**Церковь и интеллигенция**

Олеся Николаева

Одним из вопросов, подвергшихся мощной обработке интеллигентского ratio и обросших плотным слоем мифологем, является вопрос о природе творчества, о его назначении, о его месте в жизни человеческой души, о его отношениях с религией, с идеей спасения, то есть с Православием и Церковью.

В статье «Трагедия интеллигенции» Георгий Федотов сформулировал два связанных между собой и исчерпывающих определения сущности русской интеллигенции: идейность и беспочвенность(1). Под идейностью он понимает особый вид рационализма, под беспочвенностью — отрыв от национальной религии, культуры и быта, от государства и вообще от всех органически выросших социальных и духовных образований.

В соответствии с этими признаками не все культурные, интеллигентные и профессионально занимающиеся интеллектуальным трудом (intellectuals) люди принадлежат этому стану. Г. Федотов не без оснований исключает из него Достоевского и Толстого (закрывая глаза на его поздние рационалистические измышления), Гоголя и Лескова, Розанова и Победоносцева, Хомякова и Федорова.

Г. Федотов настаивает на том, что водораздел между ними и интеллигенцией проходит в сфере идеала: для интеллигенции этот идеал, рожденный не из религиозных недр, коренится в «идее», в теоретическом мировоззрении, практически заменяющем религию, при этом «построенном рассудочно и властно прилагаемом к жизни, как ее норма и канон»(2).

Закономерно, что подобный специфический склад мышления этого своеобразного ордена (словцо Г. Федотова. — О.Н.)(3) с неизбежностью плодит и умножает всякого рода мифы, которые, в свою очередь, влияют на всю последующую работу интеллигентской мысли. Здесь можно говорить о неких рационалистических априорных установках сознания, которые сами, будучи раз и навсегда приняты на веру, притязают на статус высшей проверочной инстанции. Именно сюда призываются на суд не только все стороны человеческой жизни — религиозной, культурной, общественной, государственной, экзистенциальной и т. д., но также и вера как таковая. Именно здесь не возникает никаких сомнений в правомочности разума оправдать веру отцов, как это попытался сделать Вл. Соловьев, или не оправдать ее, как это происходило и происходит в антихристианском стане интеллигенции.

Одним из вопросов, подвергшихся мощной обработке интеллигентского ratio и обросших плотным слоем мифологем, является вопрос о природе творчества, о его назначении, о его месте в жизни человеческой души, о его отношениях с религией, с идеей спасения, то есть с Православием и Церковью.

Несмотря на множественность определенного рода суждений, а может быть, как раз в силу их направленности, этот вопрос со всем, что из него вытекает, в сознании современной интеллигенции чреват следующими утверждениями:

творчество есть самовыражение;

творчество само по себе есть религия;

творчество есть освобождение от мира и прорыв в Царство Духа;

творчество есть альтернатива спасения;

творчество несовместимо с какими-либо догматами и канонами: оно не только не признает, но «ломает все догматы и каноны»; это есть духовная сфера, альтернативная Православию;

творчество несовместимо со смирением, так как оно есть бунт против миропорядка;

творчество несовместимо с послушанием, так как оно есть акт абсолютной свободы;

творчество несовместимо с Церковью, так как оно внеконфессионально;

творчество есть богоборчество (соперничество с Творцом);

творчество лежит в той сфере духа, где правит «премудрый райский Змей» ( «Порок живописен, а добродетель так тускла». — В. В. Розанов).

Соответственно этим антицерковным выкладкам выглядит в современном интеллигентском, а теперь уже и обывательском представлении образ творческой личности:

творческая личность сакральна: творец есть Творец;

творческая личность выше обывательской морали и нравственности и потому имеет право на морально-нравственные привилегии;

творческая личность есть личность свободная и духовная: ей не зазорно общаться с любыми духами по ее свободной воле;

творческая личность жертвенна — она приносит себя в жертву греху ради спасения людей или расплачивается за свой талант грехопадением (фильм «Жертвоприношение» Андрея Тарковского, где главный герой ради спасения мира от атомной войны должен согрешить с ведьмой; фильм «Рассекая волны» Ларса фон Триера, где героиня становится блудницей, чтобы спасти мужа; наконец, роман «Доктор Фаустус» Томаса Манна и т. д.).

Обоснование этих утверждений можно обнаружить в Серебряном веке, в периоде, называемом русским религиозным Ренессансом, учитывая, что и он сам по себе был явлением вторичным по отношению к эпохе европейского гуманизма — английского позитивизма, французского рационализма и «личной веры» Реформации.

На первый план выдвигается личность, эмансипированная от своего церковного призвания и Самого Творца,— такая личность называется свободной. Сферы религии и культуры меняют в ней свои очертания и меняются местами: теперь не культура является частью религии, а религия становится частью культуры и до известной степени поглощается ею. И даже русская религиозная философия куда в большей степени есть факт культуры, чем акт церковного богословия.

Идеологами нового религиозного сознания прежде всего можно назвать Вл. Соловьева и Н. Бердяева. На первое место здесь выдвигается романтический проект, в котором само искусство есть уже теургия, богодейство. С этим проектом преображения мира связан и романтический образ художника — творца, усвоившего служение пророка.

Практически это получало выражение в том, что люди, исполненные этим духом времени и принадлежавшие к художественно-литературной среде, пытались выстроить свою жизнь «по правилам искусства». Задача состояла в том, чтобы создать поэму из своей личности. Вот как описывает это поэт В. Ходасевич: «Художник, создающий «поэму» не в искусстве своем, а в жизни, был законным явлением в ту пору... Внутри каждой личности боролись за преобладание «человек» и «писатель»... Дело свелось к тому, что история символизма превратилась в историю разбитых жизней, а их творчество как бы недовоплотилось...»(4)

Любопытно, что сходный проект искусства-жизнестроения был и у формалистов-лефовцев (левый фронт искусства), которые всеми силами открещивались от символистских установок.

Впрочем, задача коренной ломки и переустройства не только мира, но и жизни, и даже самого человека вполне вписывалась в общий пафос революционной эпохи: этим объясняется лояльность большевистского государства к авангардистам и даже символистам. Лишь в середине 30-х годов, когда в советской культуре уже вовсю директивно насаждается метод соцреализма, начинается погром левого искусства: «зауми», «штукарского формализма», «футуризма» и «буржуазного символизма».

**Вл. Соловьев: спасение или теургия?**

В некоторых построениях Вл. Соловьева с особой силой свидетельствует о себе тот дух утопизма, который повсюду сопровождает романтизм и его неотлучную тень — рационализм. И то и другое возникает именно на месте отрыва от органической жизни и вырастает на местах беспочвенных и зыбких. И то и другое, являясь психологическим феноменом, приноравливает бытие к своим собственным представлениям о нем и неизбежно редуцирует Абсолютное и онтологически данное, приспосабливая его к своим интеллектуальным запросам. Во всяком случае, Лев Шестов вполне справедливо указывает на это в своей книге «Откровение и Апокалипсис».

Действительно, Откровение у Соловьева отступает на задний план перед выкладками его собственного разума. Сам Вл. Соловьев ставил своей задачей «оправдать веру наших отцов, возвести ее на новую ступень разумного сознания, показать, что древняя вера... совпадает с вечной и вселенской истиной»(5). По Соловьеву, такой «вечной и вселенской истиной» оказываются достижения разума, причем разум избирается здесь в качестве высшей инстанции, пред которой и должна оправдаться «древняя вера» и ее катехизис.

Более того, в работе «Критика отвлеченных начал» Вл. Соловьев упрекает святоотеческое богословие в том, что оно, по мысли философа, исключает свободное отношение разума к религиозному содержанию. Очевидно, что сугубым пиететом и явным предпочтением как перед верой отцов, так и перед Откровением пользуется у Вл. Соловьева именно философия с ее «цельным знанием», с ее «идеальной интуицией». Однако «идеальная интуиция» как детище падшего мира сего не может подняться до непосредственного созерцания Абсолюта, выйти за пределы трансцендентализма, будучи обреченной блуждать в сферах имманентного понимания Сущего, то есть попросту в сферах секулярной культуры.

Протоиерей В. В. Зеньковский в своей «Истории русской философии» подметил в связи с этим, что у Вл. Соловьева «в этой тонкой игре понятиями учение об “идеальной интуиции” должно было вытеснить понятие “Откровения”, вбирая в себя то, что в подлинно религиозной системе усваивается Откровению. Само по себе “нейтральное” учение о наличности в человеческом духе “идеальной интуиции”, связанной с “мистическим опытом”, не устраняет религиозной сферы, но вместе с тем оно расширяет сферу философии как самостоятельной дисциплины, ибо вхождение в трансцендентный мир, столь необходимое, по Соловьеву, для всякого познания, оказывается открытым человеческому духу и вне религиозной сферы»(6).

Протоиерей Георгий Флоровский в связи с этим указывает на этот явный изъян построений Соловьева, утверждая, что он вообще пытался «строить церковный синтез из нецерковного опыта»(7).

Это приводит к тому, что причудливые образы философской фантазии у Соловьева свидетельствуют о решительном перевесе у него отвлеченной мысли над религиозным творчеством.

Вообще в метафизике Вл. Соловьева, в частности во всем, что у него связано с идеей всеединства, четко выступает утверждение, что мир единосущен Богу, утверждение, опознаваемое как чисто пантеистическое. Мировое зло у Соловьева не есть результат отпадения мира от Бога, а есть лишь «раз-лад, бес-порядок, хаос» тех же элементов, которые содержатся в Боге. «Это есть, — по словам Г. Флоровского, — дез-организованность бытия. Поэтому и преодоление зла сводится к ре-организации или просто организации мира... И это совершается уже силою самого естественного развития»(8).

Тайна Боговоплощения, Спаситель, пришедший во плоти, оказывается едва ли не лишним в цепи «естественного» человеческого, и только человеческого, наведения порядка и усовершенствования, то есть попросту прогресса. Идея прогресса у Соловьева выступает в транскрипции идеи цельной жизни: синтез философии и науки с богословием создает возможность цельного знания. Цельное знание с цельным творчеством образуют в цельном обществе цельную жизнь. Цельная жизнь, в свою очередь, оказывается суррогатом Царствия Божиего с той лишь разницей, что она мыслится Соловьевым не как благодатное преображение мира, а как достижение прогресса, как закономерный окончательный фазис исторического развития.

Итак, в создании цельной жизни у Вл. Соловьева задействовано множество разнородных элементов и мотивов, которые религиозный мыслитель пытается так или иначе синтезировать, причем уже здесь он закладывает фундамент современного плюрализма идей и мнений, ныне участвующих в формировании «открытого общества». Религия (Православие) или то, что от нее остается после цензуры разума и философии, также подлежит этому прогрессивному синтезированию. Главное же здесь заключается в том, что Церковь как в утопии Соловьева, так и в нынешнем плюралистическом сознании лишается своего духовного статуса «столпа и утверждения истины» и становится лишь одной из многочисленных инстанций, имеющей право на свое мнение, но не более.

Теперь любой познающий субъект, благодаря «идеальной интуиции», может в свободном полете достичь Абсолюта и, как сказано у Соловьева, созерцать этот Абсолют в его «сущности»(9). Таким образом, между тем, что открывается религиозной вере через Откровение, через Церковь и Таинства, и тем, что оказывается доступным человеческому духу и вне Церкви, существует, по Соловьеву, тождество.

Следовательно, Боговоплощение, как это следует из построений Соловьева, не есть единственный путь соединения Бога и человека, спасение которого может совершаться какими-то альтернативными методами, если только в этой новой теории человек вообще нуждается в искуплении и спасении. Идеи Соловьева открывают простор для своевольного и кичливого человеческого разума, наделяют его санкциями судьи и творца и объявляют о существовании сфер человеческой и мировой жизни, не подвластных воле Божественного Промысла.

В них правит человеческая самодостаточность и самодеятельность. Это называется как угодно — прогресс, новое религиозное сознание или универсальное христианство. В них люди по собственному произволу общаются с Богом и творят «теургию». Для этих людей Спаситель — лишь один из богов их пантеона...

Но хотя Вл. Соловьев, по свидетельству современников, предпочитал Церкви «внутреннюю молельню», умер он, как подобает православному христианину — поисповедовавшись и причастившись Святых Христовых Таин.

На закате своей жизни в «Краткой повести об антихристе» («Три разговора») он фактически отказался от многих своих философских построений. Антихрист у него — большой гуманист, справедливый правитель, интеллектуал, великий спиритуалист, аскет и филантроп. Дело его жизни — установление всеобщего мира на земле и «равенства всеобщей сытости». Кроме того — он писатель, и все содержание его книги «проникнуто истинно-христианским духом деятельной любви и всеобщего благоволения». На все его неисчислимые добродетели у него есть лишь один порок — его сатанинская гордыня, которая и превращает его при столкновении с исповедниками Христа в кровавого палача, тирана и нечестивца. И лишь перед лицом этого апокалиптического «зверя» — исключительно в общем подвиге Христова исповедничества и мученичества — становится возможным соединение Церквей.

«Краткая повесть об антихристе» звучит как грозное предупреждение философа о зловещей сомнительности внецерковного гуманизма — «антихристова добра» и просвещенного «антихристова разума», несущих человеку нравственную, духовную и физическую гибель; как предупреждение интеллигенции о роковой двойственности внецерковной — секулярной — культуры и замешанного на гордыне творчества.

**Н. Бердяев: Церковь или творчество?**

В этой связи было бы нелишне вспомнить некоторые построения Н. Бердяева, тем паче, что именно он сделался на многие годы властителем умов в том пункте, где он говорит о творчестве, и именно ему мы обязаны формулировкой многих положений, которые ныне принимаются интеллигентским сознанием за аксиому, если не за догмат.

«Может ли человек спасаться и в то же время творить, может ли он творить и в то же время спасаться?» — вот основной вопрос, вокруг которого выстраивается одна из ключевых статей Н. Бердяева «Спасение и творчество»(10). Проблема эта чрезвычайно заостряется под пером мыслителя, усугубленная его собственным религиозным дуализмом, изначально разводящим спасение и творчество по разным сферам бытия: Церковь занята спасением, творчеством занят светский мир.

Преодолением этого разрыва должно стать освящение и оправдание Церковью творческих дел, которыми занят мир светский. Однако идея о воцерковлении творчества выступает у Н. Бердяева в интерпретации, своеобразие которой можно приписать романтическому духу Серебряного века.

Прежде всего главную проблему для творчества он ищет в самой Церкви. «Система иерократизма, исключительное господство священства в жизни Церкви, а через Церковь и в жизни мира, есть подавление человеческого начала ангельским, подчинение человеческого начала ангельскому началу, как призванному водительстовать жизнью»(11).

Однако подавление человеческого начала, недопущение его своеобразного творческого выражения есть «ущербление христианства»(12) как религии Богочеловечества, полагает Бердяев. Средневековая культура, продолжает он, по идее своей была ангельской, а не человеческой. Господство ангельского начала всегда ведет к символизму, к условному знаковому отображению в человеческом мире небесной жизни без реального ее достижения.

Достижение Нового времени он видит в том, что оно низвергло символику и совершило разрыв. Человек восстал во имя свободы и пошел своим самочинным путем. Это, как ни странно для христианского мыслителя, особенно импонирует Бердяеву. По его теории, современный христианин живет в двух перебивающихся ритмах — в Церкви и в мире, в путях спасения и путях творчества.

Неудивительно, что при разработке схемы такого рода в ней неизбежно должны были обнажиться оппозиции типа смирение/ творчество, эгоизм личного спасения/призвание к творчеству, бескрылое скучное нетворческое христианство/соучастие в Божием деле миротворения и мироустроения, церковный догматизм и ритуализм/ реальное осуществление христианства в жизни. Смирению противопоставляются у Бердяева также любовь и познание(13).

От этого бердяевского «бескрылого скучного нетворческого христианства» один шаг к розановской «добродетели», которая «тускла», но о ней ниже.

Итак, Н. Бердяев рисует мифологизированную картину церковной жизни и церковного делания. Что же такое, по Бердяеву, смирение, которое противопоставляется у него творчеству? Несмотря на его непрестанные оговорки вроде «внешнего», «упадочного» и «ложно понимаемого» смирения, он все же обращается именно к понятию смирения как такового. У него оно принципиально несовместимо с духом творчества.

Любопытно, что протоиерей Сергий Булгаков словно отвечает ему на страницах «Вех»: «Одно из наиболее обычных недоразумений относительно смирения состоит в том, что христианское смирение, внутренний и незримый подвиг борьбы с самостью, со своеволием, с самообожением, истолковывается непременно как внешняя пассивность, как примирение со злом, как бездействие и даже низкопоклонничество...»(14).

Корни именно такого понимания природы смирения можно отыскать в том мифологизированном образе Церкви, который предстает на страницах работ Н. Бердяева и который оказался столь живучим, что именно его и усвоило современное внецерковное интеллигентское сознание.

Церковь представляется Бердяеву в виде некоего монофизитского организма, в котором человеческое начало настолько подавлено «извне навязанной идеей смирения», страхом греха и нечистоты, что либо дает заместить себя «началом ангельским» (то есть «нетворческим». — О.Н.), оттесняя все «человеческое, слишком человеческое» во внешний мир, либо порывает со всеми стесняющими его дух церковными предписаниями и дерзновенно вступает на путь творчества, ибо именно на этих путях оно обнаруживает свою богоподобную природу.

В этом дуализме Бердяев видит аскетическую святоотеческую традицию, в которой, как ему кажется, «Добротолюбие» заменило Евангелие. По его мнению, истины, раскрывающиеся в Евангелии и в апостольских посланиях, были подавлены. В основу всего христианства, в основу духовного пути человека, пути спасения для вечной жизни было положено смирение. А смирение, как ему кажется, заслоняет и угашает любовь, которая открывается в Евангелии и является основой Нового Завета Бога с человеком.

Но хотя Бердяев постоянно оговаривает, что существует внешнее, извне навязанное, принудительное и ложное смирение (которое, кстати, отвергается прежде всего и самой Церковью как притворство, ложь и личина той же самой гордыни), он все же настаивает именно на том, что и само по себе смирение, смирение как таковое — подлинное и церковное, а по сути, смирение Христово — несовместимо с духом творчества.

Отдавая должное смирению, способствующему реальному изменению и преображению человеческой природы, господству духовного человека над душевным и плотским, он тем не менее указывает на то, что смирение «подавляет и угашает» дух. Из этого своего впечатления он делает вывод, что смирение — не единственное средство, не единственный путь духовной жизни. И поэтому нельзя отвечать на все запросы духа проповедью смирения(15).

Психология творчества отличается от психологии смирения и не может быть на ней построена, утверждает он далее. Смирение есть внутреннее духовное делание, в котором человек занят своей душой, самоопределением, самоусовершенствованием, самоспасением (! — О.Н.). Творчество, по его мысли, есть духовное делание, в котором человек забывает о себе, отрешается от себя в творческом акте, поглощен своим предметом. Творчество — всегда потрясение, в котором преодолевается обыденный эгоизм человеческой жизни. Невозможно делать научные открытия, философски созерцать тайны бытия, творить художественные произведения, создавать общественные реформы лишь в состоянии смирения.

Тут Бердяев обращается к примеру святителя Афанасия Великого (IV в.), которому, как он думает, истина единосущия открылась не в состоянии смирения, а в состоянии творческого подъема и озарения(16). К сожалению, в подтверждение этой мысли он не приводит никаких свидетельств, да и вряд ли может их отыскать. Не может подтвердить он и свое суждение о том, что творчество — это иное качество духовной жизни, чем смирение и аскеза.

Так выкристаллизовывается у Бердяева ставшая столь популярной идея автономности творчества, претендующего на статус нового альтернативного пути спасения человека, преображения твари и обожения мира.

Церковь у Бердяева переходит в некие периферийные области, где христианство, как он считает, стало бескрылым, скучным и нетворческим, чья духовная любовь есть «стеклянная любовь»; где совершается подмена заповеди любви к Богу и ближнему, данной Самим Христом, заповедью внешнего смирения и послушания, охлаждающей всякую любовь; где происходит вырождение христианства и наличествует неспособность вместить Божественную истину христианства(17); где стремление к осуществлению Божией Правды, Царства Божиего, духовной высоты и духовного совершенства объявляется духовным несовершенством, недостатком смирения и где, наконец, «упадочное смирение создает систему жизни, в которой жизнь обыденная, обывательская, мещански-бытовая почитается более смиренной, более христианской, более нравственной, чем достижение более высокой духовной жизни, любви, созерцания, познания, творчества, всегда подозреваемых в недостатке смирения и гордости»(18).

Удивительно, насколько искаженной предстает здесь картина церковной жизни! Бердяев словно и сам не замечает того, что Церкви неизвестно никакое «упадочное смирение». Очевидно, здесь речь идет о ханжеской личине смирения, порицаемой, повторяем, в первую очередь, самой Церковью. Однако Бердяев пускается в опасную игру словами, намеренно или по неведению называя именем христианской добродетели ее искажение.

Однако ложные слова приводят его и к ложным выводам.

Торговать в лавке, жить самой эгоистической семейной жизнью, служить чиновником полиции или акцизного ведомства — смиренно, не заносчиво, не дерзновенно, утверждает мыслитель как бы от имени Церкви. А вот стремиться к христианскому братству людей, к осуществлению правды Христовой в жизни или быть философом или поэтом, христианским философом и христианским поэтом — не смиренно, гордо, заносчиво и дерзновенно. Лавочник не только корыстолюбивый, но и бесчестный менее подвергается опасности вечной гибели, чем тот, кто всю жизнь ищет истины и правды, кто жаждет в жизни красоты(19).

Эти теоретические построения, не подкрепленные у Бердяева ни реальными фактами, ни живыми примерами, кажутся ему самому настолько убедительными, что он подменяет ими реальность церковной жизни и вступает в полемику с теми фантомами, которые он сам же вызвал из небытия. Однако не надо быть опытным полемистом, чтобы разоблачить и творческую и христианскую несостоятельность того же самого корыстолюбивого и бесчестного лавочника, ведущего обыденный, обывательский, мещански-бытовой образ жизни и произвольно выдаваемого чуть ли не за норму христианского поведения.

Тем не менее именно этот недоброкачественный и искаженный образ Церкви привился на почве интеллигентского сознания, привыкшего самовольно «конструировать» подобие реальности или получать это подобие в готовом виде «из вторых рук» в качестве истины в последней инстанции.

**Н. Бердяев: творец или богоборец?**

Образ человека-творца, выглядывающий из сочинений Бердяева, безусловно есть образ романтика, бунтующего против «обыденщины» жизни, церковной «косности», которая якобы мешает ему осуществить «богоподобие своей природы», и альтруиста, жертвующего «своекорыстной» идеей личного спасения во имя освящения твари и преображения мира.

Он, по Бердяеву, губит душу, чтобы приобрести ее. Он не любит мира сего и преодолевает его в акте творчества. Он выше всех «догматов и канонов» Церкви. По Бердяеву, он выше этики закона (Ветхий Завет) и этики искупления (Новый Завет). Для него существует своя сугубая «подлинно христианская» этика творчества. Ибо, как полагает Н. Бердяев, творчество стоит как бы вне этики закона и вне этики искупления и предполагает иную этику.

Творец оправдывается своим творчеством, творец и творчество сами по себе, как таковые, не заинтересованы в спасении и гибели(20). При этом страх наказания и страх вечных мук не может играть никакой роли в этике творчества. В то время как закон сковывает энергию добра, утверждает мыслитель, этика творчества, преодолевая этику Закона, заменяет абсолютные веления бесконечной творческой энергией. И потому творчество как благодатная энергия делает волю свободной от страха, от закона.

И если Церковь представляется Бердяеву бледным монофизитским призраком, то человек-творец возвеличивается у него до такой степени, что уже мало чем отличается от ницшеанского человекобога. Ибо бесконечный дух человека, утверждает Бердяев, претендует на абсолютный, сверхприродный антропоцентризм, он сознает себя абсолютным центром не данной замкнутой планетной системы, а всего бытия, всех миров.

Исходя из этого, цель человека, по Бердяеву,— не спасение, а творчество, ибо творческий акт есть самоценность, не знающая над собой внешнего суда. Целью жизни оказывается не спасение, а творческое восхождение(21).

Такое возвеличивание человека за счет умаления онтологической реальности Спасителя и Его Церкви замыкает мысль Бердяева, претендующую на статус мысли религиозной и даже христианской, в душном пространстве ницшеанского человекобожия. Впрочем, мыслитель и сам неоднократно неосторожно высказывается о том, что человекобожество, богоборчество, демонизм являются божественным началом(22).

Удивительным, однако, является не то, что эти идеи могли возникнуть в сумятице пред- и постреволюционных лет — в эпоху, когда вся Россия была сорвана со своих корней и историческая Церковь переживала периоды внутренней смуты и самых жестоких гонений, а то, что они оказались столь живучими, заполнив собой катехизис нового интеллигентского сознания, воспринявшего их на веру. Недоразумением в отношении Н. Бердяева является и то, что он воспринимается многими и на Западе, и в России в качестве православного моралиста.

Меж тем новое религиозное сознание, которое еще в начале века виделось как «новое» по отношению к традиционному Православию и Церкви и претендовало на то, чтобы если не заменить, то поглотить их в себе, являлось попыткой соединения некоторых, притом весьма вольно интерпретируемых, христианских начал с внехристианскими идеями. Оно утверждало, что человек нового религиозного сознания не может отречься ни от язычества, ни от христианства: «Мы зачарованы не только Голгофой, но и Олимпом, зовет и привлекает нас не только Бог страдающий, умерший на кресте, но и бог Пан, бог стихии земной... и древняя богиня Афродита»(23). Характерно, что подобный плюрализм всегда вполне закономерно заканчивается разрывом с христианством и его культурой и в конце концов оборачивается борьбой с ними.

В сущности, новое религиозное сознание, сулящее человечеству «новый эон» и новое «внутреннее христианство» взамен христианства исторического (церковного), есть ловушка, если не тупик. Это предельное манихейство («мир есть зло, из него нужно уйти»(24)), лишающее мир какой-либо ценности и предлагающее взамен Царства Божиего вымышленную землю обетованную, куда человека приводит не Дух Святый, пребывающий в Церкви, не духовный подвиг, не воцерковленная свобода, а дух прелести и своеволия.

Но — увы! — и земли обетованной не дано увидеть носителям нового «небывалого» религиозного сознания. И она оказывается миражом. Бердяев как истинный экзистенциалист видел источник зла в объективации мира: вследствие грехопадения в человеческом сознании произошел раскол между субъектом познания и его объектом. Мир по отношению к человеку объективировался и распался на массу разнородных явлений. Адам увидел самого себя как бы со стороны, и увидел, что он наг, и устыдился. Творчество, по Н. Бердяеву, есть единственный путь преодоления объективации, которая представляет собой несомненное зло, грех: «объективация духа есть его искажение, самоотчуждение», между тем как субъект и объект соединяются в акте творчества, оказываясь свободными от власти «мира сего»(25).

Однако и эта свобода весьма сомнительна, если не мнима, ибо всякое выражение творческого акта вовне попадает во власть этого мира, как пишет Бердяев. Таким образом, и само творчество оказывается трагедией творческой личности, которая обречена на бытие в мире падших явлений, в мире объективированном, в царстве необходимости. Здесь замыкается роковой круг, который не под силу разомкнуть новому религиозному сознанию.

Есть и другой критерий, по которому можно оценивать сочинения Бердяева. Это несопоставимость содержания его идей и их формы.

Например, он утверждает, что творчество есть духовное делание, в котором человек забывает о себе, отрешается от себя в творческом акте, поглощен своим предметом; что творческий инстинкт в человеке есть бескорыстный инстинкт, в нем человек забывает о себе, выходит из себя. Однако нигде в своих сочинениях, даже в самых отточенных и метких своих mots (изречениях), Бердяев не только не отрешается от себя, не только не забывает о себе, но напротив, он весь занят исключительно собой, собственным субъективным достоянием и состоянием — своими чувствами, переживаниями, исканиями, оценками и выкладками.

Протоиерей Василий Зеньковский точно подметил, что «в этой невозможности выйти за пределы самого себя, в поразительной скованности его духа границами личных исканий — ключ к его духовной эволюции»(26). Певец свободы и творчества оказался невольником собственных рациональных построений. Тот, кто объявлял творчество последней религиозной реальностью, сам потерялся средь миражей собственного субъективизма. И тот, кто претендовал на создание «универсального христианства», сам как будто не дорос до конфессии.

При этом весьма существенно, что именно Бердяев был одним из составителей и авторов знаменитых «Вех» — сборника статьей «О русской интеллигенции», написанных в 1909–1910 годах.

Опыт первой русской революции обнажил многие глубинные изъяны мироощущения русской интеллигенции. «Веховцы» (Н. Бердяев, С. Булгаков, М. Гершензон, С. Франк, П. Струве и др.) сделали попытку поставить диагноз духовному заболеванию этой части русского общества и облекли свой пафос в призывы к покаянию. Учитывая почти фанатическое самоуважение интеллигенции и непопулярность любой критики в ее адрес, а также времена почти повальной либеральной разнузданности, поступок «веховцев» был актом чрезвычайного интеллектуального и гражданского мужества.

«Веховцы» — и в первую очередь Н. Бердяев и С. Булгаков (тогда еще мирянин) — указывали на гибельность интеллигентского утопизма и атеизма, упрекали интеллигенцию в потере «национального лица», в разрыве с общенациональной жизнью и Церковью.

Бердяев обличал ее и в измене творческим началам жизни: «Интересы распределения и уравнения в сознании и чувствах русской интеллигенции всегда доминировали над интересами производства и творчества... Интеллигенция всегда охотно принимала идеологию, в которой центральное место отводилось проблеме распределения и равенства, а все творчество было в загоне... К идеологии же, которая в центр ставит творчество и ценности, она относилась подозрительно, с заранее составленным волевым решением отвергнуть и изобличить... Боюсь, что и самые метафизические и самые мистические учения будут у нас... приспособлены для домашнего обихода»(27).

Кажется, ничего из этих высказываний Бердяева (да и вообще из «Вех») не было включено в интеллигентский «катехизис». Зато в него вошло все, что было у Н. Бердяева нецерковным, все, что можно было приспособить у него к «домашнему обиходу», и наконец, все, в чем он сам так и не вырвался из круга тех интеллигентских представлений эпохи религиозного ренессанса, которые он сам столь красноречиво разоблачал и обличал.

**В. Розанов: порок или добродетель?**

Та «обыденщина», против которой восставал Бердяев, тот «лавочник», который, как он считает, дальше от гибели в представлении Церкви, чем «поэт» и «философ», странным образом дополняются в интеллигентском сознании утверждением В. Розанова: «Порок живописен, а добродетель так тускла». «Смотрите,— пишет он,— злодеяния льются, как свободная песнь, а добродетельная жизнь тянется, как панихида... Как хорош “Ад” Данте и как кисло его “Чистилище”... Человек искренен в пороке и неискренен в добродетели»(28).

Удивительно, с какой легкостью это приобрело в сознании определенного круга интеллигенции контуры намеренной художественной установки: «добродетель» стала достоянием «лавочников», а «живописный порок» — творческой чертой философов и художников.

Однако если можно согласиться с утверждением мыслителя об искренности человека, впадающего в порок (что говорит лишь о сомнительности человеческой искренности как таковой), то как быть с «неискренней добродетелью», являющей собой противоречие в определении?

Да и какую, собственно, «тусклую» добродетель имел в виду Розанов? Так ли уж тускла и пресна добродетель великих праотцев — Авраама, Исаака, Иакова? Или Иосифа Прекрасного? Или Моисея? Или праведного Иова? Царя Давида? Или, наконец, Самого Господа и Его Матери? Или апостола Петра? Апостола Иоанна? Апостола Павла? Христианских мучеников, исповедников, страстотерпцев? Святителей, юродивых, преподобных и просто праведников? Да разве не живописны и не художественны добродетельные Петруша Гринев, князь Мышкин, Алеша Карамазов, лесковский протопоп Туберозов?.. Или — добродетель побеждающего, о котором в Откровении Дух говорит церквам: побеждающему дам вкушать от древа жизни, которое посреди рая Божия… побеждающий не потерпит вреда от второй смерти… побеждающему дам вкушать сокровенную манну, и дам ему белый камень и на камне написанное новое имя, которого никто не знает, кроме того, кто получает (Откр. 2, 7, 11, 17)?

Явно здесь какая-то досадная подмена, аберрация: очевидно, Розанов имел в виду нечто иное, некую иную «добродетель», некое, быть может, ходячее морализаторство, показное, фальшивое благочестие, по сути — фарисейство, то есть не лик, а личину, лживую скорлупу, безжизненную маску.

Однако это розановское mot может быть понято и совсем иначе: художнику, в силу его собственного духовного несовершенства, куда труднее изобразить причастную Истине добродетель, чем порок, который тайно и явно оплетает падшее человеческое существо: О, злое мое произволение, егоже и скоти безсловеснии не творят!.. Да како уже возмогу отпущения просити горьким и злым моим и лукавым деянием, в няже впадаю по вся дни и нощи и на всяк час? (Молитва по прочтении канона Ангелу Хранителю). Пределом же неописуемости является Сам Бог. Все дерзновенные попытки Его описания, предпринятые в современных романах, закономерно оканчиваются творческим провалом, манифестацией пошлости горделивого человеческого существа...

Впрочем, Розанову принадлежит и другой афоризм, заимствованный им у Мережковского: «Пошл`о то, что п`ошло»(29).

...В. Розанов, как и Вл. Соловьев, умер по-христиански. Священник Павел Флоренский, который был с ним рядом в дни его прощания с миром, свидетельствует, что он покаялся во многих своих антицерковных сочинениях и причастился.

Во время болезни, которая предваряла кончину мыслителя, у него было навязчивое бредовое состояние: ему повсюду мерещилась какая-то гнилая сырость. Ему казались сырыми воздух, одежда, постель, в которой он лежал,— он мучился, пытаясь отыскать хоть какое-то «сухое местечко».

Поскольку бред своеобразно выражает болезненные внутренние состояния, можно высказать догадку, что такого «сухого места» он не мог отыскать прежде всего во всем, что он когда-либо сочинил: все это было насквозь пропитано его чувственным отношением к миру, опознаваемым как некая «метафизическая влажность», в отличие от аскетичной сухости Духа, Которого он искал и обрел в свои последние дни.

**М. Булгаков: Бог или диавол?**

О том, что «порок живописен», современное искусство вспоминает куда чаще, чем о какой-либо добродетели. Особое влияние в этом плане оказал на советскую ментальность М. Булгаков с его «Мастером и Маргаритой». Пышный бал у сатаны, творящего в мире дела справедливости, карающего совдеповских продажных чиновников и стукачей, поразил воображение советского интеллигента. Хотя и написанный не без авторской любви, Иешуа Га-Ноцри, что-то невнятно бормочущий себе под нос про то, что, мол, ученики все переврали, произвел куда меньшее впечатление, каждый раз вызывая своим появлением на страницах нечто вроде досады: гораздо интереснее следить за безнаказанными и остроумными хулиганствами «мессира» и его свиты. При этом сам «мессир» выступал благодетелем обиженных, заступником оскорбленных, покровителем влюбленных и самой любви. Статус его в профанном сознании, несомненно, повышается еще и благодаря тому, что он вполне «на дружеской ноге» мог беседовать и с тем, кого М. Булгаков выдает нам за Сына Божиего.

Итак, все при «мессире»: он побеждает время и пространство, он имеет секрет вечной молодости, обладает экстрасенсорными талантами, он эрудирован, остроумен, щедр... Если бы люди вокруг него были бы получше, не исключено, что он мог бы быть филантропом. И — главное — он покровитель творчества. Это ведь у него, в его царстве, «рукописи не горят». Для обезбоженного интеллигентского сознания просто нет никаких причин, почему бы, собственно, такому симпатяге не отдать на попечение свою душу.

Удивительно, что «прогрессивная» интеллигенция приняла «Мастера и Маргариту» как откровение — на веру. И сейчас, когда Евангелие не является чем-то недоступным, можно столкнуться с тем, что евангельские события цитируются по булгаковскому роману как первоисточнику. А уж мысль о том, что ученики все переврали, стала общим местом интеллигентского катехизиса. Подлинность образа булгаковского сатаны не вызывает сомнений. И, к сожалению, «Краткая повесть об антихристе» Вл. Соловьева так и не послужила предостережением, несмотря на несомненное сходство его «спиритуалиста и филантропа» с Воландом.

На этом, пожалуй, можно закончить беглый обзор тех идей, которые легли в основу мифологии, пронизывающей представления о творчестве как советской (антисоветской), так и постсоветской интеллигенции. Необходимо при этом подчеркнуть, что именно эти мифологемы подменяют в обезбоженном интеллигентском сознании православное отношение к творчеству: они воспринимаются как подлинно христианские, непререкаемые и самодостаточные.

Возникновение, а также широкое их распространение еще раз свидетельствуют о глубинном непонимании либеральной интеллигенцией Церкви, если не о разрыве с ней. Последствия этого с очевидностью сказываются в современной культуре, усвоившей все мифы русского религиозного ренессанса о творчестве и творце.

Доминантой всех этих мифологизированных утверждений является твердая уверенность постсоветского нецерковного интеллигента в том, что спасения можно достичь путями, альтернативными Церкви. Однако, как сказал святитель Григорий Палама, «знание, добываемое внешней ученостью, не только не подобно, но и противоположно истинному и духовному»(30).

**Интеллигенция и Церковь**

В связи с этим примечателен принцип отбора идей, вызревших в лоне Серебряного века и вошедших в обиход интеллигенции — не только религиозной, но и упорствующей в своем «догматическом», по определению С. Булгакова, атеизме.

Как уже было отмечено, в интеллигентское самосознание не были впущены идеи «Вех» со всеми их откровениями о характере русской интеллигенции. Зато вошли антицерковные, по сути, рассуждения Бердяева о творчестве, о «рабьей ортодоксии» («Рабье учение о смирении... требует послушания и покорности даже злу») и о свободе как бунте против мира: «В бунтарстве есть страсть к свободе»(31).

В него не вошли образы «антихристова добра» и «антихристова разума» (выражение Г. Федотова) из «Краткой повести об антихристе» Вл. Соловьева, зато укоренились его же гуманистические идеи об оправдании разумом веры, а также — его теократические построения, приобретшие в интеллигентском сознании транскрипцию поверхностного экуменизма.

В него не вошли ни утверждения Розанова, что «вне Церкви нет Христа»(32), ни его убийственные по своей точности антилиберальные инвективы, зато укоренились его темные антихристианские видения: «Во Христе прогорк мир»(33).

В него не вошли апологетические по отношению к Церкви идеи протоиерея Сергия Булгакова, зато с готовностью были приняты антиправославные и прокатолические высказывания из его ранней и литературно беспомощной работы «У стен Херсониса», от которой он впоследствии отказался в книгах «Петр и Иоанн» и «Автобиографические заметки» и т. д.

Очевидно, что в основе принципа либеральной цензуры такого рода лежит неприятие всего, что так или иначе напоминает ей о Православной Церкви. И напротив, все, что прямо или косвенно ставит под сомнение обитающий в Церкви дух Истины и сулит альтернативные пути жизни, немедленно усваивается как нечто незыблемое и непреложное.

«Вся трагедия греховного состояния человека, исход из которой в предвечном плане Божием могла дать только Голгофа,— писал протоиерей Сергий Булгаков об этом духовном изъяне,— все это остается вне поля сознания интеллигенции, находящейся как бы в религиозном детстве, не выше греха, но ниже его сознания»(34).

И даже та часть религиозной интеллигенции, которая постепенно обращается к Церкви, поначалу ищет в ней наименее «церковного» и наименее «православного».

«Легче всего интеллигентскому героизму, переоблачившемуся в христианскую одежду и искренне принимающему свои интеллигентские переживания... за христианский праведный гнев, — писал С. Булгаков, — проявлять себя в церковном революционизме, в противопоставлении... религиозного сознания неправде «исторической» церкви. Подобный христианствующий интеллигент, иногда неспособный по-настоящему удовлетворить средним требованиям от члена «исторической церкви», всего легче чувствует себя Мартином Лютером или, еще более того, пророчественным носителем нового религиозного сознания, призванным не только обновить церковную жизнь, но и создать новые ее формы, чуть ли не новую религию»(35).

Таким образом, как полагает С. Булгаков, интеллигентское сознание, даже и воспринявшее некоторые христианские идеи, оставляет нетронутым то, что является в нем наиболее нерелигиозным, — сам душевный уклад, нуждающийся в церковном преображении. Необходимо заметить, что речь идет не о всей интеллигенции, а о некоторой ее части, не желающей и даже не допускающей мысли о необходимости духовного преодоления «интеллигентского комплекса», основные черты которого были указаны Г. Федотовым.

Проблема состоит в том, что эта часть религиозной интеллигенции (ее можно определить как либеральную интеллигенцию по преимуществу) приходит к Церкви со своим собственным «символом веры», с набором готовых стереотипов и даже предписаний, к которым она и пытается приспособить церковную жизнь. Ее намерения устремлены к тому, чтобы перестроить Церковь в соответствии со своим собственным душевным складом, превратить ее в некий социально-просветительский институт и занять в нем учительские позиции.

Что же не нравится либеральной интеллигенции в Церкви? Отметая все ее претензии к грубости старушек и отсутствию скамеек в православных храмах, что может объясняться соображениями реального практического неудобства, отметим, что эту часть интеллигенции прежде всего коробит церковный «догматизм» и каноничность, опознаваемые ею как твердолобая косность мышления, чуть ли не запрет на всякую свободную мысль.

Вызывает в ней протест и наличие церковной иерархии, которая вызывает в интеллигентском сознании исключительно политические аналогии с тиранией — советской или «самодержавной», а также, ее сословным и бюрократическим аппаратом. Как следствие отсюда вытекает и неприятие иконостаса, отделяющего «избранных» от церковного народа и вызывающего раздражение, сходное с тем, которое возникает при виде кремлевской стены или закрытых обкомовских ворот, скрывающих кулуарные игры власть предержащих.

Критическому осмыслению интеллигенции подвергается и образ священнослужителя как харизматического тайносовершителя: она полагает, что с Господом Богом ей было бы куда легче общаться непосредственно «напрямую», без всяких «отцов» и «посредников».

Репрессивными кажутся ей и церковный устав, и чинопоследование, и вся церковная дисциплина: необходимость посещать богослужения, участвовать в церковных Таинствах, молиться на языке церковных молитв представляется такой интеллигенции чистым фарисейством; всему этому она предпочитает наведываться в храм лишь «под настроение» («когда Бог на душу положит»), видит в церковных Таинствах чуть ли не магию и суеверие, пригодные лишь для «невежественных» простецов и старушек, и полагает, что ее молитва «собственными словами» куда более угодна Господу, чем все церковные молитвословия, которыми Сам Дух Святой наставлял святых отцов. Такой интеллигенции безусловно ближе идея соловьевской «внутренней молельни», чем идея церковной соборности.

Не менее «тоталитарным» и атавистическим кажется ей и сам церковный обряд, который она воспринимает как чистую условность, как некую пышную искусственную и декоративную театральность, навязывающую ей, по ее мнению, свои поведенческие модели.

Церковному обряду либеральная интеллигенция предпочла бы в Церкви нечто вроде душеполезной образовательной лекции «с направлением» или вольной дружественной беседы «о духовности», не чурающейся, впрочем, и насущных социальных тем. Короче говоря, «кружковое», «искусственно выделяемое из общенациональной жизни»(36) сознание интеллигенции, сознание, о котором с горечью говорил Бердяев еще в «Вехах», хотело бы превратить Церковь в собственный клуб, в свою идейную трибуну.

Вовсе не случайно, что идеи обновленчества, рожденные в лоне революционного либерализма, прочно укоренились в сознании определенного интеллигентского круга, несмотря на то что в годы большевизма они были полностью дискредитированы, приведя Церковь к расколу, а обновленцев — к прямому сотрудничеству с ГПУ и НКВД. И напротив, никакие свидетельства мученичества и святости тех, кто остался верен Православной Церкви, не могут поколебать решимость этого круга либеральной интеллигенции к реформаторству и обновленчеству.

За идеями церковных нововведений — григорианского календаря, современного богослужебного языка и храмового преобразования (упразднение иконостаса), которые не только представляются в либеральной среде насущными и первостепенными, но так или иначе приобретают некий символический характер,— стоит, по сути, все тот же интеллигентский инстинкт утопического общественного переустройства и, в частности, ни много ни мало, создания новой религии.

Новое — сдвинутое — церковное время, новое храмовое пространство и новый богослужебный язык призваны разорить церковный космос и создать ту систему координат, в которой либеральное сознание стремится утвердить свою новую религию, новую Церковь: изменение церковного «языкового кода» неизбежно влечет за собой и изменение ментальности.

Это лишний раз подтверждает верность интуиции Бердяева, сформулированной на страницах «Вех»: рациональные утопические интересы «кружковой» интеллигенции неизменно превалируют в ней над духом истины и творчества.

Меж тем именно эта часть интеллигенции пытается облагообразить свой реформаторский зуд призывами к творчеству. Именно здесь набирают силу все накопленные в ее цитатниках изречения, несущие на себе печать Серебряного века, и идут в ход все догматизированные ею мифы о творчестве, которому в виде уже готовых клише противопоставляется образ Православной Церкви, с грубейшими искажениями начертанный в интеллигентском сознании русским религиозным ренессансом и воспринятый им на веру.

При этом нельзя не заметить, что Православие в современной России постепенно меняет социальный ареал: прошли времена, когда оно искусственно оттеснялось в социальные низы. Православие сделалось религией городской по преимуществу, религией не только простецов, но и людей образованных — тех, кого столь громоздко называют деятелями культуры.

В связи с этим встает вопрос о современной христианской культуре: возможна ли она вообще в постхристианском постмодернистском обществе? Будет ли она продолжением русской духовной и дворянской культуры ХIХ века или примет какие-то иные формы и очертания?..

В любом случае ее судьба зависит ныне от того, смогут ли ее потенциальные творцы и адепты, приходящие ко Христу, отказаться от своих интеллигентских мифов и комплексов, от своего либерального «догматизма», несовместимого с духом Церкви, ради преображения своего сознания, времени, мира, жизни.

Ибо, как сказано, никто к ветхой одежде не приставляет заплаты из небеленой ткани, ибо вновь пришитое отдерет от старого, и дыра будет еще хуже. Не вливают также вина молодого в мехи ветхие; а иначе прорываются мехи, и вино вытекает, и мехи пропадают, но вино молодое вливают в новые мехи, и сберегается то и другое (Мф. 9, 16–17).

**Список литературы**

1 Федотов Г. Трагедия интеллигенции // Лицо России. Paris, 1988. С. 77.Там же. С. 76–77.

2 Там же. С. 75.

3 Ходасевич В. Конец Ренаты // Колеблемый треножник. М., 1991. С. 270.

4 Соловьев Вл. История и будущность теократии // Собр. соч. Т. 4. С. 243.

5 Протоиерей Василий Зеньковский. История русской философии. Paris, 1989. Т. 2. С. 31–32.

6 Протоиерей Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Paris, 1981. С. 316.

7 Там же. С. 314.

8 Соловьев Вл. Кризис западной философии. Собр. соч. Т. 1. С. 340.

9 Бердяев Н. Спасение и творчество // Путь. № 2. М., 1992. С. 19.

10 Там же.

11 Там же. С. 20.

12 См.: там же. С. 28–29.

13 Булгаков С. Героизм и подвижничество // Вехи. М., 1991. С. 69.

14 См.: Бердяев Н. Спасение и творчество. С. 23.

15 См.: там же. С. 30.

16 Там же. С. 27, 29.

17 См.: там же. С. 27.

18 Там же. С. 245.

19 См.: Бердяев Н. Спасение и творчество. С. 166.

20 См.: Бердяев Н. Смысл творчества. Paris. С. 147.

21 См.: там же. С. 71, 92, 93, 99, 159.

22 См.: Бердяев Н. Самопознание. Paris, 1989.

23 Цит. по: Протоиерей Георгий Флоровский. Пути русского богословия. С. 459.

24 Бердяев Н. Смысл творчества. С. 13.

25 Бердяев Н. Опыт эсхатологической метафизики // Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 55.

26 Протоиерей Василий Зеньковский. История русской философии. Т. 2. С. 301.

27 Бердяев Н. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. С. 25.

28 Розанов В. Опавшие листья (Короб второй) // Уединенное. М., 1990. Т. 2. С. 511.

29 Там же. С. 402.

30 Святитель Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М., 1995. С. 18.

31 Бердяев Н. Самопознание. С. 70.

32 Розанов В. Опавшие листья (Короб второй). С. 445.

33 Розанов В. Темный лик // Религия и культура. М., 1990. Т. 1. С. 569.

34 Булгаков С. Героизм и подвижничество. С. 67.

35 Там же. С. 73.

36 Бердяев Н. Философская истина и интеллигентская правда. С. 24.