доказать, что стремление к прибыли и есть главный смысл жизни, внушить, что всякий идеализм и беспроборничество являются непросчительным детским донкихотством. Ведь если бы действительно восторжествовали силы благородства, духовные и нравственные ценности, которые принципиально тем и отличаются, среди прочего, что не покупаются и не продаются, то эти люди лишились бы своего первенства и возможности навязывать миру свой облик, им нечего было бы делать. Потому-то

и поддерживающие приниженные духовные стандарты жизни, искажённый рекламной пропагандой и манипуляцией одномоментный человек выдаётся за “настоящего” и “истинного”, плодятся бесконечные вещественные соблазны и мануфактурные игрушки, подлинная культура растворяется в массовой, что во “внешнем” шуме общественных колёс слабеет “внутренняя” нравственная пружина, душа пригибается книзу, совесть выносятся за скобки и достаётся из кармана по мере надобности, если не мешает прибыли. Тут-то и происходит фальсификация свободы и разумности, превращение средств существования в цель жизни, искажение и даже перевёртывание подлинной иерархии ценностей, когда постоянно сменяемые и совершенствуемые отели, виллы, банки, машины и т. п. успешно покоряют человека. а возвышающие и облагораживающие начала пригнетаются и выветриваются.

К сожалению, за бортом общественного сознания оказываются те процессы, которые на свой лад формируют и обрабатывают душевно-духовный мир человека, укореняют его волю в низших этажах существования, упрочищают и разветвляют своекорыстие как тёмную основу нашей природы в рамках воинствующего экономизма и денежного абсолютизма. В системе глобализации господство материальных интересов, экономических мотивировок, логика личной или государственной выгоды, отношения спрос-предложение, вклад-прибыль и т. п., заинтересованный расчёт и эгоцентрическое поведение распространяются на все сферы жизни. Политическая жизнь становится своеобразной биржей, где не мудрые люди, а наиболее хитрые, ловкие и правдоподобные демагоги покупают голоса зомбированных избирателей, семья — малым предприятием на основе брачного договора, ребёнок — объектом долгосрочного инвестирования и т. д. и т. п. Всё становится фактором потребления и обмена, купли-продажи, в том числе и человек, рассматриваемый с точки зрения рыночных ценностей как заменяемая вещь. В результате он и сам становится рабом вещей, когда постоянно сменяемые и совершенствуемые материальные блага успешно покоряют его, а возвышающие и облагораживающие начала притесняются и выветриваются. Человек превращается в марионетку “невидимой руки” Адама Смита и рыночной конъюнктуры, в куклу анонимных экономических сил, а всё новые и новые мануфактурные игрушки и технические изобретения приобретают в его сознании уродливо-непомерное субъективное значение. Расширение и омассовление таких несоответствий, когда вещи пленяют человека, а усовершенствование средств материально-телесного существования людей заменяют им духовные цели жизни, стало в эпоху глобализации одним из самых существенных признаков так называемого общества потребления, оказавшегося в замкнутом гедонистическом кругу всё более несовершенных, корыстных, капризных желаний власти, наслаждения, обладания и т. п. В таких условиях, когда умаляется всё священно-духовное и возвышается всё материально-утилитарное, человек естественно и незаметно начинает осознавать свою жизнь в категориях самосохранения и борьбы за существование — в тех социал-дарвинистских категориях, в которых собственно человеческие и действительно высшие свойства личности, резко выделяющие её из природного мира, такие, например, как милосердие или сострадание, правдивость или праведность, совесть или справедливость, благородство или самоотверженность, утрачивают свою подлинную сущность и самостоятельную значимость, а реально действуют низшие свойства — похотливость, жадность, зависть, озлобленность, мстительность и т. п.

На путях воинствующего экономикоцентризма и рыночного социал-дарвинизма любая страна включается в “игру на понижение”, попадает в планетарный кочевнический дом глобалистической утопии, в котором не находится места ничему, что выходит за пределы “экономической рациональности”, прагматических расчётов, утилитарной выгоды, которому чужды духовные, исторические, национальные идеалы и традиции и в котором ради материального успеха устраняется всё внешнеовое, нетоварное и натуральное, высокое и глубокое, внутреннее и личностное с помощью языческого культа силы и массовой культуры. В результате происходит неизбежная деградация внутреннего мира современного человека, который отвыкает от духовных достижений, нравственных норм, высокой культуры и сознание которого растворяется в глобалистической потребительской нирване и в мареве “тёмной основы нашей природы”. В такой антропосфере при сугубо технологическом отношении

к действительности происходит усиление безудержного потребительского гедонизма, высвобождение зоологической чувственности и погружение в тёмную инстинктивную среду поиска всё более изощрённых удовольствий. Стремление передоверить нормотворческие функции экономическому и технологическому человеку, сотворить из него элиту, определяющую цели человечества, внешне парадоксально, а внутренне закономерно приводит к разрушительным тенденциям и в самой экономике: вместо продуктивной экономики на первый план выдвигается ростовщическая, паразитарная экономика спекуляций и перераспределений, самоотверженный вдохновенный труд заменяется игровым досугом с его гедонистическими понятиями и обращённостью к декадентской личности, а подлинное качество и функционирование с помощью блефующих имиджмейкеров, информационных и манипулятивных технологий заслоняется престижным имиджем и статусной символикой.

Понятно, что "прогресс" в России, как и в других странах, в исключительно глобалистическом русле, без всяких поправок и корректив, чреват духовно-нравственным регрессом, утратой культурно-исторического кода и ментальности, эксцессами гедонизма, господством массовой культуры и другими подобными явлениями. В такой антропологической среде, когда народы вдобавок превращаются с помощью мощного информационного воздействия в манипулируемые массы, надеяться на какую-то потребительскую "нирвану" и экономическую "гармонию" было бы по меньшей мере непредусмотрительно. Более того, в условиях духовного кризиса и обезличивания разных культур, повышения завистливых накопительских ожиданий во всех группах и слоях при одновременной невосполнимости источников энергии, возможного изменения климатических зон, недостатка пресной воды и удобной земли и, соответственно, новых конфликтов и войн за выживание, увеличение населения при усилении бедности в странах "третьего мира", уже составляющих 4/5 современного человечества и готовых предъявить ему свои требования, обеднённая и больная рассудочным прагматизмом "душа", оказавшаяся в плену у своих низших сил, забывшая о своей "высшей половине", но владеющая всё более мощными внешними средствами, является главным "внутренним" источником возможных мировых конфликтов.

О том, как сплошное обмеление, материализация и эгоизация человеческих желаний незримо готовят драматические последствия, создают подспудные предпосылки для перерастания мира в войну, опять-таки пронизательно описал Достоевский. Говорят, размышлял он, что мир родит богатство, но ведь только десятой доли людей. От излишнего скопления богатства в одних руках развивается грубость чувств, жажда капризных излишеств и ненормальностей, возбуждается сладострастие, провоцирующее одновременно жестокость и слишком трусливую заботу о самообеспечении. Болезни богатства, продолжал Достоевский, передаются и остальным девяти десятым, хотя и без богатства. Панический страх за себя сообщается всем слоям общества и вызывает "страшную жажду накопления и приобретения денег". Утробный эгоизм и приобретательская самозащита умерщвляют духовные запросы и веру в братскую солидарность людей на христианских началах. "В результате же оказывается, что буржуазный долгий мир всё-таки, в конце концов, всегда почти сам зарождает потребность войны, выносит её сам из себя как жалкое следствие... из-за каких-нибудь жалких биржевых интересов, из-за новых рынков... из-за приобретения новых рабов, необходимых обладателям золотых мешков, словом, из-за причин, не оправдываемых даже потребностью самосохранения, а, напротив, именно свидетельствующих о капризном, болезненном состоянии национального организма".

Эта внешне парадоксальная, а внутренне закономерная логическая цепочка превращения мира в войну хорошо показывает, что никакие дружественные договоры, "новые порядки" или общечеловеческие ценности не способны предотвратить катастрофу, если сохраняется низкое состояние человеческих душ, видимое или невидимое соперничество которых порождает всё новые материальные интересы и, соответственно, множит разнообразие тайных или явных захватов. В результате мирное время промышленных и иных бескровных революций, если оно не способствует преобразению эгоцентрических начал человеческой деятельности, а, напротив, создаёт для них питательную среду, само скрыто накапливает враждебный потенциал и готовит грядущие катаклизмы.

В подобной антропосфере было бы, по меньшей мере, крайней наивностью полагаться (как нередко случается) на юридические нормы и правовые отношения, которые по своей условной и релятивистской природе неизбежно деградируют, исполняются лишь из-за страха наказания, всё чаще начинают играть роль своеобразной пудры или дымовой завесы для осуществления корыстных и гедонистических потребностей, открывая через демагогию путь праву сильного. А уж “титан” найдёт немало способов, как упаковать беззаконие в оболочку закона и реализовать стяжательские мотивы и плутократические цели близких ему индивидов и групп.

Здесь было бы уместным вернуться к “спору” между Тютчевым и Белинским, к образам паровоза, парохода, самолёта, ракеты, компьютера и т. п. как символам сокращения расстояний между людьми и прогрессивного движения в невнятное светлое будущее. Самый главный вопрос заключается в том, какие души (живые или мёртвые) и в каких целях, говоря современным языком, используют так называемые высокие технологии. И чем больше зазор, шире пропасть между *внутренней* нищетой и *внешним* могуществом, тем очевиднее приближение к той стадии “свободы”, о которой писал К. Н. Леонтьев: “Всё менее и менее сдерживает кого-либо религия, семья, любовь к отечеству, и именно потому, что они всё-таки ещё сдерживают, на них более всего обращена ненависть и проклятия современного человечества. Они падут — и человек станет абсолютно и впервые “свободен”. Свободен, как атом труп, который стал прахом”.

В последнее время нередко можно встретить метафорическое сравнение отдельных стран или всего человечества в целом с самолётом или кораблём, чей курс не имеет ясно осознанной цели. Известный физик Вернер Гейзенберг говорит, например, о непрерывно совершенствуемом и перегруженном железными и стальными конструкциями корабле, чей компас указывает уже только на его собственную массу. Следовательно, необходимо решать, идти ли человечеству прежним путём, преобразовывая не только корабль, но и компас, или выкинуть компас и снова смотреть на звёзды. Мысль Гейзенберга можно продолжить вопросом: а какое решение может принять человек изнутри того душевно-духовного состояния, качество которого постоянно снижается и которое при этом остаётся неменяемым по отношению к собственной ограниченности и ущербности? К тем тенденциям, которые обозначают и другие русские философы?

9

В работе “Новое средневековье” Н. А. Бердяев вслед за Достоевским, К. Н. Леонтьевым, В. В. Розановым настаивает на том, что индивидуалистическая цивилизация XIX–XX веков с её демократией, материализмом, техникой, с её общественным мнением, прессой, биржей и парламентом способствовала снижению психического строя личности, всеобщему смешению разных культур и однородной примитивизации бытия. В результате создаются химеры и фантазмы, направляющие человеческую жизнь к фикциям, которые производят впечатление непреложных сущностей. “Много ли есть онтологически реального, — вопрошает философ, — в биржах, банках, в бумажных деньгах, в чудовищных фабриках, производящих ненужные предметы или орудия истребления жизни, во внешней роскоши, в речах парламентариев и адвокатов, в газетных статьях? Повсюду раскрывается дурная бесконечность, не знающая завершения. И чем более общественность делается пустой и бессодержательной, тем сильнее становится диктатура общественности над человеческой жизнью”. И единственный выход из разложения “серединно-нейтрального, секулярного гуманистического царства”, когда маммонизм и панэкономизм стали определяющими силами современности, а вся духовная жизнь человечества кажется иллюзией и обманом, Бердяев видит опять-таки в преображении “тёмной основы нашей природы” с помощью “положительных сил добра и света”. “Если нет Бога, приходит он к выводу, то нет и человека”, а “религии Христа противоположна лишь религия антихриста”.

В том же русле находится и мысль евразийца П. Н. Савицкого, заключающего, что научно-технический прогресс Нового времени куплен ценой религиозного оскудения, обожествления материальной сферы существования как чего-то самодовлеющего, окончательного и исчерпывающего цели жизни.

Однако, замечает он, культ меркантильных интересов и “всяческой животной первоначальности” не может являться основой длительного и благополучного общежития, ибо тогда разрушительный потенциал в душе человека подспудно усиливается и усложняется и, в конечном итоге (дело лишь в сроках), одолевает силы созидания. Общество же, заботящееся исключительно о земных благах, рано или поздно лишится и их. И этот мыслитель подчёркивает, что здоровое социальное устройство обретается лишь на путях синергийного сотрудничества человека с Богом и, соответственно, наполнения “пустой свободы” высшим смыслом и святынями “иного мира”.

Удивительно, но в общем-то закономерно, что какая-то внутренняя цензура или атрофия соответствующего восприятия не позволяют сегодняшним интеллектуалам хоть как-то обсудить идеи крупнейшего западного социолога русского происхождения П. А. Сорокина, который также видит единственно спасительный выход из тупиков натурализма и антропоцентризма в теоцентрическом жизнепонимании. Если труды другого известного социолога М. Вебера, раскрывающие “дух капитализма” и результаты “протестантской этики”, периодически обсуждаются в печати, то книга Сорокина “Человек, цивилизация, общество” (М., 1992) осталась невостребованной. Автор книги акцентирует внимание на том, что противостояние демократии и тоталитаризма, свободы и деспотизма, капитализма и коммунизма, интернационализма и национализма не составляет центральной проблемы нашего времени. Текущие популярные темы, постоянно освещаемые государственными деятелями и политиками, профессорами и министрами, предпринимателями и журналистами, — всего лишь производные и побочные ответвления главного вопроса: чувственная форма жизни и культуры против идеациональной.

Сорокин выделяет один из основных принципов “чувственного общества”, освобождённого от Бога и релятивизирующего все высокие ценности, абсолютные истины и нравственные императивы: “Истинно всё, что полезно; допустимо всё, что выгодно”. Соответственно утилитаризм и гедонизм, формирующие атмосферу “цивилизованного мира”, оказываются в нём самыми важными критериями. В такой атмосфере, например, “чувственное искусство” в литературе, живописи, музыке, театре становится всё более вульгарным и поверхностным, избегающим высокого и благородного начала в человеке. Оно сосредоточивается нередко на патологическом, демонстрируя склонность к иронии и карикатуре, попадая в тиски культа новизны и технической изощрённости. Искусство превращается в товар для развлечений, всё чаще контролируется влияниями моды и коммерческими интересами. Постепенно и постоянно сужающийся прагматизм, отделённый от высших религиозных, нравственных и эстетических критериев, трагически ограничивает мир социально-культурных значений личности в потоке прозаических интересов и эгоистических желаний. Параллельно в таком контексте распространяются *презирающие* человека *рабские* концепции, где он предстаёт животным организмом и поведенческим агрегатом стимулов и реакций, условных и безусловных рефлексов (без разума, совести, воли), физиологических стремлений, пищеварительных или экономических потребностей. Учёный показывает и доказывает, что всё духовное, идеалистическое, бескорыстное, святое, благородное незаметно сводится к заблуждению, невежеству, идиотизму, лицемерию, скрывающему *низкое происхождение* основных поведенческих мотивов. Истинные нравственные понятия воспринимаются, в лучшем случае, как *идеологии, рационализации, красивые речевые реакции*, маскирующие ведущие корыстные интересы людей. По убеждению Сорокина, вырваться из губительного коловращения в плену чувственных и эгоистических форм искусства, науки, этики, политики и жизни в целом можно лишь при решительном повороте к идеациональной культуре, основанной на “принципе сверхчувствительности и сверхразумности Бога как единственной реальности и ценности”.

Если обратиться к статье А. Шмемана “Воскресные беседы”, то и в ней на передний план выдвигается обсуждаемая основополагающая и *невидимая* альтернатива: борьба в современную эпоху разворачивается не между несходными политическими идеологиями или экономическими системами, а между религиозным и атеистическим пониманием жизни, между разными интуициями и восприятиями человека и его назначения в мире, между подлинной и мнимой свободой, между личным и безличным: если нет высшего обоснования личности, если человек не *сверху*, а *снизу*, если он всего лишь

милолетнее явление, тогда заботиться надо только о естественном отборе со всеми вытекающими отсюда и обставляемыми *приличиями* и *законами* последствиями. Если нет Бога, то в сущности, нет и человека, а есть лишь безличная масса.

По убеждению Шмемана, в истории человечества нет другого обоснования личности, кроме евангельского образа Христа, полагающего в любви к Богу и ближнему цель и смысл жизни. Однако в процессе истории высокое представление о человеке как об образе и подобии Божиим, носителе подлинной свободы и любви непрерывно снижается в претендующих на всеобщность категориях материалистического детерминизма, согласно которым духовно-нравственная ипостась человека, сопутствующие ей силы и ценности теряют самостоятельное своеобразие и ни к чему низшему не сводимую сущность и превращаются в нечто условное, вторичное и производное от безличных стихий — будь то, например, либидо Фрейда или экономические отношения Маркса. Причём, если Маркс, сводя духовно-нравственные проявления личности к экономическим основаниям и превращая её в марионетку слепых анонимных сил, парадоксально провозглашает какой-то непонятный “скачок из царства необходимости в царство свободы”, то Фрейд доводит до конца логические выводы своих предпосылок: “Все искания, все абсолюты не только напрасны, но и вредны. Человек, если он хочет быть здоровым, должен понять иллюзорность всех своих надстроек и принять себя именно как животное”.

Снижение духовных феноменов до материального или до физиологического уровня Б. П. Вышеславцев именует термином “профанация” и приходит к выводу, что в современном мире поражает низость человеческих сердец, обусловленная её торжеством. Пафос профанации он обнаруживает у Мефистофеля в “Фаусте” и у Петра Верховенского в “Бесах”, в установках Маркса и Фрейда. Объединяет их всех и им подобных убеждение, что всё возвышенное и святое есть только иллюзия.

И Д. С. Мережковский оценивал современность как эпоху Конца: окончательный и бесповоротный разрыв личности со своими истоками и духовно питаемыми силами означает и её собственную гибель, а стало быть, и не столь уж отдалённое самоуничтожение всего человечества. “Чудо Его во всемирной истории, — писал он о Христе в своей книге “Иисус Неизвестный”, — вечное людям бельмо на глазу: лучше им отвергнуть историю, чем принять с этим чудом. Вору надо, чтобы не было света, миру — чтобы не было Христа”. Мережковский уподобляет Европу Юлиану Отступнику и цитирует высказывания о ней А. И. Герцена (“сплочённая посредственность”, “мириады мещанской мелкоты”) и Ф. М. Достоевского (“будущая бесчувственная мразь”) и, как вывод, Розанова из “Апокалипсиса нашего времени”: “глубокий фундамент всего теперь происходящего заключается в том, что в европейском (всём, и в том числе русском) человечестве образовались колоссальные пустоты от былого христианства; и в эти пустоты проваливается всё: троны, классы, сословия, труд, богатства. Всё потрясено, все потрясены. Все гибнут, всё гибнет. Но всё это проваливается в пустоту души, которая лишилась древнего содержания”.

В русле подобных тенденций мировой истории Мережковский представляет её как личностную борьбу Плоских (удаляющихся от Бога) и Глубоких (близких к Нему), которой суждено длиться вечно, до конца мира и в которой верх на современном этапе одерживают первые, имея преимущества в безличности и объединённости, скользости и всепроникаемости. Главное же преимущество Плоских перед Глубокими — ложь, потому что отец их, диавол, есть “отец лжи”. Плоскость может быть зеркальной и, отражая глубину, казаться глубокой. Этим-то обманом зрения и пользуются Плоские, отражая в зеркалах своих все глубины человеческого творчества — искусства, науки, философии и даже религии. Царство Плоских — ад на земле, но и в аду зеркала их отражают небо — рай, и устроители ада, совершенно плоские насекомые, подобные клопам или мокрицам, кажутся восставшими на богов титанами или падшими Ангелами, Люциферами. И этою ложью зеркал люди ослеплены и обмануты так, что ложь им кажется истиной, а истина — ложью, зло — добром, а добро — злом, диавол — Богом, а Бог — диаволом. И смешивается всё в безумии, подобном хаосу. И в самом христианстве происходит

“обмеление” глубоких вод, “оплощение”, которое уже Данте предсказывал как великий отказ, отступление от Христа...”

Усиливая внутренний катастрофизм и апокалиптизм современной цивилизации при её внешних успехах и материальном благополучии, Мережковский заключает: “Страшно то, что человек может, сохраняя внешнее лицо, человеческое, потерять лицо внутреннее; всё ещё казаться, но уже не быть человеком. Ещё страшнее то, что, сохраняя и даже как бы умножая внутренние силы человеческого духа, будучи на высоте того, что люди наших дней называют “культурой”, “цивилизацией”, творя чудеса искусств и наук, человек может иметь внутреннее лицо звериное или насекомообразное, или даже никакого лица не иметь, а носить только пустую личину вместо лица. Но самое страшное — то, что эти человекообразные, овладевая людьми и делая их подобными себе, могут не только мучить их и истреблять, но и делать их счастливейшими, так что ад, в котором они живут, им кажется раем. Если быть личностью — значит быть человеком, то конец личности есть и конец человечества”. Более того, “Мир ещё никогда не знал такой зияющей пропасти в себе, чтобы поглотить всё в любой момент; топор рубит корень деревьев”.

“Невидимый” топор “Великого инквизитора”, который на разных исторических этапах принимает разные облики и обесценивает “божественную” и “царскую” ипостаси личности, заставляя и Н. Н. Страхова приходить к далеко не радужным прогнозам: “Настроение современных людей имеет что-то прометеевское. Они хотят распоряжаться природой, они мечтают, как алхимики, продлить жизнь, переделать по-своему животных и растения, овладеть болезнями и т. п. Однако их мечты человеколюбия, обновления, благополучия не имеют правильного источника, правильной цели и потому приведут к убийству, хаосу и страданию”.

И для Достоевского “внутренняя” неосмысленность и непреодоленность собственной “недостиженности” и “недоделанности” являются коренной ошибкой человека при развёртывании всей его “внешней” деятельности. В беседе с одним из современников он порицал “слепых” проповедников невнятного гуманизма: “они и не подозревают, что скоро конец всему... всем ихним “прогрессам” и болтовне! Им не чудится, что ведь антихрист-то уж родился... и идёт!.. И конец миру близок, — ближе, чем думаю!” В подаренном писателю жемами декабристов Евангелии отмечены слова из “Откровения” Иоанна Богослова о звере с семью головами и десятью рогами, на котором восседала облачённая в порфиру и багряницу жена “с золотой чашей в руке своей, наполненной мерзостями и нечистотою блудодействия её”. На теле же жены написано имя: “Тайна, Вавилон великий, мать блудницам и мерзостям земным”. Отметив слово “тайна” двумя чертами и пытаясь разгадать её, Достоевский пишет на полях слово “цивилизация”. В подготовительных материалах к “Бесам” имеется толкование этого места Апокалипсиса, где он сравнивает зверя с миром, оставившим веру и опирающимся на свои собственные “гуманистические” силы.

Христианское мышление, сосредоточенное на различении добра и зла, сужающее не по словам, а по делам, всматривающееся во “внутренний” мир, а не только “внешние” достижения человека открывало в душевной сердцевине цивилизованного индивида явный перевес “неправильных” источников и целей жизнедеятельности над “правильными”. Ещё в книге “Посмертные вещания преподобного Нила Мироточивого Афонского”, жившего в XVII веке, говорится: “Около 1900 года, к середине 20 столетия, народ того времени начнёт становиться неузнаваемым. Когда время начнёт приближаться к пришествию Антихриста, разум людей помрачится от страстей плотских, и всё более будет усиливаться нечестие и беззаконие. Мир тогда станет неузнаваемым, изменятся облики людей, и нельзя будет ясно различать мужчин от женщин, благодаря бесстыдству в одежде и форме волос головы. Эти люди одичают и будут жестокими, подобно зверям, из-за соблазнов Антихриста. Не будет уважения к родителям и старшим, любовь исчезнет. Пастыри же христианские, епископы и священники станут людьми тщеславными, совершенно не различающими правого пути от левого. Тогда нравы и предания христиан и Церкви изменятся. Скромность и целомудрие исчезнут у людей и будут царить блуд и распущенность. Ложь и сребролюбие достигнут высшего предела, и горе накапливающим сокровища. Блуд, прелюбодеяние, мужеложство, тайные дела, кражи и убийства станут господствовать в обществе.

В то будущее время, благодаря силе величайшей преступности и распутства, люди лишатся благодати Святого Духа, которую они получили во святом крещении, а равно потеряют и угрызения совести. Церкви Божии лишатся богобоязненных и благочестивых пастырей, которые совершенно будут терять веру, потому что лишены будут возможности от кого бы то ни было узреть свет познания. Тогда они будут уединяться от мира в святые убежища в поисках облегчения душевных страданий, но везде они будут встречать препятствия и стеснения. И всё это будет следствием того, что Антихрист пожелает господствовать над всем и стать управителем всей вселенной, и будет производить чудеса и фантастические знамения. Он также даст порочную мудрость несчастному человеку, так что он сделает такие открытия, чтобы один человек с другим могли вести беседу с одного конца земли до другого. Также тогда будут летать по воздуху, как птицы, и рассекать дно моря, как рыбы. И всего этого достигнув, несчастные люди будут в комфорте проводить свою жизнь, не зная, бедные, что это — обман Антихриста. И, нечестивец, он так будет совершенствовать науку с тщеславием, что это сойдёт с пути и приведёт людей к неверию в бытие Триипостасного Бога. Тогда всеблагий Бог, видя гибель человеческого рода, сократит дни ради тех немногих спасающихся, потому что тот хотел ввести в соблазн, если возможно, и избранных... Тогда внезапно явится карающий меч и убьёт совратителя и слуг его”.

В пророчестве преподобного Нила подчёркивается связь между апокалиптическим состоянием мира, с одной стороны, а с другой — тесно соотнесёнными друг с другом “чудесами” высоких технологий, увеличением материального комфорта и нравственной деградацией человека. О качественном наполнении человеческих душ в “последние дни” говорится и в Священном Писании: “Знай же, что в последние дни... люди будут самолюбивы, сребролюбивы, горды, надменны, злоречивы, родителям непокорны: неблагодарны, нечестивы, недружелюбны, непримирительны, клеветники, невоздержны, жестоки, не любящие добра, предатели, наглы, напыщенны, более сластолюбивы, нежели боголюбивы, имеющие вид благочестия, сами же его отрекшиеся...” (2 Тим. 3, 1–5).

Конечно же, гадание о конкретных временах и сроках “последних дней” не только бесполезно, но и вредно, их реальное определение не под силу никакому человеческому уму. Однако нельзя не задумываться над теми общими тенденциями современного мира, отмеченными и в “Парижском письме”, в рамках которых происходящие в человеческих душах процессы вполне соотносятся с апокалиптическими предсказаниями Евангелия и наиболее проныцательных из русских мыслителей и писателей. “Мысль Апокалипсиса, — подчёркивал, например, П. Я. Чаадаев, — есть беспредельный урок, применяющийся к каждой минуте вечного бытия, ко всему, что происходит около нас. Эти ужасающие голоса, оттуда взывающие, их надобно слушать ежедневно; эти чудовища, там являющиеся, — на них надобно смотреть каждый день; этот треск машины мира, там раздающийся, — мы слышим его беспрестанно”. И, может быть, есть смысл почутче вслушаться в “треск машины мира” и повнимательнее отнестись к “беспредельному уроку”, а не устремляться так завистливо и жадно, как нас призывают очередные реформаторы (поменявшие одну “короткую” идею на другую) в “цивилизованное общество”? И не стоит ли, напротив, слегка притормозить, оглядеться и подумать о “субъекте прогресса”, о его душе?

Однако, чтобы отвечать на подобные вопросы, необходимо преодолеть околдованность текущим и “современную близорукость” (Гоголь), о которой писал В. А. Жуковский, как бы вступая в обозначенный выше “спор” В. Г. Белинского с Ф. И. Тютчевым: “Современники едва ли что-нибудь видят ясно. Происшествия кипят, бегут, суетятся, толкутся и толкаются перед нашими глазами с такою быстротою и в таком беспорядке, что никому нет времени ни для их наблюдения, ни для их оценки. Мир сделался железною дорогою, по которой мчатся паровозы событий во всех направлениях; они, как призраки, мелькают перед нами, когда мы с ними встречаемся, и от этих встреч происходит подчас ужасная давка. Кому тут до спокойного наблюдения? Кому до оценки? Кто даже имеет возможность сказать чистую правду?”

Приведённые выше переклички и оценки стадии цивилизации, с которыми невольно пересекаются авторы “Парижского письма”, всё-таки призывают нас прислушаться к мнениям “передовых людей”, которые не позволяют

обольщаться какими бы то ни было внешними достижениями. Человек, подчёркивает Е. Н. Трубецкой, опускается ниже животного, которому для “удовлетворения материальных потребностей” не требуются ни искусство, ни науки, ни техника, при этом он использует свои уникальные духовные возможности и гигантскую интеллектуальную мощь не для совершенствования своего внутреннего мира и соответствующего преобразования окружающего бытия, а для всё более многообразного и утончённого обслуживания “биологического акта”, ставит высшее на службу низшему и в подобной несоразмерности многое теряет по сравнению с представителями флоры и фауны.

К разуму и логике обращаются Е. Н. Трубецкой и В. И. Несмелов, когда стремятся раскрыть значение понятия “смысл жизни” для духовного роста сознания личности. “Человек, — замечает последний, — может, конечно, жить в мире по каким угодно соображениям или даже без всяких соображений — потому только, что он явился на свет, но это недостойно его разума и свободы. Если он живёт на свете по одному только случаю своего рождения, то он и человеком может называться в одной только зоологии по зоологическим принципам. Человек должен жить не потому, что его мать на свет родила, а потому, что он имеет особое назначение в мире”. В противном случае, говоря словами П. Я. Чаадаева, словно перекликающимися с вышеприведённым рассуждением, философия человека “становится только тою частью натуральной истории, которая описывает нравы животных: главою о человеке в зоологии”. Тогда, как бы подключается к диалогу Е. Н. Трубецкой, торжествует слегка припудренный культурой биологизм, “закон взаимного пожирания существ”, оснащённых более или менее мощной военно-технической “челюстью”. Тайна человеческого бытия, утверждал чуткий к подобным вопросам Достоевский, заключается не в том, чтобы жить, а в том, для чего жить. Писатель предсказывал, что без отчётливого осознания не уничтожаемого со смертью смысла жизни человек способен истребить себя и окружающих, “хотя бы кругом его всё были хлебы”. Согласно его наблюдениям и выводам, даже самые великодушные идеи могут превратиться в свою противоположность, если в глубине сознания происходит драматическое столкновение их смысловой неполноты и реальной неосуществимости именно с этим требованием. Например, роль унавоживающего материала для будущей гармонии невольно заставляет человека задумываться (с разной степенью отчётливости и осознанности) над тем, что “жизнь человечества, в сущности, такой же миг, как и его собственная, и что завтра же по достижении “гармонии” (если верить, что мечта эта достижима) человечество обратится в тот же нуль, как и он, силою косных законов природы, да ещё после стольких страданий, вынесенных в достижении этой мечты, — эта мысль возмущает его дух окончательно, именно из-за любви к человечеству возмущает, оскорбляет его за всё человечество и — по закону отражения идей — убивает в нём даже самую любовь к человечеству”.

В процитированных строках заключено психоонтологическое объяснение и одновременно прорицание снижающих и нигилистических метаморфоз любых гуманистических притязаний на осуществление божественной власти человека, преодолеваемых бессмыслицей и хаосом жизни. Как пишет В. И. Несмелов, самые гениальные проекты и мечты людей сокрушались о неразрешённое осознание того, что счастливый или несчастный сын земли неведомо зачем появляется на свет и в неё неведомо зачем по смерти навеки уходит. Уяснение главных вопросов жизни и смерти, окончательной судьбы мира и человека, которое принципиально вытесняется в современную эпоху, стоит в центре внимания работ русских христианских философов и писателей. Они открывают “иной мир”, “другой план бытия”, в котором даруется высшее и полное решение вопроса о смысле жизни, о “воскресении из мертвых всего существа человека”, “радость окончательной победы Богочеловека над зверочеловеком” и подлинная свобода от мирового природного закона борьбы за существование.