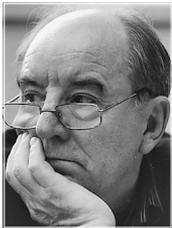


ФИЛОСОФСКИЙ КОНЦЕПТ «ТЕУРГИЯ» И ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ФИЛОСОФИИ, ИСКУССТВА И РЕЛИГИИ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Н.А. Хренов



Аннотация. Чем ближе подходил к концу позитивистский XIX в., столетие революций модерна, тем очевидней становилось нарастание в мире зла. У философов возникало предчувствие возрождения гностического комплекса чуждости этого мира человеку. Обособление различных сфер культуры хотя воспринималось и оценивалось как прогресс, тем не менее, провоцировало острую потребность в единении, в синтезе дифференцировавшихся сфер – искусства, творчества, мифологии, поэзии, культуры, философии и, разумеется, религии, которая под натиском модерна оказывалась на периферии культуры. Но собственно периферийной сферой модерн сделал и культуру. Эпоха революций оказалась неблагоприятной не только для церкви, но и для культуры. Утопическое сознание, овладевающее массами, требовало немедленного разрушения традиционных ценностей. Социология как проектирование новых обществ затормозила становление культурологической рефлексии. Она возродится лишь ближе к концу XX в., когда развернётся десакрализация революции и станут очевидными её позитивные и негативные стороны. Обратную сторону прогресса, нарастание в мире зла и уязвимость обособления разных сфер остро ощущали русские религиозные философы на рубеже XIX-XX вв. Они-то первыми и выдвинули идею теургии, то есть единства обособившихся сфер ради преобразования мира. В этом единстве религия должна была занять значимое, если не определяющее место. Однако в русской революции 1917 г. произошёл взрыв атеизма. По сути, церковь ушла в катакомбы. Но такой же катакомбной, по выражению Э. Неизвестного, оказалась и вся культура. Автор данной статьи показывает, как с эпохи оттепели постепенно начинает изживаться разрушительный комплекс и развёртывается восстановление прежних связей между культурой, философией, искусством и религией.

Ключевые слова. Атеизм, революция, коллективная идентичность, масса, психология, религия, вера, церковь, мессианизм, ментальность, православная традиция, реформация, религиозное возрождение, либерализм, кризис христианства, новое Средневековье, новое религиозное сознание.

**Эксперимент с социализмом как
неудача и время его осознания.
Влияние этого настроения на
духовную ситуацию в России
во второй половине XX в.**

Духовная стихия общества в изолированном виде не существует. Она связана с нравственностью, ментальностью и, в том числе, с религией. По сути, это просто другое обозначение культуры, присущей тому или иному периоду. Кроме того, в секулярных обществах, в которых разворачиваются интенсивные цивилизационные процессы, духовная стихия существует в контексте весьма активной и постоянно изменяющейся политики. Политизация – наиболее очевидный признак современной цивилизации. Приступая к характеристике духовных процессов в России второй половины XX в. и обращаясь с этой целью к опыту кино, мы имеем намерение в этой характеристике акцент поставить на культуре в целом как контексте. Важно уловить то, как в обществе меняются те комплексы, что связаны с психологией массы, с теми устойчивыми мифами, которые в XX в. пронизывают не только художественную жизнь, но и политические процессы.

Наверное, во второй половине XX в. русские должны были бы осознать очевидную в истории грандиозную неудачу. Она связана с крахом социализма. В социализм как светскую идею, может быть, далеко не все верили, но эта идея всё же имела метафизический и архетипический подтекст, а он затрагивал глубинные пласты и индивидуальной, и коллективной идентичности и, следовательно, с этим следует считаться. Точнее, это следует осознать. Осознание же происходит лишь со временем, то есть в больших длительностях истории. Эксперимент, в который были втянуты не только русские, но и множество других людей, представляющих разные народы, ибо русская революция имела мировой резонанс, можно сказать, закончился. Хотя процесс его осознания продолжается.

Может быть, такой вывод не совсем точен. Эксперимент, преследующий освобождение от зла и достижение свободы, наверное, закончился ещё раньше. Но то, что он закончился и не был осознан всеми, сегодня становится очевидным. А вот во второй половине XX в. как раз он и был осознан и осознан именно как неудача. Это осознание сначала захватило эмигрантские круги, потом интеллигенцию внутри России, затем и народную массу. Массовое осознание неудачи и стало содержанием второй половины XX в. Осознание неудачи, а также и тех многочисленных жертв и трагедий, которые имели место в процессе реализации идеи социализма, служит основанием для возникновения принципиально новой ситуации. Это обстоятельство имело последствия и на возрождение религии, и на состояние духовности. Как утверждает И. Ильин, после периодов упадка и зла в людях начинает активизироваться религиозность [Ильин, 1993: 116]. Вот и мы сегодня наблюдаем эту активизацию религиозности как слагаемого духовной культуры.

Спрашивается, какой коллективной эмоцией сопровождалось осознание этой неудачи? Огорчало ли это человека массы или, наоборот, им это приветствовалось? Ведь, чтобы пережить неудачу, нужно пережить и пламенную веру в какой-то идеал. А была ли эта вера? Может быть, она была навязанной и внедренной большевистской властью? На этот вопрос не просто ответить. С одной стороны, многие эту неудачу воспринимали с оптимизмом. Да и как может быть иначе, если социализм разделял страну на жертв и палачей, если он вызвал к жизни гражданскую войну и концентрационные лагеря, в которых происходило, если читать Солоневича, Солженицына и Шаламова, полное обесценивание человеческой личности. Хотели ведь, как говорится, как лучше, и верили, что это лучшее в будущем наступит. Ради этого приносили в жертву и свои жизни, и жизни других людей. Пассионарное напряжение находилось в апогее.

Но прекрасная идея в процессе реализации переродалась. Цель-то вроде

была благородной – искоренение зла, а вот применяемые средства скомпрометировали и цель. Начали с подражания Бакунину – разрушения государственности как источника зла и несправедливости, а вызвали к жизни еще более мощную, чем это было в предшествующие столетия, империю. То есть пришли к признанию той правоты, что изложена в известной книге Н. Данилевского «Россия и Европа», аргументировавшего перманентный конфликт России с Западом, более того, даже военное столкновение. Задумываясь над происхождением затмения в Европе, А. Камю, имеющий в виду и русскую революцию, писал, что «вселенский град, который предполагалось заложить путем стихийного восстания угнетённых, в силу логики истории и революционной доктрины был малопомалу перекрыт империей, навязанной посредством силы» [Камю, 1990:301].

Но всё же переживание неудачи массой оптимизмом не исчерпывалось. Оно было амбивалентным. В это переживание привносилось то, что всегда сопровождается осознанием поражения: жажда реванша. Реагируя на ностальгию империи в России 90-х гг. XX в., Е. Гайдар проводил параллель между Россией и Веймарской республикой. Он напоминал, что имперская государственная символика в Германии была восстановлена спустя восемь лет после краха империи, то есть в 1926 г. [Гайдар Е., 2007:16]. Без этой жажды реванша такое восстановление произойти не могло. Одним из стимулов такого восстановления, на что откликнулась масса, явилось обещание нацистов восстановить утраченные во время инфляции начала 1920-х гг. вклады. Их утрата во время распада уже нашей империи – травма для русских 1990-х гг. Вклады в Германии восстановлены не были, зато была восстановлена агрессивная империя, начавшая распространяться по миру и втянувшая человечество во Вторую мировую войну.

Е. Гайдара предупредил, чем может быть опасна риторика, напоминающая геббельсовскую. Здесь очень важно иметь в виду, из какой среды может вы-

рваться этот комплекс реванша, способный свернуть все надежды на духовное оздоровление. Как это ни покажется странным, в утверждении этого комплекса решающей силой может быть то, что мы называем массой. Если бы это произошло, то надежда на нравственное и, следовательно, духовное оздоровление общества реализоваться не может. Ни о каком духовном возрождении не может быть и речи.

На протяжении всей истории во взаимоотношениях между разными народами лежит печать состязательности, но важно, осознаётся это или нет. Видимо, в большей или меньшей степени каждый народ должен верить в себя и выделять себя из других, конечно, не доводя эту эмоцию до абсурда, до противопоставления другим народам, на которые в иных ситуациях переносился образ врага. Так, в фильме Э. Климова «Иди и смотри» есть герой – фашистский палач, принимающий участие в сжигании жителей белорусской деревни, он убеждён в том, что славян, как низшую расу, следует уничтожить, чтобы на земле возник рай. В этом же убеждён и герой нового фильма А. Кончаловского «Рай», который, кончая самоубийством в момент, когда стало ясно, что фашизм повержен, всё же верит, что идея этого рая ещё вернется. Этот рай способна установить на земле лишь Германия.

Гордость за свой народ, за совершенный им вклад в мировую культуру составляет содержание того, что обычно называют патриотизмом, не исключаящим, разумеется, и критическое отношение к собственному народу, если он того заслуживает, и в том числе, к собственной власти и даже к церкви. Эта сопровождающая осознание поражения эмоция тем более присуща русским, ведь, как многие считают, русские относятся к той разновидности народов, которых обычно называют мессианскими. А мессианские народы полны веры в то, что им дано привнести в мир нечто такое, что способно переродить в мире зло в добро, то, что не удаётся сделать другим народам. Отсюда недалеко уже до претензии быть

в семье народов народами-лидерами, что вообще-то в истории и в самом деле случалось. Когда-то так себя ощущали римляне, потом ромеи, то есть византийцы, благодаря которым наши предки стали христианами, потом западные народы. Так возникает процесс вестернизации мира.

Эстафету мессианизма русские подхватили у Византии. В своей истории они не раз доказывали, что совершаемые ими подвиги и принесённые жертвы не были эгоистическими, а касались судьбы всех остальных народов и мира в целом. В этом случае можно было бы и в самом деле, вслед за Ф. Достоевским, сказать, что предназначение России в мире заключается во «всеслужении человечеству, даже в ущерб иногда собственным и крупным ближайшим интересам» [Достоевский, ПСС, т.23, 1981:47]. Эта осуществляемая Россией и спасительная для Запада миссия имела место в Средние века, когда активно распространялся ислам, пытаясь захватить все пространство христианского мира. Это в очередной раз случилось, когда Запад в лице Наполеона, оперировавший понятием Священной Римской империи, стремился весь мир превратить в единую империю, но потерпел поражение в России. Наконец, это случилось в XX в., когда установка на империю, исходящая уже из Германии, начала реализовываться, но вновь натолкнулась на скифское пространство.

Получалось так, что судьбы народов не раз решались здесь, у границ Скифии. Об этом писал А. Пушкин в известном письме к П. Чаадаеву. Русским и в самом деле дано было ощутить, что именно от них зависит судьба других народов. Так что, придерживаясь такой точки зрения, славянофилы в первой половине XIX в. не были фантазёрами. В стихотворении 1836 г. «Остров» А. Хомяков сулил России, как «стране смиренной, полной веры и чудес», великую историю, ведь Бог именно ей отдаст судьбу Вселенной [Хомяков, Соч., т. IV, 1909:33]. Именно русские и в самом деле спасали другие народы от порабощения и действительно даровали им свободу. Этот образ Рос-

сии в первой половине XIX в. подавали и славянофилы, образ которых потом был представлен в националистическом духе, хотя их отношение к власти, к государству с этим образом явно расходилось. Не любили славянофилы империю и критиковали её. Поэтому и приходится списывать на славянофилов тот идущий от власти негатив, который имел место и в XX в. Идеализируя в России одно, славянофилы не обходили и то, что подлежит критике. Но это в их наследии как-то не прочитывается. Верят интерпретаторам славянофилов, а не им самим.

Так что имели место причины, объясняющие то, почему ментальность русских – это мессианская ментальность. Разумеется, мессианизм – выражение коллективной психологии, то есть ментальности народа. Но почему-то у одних народов такая ментальность существует, а у других отсутствует. Об этом, например, размышлял В. Розанов, сопоставляя древних греков с евреями. Комплекс мессианизма связан с претензией какого-либо народа на избранность и право вести за собой другие народы. По мнению В. Розанова, такая ментальность характерна для еврейского народа. Что же касается эллинов, то у них этот комплекс отсутствует. «Греки не знали мессианизма, не звали его, – пишет В. Розанов. – В эпоху, однако, от нашествия персов до смерти Александра Македонского, приблизительно века в два, они натворили таких и столько дел, что «мессианизм» в светской и образовательной форме у них как-то сам собою вышел» [Розанов, 2008:245].

Касаясь далее ментальности разных народов, В. Розанов усматривал мессианизм у поляков и у немцев, и его отсутствие, например, у французов. Нам интересно мнение этого мыслителя о ментальности русских и о том, присущ им мессианизм или нет. По этому поводу философ говорит так: «У русских – мессианизм славянофилов и, главным образом, Достоевского, сказавшийся в знаменитом монологе Ставрогина о «народе-богоносце» и в речи самого Достоевского на открытии памятника

Пушкину» (Розанов, 2008:245). Вот эта мессианская аура во многом определяет и наше отношение к религии и, соответственно, к нравственности. Впрочем, нравственность тесно связана с религией. И опять же Ф. Достоевский утверждает, что «всякая нравственность выходит из религии, ибо религия есть только формула нравственности» [Достоевский, ПСС, т.24, 1981:168].

Спрашивается, какое же отношение этот мессианский комплекс имеет к нашему времени, наконец, к советской России, к тому историческому периоду, который нас сейчас интересует, периоду, который столь оптимистически начинался с середины 1950-х гг. и обычно обозначается как «оттепель»? Он продолжался вплоть до начала 1990-х гг. прошлого века, когда имел место надлом и развёртывался распад уже советской империи. В самом деле, какое отношение это имеет к нам, сегодняшним? Ведь мессианский комплекс формировался и утверждался в средневековой Руси, вызревал и шлифовался он в недрах христианской, а, ещё точнее, православной традиции. Мы уже давно существуем в секулярном мире и, казалось бы, возникшие на религиозной почве комплексы больше нами не владеют.

Но это не совсем так. Ментальность формируется именно в недрах религии. Возникшие в этих недрах архетипы организуют и наши сегодняшние страсти. Хотя в сегодняшней России число посещающих храмы невелико, тем не менее, сформированные христианством установки продолжают быть активными. Ментальность, вбирающая в себя вневременные архетипы, к истории слабо чувствительна. Она – вне времени. А потому комплекс мессианства продолжает беречь душу русского человека. Он способен вспыхнуть в ситуации переживания исторических неудач. Мы этот комплекс могли бы назвать имперским комплексом. И уж точно, неудачи и поражения, связанные и с революцией, а затем, уже ближе к нашему времени, с «холодной войной», пройти для нас бесследно не могли. Они ещё срабатывают и, кажется, уже

срабатывают. Они способны смыть и те чудосочные результаты нашего активизировавшегося в 1990-е гг. либерализма, который принёс не только позитив, но и негатив, и того духовного прогресса, что имел место с эпохи оттепели, о чём, кстати, свидетельствует и расцвет с этого времени отечественного искусства. Так что мы снова можем оказаться в экстремальной ситуации, способной завести в очередной тупик.

Зададимся вопросом, а знали ли мессианские народы не только события, подтверждающие их ментальные установки, но и события, свидетельствующие об их поражении? Если такие события случались, то очевидно, что они переживались совсем иначе, чем их переживали народы, психология которых была мессианизму чужда. Случались ли такие свидетельствующие о поражении события в истории России? Конечно, народ, как и отдельный человек, с такими событиями в своей «биографии» не мог не сталкиваться. Таким событием и была русская революция 1917 г., легендарный образ которой поддерживался на протяжении нескольких десятилетий. Это была даже не психологическая, а идеологическая проблема. На этой основе формировалась новая коллективная идентичность.

Правда, и в этом случае восприятие революции не исключало ни психологических, ни религиозных установок. Причём, начиналось всё так, что, казалось, революция 1917 г. подтверждала и выражала мессианский комплекс. Ведь многие были уверены, что русская революция – событие мирового значения. Казалось, что русская революция – это лишь начало мировой революции, способной пересоздать мир и победить зло. Добившись свободы в своей стране, русский народ окажется, как считали не только марксисты, но ещё раньше славянофилы, способным даровать свободу и всем остальным народам. Ну чем не славянофильская утопия, но в большевистском исполнении? Поразительно, но большевики даже мыслили себя неославянофилами и не стеснялись об этом заявлять публично. Так, в

марте 1945 г. на обеде в честь Э. Бенеша Сталин назвал себя «новым славянофилом» [Сталин, 2015:681].

В начале своей реализации эта идея и в самом деле имела в мире широкий ренессанс. Повсюду возникали сторонники и единомышленники. Они возникали, в том числе, в среде западной интеллигенции. Но позднее, когда на Запад начали просачиваться подробности о жертвах, другие народы испугались той свободы, которую Россия могла им даровать. Полный откат от революционных настроений Европа переживала ещё в первых десятилетиях XIX в., когда мир узнал о жертвах террора во время Великой французской революции. Но то, что в начале XX в. Россия уверовала в свою способность даровать другим народам свободу и пыталась её реализовать в жизни, это было очевидно и без славянофилов. Кстати, смысл этого комплекса славянофильства распознали первыми. С ними-то обычно и связывают этот ставший значимым комплексом русской ментальности мессианизм. С этой ментальностью и связаны попытки победить в мире зло и преобразить мир. Смысл революции 1917 г. тоже связан с этой ментальностью.

История духовной культуры XX века с точки зрения «варварского ренессанса»

Логика возникновения и реализации в отечественном кино творческих замыслов в первой половине XX в. были связаны исключительно с утверждением идеи социализма. Собственно половина прошлого столетия в кино как раз и свидетельствовала о внедрении этой идеи в сознание массы. Среди героев кино этой эпохи было много мучеников, принесших свои жизни в жертву светлому будущему. Но во второй его половине пришлось затрагивать вопрос о социализме как неудаче. Постигание реализации идеи социализма как неудачи происходило не сразу, не во всех слоях и не во всех странах. Но происходило. Как на это реагировать? Наверное, так, как об этих исторических неудачах писал Н. Бердяев. Ведь

в истории, как он доказывал, мало что удавалось. Н. Бердяев констатировал: в истории не удался ренессанс, не удалась Реформация, не удалась Французская революция. Не удалось христианство. Но социализм тоже оказывается неудачей [Бердяев, 1990:155].

Однако понимать – это одно, а смиряться с этим – совсем другое. Речь здесь должна идти, видимо, о сознании не только интеллигенции, но и нетворческого большинства, в котором языческий, то есть, если выразиться ближе к реалиям современности, спортивный комплекс весьма активен. Осознание поражения и неудачи в сознании массы порождает, как уже было сказано, комплекс реванша. Неудача провоцирует жажду реванша, хотя удовлетворение этой жажды может быть отсрочено. Осознание этого поражения способно деформировать ментальность не только массы, но и всего общества. В данном случае невозможно не учитывать инерцию психологического комплекса. Именно он может стать причиной избираемого в настоящей истории направления в движении общества.

На наш взгляд, поражение либерализма и распространяющаяся ныне негативная оценка горбачевской эпохи как раз связаны с этим новым направлением, а оно возвращает общество к повторению пройденного. Как получается так, что психология массы становится универсальной, представляя психологией уже всего общества? Почему общество снова начинает функционировать по образу массы, так, как оно функционировало после революции, когда происходило становление тоталитарного режима? Как это понимать? Наверное, так, как это понимал З. Фрейд.

В логике его рассуждений господство массы впервые установилось в мире не в результате неудачи с русской революцией, и не в результате проигрыша в «холодной войне», а ещё где-то на рубеже XIX-XX вв. И оно постепенно приводило к тому, что ещё в XVIII в. уже открыл Д. Вико. Это было то, что можно было бы назвать «варварским Ренессансом», которое намеревалось смыть все культур-

ные наслоения, сформировавшиеся на протяжении истории христианства.

Наши историки любят обращаться к ренессансам, в частности, к западному ренессансу XV-XVI вв. В последние десятилетия начало XX в. в России тоже представляется как отечественный или славянский ренессанс. Только вот совершенно непонятно, почему мыслители Серебряного века, имея в виду то же самое время, постоянно говорят о возрождении варварства [Мотрошилова, 2010:173]. Это привлекает внимание не только философов, например, Н. Бердяева или С. Франка, но и поэтов. Даже А. Блок посвятил этому целую статью [Блок, Собр. соч., т. 6, 1962]. Получается, что славянский ренессанс был одновременно и варварским ренессансом. Разве не это имел в виду Д. Мережковский, когда печатал свою статью «Грядущий хам»?

Это ощутили и русские мыслители. Но их суждения были всё-таки вторичными. Применительно к истории первым эту закономерность сформулировал еще Д. Вико. Именно он в истории улавливал «возвращающееся варварство». Когда он писал о Средних веках, эту эпоху он обозначает «вернувшимся варварством». Он улавливает «поразительное соответствие первых варварских времён времени вернувшегося варварства» [Вико, 1994:439]. В этой параллели мыслителем улавливается нечто большее, а именно, принцип циклизма, а этот принцип можно использовать и при осмыслении уже близкой нам современной истории. Этой закономерностью Ф. Ницше воспользовался уже при выявлении логики истории Нового времени. Именно после философа «вечного возвращения» возникает циклическая методология О. Шпенглера. К. Ясперс писал: «Интерес к истине... будет падать: иллюзия, заблуждение, фантастика шаг за шагом завоюют свою прежнюю почву... Ближайшим последствием этого явится крушение наук, обратное погружение в варварство; опять человечество должно будет сызнова начать ткать свою ткань... Но кто поручится, что оно всегда будет находить силы для этого?» [Ясперс, 2004:378].

Так не реализовалась ли эта изображённая философом картина уже в XX веке? Не она ли объясняет то, что в этом столетии произошло с духовной культурой? Но что же из этого варварского ренессанса, который с конца XIX в. был многими констатирован, следует? И как это может объяснить то, что в XX в. происходило с Россией? Варварское возрождение – это регресс коллективной психики, это активизация в поздней истории пройденных исторических этапов и тех типов ментальности, которые под воздействием христианства, казалось бы, успели отойти в прошлое, забыться. Иначе говоря, когда история подвигов христиан-мучеников, казалось, демонстрировала триумф и победу христианства, произошёл прорыв язычества. Культ добра и братства начал постепенно сменяться культом силы и насилия, а, следовательно, история начала развёртываться вспять, реабилитируя языческие комплексы.

Но что значит «постепенно»? Совсем не постепенно, а сразу, мгновенно. Так, сближая революционные события 1917 г. в России с апокалиптическими образами, В. Розанов писал: «Русь слиняла в два дня» [Розанов, 1990:395], а «переход в социализм и, значит, в полный атеизм совершился у мужиков, у солдат до того легко, точно «в баню сходили и окатились новой водой» [Розанов, 1990:393]. Из отвергнутого христианством язычества деятели русского ренессанса, то есть Серебряного века, пытались вернуть то, что христианство стремилось из сознания массы вытеснить, что оно отвергло. Отвергло даже после Ренессанса XV-XVI вв., когда началась контрреформация. Это обстоятельство, как доказывал Ф. Ницше, приводило к кризису и само христианство, и культуру народов, существовавших в свете этого учения. Так в духовной сфере возникла исключительная ситуация.

Конечно, то, что мы сегодня подразумеваем под Серебряным веком, явно не исчерпывает всей его сложности. Существовала и вторая его сторона, которая до сих пор остаётся в тени. Победа над

злом, не важно, представляется ли оно в виде агрессивного коллективного врага или выглядит как внутренний комплекс для каждого отдельного человека, не способного подавить агрессию, стала проблемой, центральным вопросом нравственности, а значит, и духовности. Всё сосредотачивается вокруг столкновения добра со злом, с поведением постоянно сталкивающегося со злом человека.

В любой момент жизни каждый человек может попасть под влияние зла. Все конфликты в мире сводятся к исходному моменту: преодолет ли, способен ли преодолеть человек искушение, способен ли не поддаться соблазну и ему оказать сопротивление. Вот только как своевременно распознать, с чем же человек имеет дело – с добром или со злом, появляющимся в маске добра? Зло многолико и способно предстать в самых неожиданных и подчас даже приятных формах, в том числе и в виде добра. Немецкий офицер – фашист из фильма А. Кончаловского, – «Рай» тоже убежден, что национал-социализм подарит миру рай, хотя он смог свергнуть его лишь в ад.

Проблема сопротивления злу – это одновременно и нравственная и в то же время религиозная проблема. Многие столетия добро ассоциировалось с Богом, с тем нравственным кодексом и образом человека, которые транслировало христианство. Следовательно, транслируя нравственные установки, связанные с благоговением перед чем-то высшим, что может восприниматься духовным авторитетом, религия закладывала и нравственные принципы поведения человека в секулярном мире. Тем самым она вращалась в культуру, становясь не только слагаемым звеном культуры, но и её ментальным ядром. Так, имея в виду нравственность, мы ставим её в зависимость от сформированных в недрах религии установок. Но и нравственность, и религия – слагаемые того целого, что есть уже культура.

Проблема-то, правда, заключается в том, что мы подразумеваем под культурой, в качестве своего слагаемого подразумевает не только религию, но и политику.

Хорошо, если религия, нравственность и политика находятся в гармонии, а если нет? Если политика начинает доминировать. Если политики, ставя перед собой, казалось бы, благородные цели, которые вроде бы не расходятся ни с религией, ни с нравственностью, при реализации этих идей начинают использовать средства, способные благородные цели скомпрометировать? При этом такое извращение идеи часто происходит незаметно и массой может не осознаваться. Причём, эта неосознанность может быть фактом не только массового сознания, но и сознания политической элиты. Писал же Гегель о том, что в истории провозглашаются благородные цели, но когда они реализуются, то возникает нечто такое, о чем авторы социальных проектов даже и не помышляли.

Нечто подобное происходит и с революциями. Казалось бы, цели революции не противоречат ни нравственным, ни религиозным установкам. Все они порождены самой благородной целью – уничтожить в мире зло. Но такая цель в ходе революций не только не реализуется, но с их помощью вызывается к жизни ещё большее зло. Такое возможное и ожидаемое в результате революции перерождение зла в добро, на которое рассчитывали, в реальности обернулось жертвоприношением десятков миллионов людей. Более того, революционные потрясения, стоившие жизни миллионов людей, спровоцировали мировые войны, которые потребовали новых и ещё больших жертв. Так, пытаясь осмыслить эту трагедию, искусство начало воссоздавать образы мучеников, без которых историю христианства представить невозможно. Так, уже ближе к нашему времени те исторические деятели, которые в ходе революции ассоциировались со злом, на экране также предстали мучениками. Таким, например, представлен в фильме Г. Панфилова «Романовы: венценосная семья» (2000) расстрелянный большевиками после революции вместе со всей семьей царь Николай II. Но сколько их было рядовых, безвестных мучеников, погибших на фронтах второй мировой войны?

Вот это и есть ситуация испытания, которое, как писал В. Соловьёв, укрепляет веру. Может быть, один из наиболее ярких образов мученика создала Л. Шепитько в фильме «Восхождение» (1976). Воспроизведение эпизода из истории партизанского сопротивления в белорусских лесах в фильме Л. Шепитько происходит с библейским пафосом. Режиссёр представила не столько даже человека-бойца в его человеческой конкретности, а процесс преображения Духа. Конечно, у неё образ воина предстал в совершенно библейском выражении. Последний эпизод фильма – казнь героя буквально напоминает Голгофу. Поставленный ещё в советское время Л. Шепитько фильм продемонстрировал религиозную интерпретацию одного из событий Второй мировой войны.

Мы не случайно затрагиваем вопрос о разбухенных радикальными идеями модерна, определившими, в том числе, и выход на поверхность истории разрушительных сил в XX в. Кино второй половины XX в. функционирует в контексте осознания выхода этих сил в историю во время революций и войн. О созданных в это время фильмах у нас и пойдёт речь. В них получают выражение нравственные процессы, подчас достигающие религиозного пафоса. Кино не оказалось в стороне от религиозных процессов, ведь художнику, прежде всего, интересны проблемы нравственности, а они связаны с религиозной традицией. Поэтому можно утверждать, что в отечественном кино даже советского периода уже имел место герой как психологический тип, без которого невозможно представить историю христианства. Это тип мученика. Он и представлен в фильме Л. Шепитько «Восхождение».

В отечественном кино есть свои гностики, о чем свидетельствуют фильмы А. Балабанова и, в особенности, его фильм «Я тоже хочу». Здесь есть герои-мистики, ощущающие за пределами чувственного мира сверхчувственную стихию. А без мистики не бывает никакой религии. В данном случае невозможно пройти мимо фильма А. Тарковского «Сталкер».

Отечественный кинематограф даже воспроизводит образы Апокалипсиса («Иди и смотри» Э. Климова, «Армавир» Абдрашитова, «Рай» А. Кончаловского). Нельзя также не отметить появление в отечественном кино одной из традиций русской религиозной философии, связанной с именем Н. Фёдорова. В частности, фёдоровская тема предательства сыновей по отношению к отцам получает выражение в фильме А. Звягинцева «Возвращение».

Религиозная и метафизическая интерпретация столкновения сил добра и зла в мировых войнах XX века

Спрашивается, оправданы ли имевшие место в революциях и войнах прошлого столетия страдания? Если зло вырвалось в мир, то его следовало остановить и победить. Но это потребовало напряжения и жертв. Как пишет В. Соловьёв, преодоление зла в человечестве должно «совершиться через собственное испытание человечества» [Соловьёв, 1996: 436]. Вот это испытание в ситуации прорыва варварства и выпало в XX в. на долю нескольких поколений. Чтобы пресечь зло, следовало против него поднять меч. Но это опасная ситуация. Ведь, искореняя зло, человек может подпасть под влияние зла и сам, то есть заразиться теми же страстями насилия и жестокости, в плену которых оказывается носитель зла. Как избежать заражаемости злом? Вот тут-то как раз и является своевременным разговор о силе духа тех, кто поднимает меч против зла. Меч должен быть в руках лишь тех, кто обладает силой духа. Они, эти носители духа, только и имеют право называться героями. Христианин, конечно, демонстрирует смирение, кротость и знаменитое толстовское непротivление, но в ситуации схватки с врагом он обязан стать воином. Именно воин, как никто другой, способен и обязан демонстрировать, чтобы не быть поражённым злом, силу духа. На исполнение такого долга имеют право лишь избранные, способные демонстрировать силу духа.

В 1985 г. Э. Климов осуществил фильм под названием «Иди и смотри». В его на-

звании заложена евангельская идея. В нём уже улавливается апокалиптический смысл. Ведь его название воспроизводит изречение из Откровения Иоанна Богослова, связанное со снятием семи печатей перед Судным днём и гибелью мира. Оно гласит: «И я видел, что Агнец снял первую из семи печатей, и я услышал одно из четырёх животных, говорящее как бы громовым голосом: иди и смотри». Да даже и без этой подсказки фильм бы всё равно производил впечатление фрески с апокалиптическим сюжетом, равной по размаху и звучанию микельанджеловскому «Страшному суду».

Вообще, режиссёры второй половины XX в. всё чаще начали прибегать к апокалиптической интерпретации исторических событий, которые они на экране воспроизводили. Один из наиболее запоминающихся фильмов этого времени – фильм Ф.Ф. Копполы «Апокалипсис сегодня» (1979), воспроизводивший войну во Вьетнаме. Режиссёр рассказывал об офицере американской армии, который перестал подчиняться приказам командования, перешёл на сторону вьетнамцев и, возглавив повстанческий отряд, выступил против американской армии. Из штаба армии направляют во Вьетнам офицера, который должен войти в доверие мятежного героя, а затем его ликвидировать. В пересказе сюжет не передаёт смысла фильма, а он связан с идеей всеобщей и бессмысленной смуты, во время которой развёртывается массовое уничтожение людей. Во время выхода фильма на экраны интерпретация реальных событий поражала, ведь в нём прозвучала критика американской агрессивной империи. Уже в наше время критику этого рода продолжает О. Стоун.

Фильм Э. Климова представляет такое же эпическое полотно. Он, как и фильм Ф. Ф. Копполы, воссоздаёт атмосферу смуты, причём смуты, принимающей глобальные масштабы, несмотря на то, что действие разворачивается в одной из глухих белорусских деревень, жителей которых немцы заталкивают в сарай и сжигают. Известно, что во время Второй мировой

войны в Белоруссии были сожжены не десятки, а даже сотни таких деревень. 1985 г., когда вышел этот фильм, был годом начавшегося распада советской империи. В этой ситуации режиссёру можно было высказываться куда более свободно, чем он мог это делать раньше. Э. Климов и прежде постоянно сталкивался с цензурой, не имея возможности свободного высказывания. На этот раз такая возможность представилась, о чём свидетельствует обилие в картине натуралистических деталей:

- остановившейся около обожжённого, но ещё живого человека камеры;
- полубезумной старухи, которую немцы выволакивают вместе с кроватью из горящего дома, сопровождая этот кровавый маскарад фразой о том, что она нарожает ещё детей, и они заселят эту деревню, от которой останется одно пепелище.

Этот ключевой в фильме эпизод вакханалии жестокости и бесчеловечности и в самом деле с точки зрения немцев воспринимается маскарадом. Жертвоприношение невинных жителей деревни превращено во что-то вроде праздничного представления, в шоу. Сарай, наполненный людьми, полыхает, дети плачут и кричат, а в это время из репродуктора звучат веселые русские песни. Звучит песня в исполнении Л. Руслановой, звучит «Моя Марусенька». Что касается немцев, то они, конечно, предстают развлекающимися зрителями, но и не совсем зрителями. Они – развлекающиеся палачи и садисты. Им это нравится, они улыбаются, хохочут, фотографируют своих жертв. В общем, веселятся. Можно ли удачней придумать образ, который бы заключал в себе смысл того, что мы называем «варварским ренессансом»? Вот это и есть то, что прогнозировали Д. Вико и Ф. Ницше. Но осознавать события XX в. с точки зрения этих философских прогнозов мы не привыкли. Эти веселящиеся недочеловеки в фильме Э. Климова – представители Германии, одной из самых культурных европейских стран, родины Гёте, Шиллера, Канта, Гегеля. Остаётся только повторить сказанное

В. Розановым: смыло уже не только религию, а всю культуру. На этот раз немецкую («точно в баню сходили»).

Фильм Э. Климова может служить иллюстрацией не только варварского ренессанса или ренессанса царивших до осевого времени нравов. Это фильм о героях, спасителях культурных и, следовательно, христианских ценностей. Не смогли немцы сохранить ни ценности Гёте и Канта, ни ценности Лютера. Но они не могли сохранить и своё человеческое достоинство (хотя какое там после такого языческого ритуала достоинство). Когда после жертвоприношения жителей деревни каратели попадают в расставленный партизанами капкан и они оказываются в плену, то предстают жалкими и ничтожными существами. Одни начинают оправдываться и говорить о том, что вынуждены подчиняться и выполнять приказ, другие признаются, что они – вовсе не немцы, а лишь состоят в немецкой армии, третьи вымаливают прощение тем, что, как они говорят, находятся в пожилом возрасте и что думают лишь о покое и о своих внуках. Они начинают между собой ссориться, пытаются найти настоящих виновников злодеяния.

Лишь один из них предстаёт фанатиком – идеологом расизма, убеждённым в том, что выполняет свой долг. Этот его долг заключается в том, чтобы истреблять низшие расы и тем оздоравливать человечество. Низшая раса – это, конечно, славяне. Он убеждён в том, что оздоровление начнётся с Германии и по инициативе немцев с их «волей к власти» и охватит весь мир. «Вас не должно быть» – бросает он в толпу партизан. «Вас», то есть славян, русских. Так реализовалось предсказание, сделанное еще в XIX в. М. Бакуниным о неизбежности столкновения немцев со славянами. Так расовая нетерпимость – наследница племенной, первобытной, доосевой нетерпимости в ситуации смуты – высвободилась из культурной нации и стала определять сознание многих немцев. Значит, среди немцев были и националисты-пассионарии, ницшеанцы, те из них, кого с лёгкой руки Ф. Ницше привычно называть «сверхче-

ловеками», а сверхчеловеком, как считал философ, мог быть лишь тот, кто считал, что христианство привело к вырождению человечества и человека, и, следовательно, того, кто свободен от внедренных христианством заповедей. Вот эту свободу от нравственности и показал как злодеяние Э. Климов.

Намного позднее А. Кончаловский в фильме «Рай» подтвердит ещё один такой образ немца – фанатика, уверовавшего в то, что именно немцам удастся весь мир превратить в рай. Но всё свидетельствовало о том, что рай оборачивается адом с его концлагерями и газовыми камерами. В одну из таких камер добровольно, спасая детей, уходит героиня – русская женщина знатного происхождения, влюбившаяся в героя – эсесовца, аристократа, напоминающего дворянина Ставрогина из романа Ф. Достоевского, которого бесы тоже стремились втянуть в смуту, поскольку, как полагал Петр Верховенский, лишь аристократ способен быть настоящим вождём. Пытаясь отделить идеи Ф. Ницше от их интерпретации в духе идеологов фашизма, А. Камю формулирует: «Проповедь сверхчеловечества, приведшая к методическому производству недочеловеков, – факт, который, без сомнения, должен быть разоблачен, но который требует также истолкования» [Камю, 1990: 176].

Фильм Э. Климова показателен не только демонстрацией образа врагов, этих самых «бесов», выпрыгнувших в век культурного возрождения из языческой архаики, с которой так заигрывали представители элиты Серебряного века. В ещё большей степени фильм любопытен созданием образов мстителей – славян, призванных судьбой на свершение благого дела. Они должны вынести испытание, чтобы восстановить справедливость и нравственность. Испытание в виде устранения недочеловеков, сжигающих людей и испытывающих от этого радость. Смысл такого испытания заключается не в том, чтобы обнаружить, схватить и расстрелять, что партизаны, выйдя из леса, в котором развёртывается почти все действие, и делают. Они и должны это сделать,

и они это совершают без ложного пафоса. Но, осуществляя эту миссию наказания преступников, мстители оказываются в сложной ситуации. Ведь необходимость совершить наказание опасно тем, что она может уравнивать с убийцами и садистами. Они ведь тоже должны лишать их жизни, как они лишили жизни десятки невинных людей в фильме Э. Климова. Не увлечься бы, не уподобиться утратившим человеческую сущность убийцам. Чтобы им не уподобиться, необходима твердость духа. Опять дух, снова духовное. Но ведь именно такие экстремальные ситуации и выступают средством проверки для духа человека и даже целого народа. А в этом духовном – и культура, и религия вместе.

Во время Второй мировой войны произошла любопытная вещь – атеисты, а большевики, казалось бы, превратили всё население империи в атеистов, продемонстрировали христианскую нравственность, ту силу духа, которая была сформирована христианством. Между тем, были люди и даже целые страны, которые не только не смогли дистанцироваться от зла, но и стали его пособниками. Многие из этих мстителей принесли в жертву свои жизни, лишь бы то, что произошло в белорусской деревне, не стало повсеместным в мире явлением. Кто бы мог прогнозировать – на пике атеистической ментальности русские продемонстрировали свой средневековый комплекс – ведь это из их рук другие народы и в самом деле получили свободу.

Не так уж и неправы оказались идеализирующие Средневековье славянофилы. Не всё было в этом Средневековье так, как это изображали творцы западного проекта модерна. Получается, что славянофилы не так уж в своей вере и ошибались. Это стало реальностью. И это обстоятельство делает подвиг отдельных героев, да и целого народа, может быть, главным не только духовным, но сакральным событием XX в. Событием с большой буквы. Психологический, ментальный фактор сработал, но ведь основа-то его религиозная, христианская, православная. Всё-таки нельзя воспринимать суждение В. Розанова не-

критически, «словно в баню сходили». Несмотря на вакханалию атеизма, всё же внедрённые христианством нравственные нормы революция смыть не смогла. Христианские народы прошли проверку на духовную прочность именно во время Второй мировой войны.

Религиозную основу нравственности мстителей Э. Климов не обходит. Замысел его фильма связан с тем, что в центре действия оказывается подросток. Несмотря на слёзы матери, остающейся в деревне с другими своими детьми, он радуется, что партизаны уводят его в лес. Последующая история связана с тем, что юный герой всё время оказывается в пограничной ситуации, на грани жизни и смерти. Именно его вместе со всеми немцы загоняют в пылающий сарай. Он контужен и почти ничего не слышит. Немцы его избивают. Все случившееся с ним объясняет, почему он становится одержим жадной всепоглощающей и деформирующей его юную душу мести. В этом он напоминает другого героя – подростка из фильма А. Тарковского «Иваново детство».

В финале фильма, когда фашисты казнены и партизаны снова уходят в леса, герой, а его зовут Флориан, видит в луже официальный плакат – портрет Гитлера с надписью «освободитель». Под воздействием страсти мстить он не может удержаться, чтобы не выстрелить в это изображение. На экране мелькает хроника, связанная с немецкой армией, с её победами, парадами, речами Гитлера, с его восторженными поклонниками, что знакомо по фильму Л. Рифеншталь. А Флориан всё стреляет и стреляет в эти парадные страницы фашистской истории, как бы стремясь стереть всю эту историю из своей памяти и из памяти человечества. Его желание символически выражает желание всего человечества. Он стреляет в портрет самого Гитлера, в радостные лица людей, приветствующих вождя, в немецкие улицы и города, в немецкую историю и культуру. Его жажда мести становится неистребимой и тотальной. На этой самой яркой странице варварского возрождения герой, а, точнее, режиссёр как бы ставит точку.

Но неожиданно залпы прекращаются. Перед его взором предстаёт фотография – фотография с младенцем Адольфом Гитлером на руках его матери. Когда-то ведь и Гитлер, как и Флориан, был ребёнком и подростком. Однако в этом изображении есть что-то и от того образа, который так растиражирован в христианскую эпоху – образа Богоматери с младенцем. Узрев этот образ, Флориан теряет и прекращает стрельбу. Он овладевает собой, выходя из этого бесконечного круга, в котором преступление заканчивается наказанием и начинается снова и снова. Кажется, конца этому нет. Так было. Так было в языческом мире. В этой цепи христианство увидело просвет. Эту дикость и насилие может остановить сакральная ценность – материнство, а с ним и жизнь.

Как можно после этого эпизода утверждать, что советское кино является полностью атеистическим. Видимо, христианская подоплёка всё же в фильмах содержалась как подпочва действия, в том числе и революционного. И то, что атеизм, как и вообще социализм, приказал долго жить, не в религии ли тут причина? Как бы ни устранили большевики память о Христе, ни разрушали культивируемую религией нравственность, она всё-таки не исчезла, а теперь уже можно сказать, что именно она и помогла победить социализм с его бесчеловечной реальностью. Конечно, не религия в чистом виде, а религия вкупе с культурой, религия как слагаемое культуры. Ведь нельзя же, в конце концов, утверждать, что Гоголь, Толстой, Достоевский и Чехов – это, прежде всего и только, религиозные авторы. Они люди культуры, создатели культуры, той культуры, которая в своём составе в качестве ядра имела религию.

Традиционные ценности в духовной культуре и их судьба в эпоху становления в России индустриальной цивилизации

Раз уж мы коснулись вопроса о взаимозависимости нравственности и религии как двух сторон одного и того же явления, то есть духовной культуры, то

обойти вопрос о возрождении в России православной церкви никак нельзя. Ведь это тоже контекст разворачивающихся духовных процессов, в том числе в искусстве. Как свидетельствует протоиерей А. Мень, «нравственное возрождение всегда совершалось на духовной, религиозной основе» [Мень, 1992: 366]. В 1970-е гг. в некоторых выступлениях А. Солженицына, роль которого в осознании происшедшей трагедии оказалась прямо-таки первостепенной, высказывались суждения, касающиеся возрождения в России религии. Его высказывания, касающиеся этого вопроса, как, впрочем, вообще позиция писателя по поводу религии, дала повод историку А. Янову представить А. Солженицына новым славянофилом [Солженицын, т. 2, 1996: 572].

Так, в 1976 г. в Лондоне на Би-Би-Си его спросили: неужели он хочет возвращения в России к чему-то, что, по мнению журналиста, явно невозможно, то есть возврата к патриархальной России, возврата к православию. Для журналиста такая невозможность была вне всяких сомнений. Писатель в этом интервью не дал на этот вопрос прямого ответа, как бы уклонился от него. Зато определённости в этом вопросе у него прозвучала в телеинтервью 1981 г., в котором он заявлял, что русское православие, пережив свою Голгофу, возрождается, и это возрождение писатель одобрял. «Мы испытали гонения, которые превосходят объёмом все гонения на христианство в античные века – говорил он. – Были приняты бескрайние усилия, чтобы полностью уничтожить христианство в России, выкорчевать его из памяти и из сердец» [Солженицын, т.2, 1996:572]. Касаясь возрождения религии в Советском Союзе, писатель говорит: «Скажите, 50 лет назад, когда в Советском Союзе начали беспощадное истребление религии, разве кто-нибудь мог предвидеть, что она, перестояв полвека, станет возрождаться?... Да, этот процесс идёт, и он внушает мне и моим друзьям наибольшую надежду» [Солженицын, т.2, 1996: 247].

Возрождение религии в России писатель приветствовал, полагая, что после катастроф XX в. русский народ может и не выжить. Чтобы выжить, следует укреплять дух. В этом смысле религия может быть эффективным помощником. Всячески желая своему народу выжить, он в возрождении религии усматривал позитивный для культуры момент. Невозможно при этом не видеть, что процесс возрождения религии развёртывался стихийно. Начался он даже не во время перестройки, а гораздо раньше, а именно в годы войны, когда человечество оказалось в экстремальной ситуации испытания. В этой ситуации идеологические лозунги большевиков помочь не могли. Веру в жизнь могла поддержать лишь религия. Масса двинулась в православные храмы. Такое стремление ощутил Сталин, и не только приветствовал, но даже этому способствовал. Не мог не способствовать, даже вынужден был способствовать. Ведь религию стали использовать уже немцы, конечно, в свою пользу, подчёркивая, что они разрешают то, что большевики запрещают. Немцы реабилитировали православную церковь и открывали закрытые большевиками храмы.

Этот эпизод из истории Второй мировой войны, касающийся деятельности священников по восстановлению религии после того, как в 1920-е и 1930-е гг. множество храмов было разрушено, а немалое число священников было или выслано или расстреляно, получил отражение в фильме В. Хотиненко «Поп» (2009). Он был снят под эгидой Московской патриархии и при участии патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Пожалуй, этот фильм следует признать удачей, ведь в нём, может быть, впервые в отечественном кино, был создан образ идеального священника, создан убедительно и сыгран С. Маковецким в высшей степени талантливо. Что-то трудно припомнить аналогичную удачу в создании образа священника в других отечественных фильмах. Речь у В. Хотиненко идёт о том, как немецкое командование в 1941 г. решает открыть на Псковщине

во время войны православные храмы. Делает оно это небескорыстно, а, конечно же, для того, чтобы иметь в деревнях Псковской области своих сторонников. Ведь атеизм-то в массе населения оказался весьма поверхностным.

Экстремальная ситуация, в которой оказались люди в оккупированных немцами областях, подстёгивала активизацию веры, но продемонстрировать жажду веры публично было опасно. Когда же немцы разрешили восстанавливать храмы, люди бросились их восстанавливать. Так и в приходе героя фильма – отца Александра, – клуб снова становился храмом, портреты Сталина заменялись ликами Христа и апостолов, а некогда сбитый с колокольни колокол был извлечён со дна озера и поставлен на место. Наконец, были найдены, даже вызваны из лагерей и призваны к активной деятельности священники. Эту акцию возглавил интеллигентный немец – полковник Фрайгаузен, – которому всё же в ситуации схватки не удастся сохранить свою интеллигентность. С волками жить, по-волчьи выть. Он предстаёт палачом. Продемонстрировал он это в эпизоде казни заложников из числа сельских жителей.

Конечно, поскольку возвращение к вере развёртывалось по инициативе немцев и в их интересах, то партизанам деятельность отца Александра нравиться не могла. Священник рисковал. Партизаны называли его «Иудой». Немцы требовали, чтобы деятельность отца Александра не отклонялась от их пропагандистской направленности. Контакт с немцами ставил священника в опасную ситуацию. Поскольку его деятельность партизанам не могла нравиться, они могли в любой момент его расстрелять, как они расстреляли группу сотрудничавших с немцами полицаяв. Тем не менее, отец Александр продолжал свою миссию исполнять. Он произносил проповеди, находил и усыновлял брошенных и потерявшихся во время войны детей. Наконец, он добился того, чтобы иметь возможность доставлять в расположенный недалеко от его прихода немецкий концлагерь, в котором умирали от голода и тифа русские и

не только русские пленные, одежду, продукты и медикаменты.

Но самое главное, отец Александр стремился подавлять в людях разрушительные страсти, вспышки которых в такой экстремальной ситуации, конечно, понятны. Так, он упредил превращение в убийцу солдата Алексея, который готов был мстить за убийство немцами своей невесты и явился в церковь, чтобы убить, в том числе, и отца Александра, принимая его за пособника немцев. Так, отец Александр пытается убедить немцев пощадить приговорённых к казни заложников. Когда же его просят провести отпевание убитых партизанами полицаев, он это делать отказывается, аргументируя это тем, что полицаи – убийцы невинных людей и изменники родины. Один из этих полицаев признавался отцу Александру в том, что в плену он, чтобы не быть расстрелянным, согласился служить немцам («жить-то хочется»). Он участвовал в карательных операциях, расстреливал всех подряд, в том числе стариков, а однажды, как он признался, расстрелял даже годовалого младенца в люльке. Полицай хотел, чтобы его признание выглядело исповедью. Но священник такую исповедь отвергает, констатируя, что в его рассказе рассказание не прозвучало и, следовательно, прощения он получить не может.

Кончается фильм тем, что отца Александра арестовывают, причём свои. Ситуация для него привычная. В ходе войны наступает перелом, всё заметно меняется. Как выразился полковник Фрайгаузен, игры с религией кончились. Немецкое командование требует, чтобы священники Псковщины совершали молитвы, имея в виду победу немецкой армии. Ситуация меняется и в Москве. Идея восстановления храмов исходит уже не от немцев, а от самого Сталина. Отец народов понял: источником укрепления духа является и то, что ещё недавно большевики называли «опиумом для народа». Немцы терпят поражение, а привозимую для пленных в Саласпилс одежду они уже отправляют своим нуждающимся солдатам на фронт. Силы не-

мецкой империи ослабли. И увозят отца Александра на грузовике снова в лагерь, где он и пребывал до начала войны. Увезят под конвоем вооружённых красноармейцев. До начала войны отец Александр отбывал срок в своём, сталинском лагере. Придётся ему туда снова вернуться.

Естественно, что после войны потребность в вере продолжала укрепляться. Например, популярность А. Меня в среде интеллигенции с эпохи оттепели свидетельствовала о многом. В 1968 г. режиссёр М. Калик поставил фильм «Любить». В нём было много врезок из документальных съёмки. Это, например, интервью со встречающимися на улицах людьми, которым предлагалось объяснить, что такое любовь. В эти же интервью врезались кадры с изречениями из Библии и, между прочим, монолог А. Меня, дающего религиозное объяснение любви. Он, например, говорит: в момент влюблённости человек переживает Бога.

Три последних десятилетия активизации либерализма в России не явились препятствием для возрождения религиозных представлений. Просчёты и неудачи русского либерализма интерес к религии даже подстёгивали. Со временем вера получила религиозную направленность, и к сегодняшнему дню православная церковь в России стала заметной и даже подчас пугающей силой, что не может не обращать на себя внимание. Таким образом, религия, а, точнее, церковь заметно возрождалась. Но под воздействием становления индустриального общества, роста городской массы и революционных вспышек подспудно вызревал и активизировался параллельный процесс ослабления и надлома цивилизации. Ослабление и распад традиционных ценностей способствовал и укреплению церкви, но не всегда укреплению веры. Ведь культура в её традиционных формах разрушалась, а вместе с ней угасали и религиозные традиции. Мы этот аспект рассмотрим на примере одного из фильмов А. Кончаловского.

Если этот процесс возрождения веры с эпохи оттепели, как настаивает А. Солженицын, активизировался, то под этим

углом зрения нельзя не рассмотреть одно из самых заметных явлений в искусстве, а именно, деревенскую прозу, которая повлияла и на появление близких по духу этой тенденции произведений, в том числе и в кино. С этим связан особый аспект и ментальности, и духовности. С конца 1950-х гг. в литературе один за другим появлялись авторы, которые заново открывали деревню, пытаясь показать её в своей самоценности, а не сквозь призму идеологических установок, как до этого времени было принято. Так стали вливались популярными В. Астафьев, Ф. Абрамов, В. Белов и, конечно, раз у нас идёт речь о кино, В. Шукшин. Речь в романах упоминаемых авторов шла не о религии. Кажется, что ничего религиозного в них нет. Однако все деревенские сюжеты выстраивались вокруг нравственности, той нравственности в её традиционных формах, которая в большевистскую эпоху была перечёркнута и, пожалуй, ещё в своём чистом виде продолжала сохраняться в деревне. Но именно эта нравственность в её деревенских формах и демонстрирует её связь с религией.

Мы не будем касаться вопроса о том, что традиционная культура хоть и была отредактирована отцами христианской церкви, однако продолжала сохранять в себе языческие традиции. Всё это так, но сейчас нас интересует другое. Подпадая под воздействие литературной моды, кино также обратилось к деревне. В этом отношении фильма В. Шукшина такую тенденцию выражают в полной мере. Мы, однако, обратимся не к В. Шукшину, а к фильму другого режиссёра, который, следуя литературной моде, увидел деревню по-своему, в том числе и в свете литературной классики XIX в. Речь идёт о фильме А. Кончаловского «История Аси Клячиной, которая любила, да не вышла замуж» (1967). Кажется, что фильм посвящён колхозной жизни и потому официальным штампом не противостоит. Он воспроизводит момент уборки урожая в одном из колхозов то ли Горьковской, то ли Владимирской области. В фильме мало занятых профессиональных актёров. Исполнители почти всех персонажей, что

появляются на экране, – это люди из тех мест, в которых фильм снимался.

В центре сюжета этого фильма – женщина, которая в разгар сельскохозяйственных работ, когда как назло постоянно идут дожди и колхозники опасаются, что не успеют убрать урожай, работает поварихой или, иначе, стряпухой. Но не в этом дело. Режиссёра мало интересуют производственные подробности, связанные со спецификой поварского дела. Ему героиня интересна как личность, как носитель нравственности. Дело в том, что Ася беременна и вот-вот должна родить. Кроме того, из двух парней, которые её окружают, она должна выбрать, который из них будет её мужем и отцом будущего ребёнка, а следовательно, и главой новой семьи. Выбирать-то собственно особенно не приходится. Известно, что отцом ребёнка является механизатор Степан, который обращается с ней грубо, называет постоянно «дурой», даже бьёт её, о чём свидетельствует ревность, овладевшая им, когда он узнаёт, что она приняла в подарок от его соперника Александра туфли. Степан вовсе не жаждет, чтобы Ася была его женой. Они до сих пор не расписаны. В общем, семья Степана пугает. Тем не менее, несмотря на отсутствие у Степана ответственности и особой любви, Ася всё же его любит. Не обижается и, как каждая русская женщина, терпит и его грубость, и его побои.

Однако в полевом стане появляется и другой претендент на создание семьи – Александр Черкунов. Он тоже из той же деревни, что и Ася. Правда, в последнее время он подался в город и, пытаясь уговорить Асю выйти за него замуж, он сулит ей все возможные блага, которые город предоставляет. Но активность и подчас даже агрессивность Александра ни к чему не приводит. Ася его не любит и ему решительно отказывает. В конце концов, ребёнок рождается. Рождается по дороге в роддом, поскольку непутёвый Степан поехал по другой, заброшенной дороге, заблудился и потерял время. Пришлось принимать новорождённого ему самому чуть ли не в канаве.

Активное ухаживание Александра за Асей порождает в Степане ревность. Он радуется родившемуся сыну, но семейная жизнь его не очень устраивает. Его решимость по части семьи повисает в воздухе. В конце концов, Ася так и не может выбрать себе мужа. Она решительно отказывает Александру, но и выйти за любимого Степана она тоже не решается. Судя по всему, она так и будет одна воспитывать ребёнка. Семья не получается, что свидетельствует о том, что традиционные ценности деревни тоже уже разрушаются. Конечно, без образов В. Шукшина фильм А. Кончаловского появиться не мог. Подпаив под это влияние, режиссёр навсегда сохранил внимание к простому человеку, о чём позднее будет свидетельствовать его фильм «Белые ночи почтальона Алексея Тряпицына».

Но на А. Кончаловского оказал влияние, по-видимому, не один В. Шукшин. Фильм оказался тем самым произведением, которое характерно для переживаемого в России сентиментализма. В ещё большей степени в фильме ощущается влияние А. Солженицына. Ведь Ася Клячина очень напоминает Матрёну из его рассказа «Матрёнин двор», опубликованного в журнале «Новый мир» ещё в 1963 г. Такая же праведница и такая же нравственно чуткая, как и Матрёна. Но модные влияния замысла А. Кончаловского всё же не исчерпывают. Это режиссёр интеллигентный и очень образованный. Каждый его фильм – это, если пользоваться терминологией постструктурализма, интертекст. В его образах постоянно отражаются знакомые идеи и образы. Его всю жизнь влечёт классика, Чехов, например. Начал он свою кинематографическую карьеру с фильма «Дворянское гнездо» по роману И. Тургенева. Его фильм вызывает ассоциации также с Ф. Достоевским. В этом он похож на А. Тарковского, с которым они когда-то вместе начинали.

У А. Тарковского тоже встречаются цитаты подобного рода, в том числе из Ф. Достоевского. Почему Ася – хромоножка? Почему эту женщину с таким привлекательным и добрым лицом режиссёр де-

лает инвалидом? Как известно, у Ф. Достоевского тоже такой персонаж есть. В фильме А. Кончаловского инвалид – не только Ася, но и бригадир, который пытается ритуал, связанный с уборкой урожая, оформить в соответствии с официальными формами. Он низкоросл и горбат. Кажется, что для одного и весьма жизнеутверждающего фильма слишком много инвалидов. Но жизнеутверждающего ли? Да, фильм получился вроде бы весьма оптимистическим, хотя даже и он был раскритикован и своевременного доступа к зрителю не получил.

Печать воздействия опубликованных в хрущёвскую эпоху некоторых произведений А. Солженицына здесь явно присутствует. Конечно, в 1967 г., когда фильм был закончен, «Архипелаг Гулаг» ещё не появился. Он будет напечатан за границей только в 1973 г. Но очевидно, что именно от А. Солженицына идут в фильме рассказы-монологи о своей нелёгкой жизни персонажей, в том числе второстепенных. Судя по всему, цензоры, отправившие фильм на «полку», именно это и ощутили. Такие вставки отвлекают от сюжета, но в них-то как раз всё дело. Так, один из односельчан Аси, который вполне мог бы носить имя солженицынского Ивана Денисовича, его потом в одном из эпизодов фильма жители деревни будут хоронить, рассказывает, как он после тюрьмы возвращался домой и как его встречала жена. Создаётся впечатление, что этот персонаж, а не профессиональный актёр говорит от себя, о том, что он пережил сам. Не мог он так произносить заученные чужие слова.

Упекли его органы туда сразу же после возвращения с фронта, и пробыл он в тюрьме до «холодного лета 53-го года». Собеседник, прерывая монолог, спрашивает, за что же посадили. Ответ лаконичный, не предполагающий длительных объяснений: «Да ни за что». И баста, молчок. Больше – ни слова. Не об этом ему интересно и важно рассказать. Дома бедность, нищета. Жена плачет, а почему она плачет? «Приехал, а тебе вот одеть-то нечего. Дети все поизносили». Пожалуй, и в самом деле, смысл фильма и этого

эпизода, в частности, не в сюжете, не в треугольнике – Ася, Степан и Александр, а в этих самых рассказах, из которых явствует, что все эти люди в деревне находятся между собой в какой-то бессознательной связи и очень этим дорожат. Без этой коллективной связи они теряются и как бы не существуют. Рассказывают они не о связанных с войной и тюрьмой ужасах, а о том, как их разлучают, как они возвращаются и встречаются с родными или односельчанами, которых не видели многие годы, а те их или не узнают совсем, или узнают, но не сразу, так они изменились. Акцент-то ставится именно на этих разлуках и возвращениях, скупых чувствах и слезах.

Получается, что каждый из этих появляющихся перед камерой людей не стоит на своих ногах, а живёт единым, коллективным народным телом. Разрыв с этим телом для каждого из них и является травмой, переживается как беда, как горе. Не то страшно, что приходится сталкиваться с беспрецедентным злом, и дело не в вопиющей несправедливости («да ни за что»). Они именно так и воспринимают жизнь, как страдание, а не сплошное развлечение. Что жизнь-страдание – против этого они не протестуют. Это привычно. Такова жизнь. Проблема в том, что этим грубоватым, неказистым, сердечным людям не дают жить единым, или, если использовать славянофильскую терминологию, соборным телом.

Казалось бы, на экране сплошная радость – и урожай всё же вовремя убрали, и детишки всё время резвятся рядом, и свадьбу тут же на току вместе с цыганами справили, и любовь вспыхивает и тут же в поле продолжается, и музыка постоянно звучит из репродуктора, и газеты-то они читают. А одна из героинь в исполнении Л. Соколовой – одной из снимающихся в фильме профессиональных актрис, – со своим ребёнком воспринимается сошедшей на землю крестьянской Богоматерью. Вообще, в данном случае возникает даже ассоциация с видением клоуна Юфа из фильма И. Бергмана «Седьмая печать». В фильме И. Бергмана шестой ангел уже

протрубил, все рушится, наступает день гнева, а клоуну, как детям в феллиниевском фильме «Сладкая жизнь», будет видение – явление святого семейства. Вот и А. Кончаловский даёт возможность такой ассоциации появиться.

Всё так, да вот, как это и у И. Бергмана, что-то становится грустно, щемит сердце. Хотя единение людей вроде бы снова стало реальностью, и невинно осуждённые («а ни за что») вернулись домой, и труд совместный в поле – в радость, а всё же создается ощущение, что счастья всё-таки нет, как, в общем, нет и полного ощущения единства. Второстепенный персонаж – молодой парень всё время повторяет, что уедет в город учиться в цирковое училище на клоуна, и уезжающий в город Александр Черкунов искушает Асю городскими пряниками и квартирой с газом. Степан, конечно, не торопится покидать своё село. Но, в конце концов, дело не в оседлости, а в нравственной безалаберности. Ведь нравственность – это и семья. Может быть, прежде всего, семья, а значит, и ответственность, и забота о других, близких людях. Но что-то не похоже, чтобы Степан это ценил. Так что он тоже отщепенец. На нём деревня держаться не будет.

Что-то такое в жизни этих людей случилось, что уже не только сталинские лагеря и катастрофические войны с врагом разлучают людей, разрушают их традиционный коллективный быт, а сама жизнь развёртывается так, что всё радостное и приятное потому, что соборное, исчезает само собой. Что-то в этой жизни надорвалось, что-то исчезло, и это утопление деревенской Атлантиды, а вместе с тем и той культуры, что крепко держалась на традиционных ценностях, хранильницы коллективных основ жизни не остановить. Нет, конечно, у А. Кончаловского отсутствуют апокалиптический образ уходящей под воду деревни под названием «Матёра», что возник сначала в сознании ещё одного писателя-деревенщика В. Распутина, а затем у начавшей ставить по этой повести фильм Л. Шепитько и вынужденного его заканчивать после смерти жены

Э. Климова. Тем не менее, и без Апокалипсиса, даже с песнями и танцами, грустно.

Не случайно Ася, как праведница и эталон для всех остальных жителей деревни, является инвалидом. Появилась в этой среде вообще какая-то ущербность. Рвёт человек с односельчанами, теряет связь с землёй, на которой в буквальном смысле Асе пришлось рожать и на которой жил её дед, крепкий мужик, связанный с паромством на Волге. Иссыкает основа, в которой религия была в гармонии с культурой. Той самой культурой, в которой есть и христианство, и язычество, и многое что ещё. Уходит в прошлое земледельческая, крестьянская Русь, уступая место увеличивающимся в численности безбожным и развлекающимся мегаполисам с их технологическими костылями, с виртуальной реальностью и с виртуальной нравственностью. Какая будет создана в городах новая нравственность, один Бог знает. Может быть, и в самом деле, виртуальная. Но та, что была, что столетиями определяла жизнь людей, что берёт начало в Средних веках и в ещё более ранних временах, её больше не будет. Несмотря на несущиеся из репродуктора бравурные мелодии в поле, где трудятся, рожают и празднуют свадьбу колхозники, зрителя охватывает грусть от того, что это счастливое мгновение – лишь и в самом деле мгновение в истории, которое не будет иметь продолжения.

Правда, в творческой биографии режиссёра продолжение всё-таки будет – в виде нового фильма «Курочка-ряба». Спустя годы А. Кончаловский вернётся к сюжету с Асей Клячиной и продолжит его. Только вот интонация фильма будет уже другой, постмодернистской, что ли. Он изображает то же самое, что и прежде, но только сакральное здесь предстаёт в иронической тональности. Собственно, его тут и нет. Режиссёр задумал представить, как поведут себя люди в этой уже знакомой деревне, когда к ним вместе с либерализмом (персонажи этого фильма этого слова, конечно, не слышали) придёт капитализм. Он и приходит. В виде частной лесопилки, которую возводит предприимчивый и энергичный в деле,

но неудачный в любви Александр Черкунов. Что касается Аси, то она соберёт односельчан и поведёт их на смертный бой с диким капитализмом, при котором каждый норовит обогатиться, даже если и за счёт других. Лесопилку сожгут. Трудно в роли той же праведницы Аси в новом фильме представить Ию Савину. Но она и не согласилась снова в этой роли появиться. В новом фильме играет великолепная Инна Чурикова. Играет, как всегда, великолепно. Но играет что-то совсем другое, чем играла И. Савина.

Масса как ведомая и ведущая сила истории. Церковь и масса. Негативные последствия психологии массы для духовной культуры

Начиная с оттепели, в России развёртывается возрождение религиозных настроений. Интерес к деревне, а значит, и к культуре в её традиционных формах, следует рассматривать в этом контексте. Но было бы неверным полагать, что с нарастанием и распространением в России религиозных настроений языческая подпочва истории совершенно исчезает. Вернёмся снова к атмосфере Серебряного века. Некоторые деятели этого века, в том числе философы и литераторы вроде Д. Мережковского, вслед за Ф. Ницше, приветствовали вторжение в «новое религиозное сознание» и в новую культуру модернизма язычества. Но возрождение языческой стихии в эстетических и художественных формах – ничто по сравнению с тем стихийным и бессознательным язычеством, которое всплывает в ходе революции, гражданской войны, а затем активизируется в мировой войне.

Прорыв язычества приведёт к концлагерям, в которых людей будут целенаправленно сжигать и убивать миллионами. Именно газовые печи, где сжигали стариков и детей, свидетельствуют о невероятном понижении ценности человеческой жизни. Такова логика «варварского возрождения». Тысячу раз прав Т. Адорно, заявивший, что после Освенцима стало ясно, что культура бессильна, что она – что-то вроде мусора. «После

Освенцима – пишет он – любая культура вместе с любой её уничтожительной критикой – всего лишь мусор» [Адорно, 2003: 327]. Но ведь об этом же писал, став очевидцем русской революции, умирающий от голода В. Розанов. Слава богу, в русской революции людей, кажется, не сжигали, но зато топили, как позднее покажет в своем фильме «Солнечный удар» Н. Михалков.

Возникновение массы и свойственной ей психологии как нового явления истории автоматически возвращало её в языческую, варварскую стихию. Протуберанцы варварства окрасили все великие и трагические события XX в. в мрачные тона. Прорыв язычества, которое, по мнению Ф. Ницше, должно было вернуть человечество к жизни, волю к которой христианство усыпило, стало основой трагических событий в истории XX в. Раз эта варварская стихия прорвалась, её необходимо было изжить. Изжить в этих самых мировых войнах. Это изживание связано с испытанием и страданием. Спрашивается, почему же произошёл столь беспрецедентный по катастрофическим последствиям прорыв варварской стихии? Да потому, что на этот раз бессильным противостоять этому прорыву оказалось даже христианство. Вот и приходится говорить и о неудаче, и о поражении, только на этот раз уже о неудаче и поражении христианства, а вместе с тем и всей культуры, что имел в виду Т. Адорно.

Почему же эта неудача случилась в самом начале XX в.? Разве в истории христианства это произошло впервые? Разве это поражение уже не было предсказано в самом начале его истории? Вот и В. Розанов ставит вопрос: разве образы Апокалипсиса уже не являлись предсказанием будущей истории христианства и его поражения, его слабости? «Если же окинуть всю вообще компоновку Апокалипсиса и спросить себя: «Да в чём же дело, какая тайна суда над церквами, откуда гнев, ярость, прямо рёв Апокалипсиса (ибо это книга ревущая и стонущая), – пишет В. Розанов – то мы как раз уткнёмся в наши времена; да – в бессилии христианства устроить жизнь человеческую, дать «зем-

ную жизнь», именно земную, тяжелую, скорбную» [Розанов, 1990: 398]. В. Розанов изрекает еретическую, а, по сути, кантовскую мысль. Как известно, согласно Канту, практический разум, то есть нравственность, возник раньше, чем религия, и имеет самостоятельную историю. Мыслитель утверждает, что человечество переживёт «своё христианство» и будет ещё долго после него жить («Солнце загорелось раньше христианства. И солнце не потухнет, если христианство и кончится»). Значит, «при всей красоте христианства» – человек всё-таки, «с ним одним не проживёт» [Розанов, 1990: 401]. А ведь это мысль именно Канта, мысль модерна, от которого и пошёл атеизм.

Нет ничего удивительного в том, что события революции 1917 г. С. Булгаков осмысляет в соотнесенности с образами Апокалипсиса. «Варварское возрождение» XX в. необходимо осмыслять, в том числе, и на этом уровне. Так, касаясь иудейской апокалиптики, философ проводит параллель между давно ушедшими в прошлое настроениями и настроением начала XX в. Его суждение позволяет осмыслить наши проблемы в контексте того, что М. Бахтин называет «большим временем». «И связанный с этим интерес духовного проникновения в мир иудейской апокалиптики с особенной живостью чувствуется в нашу эпоху, – пишет С. Булгаков, – в сознании которой так неотступно встаёт проблема о смысле истории, цели её и исходе, которая охвачена трепетным чувством какого-то стремительного, неудержимого, произвольного даже движения вперёд, смутным ощущением исторического прорастания. Это разлило в нашей духовной атмосфере и питает такое характернейшее движение наших дней, как социализм, прорывается в кровавом и хмельном энтузиазме революций с их зелотизмом, но и с их истерическим порывом» [Булгаков, 1997: 213].

То, что случилось в XX в. и что приводило к варварскому возрождению, мыслители модерна, в отличие от Д. Вико, не предполагали. Последующую после XVIII в. историю просветители так не представляли. Они полагали, что культ власти,

силы, государственности, империи уходит в прошлое, и на этом месте окажутся принципы свободы, прежде всего свободы личности, демократии, либерализма и братства всех народов. Они не предполагали, к чему их идеи приведут. Этот генезис разрушительных идей модерна не проходит мимо внимания А. Камю. Он пишет: «Хотя Ницше и Гегель служат оправданием для хозяев Дахау и Караганды, это не является обвинительным приговором всей философии Гегеля и Ницше, но даёт повод заподозрить, что некий аспект их логики мог привести к таким страшным пределам» [Камю, 1990: 224].

Создатели проекта модерна, просветители полагали, что зло исчезнет и его место займет добро. В соответствии с этой установкой и должна была двигаться в последние столетия история. Но уже в начале XX в. в Европе разразилась катастрофа – Первая мировая война. А. Вебер пишет, что в конце XIX в. ту бойню, которая через какие-нибудь два десятилетия втянет европейские страны, прогнозировать никто не мог. Тем не менее, несмотря на оптимизм по поводу настоящего и будущего в благополучной Европе, катастрофа все же разразилась. «Для нас, – пишет А. Вебер – вопрос состоит в следующем: в какой степени и из-за чего этот во всех отношениях столь особенный век стал лоном сегодняшней идущей с Запада и из Европы, охвативший весь мир катастрофы? Какие силы определили это? Если это было переходом к превращению Земли в новую планету, то почему этот процесс завершился, и как было возможно, чтобы он завершился ужасающей борьбой и страшными разрушениями, когда либо происходящими на Земле? И как стало возможным, что XIX в. и почти всё, что он, как считалось, достиг, лежит в руинах и вряд ли сможет когда-либо возродиться в своих позитивных сторонах?» [Вебер, 1999: 433].

Реализуемые принципы демократии создают для надлома и разложения империи основу. Это касается не только Российской империи. Но реальность оказывается сложнее. Выясняется, что разложение и распад империи сразу же к тор-

жеству демократии не приводит. Из поля зрения мыслителей, анализирующих эти процессы, выпадает существенное звено, а именно: между историей империи и историей демократии образуется целая эпоха, известная как эпоха тоталитарных режимов и мировых войн. Эта эпоха как раз и является эпохой испытаний для веры, нравственности и культуры. Эти режимы возникают как реакция на то, что Х. Ортега-и-Гассет называет «восстанием масс». «Восстание масс» – это и есть угрожающее христианству и культуре «варварское возрождение». Это и есть понижение культуры, её регресс, актуализация тех уровней, которые в истории казались уже пройденными.

Те ценности добра, которые были накоплены под воздействием христианства даже в границах империи, оказались перед угрозой исчезновения. Но не сохранились и те пласты культуры, что связаны с культивированием личного начала. О. Мандельштам писал, что роман XIX века не может иметь продолжения, ибо он связан с культом личного начала, а в XX в. человек, погружаясь в массовую стихию, это начало утрачивает [Мандельштам, т. 2, 1991: 287]. Он вновь становится анонимным, а потому основа для романа исчезает. Но ведь это становление личного начала, что проявилось в психологическом романе XX в., обязано, в том числе, и христианству. Как утверждает И. Ильин, религиозная зрелость связана с субъективным, личным опытом, предполагающим пребывание с Богом наедине. Что, как не христианство, культивировало личностное начало? Религия начинается с личной духовности. «Субъективность» земного человека, и, соответственно этому, субъективность его существования, его телесных, душевных и духовных состояний – пишет И. Ильин – есть первый аксиоматический закон религиозного опыта» [Ильин, 1993: 50].

Если смотреть на дело именно так, то становится понятным религиозно-мертвящее влияние толпы и на религию, и в том числе на культуру. «Толпа – пишет И. Ильин – состоит из людей, лишённых настоящей духовной культуры, не умею-

щих жить и воспринимать из главного, лишённых духовной интенции на главное и священное, и не способных относиться к священному – не главному. Это люди, не ведущие личной духовной жизни и потому в высшей степени подлежащие законам массового аффекта, массовой эмоции и массового действия: они легко «заражаются» психозом, не относятся критически к процессу суггестии и к его содержаниям, легко теряют контроль над собой и столь же легко совлекаются на самый низкий уровень. Объединяясь на низком уровне восприятия и переживания, заражая, увлекая и разжигая друг друга, люди толпы не подозревают о своей духовной несостоятельности, и, напротив, выступают с апломбом, непосредственно уверенные в своей мнимой «правоте» [Ильин, 1993: 229].

Эта трансформация религиозности и, следовательно, духовности удивительно соотносится с теми процессами, что можно было наблюдать в искусстве даже и в том случае, если с ситуацией в религии его не соотносить. Констатируя противоречия в религиозной жизни, И. Ильин их переносит на культуру в целом, а, следовательно, и на искусство. «Современная культура вступила в величайший исторический кризис, – пишет он, – именно потому, что она на протяжении последних веков «выветрила» этот дар и утратила его. Человечество поверило уму, оторвало его от созерцания, превратило его в плоский рассудок и стало стыдиться своего сердца, считая его проявлением «мечтательной глупости». Холодный, чёрствый, высчитывающий ум и бессердечная, чёрствая, расчётливая воля презрительно отстранили за созерцающее сердце, – эту главную евангельскую силу, – и стали строить культуру самостоятельно. Отсюда все бедствия наших дней» [Ильин, 1993: 268].

Но, как продемонстрировала история XX в., христианские ценности оказались под угрозой исчезновения. Так, в революции 1917 г. они были буквально уничтожены, как были уничтожены представители духовенства, взорваны храмы. Конечно, русские революционеры всег-

да считали себя последователями просветителей и потому, как и мыслители-просветители (Кант, например), идеи добра и нравственности, то есть практического разума, они вовсе не связывали с религией. Однако в начале XXI в. приходится констатировать, что не везде и не всегда они были правы. Они не смогли спрогнозировать, что их идеи массой будут отторгаться и уж, во всяком случае, эти идеи будут трудно прививаться. Чтобы Просвещение в его русском варианте как массовый процесс имело место и, как минимум, началось, видимо, следовало ещё пережить эпоху регресса, возвращение к варварскому комплексу, что в реальности и начало происходить.

Вот и по части религии с просветителями приходится не во всём соглашаться тоже. Религия и практический разум, то есть нравственность, могут быть разными сферами. Практический разум мог возникнуть и развиваться до появления религий, но это совсем не означает, что в реальной истории эти две сферы никогда не смыкались и друг на друга не воздействовали. До некоторой степени можно утверждать, что религия формировала нравственность и её контролировала. Но просветители, как заметил Ф. Достоевский, посчитали, что в эпоху науки «можно обойтись без церкви и без Христа» [Достоевский, т. 24, 1982: 164]. Отсюда проистекает и атеизм.

Именно вокруг проблемы соотношения нравственности и религии, как и по поводу отношения к нравственности В. Соловьёва, имеют место споры. В принципе, русский философ, как и Кант, стоит на позиции самостоятельности нравственности и её независимости от религии. Но в своей работе «Оправдание добра» он выступает ещё и историком нравственности, точнее, становления нравственного сознания. В истории случались разные состояния этого сознания, а, следовательно, и разные варианты взаимоотношений между нравственностью и религией.

По поводу вычитывания у В. Соловьёва Е. Трубецким независимости нравственности от религии А. Лосев пишет

следующее: «Дело в том, что Соловьёв при построении своей этики вовсе и не думал отказываться от метафизики. Он хотел только одного – дать характеристику нравственности в её чистом виде. А нравственность в чистом виде, сколько бы она ни пользовалась религиозной метафизикой, может и должна оставаться в своём чистом виде. Конечно, на известной стадии нравственного сознания возникает зависимость этого последнего от религии. Но это не значит, что нравственность сама по себе уже и есть религия. Нравственность начинается со стыда, продолжается состраданием и по необходимости оказывается зависимостью от высшего начала, от благочестия.

Но если нравственность есть благочестие, то религия вовсе не есть только благочестие. Религия есть вера в то или иное божество, а, следовательно, и в учение об этом божестве, но она есть ещё и культ. Вл. Соловьёв вовсе не хочет заменить нравственность только одной религией. Но для него очевидно, что некоторые религиозные моменты обязательно должны входить в нравственность на определённой ступени её развития. Это не значит, что нравственность тем самым уже и становится религией. Религия здесь используется, но само нравственное сознание остается в своем чистом виде, именно нравственностью, а не религией» [Соловьёв 1996: 445].

Смыслы, стоящие за понятиями веры, религии и церкви. Революция как попытка соединения психологии массы и религиозной традиции

Соотнося нравственность и религию как слагаемые культуры, мы не можем не коснуться также того смысла, что обычно вкладывают в понятие религии. Когда речь идёт о религии, то под ней подразумевается также вера и церковь. Однако все эти понятия хотя и соотносимы, но синонимами не являются. Привлекая религиозные ассоциации к объяснению революционных вспышек, мы сначала должны разобраться в сущности веры, которая с религией может и не иметь ничего обще-

го. Обращаясь к кинематографическому опыту второй половины XX в., мы не можем избежать вопроса о соотношении революции и христианства. Победа революции и последующее устройство жизни в России означает вступление в эпоху атеизма. Существует даже точка зрения, согласно которой русская революция 1917 г. – это запоздавшая Реформация [Жукоцкий, 1998: 52], та самая Реформация, которая на Западе пересоздала всю культуру, став мощной основой становления либерализма и демократии. Но ведь Реформация всё же религиозное движение. Если допустить, что русская революция является запоздавшей, то она тоже имеет прямое отношение к религии.

В данном случае мы не должны проходить мимо той проблемы, что постоянно в связи с революцией возникает. Ее суть заключается в вопросе: может быть, марксизм является одной из религий? Этот вопрос задавали многие мыслители. Его задает, например, Р. Нибур. Для него религией, правда, её обмирщённым вариантом, является не только марксизм, но ещё и либерализм. Для него и то, и другое представляют варианты древнееврейской и пророческой традиции и христианской религии. «Марксизм – пишет он, – лучше сознает глубину зла, раскрывающуюся в истории человечества, и поэтому его философия истории содержит катастрофизм, совершенно чуждый господствующему настроению современной культуры. Но зато он тесно связан с катастрофизмом еврейских пророков... Подобно апокалиптической религии, он преобразует сегодняшний пессимизм в высший оптимизм в надежде на финальное торжество идеального общественного строя в результате исторического чуда. В случае с марксизмом пролетариат становится активным участником такого финала, но успех его невозможен без действий Бога, который низлагает сильных с престолов и возносит смиренных. Поскольку марксизм есть секуляризованная религия, то божественное действие обретает форму логики истории, предопределяющей то, что сильные мира уничтожают самих себя

и отдадут политическую власть слабым в ходе самих попыток подавления» [Нибур, 1996: 243].

Казалось бы, преследуя ценности свободы личности, русская революция двигалась в том же направлении. Однако по мере осуществления этой задачи в атеистический период были вызваны к жизни и актуализированы самые древние архетипы. Новая экономическая политика в 1920-е гг. обещала продвижение по западному пути, но её очень быстро свернули и началось восстановление империи нового, то есть сталинского образца. В России XX в. началась история не атеизма, а латентная история «нового Средневековья». Ведь империя в её сталинской форме имеет в качестве образца византийскую модель. Хотя церковь не была упразднена, но всё делалось для того, чтобы её вытеснить на периферию новой культуры. В последующих экстремальных ситуациях, и мы это показали на примере фильма В. Хотиненко «Поп», она ещё сыграет свою позитивную роль, в ней будут нуждаться. Вытеснение ценностей, формируемых в истории России христианством, привело к тому, что зло, идущее от империи, заняло место добра. Языческие ценности стали вытеснять христианские. Об этом убедительно писал В. Соловьёв применительно к предшествующей XX в. истории.

Хотя следует отметить, что первоначально, сразу же после революции была попытка большевиков приспособить христианство для утверждения большевистской идеологии. Как пишет Ю. Давыдов, предпринималась попытка «переодевания Христа в России в костюм социалиста-революционера» [Давыдов, 1997: 445]. Христианство пытались вписать в идеологию или даже вывести социализм и коммунизм из первоначального христианства. В революционной ментальности начала XX в. С. Булгаков справедливо улавливает хилиастические мотивы. Но была также и попытка социализм представить новой религией светского типа. Сторонником такой интерпретации социализма был А. Луначарский, что не было поддержано Лениным.

Между тем, эта попытка была весьма любопытной. Конечно, социализм – никакая не религия. Но всё дело в том, что находящаяся какое-то время в крайнем возбуждении масса проецировала на политические процессы накопленную в истории религиозную ментальность. Это давало, например Н. Бердяеву, основание утверждать, что в России в революционной ситуации политика трансформировалась в религию.

Очевидно, что вера, религия и церковь – не синонимы. Человек верит всегда, даже если он этого не осознает. Но только вот вопрос, что является содержанием этой веры? Вера может принимать религиозные формы, но не обязательно. Большевик-пассионарий имел сильную веру, ради которой он и свою жизнь мог принести в жертву, и мог жертвовать жизнями себе подобных. На то он и пассионарий. Но ведь большевик – это атеист. Так, героиня фильма А. Аскольдова даёт от имени революции приказ расстрелять дезертира, и его тут же по законам военного времени приводят в исполнение. Этот фильм был поставлен в 1967 г., но его зритель не мог видеть до середины 1980-х гг., пока в России у власти не окажется М. Горбачёв, и пока не начнётся очередная оттепель. Осуществить свой замысел – закончить фильм по рассказу В. Гросмана А. Аскольдову всё же разрешили, но когда работа над ним была закончена, на него сразу же был наложен запрет, и он был отправлен на так называемую «полку». Потом, когда показ фильма был разрешён, на режиссёра посыпались награды, в том числе на престижных европейских фестивалях.

Этот фильм интересен как раз тем, что речь в нём идёт о вере, а не о религии. Правда, эта вера достигает той же религиозной экзальтации, что и в христианстве, точнее, в самые напряжённые эпохи в истории этой религии. Действие в нём происходит в России во время Гражданской войны и, ещё точнее, в украинском городе Бердичеве. Город только что покинули белые, и в него вступает Красная армия. Появляется на коне и героиня фильма – комиссарша Клавдия Вавило-

ва. Она грубовато, по-мужски командует красноармейцам направиться в баню, а сама спешит в штаб сообщить о том, что она, «боевая единица» отряда Красной армии, вынуждена армию оставить. Следующая стычка с врагом произойдёт уже без неё. Вопрос деликатный. Дело в том, что она беременна и вот-вот должна родить. В штабе, конечно, замешательство. Заменить такого боевого, опытного и испытанного комиссара трудно. Но делать нечего, приходится смириться. И комиссара Вавилову направляют в дом местного механика – еврея Ефима Магазанника.

У Магазанника куча детей, в доме тесно. Против такого подселения он пытается протестовать, но, в конце концов, сдаётся. Власть есть власть, ей следует подчиняться. Постепенно неприятие комиссарши всей семьёй Магазанника сменяется участием в её судьбе. «Мадам Вавилова», как её называют в семье Магазанника, благополучно, хотя и в муках, рождает. Убедившись в человеческом участии и в лучших проявлениях человеческой природы в еврейской семье, она укрепляется в своей убеждённости принимать активное участие в той схватке, которую ведут её боевые товарищи и, в частности, погибший в бою красноармеец – отец её ребёнка. Когда глава семьи грустно заявляет, что в этом городе не будут ходить трамваи, она резко его одергивает: а почему? Ведь светлое будущее, в наступлении которого она убеждена, трамваи предусматривает. Да потому, отвечает ей Магазанник, что ездить в них будет некому. У него ведь нет веры ни в ту власть, ни в эту. Любая власть – не от добра, а от зла. Простому человеку неуютно при любой власти. Комиссар Вавилова, на то она и комиссар, чтобы проводить в массах правильную линию, Магазанника за такой пессимизм осуждает. Пессимизм Магазанника в ещё большей степени укрепляет её веру.

Однажды во сне она видит печальную процессию с жителями Бердичева. Судя по всему, их ведут на расстрел. Получается, и в самом деле так, как предрекает Магазанник, город опустеет. У кого-то из этих обречённых людей в руках чемодан с пожит-

ками, у кого-то узелок с вещами, с кем-то идут дети. Среди этих людей – Магазанник и члены его семьи, его мать-старуха, жена и дети. В этом сновидении конкретности нет. Но эпизод явно провоцирует ассоциацию и с Бабьим Яром, и с любым из немецких концлагерей, не важно, Дахау это или Освенцим. Пессимизм Магазанника и образы обречённых в сновидении способствуют вспышке веры и взрыву последующего аскетизма героини, доходящего до бесчеловечности. Вавилова решает оставить ребёнка в доме Магазанника и спешит за своими боевыми товарищами. Возможно, её убьют в первом же бою.

Фильм, собственно, и заканчивается начинающимся боем. Перед камерой один за другим проходят бойцы Красной армии с примкнутыми штыками. Бой начинается. Комиссар Вавилова не должна допустить, чтобы люди продолжали страдать и погибать, в том числе, и в газовых печах, куда, как можно угадать, движется процессия жителей Бердичева в сновидении. Да даже и не в газовых печах. Так, Магазанник рассказывает, как в очередной приход белых в Бердичев атаман Струк отрезал ножницами голову его брату. Чем лучше этот самый живодеё Струк поджигает сарай с жителями из белорусской деревушки немецких недочеловеков? Там и тут речь идёт об активизации зла и о необходимости его пресечения. Вавилова убеждена, что она способна этому противостоять.

Если это именно так, то, пожалуй, фильм о революции как раз и воспроизводит религиозный архетип. Речь в нём идёт о вере, о вере в революцию, в светлое будущее, когда, как утверждает Вавилова, наконец-то между людьми наступит трудовое согласие. Но эта вера в фильме достигает такой высоты, такого аскетизма (ведь речь идёт об отречении от материнства, от человеческой природы, наконец), что Клавдию Вавилову в пору ставить рядом с христианскими мучениками за веру. Она – родная сестра Сотникова из фильма Л. Шепитько «Восхождение». И там, и тут речь идёт о высоком духовном подвиге, на который человек способен в утверждении веры.

В фильме режиссёр позволяет себе для подобного толкования его смысла и смысла так поступающей героини подсказку. Когда Вавилова видит сон с печальной процессией обречённых жителей города, то в этом сновидении появляется с младенцем на руках и она сама. Она присутствует в кадре, но не движется среди обречённых. Она – в стороне. Когда процессия уходит в темноту, Вавилова останавливается под полукруглой аркой, напоминающей ауру святости. Это её изображение напоминает знакомое по иконописи изображение Богоматери. А, как известно, Богоматерь – заступница и защитница всех страждущих. В такой же роли мыслит себя и «боевая единица» Красной армии – комиссар Клавдия Вавилова с её пламенной верой. В данном случае в подтексте фильма мы вычитываем религиозный архетип.

Но такая светская вера, как это имеет место с комиссаром Вавиловой, может представлять и в религиозных формах. При этом в религиозных, но не обязательно позитивных и, следовательно, нравственных, но и в негативных формах. Религиозные движения не раз свидетельствовали о фанатических, разрушительных проявлениях. Убеждённость в своей правоте, правоте, идущей как бы от Бога и узаконенной его именем, может демонстрировать отклонение от нравственности, чем, собственно, и сегодня грешат «новые верующие» в России, совершающие хулиганские поступки на выставках изобразительного искусства. Всё-таки взрывы массовой психологии могут приводить и к извращению веры, и к отклонению от неё. Видимо, в данном случае следует говорить уже не о религии как таковой, а об отклонении от неё, а, следовательно, о вторжении в неё земных страстей, того, что идёт снизу и свидетельствует о низшей ступени и нравственности, и религиозного сознания.

Примером этого в истории может служить вторжение в христианские движения хилиазма. Фанатизм, овладевающий массой, которая якобы творит волю Бога, способен достичь такого уровня, что культуре может быть нанесён непоправи-

мый ущерб. В этом случае религия даже оказывается враждебной культуре. Что бы ни утверждал Р. Нибур по поводу возможной, но не всегда достижимой гармонии между религией и культурой, какие бы аргументы в пользу этой гармонии он ни находил, усматривая в Христе творца культуры, проблема здесь всё же есть. Так, не соглашаясь ни с Тертуллианом, ни с Л. Толстым, не являющимися сторонниками гармонии между Христом и культурой, суждение о такой гармонии между Христом и культурой Р. Нибур находит у теолога Ричля. Комментируя его, он пишет: «Наконец, двойственность присутствует и в самом Христе: он является и священником, и пророком, он принадлежит и к совершающей священнодействия и моления общине тех, кто зависит от благодати, и к культурной общине, которая посредством приложения нравственных усилий в многочисленных институтах участвует в труде ради достижения победы свободных людей над природой. Но конфликта нет и здесь, как нет и никакого напряжения, ибо для того, чтобы идеал пророка воплотился, священник призывает милосердие, а основатель христианской общины в то же время – и нравственный герой, знаменующий собой великий прогресс в истории культуры» [Нибур, 1996: 85].

Тем не менее, проблема всё же существует, и религиозные движения не раз это доказывали. Массовая психология может демонстрировать религиозную экзальтацию, но, в том числе, и отклонение от религиозного идеала. Так, в своё время А. Луначарский, активно обсуждавший проблему отношений между религией и социализмом, религией и революцией, тоже констатировал возможную в сознании массы двойственность образа Христа. Ссылаясь на хилиастические движения в истории, он напоминал, что у Христа могут быть два лика. Он и «учитель смиренной мудрости, образец кротости и всепрощения». Но он же предстаёт и обличителем последующих порядков. В этом втором случае его лик ужасен и мрачен. По его мнению, картины торжества праведных и наступление Царства небесного отступает перед картиной гнева

Господня, изображённого великим Микельанджело на фреске «Страшный суд». Какое уж тут смирение и покаяние. Восставшая масса требует грозного и неумолимого Христа. Психология *ressentiment* обязывает видеть в революции ту картину, которая всегда возникает в сознании гностиков – восстание воспринимается в виде тотального испепеления, способствующего очищению мира и, конечно, разрушению культуры.

Эти образы активизировались и в ситуации вспышки хилиазма во время революции. «Коммунисты, преображённые энтузиазмом, охваченные палящим фанатизмом, – пишет А. Луначарский – становились во главе и с изумительным самоотверженным героизмом боролись до последней капли крови за победу Христа, то есть коммунистической общины на земле... Грозный лик Христов носился тогда над их обречёнными на смерть рядами. Если бы они победили, результаты были бы ужасающими, ибо ни один анархист в мире не мог бы с таким глубоким убеждением в правоте своей предать огню и гибели всю аристократическую культуру, которая является ведь необходимою ступенью в развитии культуры всечеловеческой. Всё или ничего!» [Луначарский, 1908: 153]. Хотя всякая вера, будь то христианство или ислам, связана со смирением, тем не менее, фанатизма и жестокости исключать не может. Инквизиция в её христианском варианте об этом свидетельствует. Да и сегодня инциденты вокруг выставок, музеев, спектаклей и фильмов, свидетельствуют, как инстинкт массы, являющийся по своему смыслу не христианским, носителями *ressentiment* может преподноситься как именно христианский.

Любопытная примета времени: некоторые представители христианского мира проявляют интерес к другим религиям, а христианскую идентичность стремятся заменить другой религиозной идентичностью. Это имело место и раньше. Вспомним испытанные Н. Гоголем или В. Соловьёвым соблазны католичества. В «Дневнике писателя» за 1873 г. Ф. Достоевский описывает популярность в одной

из губерний России проповедей немецкого пастора, который, наблюдая духовную отсталость народа, начал открывать им истины, причём даже не проповедуемые сектой штундистов, которую сам пастор представлял, а именно православные. Но получилось иначе: русские открыли для себя западную веру, отвернулись от икон и обрядов. Как отмечает писатель, они «стали собираться по-лютеровски и петь псалмы по книжке» [Достоевский, т. 21, 1980: 58]. Под воздействием чужой веры люди даже перестали пьянствовать. Этот описанный Ф. Достоевским случай помогает понять сегодняшний соблазн ислама. Так, в своем фильме «Мусульманин» В. Хотиненко показал принятие героем из православного мира ислама. Получилось сопоставление религий не в пользу христианства: православие, как и вообще христианство в целом, разлагается, становится пассивным, а ситуация с исламом прямо противоположная. Тут необходимо говорить о вспышке пассионарности в религиозных формах.

Кроме веры и религии существует ещё и церковь. В её власти объединять веру и религию, направлять веру по религиозному пути, придавать вере религиозные формы. Но всегда ли церковь способна гармонизировать веру и религию? Тут многое решает опять же разная интерпретация христианства. Несмотря на возникшее на рубеже XIX - XX вв. «новое религиозное сознание», даже представители русской философии, которая по всему своему смыслу была религиозной, для традиционной православной церкви воспринималась еретиками. Таким позднее оказался весьма популярный в эпоху оттепели у интеллигенции священник А. Мень. Этот раскол имеет место и в современной России. Неслучайно в некоторых фильмах («Левиафан», «Юрьев день») русская православная церковь в её современном виде становится предметом критики. Например, в фильме А. Звягинцева «Левиафан» имеет место не просто критика церкви, но прямо-таки её представление как института, поддерживающего ложь и, соответственно, зло.

По мысли режиссёра этого фильма, церковь в то же время и институт, который поддерживает в обществе культ силы, ведь этот культ – свидетельство не поздних, а ранних этапов в истории и нравственности, и религии, и вообще культуры. Всё сводится к тому, что в современной России всё движется в сторону теократии, ведь, не опираясь на закон, а лишь на авторитет, именно церковь невидимыми для простого человека способами всем управляет, управляет даже светской властью. Действие фильма сосредотачивается вокруг задуманного мэром города, находящегося где-то на берегу Баренцева моря (а морю и природе в фильме уделено не меньше внимания, чем социальным отношениям, воспринимающимся по отношению к божественному мирозданию контрастом), проекта по возведению то ли какого-то ещё одного здания, имеющего общественное значение, то ли той самой церкви, богослужением в которой и заканчивается фильм. Судя по всему, речь идёт именно о возведении новой церкви как форпоста в этой местности православия.

Но этот проект – гордость местной власти, заинтересованной в том, чтобы в преддверии предстоящих выборов отчитаться перед центральной властью и местным электоратом о возрождении в городе духовности, и, прежде всего, и гордость хамоватого и наглого мэра Вадима Сергеевича, не может реализоваться. Ведь на этом месте пока стоит весьма скромный домишко, можно сказать, халупа местного жителя Николая Сергеева. Он – механик или что-то в этом роде, поскольку к нему постоянно обращаются окружающие его люди, чтобы он починил им машину. Если все обращаются, то значит, механик он хороший. Обращаются по ходу действия к нему и местные менты, его хорошие знакомые, раз он вместе с ними ездит проводить на озере выходные дни. Мэр настаивает, чтобы Сергеев оставил дом, пожертвовал им ради общего блага, а тот не подчиняется. Шутка ли сказать, вся жизнь прошла в этом доме, не только его семья, но и его родителей. Сергеев сопротивляется.

По просьбе героя, на помощь ему в городок приезжает из Москвы его знакомый – ныне юрист Дмитрий Михайлович, с которым Сергеев когда-то вместе служил в армии. Дмитрий Михайлович – человек бывалый, опытный и большой профессионал в своём деле. Он появляется в городе не с пустыми руками, а с компроматом на мэра. Таковы сегодняшние нравы. Простая логика и нравственные аргументы, когда зло объединилось с добром и трудно разобрать, где между ними можно провести черту, уже не действует. Нужны факты, нужен негатив. Вот и Дмитрий Михайлович всё время ссылается на факты. Между тем, скоро выборы, и мэр волнуется, выберет ли его местный электорат на следующий срок. Действие усложняется возникшей семейной драмой. Распространяющаяся в обществе смута захватывает, в том числе, и семейные связи. Не обходит этот вопрос и режиссёр, встраивая его в сюжет сопротивления власти.

Несмотря на дружбу, Дмитрий Михайлович становится любовником жены Сергеева – Лили. Во время уикенда с друзьями-ментами на озере свидание его с Лилей состоялось снова. Возникшую связь от посторонних глаз скрыть было уже невозможно. Потом из этого треугольника мэр извлечёт все, чтобы сопротивление Сергеева сломить. Власть считает возможным и даже обязательным вникать и в личную жизнь людей. Но сначала телохранители мэра хама арестуют Сергеева, ведь он человек эмоциональный. В отделении милиции он позволил себе повысить голос, что служит причиной задержания. Дмитрию Михайловичу, предъявившему компромат мэру, однако, удаётся Сергеева вызвать. Но ненадолго. Скоро его арестуют снова, и суд приговорит его к 15 годам лишения свободы. За что? «Да ни за что». Между тем, мэр, убедившись, что компромат может сработать и кресла на следующий срок ему не видать, что у московского гостя есть связи с нужными высокопоставленными лицами, спешит получить поддержку у местного архиерея как духовного авторитета.

По сути, беседа испуганного мэра с архиереем – основа для понимания смысла фильма. Архиерей в своих советах лаконичен, тем не менее, некоторые его фразы, вроде «мы одно дело делаем», весьма красноречивы. Одна из этих фраз особенно показательна. Он, в частности, говорит: «Всякая власть от Бога, где власть, там и сила». Иначе говоря, не вдаваясь в подробности, архиерей напоминает мэру, что сила власти не противопоказана. Наоборот, недоброжелатели не должны видеть слабую власть. Так, святой отец благословляет мэра на последующие вопиющие злодеяния. В конечном счёте, мэр получает благословение на применение силы, не называя вещи своими именами, то есть, не вникая в подробности конфликта и не называя действующих лиц своими именами.

Сюжет далее развёртывается в соответствии с наставлениями архиерея. Семейная драма, то есть измена жены Сергеева с любовником, другом мужа, мэру, конечно, становится известной. Механизм силы начинает раскручиваться. Мэр срочно вызывает к себе начальника местной полиции и прокурора. Доложив «боевую» обстановку, мэр заявляет, что если его уберут с поста мэра, то и им не быть у власти, а, следовательно, необходимо действовать незамедлительно и собирать компромат на московского гостя. Для начала юриста мэр заманивает в машину и увозит за город, где телохранители его жестоко избивают. Дмитрий Михайлович оказывается на коленях в самом буквальном смысле этого слова. После этого избиения он, не простившись с другом, отбывает в Москву. Дальнейшая его активность по спасению друга становится невозможной. Что же касается Семёнова, то он вынужден смириться и жену прощает. Но ведь Лиля не только жена, но и мать. Её не прощает всё наблюдавший сын-подросток, требуя от отца, чтобы он прогнал мать из дома, поскольку, как он убеждён, от неё все несчастья. В сильном волнении Лиля покидает дом. Она вообще исчезает. Поиски пропавшей Лили безрезультатны. Через несколько дней её найдут мёрт-

вой. Сергеев в отчаянии – слишком много невзгод обрушивается на его голову одновременно.

Но это ещё не финал истории. Мэр должен довести дело до конца – снести домик Сергеева, и на этом месте возвести даже не новое здание, а будущее. Оно должно свидетельствовать о его неустанной деятельности и заботе о благе горожан. Это весомый аргумент в пользу сохранения его власти. В доме Сергеева появляются оперативники. Его арестовывают, ибо расследование гибели Лили вроде бы показывает, что это было не самоубийство, а убийство. В качестве наиболее вероятного убийцы предстаёт сам Сергеев, что кажется совершенно правдоподобным, ведь у него и в самом деле были мотивы Лилю убить: и прежде всего ревность, да даже он и грозился это сделать. Друзья-менты это, естественно, не могли не подтвердить. Казалось бы, действие на этом и заканчивается. На Сергеева надевают наручники, а оставшегося без родителей сына-подростка забирает к себе семья одного из друзей – местного мента. Это хотя и не решающий, но все же какой-то заметный в этой беспросветной ситуации просвет.

И всё-таки фильм получился не только о беспределе местной власти, а о роли церкви, которую она играет в отношениях между властью и народом. Поэтому фильм заканчивается богослужением в новенькой церкви, которая в этом старом хламе, торчащем на берегу моря (и, между прочим, в этих символах современной цивилизации, как в фильме А. Тарковского «Сталкер»), совсем не затерялась. Метафорической параллелью воспринимается торчащий на берегу скелет какого-то огромного доисторического земноводного, то ли кита, то ли динозавра. Это окаменевшее чудовище, скелет которого стал виден, поскольку вода в этом месте высохла. Для смысла фильма особенно важен последний эпизод богослужения с участием мэра, его семьи, сына-подростка и вообще всего местного начальства. Это, видимо, не рядовой ритуал, а что-то вроде службы по случаю завершения работ по возведе-

нию светлого будущего, в которое герой фильма так и не сможет войти.

Вообще, светлый храм создаётся во все не для человека. Это парадный фасад того самого государства, в котором власть и церковь слились в единое целое. Власть работает на церковь, а церковь – на власть. Человек же остается на обочине. Если вслушаться в слова архиерея, то получается, что эта самая церковь – что-то вроде оплота православия. Возрождающегося православия, которое, как говорит архиерей, «возвращает душу народу». Как бы не так! В своей проповеди архиерей несколько раз употребляет слова «правда» и «ложь». И даже позволяет себе произнести известное суждение Александра Невского по поводу того, что «не в силе Бог, а в правде». Говорит архиерей и о том, что если человек вмещает в себя Христа, то именно это и гарантирует правду. Христос помогает понять, что есть добро, а что зло. Христос-то, может быть, и помогает, только вот архиерей не имеет никакого права об этом говорить. В заключение владыка правду связывает со свободой, а ещё и с церковью, призывая свою паству встать на защиту православия. Не человека, а православия. Иначе говоря, призывы-то все связаны с утверждением церкви, а не человека.

Что же касается человека, то ещё в XIX в. Ф. Достоевский говорил, что «мы не имеем внутренней потребности уважать в другом человека, как это все ещё есть и продолжает быть в Европе...» [Достоевский, т. 24, 1982: 92]. В этом церковном симулякре человек по-прежнему остаётся несвободным в буквальном смысле этого слова. С помощью таких иезуитов-архиереев, как местный архиерей, ложь-то уже давно заняла место правды. Ведь с этого и начиналась на Западе Реформация. Возобладала с помощью церкви и ложь, и неправда, и сила, и зло, преодолеть которые церковь, кажется, как раз и призвана. Выходя вместе со своим малым отпрыском и модно одетой женой мэр, уверовавший в Христа, как носителя правды и свободы, и в авторитет церкви, между прочим, говорит, что продолжит финансировать церковь, ещё какие-то

работы следует провести, трапезную выстроить. В общем, печётся мэр всё о благе народном. Только вот народное ли это благо? Наверное, он и мост новый выстроил, и вообще всё в городе перестроит. Всё, вроде, с мэром будет в порядке. И духовника-то он своего имеет. Это отец Василий, с которым Сергеев встречается в магазине и выслушивает его рассказ об Иове. Святой отец призывает к смирению и терпению и не склонен видеть зло даже тогда, когда оно становится по вине церкви тотальным.

Итак, церковь торжествует и в фильме, и в современном социальном пространстве, в котором сегодня постоянно воздвигаются новые и реставрируются старые храмы. Православие возрождается, активно претендуя на возвращение недвижимости. Всё, вроде бы, с этим в порядке. Но ведь получается, что святая братия печётся не о человеке, а о своих материальных интересах, как, впрочем, об этом пекутся и представители власти, оказываясь активными действующими лицами в вакханалии, называемой «диким капитализмом». Когда пьяный хам (мэр) – уже не «грядущий», как у Д. Мережковского, а самый что ни на есть настоящий, более того, стоящий уже у власти, появляется перед домом удивлённого и встречающего его не совсем дружелюбно Сергеева, он зло произносит: «Власть надо знать в лицо». Вот это «лицо» – и светской, да ещё и духовной власти в современной России и попытался показать в своём фильме А. Звягинцев, и, следует сказать, лицо-то предстало жестоким, злым и бесчеловечным. Негоже с поводёрём с таким лицом двигаться в светлое будущее. Не существует более мерзкой ситуации, когда осознаешь, что опора сопротивления злу – церковь – сама оказывается источником зла.

Чего же тут удивляться? Открытие это после «Легенды великого инквизитора» Ф. Достоевского не новое. Церковь способна лишить свободы не только нашего бедного героя из фильма А. Звягинцева – современного Иова, но и самого Христа, если бы он вдруг появился в этих местах, как он появился в рассказанной Ф. Досто-

евским легенде. Реальность не возвращается к христианскому идеалу. Этот идеал снова замутнён и амбициями власти, и комплексами массы. В современной России проигрывается очередной вариант этого преобразования наоборот. Если духовное возрождение всё же имеет место, то, может быть, вовсе даже не с помощью суетливых и корыстных святых отцов да подобных мэров-воров, а в душе простого человека. Фильм А. Звягинцева «Левиафан» об этом свидетельствует. Личность по-прежнему оказывается в униженном положении, а церковь предстает бездушным, формальным учреждением, озабоченным приумножением материальных благ и присоединением недвижимости. Такое возрождение религии, конечно, ни к чему не приведёт, кроме разве что возможной новой Реформации в форме знакомого бунта – бессмысленного и беспощадного. Но в истории это уже случалось и не однажды.

Альтернатива в религиозном возрождении. Какая религиозная традиция сегодня в России возрождается?

До сих пор мы пытались разобраться в отношениях между верой, религией и церковью, как эти взаимоотношения предстают в России. Но для того, чтобы понять перспективы констатируемого ещё А. Солженицыным религиозного возрождения в России, необходимо понять, какая же именно традиция христианства здесь возрождается. Ведь в истории христианства единого его понимания не было. Как минимум, существовали две традиции – консервативная, официальная, с одной стороны, и индивидуалистическая, предполагающая свободу личности, с другой. Ту самую свободу личности, которой, как показал в своём фильме А. Звягинцев, эта личность не имеет. Когда ставится вопрос о соотношении революции и христианства, то не следует забывать, что единого понимания христианства не существует. На всем протяжении его реальной истории существовали две интерпретации христианства, чему

посвящена весьма любопытная работа И. Евлампиева [Евлампиев, 2015: 97].

Чтобы это понять, следует снова вспомнить русский Серебряный век и тот образ христианства, который в начале XX в. называли «новым религиозным сознанием» и который свидетельствовал о возрождении в России религии и вообще духовности. Но ведь это возрождение оказывалось весьма конфликтным, поскольку возрождались сразу обе традиции. И. Евлампиев справедливо пишет, что в истории существовала официальная версия христианства, в которой многое из того, что имело место в реальной истории, было отредактировано и канонизировано. Однако со времени гностика Маркиона существовала вторая версия, причём она существовала не в отредактированной и письменной форме Евангелия, а в устной форме. Эта вторая версия является гностической и, следовательно, с точки зрения официальной версии христианского учения еретической. Это обстоятельство проясняет, почему представители «нового религиозного сознания» в России начала XX в. с точки зрения консервативной православной церкви представляли еретиками.

Первая версия христианства подерживалась церковью и государством. Как утверждает И. Евлампиев, в основе этих двух версий – разные представления о личности. В официальной версии личность предстает несовершенным, греховным существом, нуждающимся во внешнем авторитете, то есть в Боге. Когда представители модерна, например Кант, критиковали религию, то они имели в виду именно этот вариант христианства. Что касается гностической версии, то личность здесь предстает потенциально совершенным существом, способным преодолеть зло и развить в себе идею добра, а также, что является предназначением каждого христианина, способность активно содействовать перерождению чувственного мира в Царство Небесное. Это все те идеи, которые знакомы по сочинениям В. Соловьёва, не скрывавшего своего интереса к гностицизму. Активность верующего во Христа,

которая составляет суть христианства, в реальности бывает не всегда чётко выраженной. Так, предельное выражение этой активности В. Соловьёв усматривал в западной ветви христианства, что вызывало к жизни его симпатию к католицизму. Слабое выражение такой активности он констатировал в православии [Бердяев, 1911: 109].

Когда в «Оправдании добра» В. Соловьёв подчёркивал значимость активности христианина, он христианство сопоставлял с другими религиями и типами мировосприятия, например, с буддизмом и платонизмом. Это сопоставление трёх типов мировосприятия философ рассматривал с точки зрения прежде всего истории обретающей самосознание личности. Хотя все эти великие религиозные и нравственные системы стали основой осевого времени, тем не менее, в каждой из этих систем имело место особое отношение к личности, обретающей свободу. Начало этого процесса связано с Востоком. Так, в буддизме имеет место безразличие к миру и невозможность в нём что-либо улучшить и изменить. Тем не менее, осознание чуждости этого мира уже свидетельствует о просыпающейся самооценности личности и дистанции по отношению к нему.

На следующей ступени истории личности – в платонизме – мир раздваивается на чувственный и сверхчувственный. Подлинным миром здесь является не мир реальный и видимый, а мир невидимый и умопостигаемый. Если в реальном мире и можно что-то изменить (а в этом, например, Платон был убеждён и даже пытался практически это осуществить), то лишь с помощью его соотносённости со сверхчувственным миром идей. Здесь уже то хорошо, что в истории всё-таки появляется мысль о возможности и даже необходимости вмешиваться в реальный мир и его улучшать.

Христианство это потом возьмёт на вооружение. Но, видимо, эта возникающая в религии традиция со временем становится светской и будет определять ментальность фаустовского человека. С появлением мысли об активном переу-

стройстве мира становится очевидным, что античный, как позднее и западный, мир всё больше отрывается от Востока, хотя и не перестаёт на него постоянно оглядываться. О том, что такое сверхчувственный мир, который в платонизме предстаёт самым подлинным миром, напоминают режиссёры, которых относят к так называемому трансцендентному стилю. К таким режиссёрам относится А. Тарковский. В его фильме «Сталкер» герои – современные люди, то есть люди культуры, а их в фильме представляют учёный-физик и писатель-гуманитарий, ощущение сверхчувственного утратили. Это материалисты, циники, мыслящие утилитарно и даже корыстно люди. Орган восприятия сверхчувственного, то есть духовного у носителей духовности, представителей элиты общества атрофирован. Таков итог секуляризации мира. А ведь это не обычные люди, а избранные, представители элиты. За ними – высшие этажи культуры. Это с ними должна ассоциироваться духовность. Но являются ли они у А. Тарковского на уровне своей миссии?

Узнав о том, что существует что-то похожее на чудо, то есть о комнате в зоне, в которой может реализоваться желание каждого, кто в ней появляется, они возжелали: писатель – чтобы чудо помогло ему преодолеть творческий кризис и создать шедевр, который бы привлёк внимание общества и вознёс его на вершину славы; учёный – чтобы чудо помогло ему совершить открытие, и он получил за это Нобелевскую премию. Хотя потом оказывается, что подлинной его целью было комнату с чудом взорвать, поскольку, как он полагает, чудом могут воспользоваться разного рода потенциальные инквизиторы, императоры и диктаторы, чтобы реализовать свои властные амбиции, подчинить себе мир и превратить его в ад, который воссоздаёт в своем фильме А. Кончаловский. Выясняется, что с этой целью он приносит в зону бомбу. В образе учёного с бомбой получает концентрированное выражение страх современного человека не только перед возможной войной, но перед политикой, наукой и вообще культурой.

Ведь у А. Тарковского и учёный, и писатель, не имеющие имён (редкий случай в искусстве), представляют культуру. Это люди культуры, культуры выродившейся, обречённой, зависимой от технологии и вообще цивилизации, культуры технизированной, наполненной симулякрами. Вот они, эти технические костыли человечества – пистолеты, танки, разного рода инструменты, а в финале и части от разобранной бомбы, которая, к счастью, не взорвётся, торчат в этих воссоздаваемых какой-то сверхчувственной силой водоёмах, окружающих пробирающихся по зоне странников. Всё это символы того пути человечества, который оказался всё-таки ошибочным. А ошибочным он оказался потому, что, как следует из фильма, чувственная сторона мира окончательно вытеснила сверхчувственное, и потому мир лишился тайны, а человек утратил смысл существования.

Этот смысл и сопровождающая его тайна имели место, когда христианство переживало в своей истории апогей. Ведь не может же ни религия существовать без мистики, не может и бытие человеческое существовать без сверхчувственного. Разум и наука убивают эту сторону бытия, и человек становится плоским, одномерным и не интересным не только другим, но и самому себе. Такими у А. Тарковского и предстают эти инженеры человеческих душ. Нет, религией в сознание людей было заложено что-то такое, что остаётся и продолжает действовать до сих пор. Кант критикует религию за то, что ответственность человека она переносит на Бога, а Бог у него предстает внешним, формальным авторитетом, превращающим человека в безвольное, несамостоятельное существо. Проект модерна исходит из предельной активности человека, призванного пересоздать мир. Ну, хорошо, Бог, как выразился Ф. Ницше, умер, и человек модерна занял его место. Авторитетов больше не стало – ни на небе, ни на земле. Страсти, активизировавшиеся в одном человеке и начавшие распространяться, достигают в мировых схватках предела.

Нет, присутствие Бога необходимо и не потому только, что человек слаб и без-

защитен, а потому, что бог отвечает на потребность того же человека, потребность в высшем, в сакральном. Без сакральных ценностей общество не обладает прочностью, а сакральные ценности ведь к религии не сводятся. Жажда сакрального, то есть осознание себя ниже авторитета, но в то же время и способного поверить в себя, что он может быть другим, более совершенным и более духовным, позволяет ему низшие страсти подавлять. Да, «бог умер», но этот комплекс продолжает быть активным, и он реализуется уже в светских формах. Но ведь именно это и заложено в сознание религией. Вот и оказывается, что учёный и писатель из фильма А. Тарковского «Сталкер» только и способны заниматься разоблачением и саморазоблачением, уличая друг друга в эгоизме, бесчувственности и жажде славы. Между тем, в ситуации, когда «бог умер», именно такие люди и должны были бы играть роль авторитетов. Но как они эти роли могут играть, если сами пусты и друг другу не интересны?

Лишь Сталкер – единственный, кто способен ощущать действие высших сил, но ведь он из социума выбит. Он – криминальная личность. Он, как выражается его жена, вечный заключённый. Не успев отбыть срок за нарушение запрета на посещение зоны, он снова рискует угодить туда же. Этого-то его жена как раз и боится. Влечёт его это сверхчувственное. Он связан с ним. У него есть контакт с ним, и он хотел бы помогать людям, избавлять их от зла, идущего от культуры, от светской, технизированной культуры. Контакт со Сталкером, человеком, далёким от цинизма и утилитаризма, приводит к тому, что каждый из этих героев от задуманного отказывается. Писатель вообще решает перестать писать, а учёный приступает к разборке бомбы, бросая её по частям в воду, в которой и так оказывается многое из того, что производит и тиражирует обречённая на гибель современная техническая цивилизация. Этот мёртвый технизм выражает не только дух зоны, то есть места, где находится чудо, куда то ли когда-то упал метеорит, то ли приземлялись инопланетяне, но и то пространство,

которое окружает зону, в котором существует Сталкер и его семья.

Все эти мотивировки, конечно, из научной фантастики. Но у А. Тарковского за этим занимательным чтивом улавливаются и религиозные подтексты, а именно, присутствие того самого сверхчувственного, без которого не существуют не только религии, но и культуры. Когда жена встречает возвращающегося из зоны сталкера и они спускаются к своему дому, пространство кадра заполняют изрыгающие клубы дыма заводские трубы и все приметы техницизма, перед которым отступает погибающая природа. Эта торжествующая цивилизация в фильме предстает царством смерти. Сегодня, после катастроф в Чернобыле и Фукусиме, это всё становится уже не фантазией, а реальностью.

В фильме А. Тарковского создается атмосфера, созвучная мировосприятию гностика. Предпринимая характеристику христианского воззрения на мир, мы констатировали отрыв господствующего в западном мире мировосприятия от Востока. Да, Запад отрывается от Востока, да не совсем. Ведь историю христианства на всём её протяжении сопровождает искус гностицизма, то есть неприятия этого мира как мира, чуждого личности, мира неподлинного, который должен, как убеждены гностики, погибнуть в огне. Правда, буддизм не призвал содействовать гибели мира, он просто предполагает пассивный уход из него в нирвану. Но это тоже вариант неприятия. Любопытно, что активность христианина, всей своей жизнью и нравственными подвигами способствующего перерождению мира в Царство небесное, так и не могла вытеснить гностицизм и предать его забвению. Ренессанс гностицизма сопровождает прорыв варварской стихии и в XX в. окрашивает не только искусство. Что же касается кино, то образ Судного дня можно ощутить и у И. Бергмана в «Седьмой печати», и у Л. Фон Триера в «Меланхолии», и у А. Тарковского в «Жертвоприношении».

Мы пытались охарактеризовать каждую из двух интерпретаций христианства. В каждой из них возник осо-

бый образ личности. Во второй версии христианства Бог не исчезает, но смысл истории переносится уже на человека, от которого, как мы уже отметили, требуется предельная активность и чувство ответственности. От этой его активности во многом зависит и торжество в мире добра. Как утверждает И. Евлампиев, гностическая традиция в интерпретации христианства для развития и расцвета европейской мысли и философии, в том числе, и эпохи Ренессанса и Просвещения, оказалась чрезвычайно плодотворной. Собственно, эта тенденция активизировалась и проявила себя в эпоху Серебряного века в России. Чтобы в этом убедиться, достаточно вспомнить работу Н. Бердяева «Смысл творчества». Главным творцом мира в ней представлен прежде всего человек, которому Бог предоставляет свободу и самостоятельность. Ведь потом эта участь человека определит экзистенциалистское мировосприятие. Не случайно сам Н. Бердяев уже относил себя к экзистенциализму, хотя и понимал его по-своему [Бердяев, 1991: 89]. Названная работа Н. Бердяева является удивительным манифестом модернизма и, разумеется, авангарда – не только художественного, но и политического, поскольку, как известно, модерн претендует на творчество не только художественных, но и социальных ценностей.

Однако проблема, которую придется сегодня решать, связана с тем, что провозглашённое модерном социальное творчество своим продолжением имело возрождение тоталитарных режимов, а в этих режимах личность предстала отнюдь не творцом, а утрачиваемой человеческое достоинство жертвой. Спрашивается, если с некоторых пор в России имеет место возрождение веры, а вся деятельность церкви, казалось бы, сегодня об этом и свидетельствует, то о возрождении какой версии христианства сегодня в России должна идти речь. О возрождении той ли традиции, что составляла смысл так называемого в Серебряном веке «нового религиозного сознания», а это сознание явно несёт на себе печать

гностической традиции, или же о возрождении канонического христианства, которое всегда действовало в унисон с государственной властью, демонстрировало свой консерватизм и даже православный фундаментализм. Как уже отмечалось, в зависимости от этого находится и представление о личности, а следовательно, и оценка происходящих сегодня духовных процессов.

В период горбачёвской оттепели, когда от пыли отряхивалось наследие Серебряного века, конечно, в церкви активизировалась гностическая традиция веры. Казалось, настроения, выражаемые философией экзистенциализма, об этом свидетельствовали. Собственно, начало этому процессу было положено ещё в эпоху оттепели, когда с лёгкой руки И. Эренбурга впервые начали вновь вспоминать о художниках и мыслителях, многие из которых оказались в эмиграции и имена которых последующие поколения уже успели забыть, если, конечно, их знали вообще. Однако вместе с уходом в прошлое этой эпохи такая традиция угасает, и сегодня на смену ей снова приходит, пожалуй, каноническая или консервативная традиция, что, конечно, некоторыми слоями общества оценивается отрицательно. Ведь это происходит в ситуации, когда наследие Серебряного века с его «новым религиозным сознанием» на протяжении последних десятилетий уже было ассимилировано. Оно и становится противоядием для утверждения консервативной традиции.

Активизирующаяся консервативная традиция уже свидетельствует о том, что из возрождающейся в России религии масса снова откладывает печать. Воздействие религии на социальное строительство имело место и в первой половине XX в. Г. Федотов справедливо доказывал, что возвращение несвободы в России, как и вообще становление тоталитарного режима, обязано проснувшемуся комплексу человека Средневековья, который в новой ситуации начал демонстрировать предельную активность. А ведь этот комплекс исходил из массы и только затем получал институционализацию при

участии власти. В связи с этим возникает вопрос, кто же является виновником или в чём причина того, что во втором десятилетии XXI в. в России побеждает консерватизм или официальная традиция? Разве причиной такого поворота является церковь или власть?

Видимо, приходится признать, что после новых экспериментов с либерализмом (которые длились с середины 1980-х гг., когда было очевидно, что Россия вновь двигалась в направлении, провозглашённом нашими прошлыми и настоящими западниками) в России возникает «новое Средневековье». И история России, как история становления и утверждения личностного начала, снова становится историей «восстания масс». Снова происходит исторический регресс.

Образование так называемого «среднего класса», что сыграло на Западе решающую роль, в России этому регрессу не является препятствием. Масса вновь берёт реванш и теснит элиту, а ментальность общества заметно становится ментальностью жаждущей реванша и сильного лидера массы. Массе снова нужен внешний авторитет, причём не только в сверхчувственных, но и в чувственных, то есть политических формах – носитель силы и могущества. А не мыслитель, философ, художник, творец, гуманист, которого ещё в античности мыслили как единственно достойного государственной власти. Не получалось это и в античности, не получается и до сих пор. В сегодняшней ситуации гуманист снова становится «подпольным» человеком. Давно уже ушли от нас Лихачёвы, Аверинцевы и Лотманы, а их последователи вытеснены на периферию. С ослаблением активности гуманитарного слоя силы зла вновь рвутся занять место сил добра. Это особенно заметно в явлениях хулиганства со стороны верующих в сфере искусства. А ведь имена Манделштама, Платонова, Ахматовой и многих других, замученных и уничтоженных в период, когда Лихачёв, Аверинцев и Лотман держали внимание общества, значили не меньше, чем имена здравствующих Лихачёва, Аверинцева и Лотмана.

Ну, как тут снова не процитировать Р. Нибура? Улавливая созвучность деятельности христиан с деятельностью создателей нравственной философии в языческой культуре (что персонифицированы, например, в Иисусе и Сократе), он пишет: «В этом отношении культура, как и церковь, имеет своих мучеников, и их могилы также стали в обществе своеобразными питомниками движений духовного возрождения» [Нибур, 1996: 89]. Но так ли уж отделены творцы-подвижники культуры от религии? Утверждал же Н. Бердяев, что всё более или менее значительное в русском искусстве связано с религией. В своём трактате «Смысл творчества» он сближает Творца с носителем святости.

Уроки истории и современная ситуация в России. Общество как масса. Последствия влияния такой трансформации на состояние духовной культуры

Религия формировала и контролировала нравственность особенно тех народов, у которых церковь и государство избегали самостоятельности, функционируя в контакте, как это имело место в Византии и, следовательно, в подхватившей эту эстафету у Византии Средневековой Руси. Зачем нам, поставившим в этой работе задачу понять духовные процессы, развернувшиеся в России с середины XX в., заниматься этими ментальными тонкостями применительно к прошлому России? На наш взгляд, сегодня нам в процессе осознания того, в какой ситуации оказывается духовная культура, предстоит разгадать и разъяснить хотя бы самим себе ту связанную со становлением общества потребление моральную деградацию современной России, которую многие готовы воспринимать как духовное возрождение.

На этот раз такая деградация уже не связана с прорывом варварства, хотя современный российский философ Н. Мотрошилова убеждена, что такой прорыв имеет место и сегодня [Мотрошилова, 2010]. Тот прорыв варварства, что имел

место в начале прошлого столетия, кажется, и в самом деле изжит. Однако дикий капитализм, что получил в России развитие в три последних столетия и связанная с ним коррупция, снова возвращает русских, именно русских, поскольку Запад эти ситуации успел давно пережить, к ситуации торжествующего зла. Фильм А. Звягинцева «Левиафан» эту трансформацию выразил, и, можно даже сказать, что он напомнил о гностическом восприятии мира, то есть о его восприятии как лежащего во зле и чуждого личности. Казалось бы, уже одна активизация церкви, связанная с деятельностью патриарха, с обильным восстановлением старых и со строительством новых храмов, а также с передачей культурного наследия от светских учреждений к церковным организациям свидетельствует если и не о таком духовном возрождении, то, во всяком случае, о заметной активности церкви. Но за такое возрождение люди принимают и восстановление жёсткой власти, а, можно сказать, и имперской власти.

Об активизации имперского комплекса в России свидетельствует и ностальгия по империи, и участие России в войнах и развертывающаяся милитаризация. Все свидетельствует, что масса психологически готова к реваншу. Многие факты свидетельствуют об усилении России, о том, что она всё заметнее поднимается с колен, на которые упала в тот краткий период истории, что связан с именем Горбачёва. Тогда тоже много говорилось о начавшемся духовном возрождении, но, судя по всему, оно всё же не случилось. Распространение коррупции в крайних формах уже тогда свидетельствовало о надвигающейся смуте. Коррупция – это не только отсутствие нравственности у отдельных людей, представляющих разные уровни. Это упадок пассионарности и отсутствие веры, которые могут выражать лишь состояние надлома целой цивилизации. Страх, спровоцированный этим надломом, способствует обращению к силе, а не к духу. Но что значит эта сила, как не имперская традиция? Горбачёвский период – это период разложения российской империи в ее последнем, сталинском варианте,

причём, видимо, последняя стадия в истории этого разложения.

Кажется, что у нашего патриарха расхождений с нынешней властью нет и в дальнейшем не предвидится. И патриарх, и президент наблюдают, как снова происходит реабилитация различных фигур российской и преимущественно имперской истории, будет ли это князь Владимир, царь Иван Грозный или Иосиф Сталин. Как этот процесс оценивать? Почему из истории извлекают лишь те фигуры, которые демонстрировали силу, обращение к которой рекомендует мэру архиерей в фильме А. Звягинцева «Левиафан»? В своём трактате «Оправдание добра» В. Соловьёв называл имена героев и подвижников, которые, как он доказывал, заслуживают благодарной памяти соотечественников. «Мы, – писал философ, – должны с наибольшею полнотою восстановить всю вереницу и духовных своих предков, людей, через которых Провидение двигало человечество по пути к совершенству» [Соловьёв, 1996: 123]. В данном случае философ называет и имена выдающихся предков. «Если для меня важно и дорого, что моей родине, с которою так тесно связано мое существование, – пишет он, – дано быть христианскою и европейскою страной, то я не могу отказать в благочестивой памяти ни тому киевскому князю, который окрестил Русь, ни тому северному исполину, который разбил могучими ударами московско-монгольскую замкнутость и ввёл Россию в круг образованных народов, ни всем тем, которые в разных областях жизни и духа двигали нас по пути, открытому этими двумя историческими родоначальниками России» [Соловьёв, 1996: 123].

Как мы убеждаемся, в числе выдающихся предков имя Ивана Грозного В. Соловьёвым не названо, а вот имя князя Владимира, увековеченное недавно и в памятнике, и в фильме, по поводу чего в обществе возникли дискуссии, у философа присутствует и не вызывает сомнений. Следует отметить, что в священном деле увековечивания выдающихся предков активность проявляют не только скульпторы, но и кинематографисты.

Продолжают выходить фильмы, в которых воскресают Сталин, Иван Грозный и, наконец, запечатленный в фильме «Викинг» князь Владимир. Кажется, что эпоха плюрализма закончилась и началась эпоха возрождающегося уже в который раз в империи единомыслия. Правда, что-то отсутствует информация о том, что церковь сохраняет свою, самостоятельную по отношению к власти линию, как это было в истории других европейских народов, да, собственно, случилось и в нашей собственной истории. Об этом напомнил режиссёр П. Лунгин в фильме «Царь», посвящённом Ивану Грозному (2009). В фильме есть чрезвычайно значимые сцены, свидетельствующие о расхождении между царём и святым Филиппом, митрополитом Московским, о великом противостоянии представителя церкви нарастающему в Московском государстве злу, за что Филипп и поплатился своей жизнью. Так что не одному великодержавию служили русские святые.

Вообще, откуда происходит инициатива возвеличения и увековечивания исторических фигур вроде Ивана Грозного и Иосифа Сталина? Вопрос о варварском возрождении, то есть о понижении уровня культуры и высвобождении тех ментальных комплексов, которые являются комплексами языческими, а все не христианскими, мы затронули не зря. Где находится причина возрождения язычества? Мы связываем язычество с мощью, силой, оружием, властью, милитаризацией, собственностью, империей и, конечно, с подавлением человеческой личности, которая в этом смысле приносится государству в жертву. Иначе говоря, связываем со злом, а не с добром. Но если происходящее не связывать с добром, то не приходится его связывать и с христианством, поскольку, как свидетельствует история, именно христианство и утвердило в истории ценности добра. Так, у В. Соловьёва христианство служит идее «оправдания добра».

Но если это так, то почему церковь всегда действует в унисон с властью и общество не ощущает её самостоятельного по отношению к светской власти голоса.

Да, конечно, без государства обществу существовать невозможно. Вот и В. Соловьёв пишет о пагубных последствиях разобщённости между церковью и государством. Вот только у него при этом ставится условие. «Христианское правило общественного прогресса состоит в том, чтобы государство, – пишет он, – как можно менее стесняло внутренний, нравственный мир человека, предоставляя его свободному, духовному действию церкви, и вместе с тем как можно вернее и шире обеспечивало внешние условия для достойного существования и совершенствования людей» [Соловьёв, 1996: 41].

Неужели же между церковью и властью всегда возможно единство? Откуда это единство проистекает? Здесь как раз и следует вернуться к психологическому фактору истории. Дело в том, что в создавшейся ситуации осознания неудачи с социализмом комплекс реванша, о котором предупреждал Е. Гайдар, начинает овладевать массой. Масса может ориентироваться в мире, лишь находя врагов, образы которых позволили бы ей изживать комплекс того, что Ф. Ницше назовет *ressentiment*, то есть озлобленности, мстительности, недовольства, возникающими в результате несвободы и комплекса неполноценности. Но ведь в современной ситуации, как и во многих других, уже имевших место исторических ситуациях, масса не является лишь каким-то сегментом общества. Психология массы способна распространяться на всё общество. Механизм действия суггестии в обществе давно известен. Ментальность массы оказывается заразной, и под её суггестивное воздействие попадают все социальные группы и субкультуры. Ментальность массы становится ментальностью общества. Но когда это происходит, то находится под гипнозом силы, а не нравственности уже всё общество. Вызываемый в массовом сознании фантом врага, проецируемый на другие народы, уже свидетельствует об отклонении от нравственности. Но если уже не только масса, но и всё общество оказывается загнипнотизировано силой и жаждет вождя как носителя этой силы, то полу-

чается, что общество в целом находится во власти зла, а не добра.

Как же в этом случае должна поступать церковь? Идти на поводу настроений массы или же быть ведущей силой и организовывать массу? Что же в этой ситуации происходит с человеком? Происходит раздвоение. С одной стороны, когда ментальность массы становится ментальностью общества, то отдельный человек лишается самостоятельности. Он становится человеком массы, то есть становится чем-то вроде зомби и, следовательно, готов поступать не так, как он мог бы поступать, следуя тому добру, что культивировалось христианством, а так, как поступает масса в целом под давлением владеющего массой комплекса. В этом случае он может вести себя так, что его поступки способствуют злу, а не добру.

Так, в фильме «Восхождение» не менее ярким образом представлен не только носитель духа, осуществляющий восхождение, то есть физически слабый Сотников, но и сильный, трезво и практически мыслящий его попутчик Рыбак. В первых эпизодах героем является именно Рыбак, ведь он ловок, хитёр, смел, и, кажется, именно с такими людьми связывается наше представление о герое и героизме. Что же касается Сотникова, то он физически слаб, болен, немощен и вызывает к себе чувство жалости. Ну, какой Сотников воин, какой он герой? Между тем, оба героя сталкиваются с таким предельным злом, что товарищ Сотникова ломается, сдаётся и становится невольным палачом, пособником зла. «Жить-то ведь хочется», – говорит полицай из фильма В. Хотиненко «Поп». Именно ему немцы поручают казнить его сослуживца, подлинного героя и истинного носителя Духа – Сотникова, и он на это идёт. Рыбак не выдерживает испытаний, поддаётся злу и сам становится носителем зла. Происходит трансформация его психологии.

На фоне этой драмы героизм угасающего, несломленного Сотникова становится ещё более впечатляющим. Получается, что Рыбак является именно человеком массы. Духовный подвиг, к которому причило христианство, он со-

вершить не способен. У него нет для этого силы духа. Происходит ли раздвоение человека массы, которого мы узнаем в Рыбаке, бесследно и безболезненно? Видимо, нет. В иные моменты жизни такой человек всё же перестает быть человеком массы, в нём активизируются те пласты сознания, что сформированы христианством. Он начинает осмыслять всё им содеянное с точки зрения добра, а не зла. Это возможное пробуждение религиозного, то есть нравственного и, в общем, личностного комплекса, может породить в человеке отторжение от всего, что его окружает: и других людей, и общества, и массы, и власти. Так в его сознании пробуждается то, что всегда сопровождало историю христианства, но что возникло ещё в языческом мире. Это гностическое восприятие мира, внедряющее в человека чувство враждебности по отношению к этому миру, чуждости этого мира личности.

Этот комплекс невозможно не учитывать применительно к современной ситуации, поскольку умонастроения нескольких поколений людей, представителей истекшего столетия связаны с этим гностическим комплексом, получившим оформление в таком философском направлении XX в., как экзистенциализм. И, конечно же, настроение, закрепившееся в этом философском направлении, не обошло и Россию. Речь не идёт о посещениях России Ж.-П. Сартра, выступающего в 1960-е гг. перед нашей интеллигенцией, и не модой на эту философию, скажем, в лице М. Мамардашвили. Как справедливо пишет Н. Мотрошилова, в XX в. русскому народу пришлось пережить много такого, что, конечно же, способно получить выражение именно в экзистенциалистских мотивах. «Во-первых, – как отмечает философ, – отечественные авторы и читатели, жившие в условиях социализма, изучая экзистенциалистов или работы о них, находили и в себе подобные ощущения, умонастроения, что склоняло к мысли об условности и неуниверсальности отнесения истоков экзистенциализма только к буржуазному обществу... Поэтому более верной казалась, так сказать,

внеформационная констатация: настроения отчуждённости, страха, отчаяния, одиночества характерны для немалого числа индивидов в условиях любых формаций, особенно в периоды крутых переломов, болезненных переходов от одних социальных порядков к другим» [Мотрошилова, 2009:326].

Эти экзистенциалистские мотивы не замедлили получить выражение в искусстве, например, в романе Б. Пастернака или в фильмах А. Тарковского [Хренов, 2013: 17]. Однако вот ведь что интересно: гностицизм, как основа возникновения настроения, получившего выражение в экзистенциализме, начинает привлекать к себе внимание именно на рубеже XIX–XX вв. Так, у В. Соловьева гностицизм становится лейтмотивом его философствования. Любопытно отметить следующее: по мере получившего выражение в революции взрыва *ressentiment* нарастает мода на возрождение гностического мировосприятия, ренессанс которого с начала XX в. отмечал еще в 1920-е гг. К. Юнг [Юнг, 1991]. Собственно, революционный взрыв в России несёт на себе печать радикального расхождения с миром, его неприятие и как личности чуждого. Революция 1917 г. в России выражает апокалиптический мотив, что, как мы уже отмечали, своевременно было отмечено С. Булгаковым. Спрашивается, как этот апокалиптический мотив, который соотносится нами с психологией массы, соотносится не столько с революцией (здесь мы находим точки соприкосновения), сколько с христианством?

Выявление отношений гностицизма с христианством позволяет понять и восприятие массой революции, которое является тоже психологической проблемой. Между прочим, восприятие массой революции странным образом оказалось созвучным восприятию ее русской интеллигенцией. Вообще-то это не выглядит странным после замечательной работы Х. Арндт о тоталитаризме, в которой она показала, что в революционной ситуации интеллигенция разделяла настроения массы. Впрочем, это своевременно фиксировал С. Булгаков.

Конечно, трудно анализировать духовную ситуацию в современной российской культуре. Отсутствие исторической дистанции этому мешает. Пытаясь это противоречие преодолеть, мы прибегли к историческим параллелям. Всё ведь в истории повторяется. Повторяется и та ситуация, когда массовые настроения, как бы к ним ни относиться и как бы их ни оценивать, становятся предельно активными и для общества репрезентативными. Утешает одно – современная ситуация эту активность массы демон-

стрирует в ослабленной форме. Ведь в отечественной истории резервы пассионарной энергии не беспредельны. Кроме того, этот взрыв массовых настроений, перечёркивающих поздние уровни духовной культуры, бывает кратковременным. Ничего другого не остаётся, как его пережить, но пережить не в пассивной форме. Хорошо было бы, если бы эта ситуация властью все же контролировалась. И контролировалась с учётом мнений гуманитарного сообщества.

Список литературы:

- Адорно Т. Негативная диалектика. М.: Научный мир, 2003. 374 с.
- Бердяев Н.А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьёва // О Владимире Соловьёве. Сборник первый. М.: Путь, 1911. С. 104-128.
- Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М.: Мысль, 1991. 398 с.
- Бердяев Н.А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990. 176 с.
- Блок А.А. Крушение гуманизма // Собрание сочинений в 8 т. Т. 6. М - Л.: Государственное издательство художественной литературы, 1962. С. 93-115.
- Булгаков С. Апокалиптика и социализм // Два града. Исследования о природе общественных идеалов. СПб.: Издательство русского христианского гуманитарного института, 1997. С. 207-247.
- Вебер А. Избранное: Кризис европейской культуры. СПб.: Университетская книга, 1999. 565 с.
- Вико Д. Основания новой науки об общей природе наций. М.-К.: «REFL-book» - «ИСА», 1994. 656 с.
- Гайдар Е.Т. Гибель империи. Уроки для современной России. М.: РОССПЭН, 2006. 448 с.
- Давыдов Ю.Н. Апокалипсис атеистической религии (С. Булгаков как критик революционной религиозности) // Булгаков С. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. СПб.: Издательство русского христианского гуманитарного института, 1997. С. 415-450.
- Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 23. Л.: Наука, 1981. 423 с.
- Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 21. Л.: Наука, 1980. 551 с.
- Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 24. Л.: Наука, 1982. 518 с.
- Евлампович И.И. Гностическое христианство в истории европейской философии // Россия и гнозис: труды Международной научной конференции «Раннехристианский гностический текст в русской культуре». Т. 1. СПб.: Издательство РХГА, 2015. С. 97-116.
- Жукоцкий В.Д. Русская реформация XX века: предпосылки и результат // Религия, человек, общество: доклады Международного научного религиозно-философского конгресса. Ч. 1. Курган: Издательство Курганского государственного университета, 1998. С. 217-237.
- Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М.: ТОО «Рарогъ», 1993. 448 с.
- Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М.: Политиздат, 1990. 415 с.
- Лосев А.Ф. Об «Оправдании добра» // Соловьёв В. Оправдание добра. М.: Республика. 1996.
- Луначарский А.В. Религия и социализм. Т. 1. СПб.: Шиповник, 1908. 230 с.
- Мандельштам О. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М.: Арт-бизнес-центр, 1991. 700 с.
- Мень А. Культура и духовное возрождение. М.: Искусство. 1992. 400 с.
- Мотрошилова Н.В. С. Франк о «новом варварстве» // Культура и форма. М.: Издательский дом Государственного университета - Высшей школы экономики, 2010. С. 173-206.

Мотрошилова Н.В. О диалоге Мераба Мамардашвили с Жаном-Полем Сартром // Мераб Константинович Мамардашвили. М.: РОССПЭН, 2009. С. 339-350.

Мотрошилова Н.В. Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов. М.: ИФРАН, «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. 480 с.

Нибур Р. Опыт интерпретации христианской этики // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М.: Юрист, 1996. С. 223-312.

Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени // Уединённое. М.: Политиздат, 1990. С. 395.

Розанов В.В. В чаду войны. Статьи и очерки 1916-1918 годов. М.: Республика, СПб.: Росток, 2008. 632 с.

Солженицын А.И. Публицистика в 3 т. Т. 2: Общественные заявления, письма, интервью. Ярославль: Верхне-Волжское книжное издательство, 1996. 624 с.

Соловьёв В.С. Оправдание добра. М.: Республика, 1996. 479 с.

Сталин И.В. Pro et contra. Антология. В 2-х т. Т. 2. СПб.: РХГА, 2015. 879 с.

Хомяков А.С. Сочинения. Т. 4. М.: Университетская типография, 1909. 428 с.

Хренов Н.А. Искусство оттепели в контексте надлома большевистской империи // От искусства оттепели к искусству распада империи. М.: Канон – Плюс, 2013. С. 17-102.

Юнг К. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991. 304 с.

Ясперс К. Ницше. Введение в понимание его философствования. СПб.: Владимир Даль, 2004. 632 с.

Об авторе:

Хренов Николай Андреевич – д.филос.н., профессор кафедры кино и телевидения Московского Государственного университета культуры, зам. директора по науке Государственного института искусствознания. Россия, 125009, Москва, Козицкий переулок 5. Сфера научных интересов: междисциплинарная методология изучения искусствознания, эстетика, социология и социальная психология искусства, искусство как проблема теории и истории культуры. E-mail: nihrenov@mail.ru.

“THEURGY” PHILOSOPHICAL CONCEPT AND RELATIONSHIPS BETWEEN PHILOSOPHY, ART AND RELIGION IN MODERN RUSSIA

N.A. Khrenov

Abstracts. *The closer to the end of the positivist NINETEENTH century, the century of modern revolutions, the more obvious was the increase in the world of evil. The philosophers had a presentiment of the revival of the Gnostic complex of this world alien to man. The isolation of different spheres of culture, although perceived and evaluated as progress, nevertheless, provoked an urgent need for unity, in the synthesis of differentiated areas – art, creativity, mythology, poetry, culture, philosophy and, of course, religion, which under the pressure of modernity appeared on the periphery of culture. But, in fact, the peripheral sphere of art Nouveau has made culture. The era of revolutions was unfavorable not only for the Church, but also for culture. Utopian consciousness, which possessed the masses, demanded the immediate destruction of traditional values. Sociology as the design of new societies has slowed down the formation of cultural reflection. It will be revived only near the end of the twentieth century, when the desacralization of the revolution will unfold and its positive and negative sides will become obvious. The reverse side of progress, the growth of evil in the world and the vulnerability of the separation of different spheres were keenly felt by Russian religious philosophers at the turn of the XIX-XX centuries. They were the first to put forward the idea of Theurgy, that is, the unity of the isolated spheres for the sake of the transformation of the world. In this unity, religion had to take a significant, if not decisive place.*

However, in the Russian revolution of 1917 there was an explosion of atheism. In fact, the Church went to the catacombs. But the same catacomb, in the words of E. Unknown, was the whole culture. The author of this article shows how from the era of the thaw gradually begins to get rid of the destructive complex and unfolds the restoration of the former ties between culture, philosophy, art and religion.

Key words. *atheism, revolution, collective identity, mass, psychology, religion, faith, Church, messianism, mentality, Orthodox tradition, reformation, religious revival, liberalism, crisis of Christianity, new middle Ages, new religious consciousness.*

References:

Adorno T.W. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1966. 406 s. (In German) (Russ. ed.: Adorno T. *Negativnaia dialektika*. Moscow, Scientific world, 2003. 374 p.).

Berdiaev N.A. Problema Vostoka i Zapada v religioznom soznanii VI. Solov'eva [The problem of East and West in the religious consciousness of VL. Solovyov]. *O Vladimire Solov'evе. Sbornik pervyi* [About Vladimir Solovyov. Collection first]. Moscow, A Journey, 1911. pp. 104-128 (In Russian).

Berdiaev N.A. *Samopoznanie. Opyt filosofskoi avtobiografii* [Self-knowledge. The experience of philosophical autobiography]. Moscow, Thought, 1991. 398 p. (In Russian).

Berdiaev N.A. *Smysl istorii* [The point of the story]. Moscow, Thought, 1990. 176 p. (In Russian).

Blok A.A. Krushenie gumanizma [The Collapse of humanism]. *Sobranie sochinenii v 8 t. T. 6*. [Works in 8 vol. Vol. 6]. Moscow-Leningrad, State publishing house of fiction, 1962. pp. 93-115 (In Russian).

Bulgakov S. Apokaliptika i sotsializm [Apocalyptic and socialism]. *Dva grada. Issledovaniia o prirode obshchestvennykh idealov* [The Two degrees. Research on the nature of social ideals]. Saint-Petersburg, Publishing house of the Russian Christian humanitarian Institute, 1997. pp. 207-247 (In Russian).

Veber A. *Izbrannoe: Krizis evropeiskoi kul'tury* [Favorite: the Crisis of European culture]. Saint-Petersburg, University book, 1999. 565 p. (In Russian).

Viko D. *Osnovaniia novoi nauki ob obshchei prirode natsii* [The Foundations of a new science of the common nature of Nations]. Moscow-Kiev, "REFL-book" - "ISA", 1994. 656 p. (In Russian).

Gaidar E.T. *Gibel' imperii. Uroki dlia sovremennoi Rossii* [Fall of the Empire. Lessons for modern Russia]. Moscow, ROSSPEN., 2006. 448 p. (In Russian).

Davydov Iu.N. Apokalipsis ateisticheskoi religii (S. Bulgakov kak kritik revoliutsionnoi religioznosti) [Apocalypse of atheistic religion (S. Bulgakov as a critic of revolutionary religiosity)]. *Bulgakov S. Dva grada. Issledovaniia o prirode obshchestvennykh idealov* [Bulgakov S. Two hail. Research on the nature of social ideals]. Saint-Petersburg, Publishing house of the Russian Christian humanitarian Institute, 1997. pp. 415-450 (In Russian).

Dostoevskii F.M. *Polnoe sobranie sochinenii v 30 t. T. 23* [Complete works in 30 vol. Vol. 23]. Leningrad, Science, 1981. 423 p. (In Russian).

Dostoevskii F.M. *Polnoe sobranie sochinenii v 30 t. T. 21* [Complete works in 30 vol. Vol. 21]. Leningrad, Science, 1980. 551 p. (In Russian).

Dostoevskii F.M. *Polnoe sobranie sochinenii v 30 t. T. 24* [Complete works in 30 vol. Vol. 24]. Leningrad, Science, 1982. 518 p. (In Russian).

Evlampiev I.I. Gnosticheskoe khristianstvo v istorii evropeiskoi filosofii [Gnostic Christianity in the history of European philosophy]. *Rossiia i gnozis: trudy Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii «Rannekhristskii gnosticheskii tekst v russkoi kul'ture»*. T. 1 [Russia and gnosis: proceedings of The international scientific conference "Early Christian Gnostic text in Russian culture". Vol. 1]. Saint-Petersburg, Publishing house of Russian Christian Humanities Academy, 2015. pp. 97-116 (In Russian).

Zhukotskii V.D. Russkaia reformatsiia XX veka: predposylki i rezul'tat [Russian reformation of the twentieth century: prerequisites and results]. *Religiia, chelovek, obshchestvo: doklady Mezhdunarodnogo nauchnogo religiovedcheskogo kongressa. Ch. 1* [Religion, man, society: reports of the International scientific religious Congress. Part 1]. Kurgan, Publishing house of Kurgan state University, 1998. pp. 217-237 (In Russian).

Il'in I.A. *Aksiomy religioznogo opyta* [Axioms of religious experience]. Moscow, "Rarog" LLP, 1993. 448 p. (In Russian).

Camus A. *L'Homme révolté*. Paris, Gallimard, 1951. 384 p. (In French) (Russ. ed.: Kamiu A. *Buntuiushchii chelovek. Filosofiiia. Politika. Iskusstvo*. Moscow, Politizdat, 1990. 415 p.).

Losev A.F. Ob «Opravdanii dobra» [On the “good Excuse”]. *Solov'ev V. Opravdanie dobra* [Solovyov V. The Justification of goodness]. Moscow, Republic. 1996 (In Russian).

Lunacharskii A.V. *Religiia i sotsializm. T. 1* [Religion and socialism. Vol.1]. Saint-Petersburg, Rose hip, 1908. 230 p. (In Russian).

Mandel'shtam O. *Sobranie sochinenii v 4 t. T. 2* [Collected works in 4 vol. Vol. 2]. Moscow, Art-business center, 1991. 700 p. (In Russian).

Men' A. *Kul'tura i dukhovnoe vozrozhdenie* [Culture and spiritual revival]. Moscow, Art. 1992. 400 p. (In Russian).

Motroshilova N.V. S. Frank o «novom varvarstve» [S. Frank on “new barbarism”]. *Kul'tura i forma* [Culture and form]. Moscow, Publishing house of the State University-Higher school of Economics, 2010. pp. 173-206 (In Russian).

Motroshilova N.V. O dialoge Meraba Mamardashvili s Zhanom-Polem Sartrom [About dialogue of Merab Mamardashvili with Jean-Paul Sartre]. *Merab Konstantinovich Mamardashvili* [Merab Konstantinovich Mamardashvili]. Moscow, ROSSPEN, 2009. pp. 339-350 (In Russian).

Motroshilova N.V. *Tsivilizatsiia i varvarstvo v epokhu global'nykh krizisov* [Civilization and barbarism in an era of global crises]. Moscow, IF RAS, “Canon+” ROOI “Rehabilitation”, 2010. 480 p. (In Russian).

Nibur R. Opyt interpretatsii khristianskoi etiki [Experience of interpretation of Christian ethics]. *Khristos i kul'tura. Izbrannye trudy Richarda Nibura i Rainkhol'da Nibura* [Christ and culture. Selected works of Richard Niebuhr and Reinhold Niebuhr]. Moscow, Lawyer, 1996. pp. 223-312 (In Russian).

Rozanov V.V. Apokalipsis nashego vremeni [Apocalypse of our time]. *Uedinennoe* [Solitary]. Moscow, Politizdat, 1990. P. 395 (In Russian).

Rozanov V.V. *V chadu voiny. Stat'i i ocherki 1916-1918 godov* [In the child of war. Articles and essays 1916-1918]. Moscow, Republic; Saint-Petersburg, Sprout, 2008. 632 p. (In Russian).

Solzhenitsyn A.I. *Publitsistika v 3 t. T. 2: Obshchestvennye zaiavleniia, pis'ma, interv'iu* [Journalism in 3 vol. V. 2: Public statements, letters, and interviews]. Yaroslavl, Upper Volga book publishing house, 1996. 624 p. (In Russian).

Solov'ev V.S. *Opravdanie dobra* [The Justification of the good]. Moscow, Republic, 1996. 479 p. (In Russian).

Stalin I.V. *Pro et contra. Antologiiia. V 2-kh t. T. 2* [Pro et contra. Anthology. In 2 vol. V. 2]. Saint-Petersburg, Russian Christian Humanities Academy, 2015. 879 p. (In Russian).

Khomiakov A.S. *Sochineniia. T. 4* [Works. V. 4]. Moscow, University printing house, 1909. 428 p. (In Russian).

Khrenov N.A. Iskusstvo ottepeli v kontekste nadloma bol'shevistskoi imperii [The art of thaw in the context of the Bolshevik Empire's fracture]. *Ot iskusstva ottepeli k iskusstvu raspada imperii* [From the art of thaw to the art of Empire's collapse]. Moscow, Canon-Plus, 2013. pp. 17-102 (In Russian).

lung K. Arkhetip i simvol [The Archetype and symbol]. Moscow, Renaissance, 1991. 304 p. (In Russian).

Jaspers K.T. *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1997. 496 p. (Russ. ed.: Iaspers K. *Nitsshe. Vvedenie v ponimanie ego filosofstvovaniia*. Saint-Petersburg, Vladimir Dal, 2004. 632 p.).

About the Author:

Nikolai A. Khrenov – Doctor of Sciences (Philosophy), Professor of the Department of Cinema and Television of the Moscow State University of Culture, Deputy of Director for Science of the State Institute of Art Studies. Russia, 125009, Moscow, Kozitskiy lane 5. Research interests: interdisciplinary methodology of studying art history, aesthetics, sociology and social psychology of art, art as a problem of theory and history of culture. E-mail: nihrenov@mail.ru.