

ISSN 0042-8795

ЖУРНАЛ
КРИТИКИ И ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЯ

ВОПРОСЫ ЛИТЕРАТУРЫ

1992 Выпуск I

НОМЕР
ПОСВЯЩАЕТСЯ
ПРОБЛЕМЕ
ТОТАЛИТАРИЗМ И КУЛЬТУРА

МОСКВА

И. ЕСАУЛОВ

ТОТАЛИТАРНОСТЬ И СОБОРНОСТЬ: ДВА ЛИКА РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

Проблема, сформулированная в заглавии, изначально нуждается не только в обосновании, но и, так сказать, в “оправдании”. Дело не только в реальной неподъемности заявленной проблемы (с позиций строгого академизма, даже ее постановка, может быть, слишком поспешна и слишком преждевременна).

В поляризованном сознании нашего общества оба первых слова, прилагаемые к русской культуре (как, впрочем, и к русской истории), не просто решительно не нейтральны, но и аксиологически окрашены совершенно противоположным образом. Нисколько не утрируя, можно утверждать, что для одних наших соотечественников соборность русской культуры является лишь синонимом ее врожденного тоталитаризма (либо по крайней мере еще одним кирпичиком в тоталитарной ее твердыне, которую можно и должно сломать — хотя бы для блага остального человеческого сообщества). Для других же само употребление понятия тоталитарности по отношению к культуре России является изначально предвзятым методологическим приемом (в лучшем случае некорректной экстраполяцией).

В первом случае акцентируется как бы самоочевидное подавление свободы личного “я” двумя родственными сверхличными силами, во втором — постулируется априорный приоритет “общего дела” перед личным индивидуалистическим началом.

Мы изначально вынуждены отказаться от всякой утопической попытки “примирения” этих полярных позиций. Возможно ли “примирить” христианина, для которого безличность человека означает забвение им Божественного образа (лика) в себе, и атеиста, понимающего стремление к Богу именно как обезличивание (все идут в “одну сторону”, называют себя “рабами Божиими”, пишут слово “Бог” с большой буквы, а “человек” — с маленькой и т.п.)? Суть противостояния, увы, не в значении слов, которые стоит лишь по-декартовски “уточнить” — и тогда как будто мир избавится от множества заблуждений. В нашем случае, совершенно очевидным образом, невозможно избавиться от “знаменателя”, порождающего эти и другие “заблуждения”, — от разницы менталитетов.

Полагаем, что полярный разброс в оценках того или иного культурного события зачастую определяется глубинными основами различных поведенческих структур, осознаваемых или не осознаваемых нами. Полярный не потому, что мы как субъекты восприятия “неправильно” или же “каждый по-своему” оцениваем, например, возвращение к массовому читателю “Слова о Законе и Благодати” митрополита Илариона, а поскольку мы — по большей части все-таки подсознательно — “помещаем” то или иное событие в принципиально разные ментальные контексты с их несовпадающими плюсами и минусами.

Освободиться от своих контекстов, по-видимому, все-таки невозможно. Это глубинная субъективность особого рода, которая совершенно неистребима, “как сама природа”, по словам Окуджавы. Возможно лишь, осознав собственную ментальность, собственную “предрасположенность”, учесть ее и попытаться скорректировать, интерпретируя тот или иной культурный феномен. Насколько же удачной может быть такая попытка, можно судить лишь с позиции внеположной позиции интерпретирующего...

Пожалуй, главный аргумент сторонников типологической идентификации соборности и тоталитарности — это доминирующая в той и другой системе идея некоей могущественной сверхличной ценности, по отношению к которой индивидуумы как бы уравниваются между собой и тем самым

нивелируются. Идея равенства людей, которая, строго говоря, конечно, не имманентна только лишь русской культуре, однако в самом деле очень специфически проявила себя именно в России.

Несомненно, сопричастность высшей инстанции — родовая черта советской литературы на русском языке. Выбор иллюстраций к этому тезису совершенно неограниченный. Наверное, писатели третьего ряда общеродовую черту потока выразили в своих произведениях даже намного рельефнее, нежели другие. Но остановимся на лучшем поэте советской эпохи, остановимся у истоков нового отношения к миру (или по крайней мере декларируемого в качестве нового). Ю. Карабчиевский совершенно прав, указывая на главную заслугу В. Маяковского перед коммунистическим режимом: “Он дал этой власти дар речи”¹. Но насколько новое отношение к миру, проявившееся в “речи” поэта, действительно новое?

Нас интересует прежде всего степень приближения Маяковского к соборному началу как к определенному типу сверхличного единения людей². Не вызывает сомнения полная самоидентификация с частью какого-то могущественного целого:

Я счастлив,
что я
этой силы частица³,
что общие
даже слезы из глаз.

Чрезвычайно важно, что далее подчеркнут момент причастия “этой” высшей сверхличной силе.

Сравним типологический механизм проявления лирического восторга в этом тексте и, например, стремление лирического героя Федора Глинки:

Туда, к надзвездному престолу,
Отколе веет сила сил
И свет неведомых светил
Струями чистыми стремится.

(“Молись, душа...”)

На первый взгляд мы имеем совершенно идентичные установки. Ведь и в последнем случае налицо радость от чаемого

¹ Ю. Карабчиевский, Воскресение Маяковского. — “Театр”, 1989, № 7, с. 185.

² См., например, “Русская религиозно-философская мысль XX века”, Питтсбург, 1975, с. 101—103.

³ Здесь и далее подчеркнуто мной. — И. Е.

растворения в чистых струях сверхличного, от самой возможности “погрузиться в тот светоносный океан”.

Но зададим “детский” вопрос: в чем главное отличие (если оно, конечно, вообще имеется) “этой силы” Маяковского от “того океана” Глинки? В том ли, что “счастье” Маяковского сполна реализовано в настоящем, а стремление Глинки — это порыв и вознесение (“Молись, душа моя, молись! И за молитвой возносись”), хотя и предполагающее возвращение на землю (“но возвратясь в земной туман”)?

Мы не сумеем ответить на “детский” вопрос до тех пор, пока не сформулируем его иначе (безотносительно к Глинке и Маяковскому): отличается ли стремление к Богу и служение Ему от служения дьяволу? Если Добро и Зло — две сверхличные силы, то является ли типологическая общность (сверхличное) достаточным основанием для их неразличения? Если менталитет исследователя русской культуры таков, что для него эти полярные силы едины в своей могущественной несоизмеримости с силами отдельного человека, то для него, разумеется, вопрос, чьей “силы частица” (“той” Глинки или “этой” Маяковского), является уже в самом деле второстепенным. Тем более и Маяковский ведь тоже призывает к сакральной (хотя, можно сказать, и клановой) чистоте особого рода причастия:

Сильнее и чище
нельзя причаститься
великому чувству
по имени — класс!

Правда, даже Н. Бердяев, стремившийся акцентировать особенности именно русского коммунизма, имманентного российской истории (и на этом основании даже святителя Иоанна Златоуста называвший “совершенным коммунистом”⁴), тем не менее определил современный ему коммунизм как “исповедание определенной веры, веры противоположной христианской. Вся советская литература утверждает такое понимание коммунизма. Коммунисты любят подчеркивать, что они противники христианской, евангельской морали, морали любви, жалости, сострадания. И это, может быть, и есть самое страшное в коммунизме”. Государство же, насаждающее эту особую мораль, “есть единственное в мире последовательное, до конца доведенное тоталитарное государство”⁵.

⁴ Н. А. Бердяев, Истоки и смысл русского коммунизма, М., 1990, с. 140.

⁵ Там же, с. 135, 152.

Однако тоталитарное государство с верой “противоположной христианской” (то есть антихристианской) является в строгом смысле слова не абстрактно “атеистическим”, но именно тотально антихристианским. Разрушение храмов Божьих в той самой стране, где совсем недавно православию было государственной религией, — лишь внешнее проявление новой веры. В конечном же итоге мы видим проникшее во все сферы официальной идеологии целенаправленное и методичное стремление к тому, чтобы “советский народ” евангельскую систему координат (с этикой любви, жалости и сострадания) изменил не просто на иную, новую (советскую), но на прямо противоположную старой.

Ю. Карачивский, полушутя-полусерьезно рассуждающий о сатанизме Маяковского, зачарованный личностью своего героя, упускает одно: в лучшем поэте советской эпохи лишь лучше всего проявились ментальные черты этой эпохи. Поэтому влияние Маяковского, которое он находит у многочисленных его советских продолжателей, отнюдь не всегда имеет чисто поэтическую природу.

Ведь, например, хрестоматийное поэтическое донесение фотопортрету Ленина:

“...Товарищ Ленин,
будет работа адовая
сделана
и делается уже...”

(“Разговор с товарищем Лениным”)

может быть хорошо дополнено не менее известной прозой.

“Владимир Ленин был человеком, который так помешал людям жить привычной для них жизнью, как никто до него не умел сделать это”. Не правда ли, формулировка нашего главного пролетарского писателя М. Горького (очерк “В.И.Ленин”) не менее чеканна и замечательна.

Еще две цитаты, взаимно комментирующие и выгодно оттеняющие одна другую, — о том же герое. В обеих его деяния рассматриваются в интересующем нас ментальном аспекте:

...как будто сердце
как будто душу
с-под слов выматывал,
тащил из-под фраз.

(“Владимир Ильич Ленин”)

“А сегодня гладить по головке никого нельзя; и надобно бить по головкам, бить безжалостно... Гм-гм, — должность

адски трудная!” Потирая руки, он шутил: “Вот так, одного за другим, мы перетянем всех русских и европейских Архимедов, тогда мир, хочет не хочет, а — перевернется!” (очерк “В.И.Ленин”).

Оба текста созданы в 20-е годы, оба автора рисуют явно демонический портрет своего героя. Причем для каждого стоящий за совершенно проходными как будто синтаксическими конструкциями демонизм злого гения России является тем не менее предметом эстетического и этического любования. Каждый просто вызывается на роль Архимеда, чтобы, найдя наконец точку опоры в последовательной антихристианской позиции своего могущественного героя, непременно перевернуть если не мир, то хотя бы христианскую систему ценностей.

Советские авторы постоянно как бы проговариваются в экстазе упоения тоталитарным злом, воплощенным в фигуре вождя тоталитарного государства. Так, одна из финальных фраз Горького из того же очерка (“Владимир Ленин большой, настоящий человек мира сего...”) будто бы совершенно произвольно, но с пугающей неумолимостью вызывает в сознании читателя образ иного субъекта “мира сего”, отнюдь не человека... Собственно, здесь контаминированы две дефиниции (и сама контаминация — факт замечательный): “настоящего человека” советской ментальности и князя “мира сего”.

Так ли случайно объединены обе сущности в одном герое? И механическая ли это контаминация, простое склеивание двух различных начал? Не есть ли это отзвук постромантического идеала Горького, где в целостном виде явил себя симбиоз Сатаны (вторая часть формулы писателя) и человека (первая часть определения)? Если это так, то в самом строгом смысле слова перед нами не что иное, как классическое определение Антихриста. Ведь антихрист — это “человек греха”, воплощающий в себе абсолютное отрицание заповедей бога... посланник сатаны”⁶.

Сомнения в случайности горьковской оговорки усиливаются, если рассматривать ее в контексте очерка. Несколькоими страницами ранее Горький в очередной раз, снова и снова

6 “Мифы народов мира”, т. 1, М., 1980, с. 85. Разумеется, мы имеем в виду не реальное воплощение, а именно неосознаваемую писательскую установку на подобное воплощение, жажду и прославление его. Этим мистическая устремленность Горького отличается, скажем, от комической надежды юного Н. Бухарина, самоотожествлявшего себя с противником Христа.

подчеркивая уникальность советского вождя, проводит какие-то странные, двусмысленные параллели, характеризуя тот русский менталитет, который и явился полигоном для его героя. “В России, стране, где необходимость страдания проповедуется как универсальное средство “спасения души”, я не встречал, не знаю человека, который с такой глубиной и силой, как Ленин, чувствовал бы ненависть, отвращение и презрение к несчастиям, горю, страданию людей. В моих глазах эти чувства... особенно высоко поднимают Владимира Ленина, человека страны, где во славу и освящение страдания написаны самые талантливые евангелия...” Итак, презрение к страданиям людей (равно как и к “спасению души”) истолковано как высшая моральная добродетель, “особенно высоко” поднимающая героя очерка на фоне именно христианской страны.

Для Горького прославление “настоящего человека мира сего”, полностью отрицающего христианские догматы⁷ в православной стране, в высшей степени органично и отнюдь не конъюнктурно. Еще в 1905 году в знаменитых “Заметках о мещанстве” он утверждал, что “вся наша литература — настойчивое учение о пассивном отношении к жизни, апология пассивности”. Поэтому, например, Толстой и Достоевский, “два величайших гения... однажды... оказали плохую услугу своей темной, несчастной стране”. Чем же? “Проповедью терпения, примирения, прощения, оправдания...” — отвечает Максим Горький, то есть именно утверждением христианских соборных ценностей...

В статье времен первой русской революции писатель еще не мог (или не захотел) прямо идентифицировать христианскую этику с “апологией пассивности”. В статье же 1930 года, “дозрев”, он уже сделал это.

После подобных откровений и оговорок основоположника социалистического реализма поневоле и стихотворные строки, характеризующие вождя (“душу тащил”), воспринимаются не только как поэтические метафоры.

По-новому осознаются и иные переключки русских и советских поэтов. Остановимся на одной из них.

Ф. Тютчев:

Ужасный сон отяготел над нами,
Ужасный, безобразный сон:
В крови до пят, мы бьемся с мертвецами,
Воскресшими для новых похорон.

⁷ Ср.: “Антихрист воплощает в себе абсолютное отрицание христианской веры...” (“Мифы народов мира”, т. 1, с. 85)

В. Маяковский:

Для нас
это слово —
могучая
мертвых
сражаться поднять.

(“Владимир Ильич Ленин”)

Особенно характерно собирательное “мы”, как бы наглядно демонстрирующее противоположность русского и советского менталитетов. Ведь эти “мы” этически совершенно полярно ориентированы. Для Тютчева восставшая нежить — антагонист “мы”, а для Маяковского — союзник.

Но какова сила поэтического пророчества! Ведь непосредственный повод для написания тютчевского стихотворения — польское восстание 1863 года, однако “безобразный сон” сбывается буквально, хотя и спустя более чем полвека. Метафорические “мертвецы” Тютчева словно в самом деле оживают, пробуждаемые дьявольской “музыкой” (воскресение, таким образом, свершается, но именно как бы в качестве “опровержения” Нового Завета, посрамления победы Христа над смертью, в качестве реванша антихриста).

“Осьмой” месяц сражений (“Осьмой уж месяц длятся эти битвы”) материализовался в разменянный тоталитарной властью восьмой десяток лет сатанинской борьбы с “правдой Божьей”:

И целый мир, как опьяненный ложью,
Все виды зла, все ухищренья зла!..
Нет, никогда так дерзко правду Божью
Людская кривда к бою не звала!..

И этот клич сочувствия слепого,
Всемирный клич к неистовой борьбе,
Разврат умов и искаженья слова —
Все поднялось и все грозит тебе,

О край родной! такого ополченья
Мир не видал с первоначальных дней...
Велико, знать, о Русь, твое значенье!
Мужайся, стой, крепись и одолей!

Разве эти строки не о позднейшем “ополченье” бесовства, использовавшего и использующего “все ухищренья зла”? Разве “это слово”, при помощи которого Маяковский надеется “мертвых... поднять” на сражение с теми, “для кого коммунизм — западня”, не является именно намеренным и сознательным “искаженьем Слова” Божьего? Не та ли это “замена”, звучащая в другом тексте:

Заменим
 звоном
 колоколов шагов в коллективе
 идиотские звоны.
 Мы пафосом новым
 упьемся допьяна...

(“Два опиума”)

Замена соборного единения тоталитарным коллективизмом, как частное проявление общей подмены Божественного — дьявольским, связана здесь с мотивом “упьемся допьяна”. Ведь это образ мира, “опьяненного ложью”, из сновидения Тютчева, в котором мы пребываем — только наяву.

Разве бесовский “клич к неистовой борьбе” с “правдой Божьей” (то есть с христианской этикой) не реализован в упившемся допьяна ложью советском мире:

Не справимся
 с богом
 газетным листком —
 несметную
 силу
 выставим против.

(“Надо бороться”)

Разве, наконец, рвущаяся к бою “несметная сила” не пророчена еще полвека назад (“Все поднялось и все грозит тебе, О край родной! такого ополченья Мир не видал с первоначальных дней...”)?

“Первоначальные дни”, для сотворения мира, как будто совершенно неуместно используются Тютчевым в качестве точки отсчета для указания на вселенский масштаб зла.

Однако тютчевский мотив подхватывается и подтверждается тем, кто осознает себя “частицей” несметных сил зла:

Ленин с нами,
 бессмертен и величав,
 по всей вселенной (! — И. Е.)
 ширится шествие —
 мыслей,
 слов
 и дел Ильича.

(“Ленинцы”)

Вселенский характер “такого ополченья” и в некотором смысле нечеловеческое бессмертие его предводителя (вспомним, что в русском фольклоре бессмертием наделен именно inferнальный герой — Кашей) заставляют еще и еще раз — с некоторым замиранием сердца — вспомнить ту са-

мую, навсегда вошедшую в наше сознание строку Тютчева: “В крови до пят, мы бьемся с мертвецами”.

Невообразимая дерзость Маяковского —

Нынче
 нами
 шар земной заверчен

(“Владимир Ильич Ленин”)

уже поневоле воспринимается не как бездарное политизированное стихотворство, а вновь как голос злой силы, подтвердивший еще пушкинские опасения (“В поле бес нас водит, видно, Да кружит по сторонам... Закружились бесы разны...”).

Верчение “шара земного”, совершаемое от имени коллективного “мы” (вспомним и мандельштамовское “Все, Александр Герцевич, Заверчено давно”, составляющее, согласно Н. Харджиеву, пародийную переключку с “Молитвой” Лермонтова⁸), может быть, и является той самой “работой адовой”, о выполнении которой Маяковский докладывал изображению Ленина — двойнику христианской иконы? Между прочим, не случаен и открытый рот сакрализованного вождя (“Рот открыт в напряженной речи”). За этим скрывается и совершаемый посмертно “всемирный клич к неистовой борьбе”, и искажение норм православной иконописи. Молитва-донесение, адресованная “фотографии на белой стене”, вполне соответствует демоническому изображению:

Мы их
 всех,
 конечно, скрутим,
 но всех
 скрутить
 ужасно трудно.

В тютчевском стихотворении не только предсказана эра тоталитаризма, но и постулируется уверенность в неодолимости “правды Божьей”. Религиозная устойчивость и неподатливость подчеркнуты тремя финальными глаголами, каждый из которых по-своему антонимичен бесовскому мельтешению и верчению: “Мужайся, стой, крепись и одолей”. Последняя строка представляет собой не что иное, как совершаемое для одоления зла крестное знамение, сопровождающееся начальной молитвой. После трех взаимно поддерживающих друг друга глаголов следует союз “и”, несколько

⁸ См.: Осип М а н д е л ь ш т а м, Сочинения в 2-х томах, т. 1, М., 1990, с. 511.

дистанцирующий финальное слово, но вместе с тем и придающий ему особую семантику, вытекающую из уверенности в конечном одолении бесовского “ополчения”, а поэтому эквивалентную итоговому: “да будет так”.

Надежда на итоговое одоление сил зла передана здесь, словно в древнерусской иконе, отнюдь не изображением физической победы в битве с “мертвецами”. Напротив, в финале “не чувствуется истерического восторга, а есть глубокое внутреннее горение и спокойная уверенность в достижении цели... именно этой-то кажущейся физической неподвижностью (“стой”. — И. Е.) и передается необычайное напряжение и мощь неуклонно совершающегося духовного подъема: чем неподвижнее тело, тем сильнее и яснее воспринимается тут движение духа...”⁹ (подчеркнуто автором. — И. Е.). Но это сказано вовсе не о стихотворении Тютчева, а о древнерусской иконе...

Дело в том, что одоление сатанинского наваждения и натиска в русской культуре всегда связывалось с соборным началом. Е. Трубецкой, характеризуя “центральную идею всей русской иконописи”, писал, что “мы имеем здесь тварь соборную (подчеркнуто автором. — И. Е.) или храмовую... храм не есть внешнее единство общего порядка, а живое целое, собранное воедино Духом любви. Единство... дается новым жизненным центром, вокруг которого собирается вся тварь... Образ Христа и есть то самое, что сообщает всей этой живописи и архитектуре ее жизненный смысл, потому что собор всей твари собирается во имя Христа...”¹⁰.

Таким образом, соборность как “действие Духа Божия в братьях, объединенных любовью”¹¹, как видим, изначально связана с христосоцентризмом. Обе названные темы являются, как показывает Н. Арсеньев, основными и для русской религиозно-философской мысли, “вдохновившими ее внезапный расцвет в середине 19-го века и продолжающими ее вдохновлять в нынешнем 20-м веке”¹².

В какой мере соборность и христосоцентризм характеризуют русскую классическую литературу? Ведь тот же Горький считал ее “самой пессимистической литературой Европы”... Почему — в самом деле — тот, кого школьное литературове-

⁹ Евгений Трубецкой, Три очерка о русской иконе, М., 1991, с. 16.

¹⁰ Там же, с. 29.

¹¹ “Русская религиозно-философская мысль XX века”, с. 20.

¹² Там же, с. 18.

дение называет “положительным героем”, так мало представлен в русской классике?

Ответ на этот вопрос можно найти, лишь обратившись к истокам русской культуры. Религиозный характер древнерусской литературы слишком очевиден, чтобы этот тезис заново аргументировать. Столь же хорошо известно, что русская литература первых семи веков своего существования отчетливо христосоцентрична, то есть изначально ориентирована прежде всего на Новый Завет. Это качество древнерусской литературы объединяет ее с литературой других православных стран. Но характерная именно для “русской святости” (С. Аверинцев) “попытка принять слова Христа о любви к врагам, о непротивлении злу, о необходимости подставить ударившему другую щеку абсолютно буквально, без оговорок, без перетолкований”¹³ — это и есть проявление того христосоцентризма, который, как мы полагаем, конституирует единство древнерусской литературы и русской классики Нового времени. Возможно, что глубинная, тесная и никогда не прерывающаяся связь с Новым Заветом — главное, что конституирует и единство русской культуры в целом. Может быть, “скрытое воздействие не прекращается и тогда, когда о православной традиции и не вспоминают”¹⁴.

В древнерусской литературе соборное начало проявляется эксплицитно, ведь главное назначение этой литературы — воцерковление человека. Церковный год, связанный в православии с Пасхой и вытекающий из нее, утверждает конечную победу над смертью и придает тем самым осмысленность жизни каждого христианина на пути его к Богу. Советские литературоведы-медиевисты, выделяя важнейшие особенности поэтики древнерусской литературы, вынуждены были избегать подчеркивать религиозную ее семантическую доминанту. Тогда как совершенно очевидно, что, например, отмечаемая как особенность этой литературы высота нравственного идеала имеет отчетливо новозаветный ориентир, а “ансамблевое строение” литературы (Д. Лихачев) подчеркивается на идее православной соборности.

¹³ С. С. Аверинцев, Византия и Русь: два типа духовности. — “Новый мир”, 1988, № 9, с. 231.

¹⁴ Там же. Подчеркнем, что С. Аверинцев в данном случае имеет в виду не единство русской культуры, а антиномию “грозной” и “кроткой” святости, “лежащую в самих основаниях “Святой Руси” (там же).

Отметим, что в самом выборе концессии (и соответственно, этической системы координат) эстетический момент (красота Богослужения) едва ли не явился важнейшим; по крайней мере в сознании древнерусского книжника.

Добро и красота в русской культуре изначально не только не противостоят друг другу, но и совершенно неотделимы друг от друга. Сакральное эстетизируется, поэтому позднейшее “красота спасет мир” означает, помимо всего прочего, еще и восстановление православной традиции, то “возвращение к религиозной первооснове жизни”, о котором писал Г. Федотов¹⁵.

В классической русской литературе XIX века евангельский христосоцентризм проявляет себя как прямо (например, в “Воскресении” Л. Толстого), так и, гораздо чаще, имплицитно: авторской этической и эстетической ориентацией на высший нравственный идеал, каким является Иисус Христос. При этом сам центральный персонаж Нового Завета часто остается как бы за скобками повествования, но незримо присутствуя при этом в сознании автора и читателей; слишком жива еще прошлая установка древнерусской литературы на непосредственное введение образа Спасителя в ткань книжных текстов.

Отсюда постоянное ощущение несовершенства всех других изображаемых персонажей (давнее повод Горькому говорить о пессимизме), критицизм социальный и нравственный — при проецировании “реальной” жизни героя произведения на идеальную жизнь героя Нового Завета, даже если таковая проекция и не осознавалась до конца самим автором произведения. Наложение христианского идеала (морального абсолюта в его православной чистоте и “ортодоксальности”) на реальную жизнь в России (как, впрочем, и в другой стране) оттеняло неизбежную неполноту этой жизни.

Христосоцентризм — та сверхличная цель, к которой должно только приближаться, что всегда нелегко. При этом следует со всей определенностью подчеркнуть, что подобное стремление отнюдь не феномен утопического сознания (это утопия лишь для атеистически ориентированного менталитета, утопия в самом буквальном смысле как стремление к “ме-

¹⁵ Г. Федотов, Борьба за искусство. — “Вопросы литературы”, 1990, № 2, с. 223.

сту, которого нет”). Для человека же православной ментальности, напротив, это “место, которое уже было”. Иисус Христос был явлен миру и как Спаситель, искупивший грех ветхозаветного Адама, и как образец нравственной высоты.

Отсюда же отчасти понятны максималистские этические требования к герою литературного произведения в русской классике, намного более строгие, нежели в западноевропейской того же периода, где планка требований намного ниже и, так сказать, “реальней”. Православно ориентированные русские писатели не желали (а может быть, и не могли) уступать требованиям секуляризованной жизни. Да и сама секуляризация русской культуры — явление более “мягкое”, более позднее и не завершившееся даже к XX веку, если сравнить этот процесс с аналогичным в Западной Европе.

Поэтому в русской классической литературе так мало центральных героев, выдерживающих сопоставление с заданной древнерусской книжной традицией нравственной высотой. А. Солженицын, рассуждая о “потерянных мерках” высокостойкости русских людей, сетует, что “по русской литературе XIX века почти нельзя понять: на ком же Русь простояла десять столетий, кем же держалась?”¹⁶ Но мы, кажется, начинаем понимать — кем...

Можно понять и наших писателей: любой человек “хуже” Христа, отсюда так мало удачных “хороших” героев: в сознании автора всегда присутствует “наилучший”. А вот в литературе советской героев, вполне “устраивающих” автора, чрезвычайно много. Воистину легион. Каждая профессия обязательно имеет своего героя (а то и нескольких). Этическая планка приемлемости опущена до уровня, внятного соцреалистическим представлениям о человеке: разбегайся и прыгай! Горький добился своего: советская литература как полный антипод русской стала самой оптимистической литературой в Европе. Характерно, кстати, что атеистические журналы 20—30-х годов параллельно общему снижению нравственного порога особо яростно и планомерно пытались дискредитировать в сознании своих молодых читателей даже не столько религию как таковую, а именно саму личность Иисуса Христа.

¹⁶ А.И. Солженицын, Малое собр. соч., т. 5, М., 1991, с. 137.

Постоянная боязнь духовного несовершенства перед лицом Святой Руси (которая, как показал С. Аверинцев в цитированной нами выше статье, является отнюдь не национально-географическим пространством, а именно нравственно-духовной субстанцией), страх несоответствия низкой наличной данности этой высокой заданности делает все другие земные проблемы человеческой жизни второстепенными и малозначительными. Так, извечная неустроенность и незавершенность (как бы бесформенность) российской мирской жизни (если ее сопоставлять не с позднейшим советским беспределом, а со стройной уютностью и удобной оформленностью европейского быта) своеобразно преломилась и в литературе, где иной раз доминирует не иерархический порядок, а органический лад.

Оборотной же стороной духовного максимализма русской литературы явилось столь же полное и безусловное приятие Божьего мира. По словам Д. Лихачева, “первые русские произведения полны восхищения перед мудростью вселенной”¹⁷. Это восхищение — в той или иной форме — всегда присутствует в русской культуре. Перед Богом равны все — как рабы Его. Дистанция между грешниками и праведниками, безусловно, имеется, но и те, и другие в равной мере недостойны Его. Однако это же означает, что все достойны любви, жалости и участия. Отсюда та не совсем понятная человеку иного менталитета (скажем, советского) любовь к убогим, юродивым, нищим и каторжникам. Отсюда поразительная терпеливость и эстетизация этой терпеливости, против которой ополчился Горький. Это эстетизация любви к ближнему своему при всем понимании его несовершенства.

Может быть, именно этой двунаправленной установкой, вмещающей в себя ориентацию на этический абсолют и столь же абсолютное приятие мира таким, как он нам дан, объясняется феномен, который так поразил М. Эпштейна. Исследователь, рассуждая о соотношении между образами Башмачкина и Мышкина, приходит к выводу, что “вряд ли в какой-либо другой литературе мира так коротка дистанция между... самым ничтожным и самым величественным ее героями, которые представляют здесь, по сути, вариацию “одного типа”.

17 Д. С. Лихачев, Величие древней литературы. — “Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI — начало XII века”, М., 1978, с. 8.

Между униженным из униженных и возвышенным из возвышенных то глубочайшее сродство, которое и составляет, быть может, неотразимую прелесть и притягательную силу русской литературы...”¹⁸.

Герои отечественной классики представляют собой вариации соборного устремления к герою Нового Завета. Именно поэтому, с нашей точки зрения, иной раз и возникает ощущение, что “не целая литература перед нами, а одно, богатое замыслом и переливами смыслов произведение”¹⁹. Произведение, добавим мы, имплицитно ориентированное в своем внутреннем “замысле” на другую Книгу — точно в такой же степени, как древнерусский корпус текстов ориентирован на эту же Книгу эксплицитно.

Ведь и “древнерусская литература существует для читателя как единое целое, не разделенное по историческим периодам”²⁰.

Не являются ли констатации исследователей лишним аргументом в пользу искомого глубинного, трансисторического родства отечественной литературы, основанного на соборности и христосоцентризме? Может быть, духовное освоение Нового Завета (как, разумеется, и всего корпуса Библии) и составляет нерв русской культуры? Освоение, которое в древнерусской книжной традиции ориентируется больше на “внешние” стороны проявления благодати, а в русской классике Нового времени уже приближается к некоему внутреннему ядру ее? Нет ли здесь, далее, значимой (хотя и очень относительной) аналогии с соотношением Ветхого и Нового Заветов?

Нельзя ли объяснить потрясение, испытанное западными писателями, философами и просто читателями при встрече с литературой нашего XIX столетия, как раз ощущением присутствия в ней того живого чувства соборности, которое давно утеряно секуляризованной культурой Запада? Может, мы имеем дело с феноменом узнавания “своего Другого” (М. Бахтин), то есть последовательно христианского взгляда на мир, а вовсе не с праздным любопытством по поводу экзотической “русской души”?

18 Михаил Эпштейн, Парадоксы новизны. О литературном развитии XIX—XX веков, М., 1988, с. 80.

19 Там же, с. 79—80.

20 Д. С. Лихачев, Поэтика древнерусской литературы, М., 1979, с. 20.

Внешняя бесформенность русской классики (например, куски будто бы “лишнего” текста в “Войне и мире”, а теперь вот и в “Красном колесе”), полифония Достоевского и уклонение от окончательной формулировки “последней правды” в произведениях Чехова при всей разнице видения мира столь разными авторами имеют общий знаменатель: христианское отношение к миру. Это суть разные проявления соборного начала.

И на уровне построения текста, и на уровне завершения героя автором мы наблюдаем как бы трепет перед властью над Другим (героями), трепет перед собственной возможностью окончательной и последней завершенности мира (пусть и художественной), неуверенность в своем праве на роль судьи ближнего своего (пусть и выступающего всего лишь в качестве вымышленного персонажа).

Ведь сказанная окончательная “правда” о Другом, зафиксированная текстом произведения, отнимает у него надежду на преображение и возможность духовного прозрения, которые не могут быть отняты, пока Другой жив. Претензия на завершение героя — это как бы посягательство на последний суд над ним. Тогда как только Бог знает о человеке высшую и последнюю правду. В пределах же земного мира, воссозданного в художественном произведении, “никто не знает настоящей правды”, как это формулирует в “Дуэли” А. Чехов. “Не знает” не потому, что она релятивна и “настоящей правды” вовсе не существует, а поскольку даже Богу последняя правда о человеке становится известной лишь после его смерти. До этого же рубежа остается надежда, отнимать которую у Другого в некотором смысле означает совершать по отношению к нему антихристианский акт.

Знаменитая полифония романов Достоевского, открытая М. Бахтиным, и “равноправие” голосов автора и героев, как нам представляется, имеют те же глубинные — соборные — истоки, укорененные в русской духовности. Автор и герой в самом деле равноправны — но именно перед лицом той абсолютной, а не релятивной правды, которую во всей полноте дано знать только Богу. Именно по отношению к этой высшей правде любая другая — релятивна, любая “изреченная” на земле мысль “есть ложь”.

Кто знает, не осознание ли фактической невозможности создания действительно конгениального Новому Завету единого “произведения” русской литературы (где авторские художественные миры являлись как бы ее главами) приводило отечественных писателей — от Гоголя до Толстого — к совер-

шенно неожиданному, в зените славы, отказу от собственно писательства ради непосредственного служения этой Высшей Правде — комментированием ли Божественной литургии, миссионерской ли деятельностью.

Советская литература внешне как бы подхватывает оба пучка соборного сознания русской культуры. Так, изображаемое знаменитое равенство (“простые советские люди”) и вместе с тем не менее знаменитый “новый образ положительного героя — борца, строителя, вожака”²¹ — это ли не рассмотренное выше единство перед Богом и своего рода отзвук былого христосоцентризма? При желании можно найти десятки и сотни аргументов, доказывающих, что тоталитарность советской литературы — это, так сказать, осознавшая себя соборность в ее революционном развитии... Быть может, такая формулировка и примирит правых советских патриотов и левых ниспровергателей? А знаки (противоположные) этой идентификации можно будет отнести к “оттенкам”, лишь подчеркивающим согласие. Поверим на секунду, что функции красной звезды, в общем, те же, что и символика православного креста, а лужа на месте бывшего храма Христа Спасителя — это лишь подобие Светлояра, укrywшего град Китеж. Иными словами, поверим, что советская культура — продолжение культуры русской.

Нам будет не доставать — при сотне типологических аналогий — только одного атрибута человеческой личности, отсутствию которого, впрочем, при ином менталитете можно и не придавать особого значения: души.

Той самой души, которую “тащил” главный герой поэмы Маяковского. Надо признать, что превращение одушевленного субъекта в неодушевленный объект, которым можно манипулировать по собственному произволу, видимо, свершилось. По крайней мере в советской литературе. Значимое отсутствие бессмертной души — едва ли не главная особенность изображаемого героя социалистического реализма.

Поэтому с такой уверенной легкостью автор может сказать о продолжении энтропийного процесса превращения органического в неорганическое: “Гвозди бы делать из этих людей, Не было б в мире прочнее гвоздей”. Или: “мозг не думал, а скрежетал” (А. Платонов).

Однопорядковость живого и неживого демонстрируется и от противного — при помощи наделения органическими

²¹ “Краткая литературная энциклопедия”, т. 7, М., 1972, стлб. 96.

атрибутами тех или иных механизмов. Вообще механизм и организм (в том числе и человеческий) в советских текстах часто суть одно и то же²². Не отсюда ли развернувшаяся вдруг на газетных страницах “Комсомольской правды” времен “застоя” дискуссия вокруг целесообразности спасения материальных ценностей ценой человеческих жизней в мирное время?

Можно говорить о трех ступенях овнешнения личности: лишение души — превращение живого в неживое — отождествление органического и неорганического. Это этапы энтропии обратной христианской космогонии.

В качестве иллюстраций приведем тексты, хронологически весьма удаленные друг от друга. Зато они позволяют говорить о преемственности советской культуры, подчеркивающей единство советского менталитета. Иллюстрации наши замечательны абсолютной искренностью авторов текстов и их общей убежденностью в уникальности выведенной новой генерации людей. Прозаическая цитата взята из журнала “Пионер” (1938, № 8), поэтическая уже была использована до нас в книге В. Пискунова “Знаменосцы. Образ коммуниста в советской литературе” (М., 1982) в качестве эпиграфа к одной из глав.

“В нашем Советском Союзе люди не рождаются, рождаются организмы, а люди у нас делаются — трактористы, мотористы, механики, академики... Я не родился человеком”.

Принципиально важно, что высказывание никак невозможно приписать ни лирическому герою, ни некоему абстрактному “советскому человеку”. Академик Т. Лысенко, цитируемый нами, доказывая свой тезис о неорганическом происхождении людей “в нашем Советском Союзе”, апеллирует к собственному “я”! И мы — опять с некоторым холодком в сердце — обязаны поверить столь авторитетному свидетелю, на собственном примере убеждающему юных читателей “Пионера”, что в Советском Союзе люди уже “не рождаются”. Как и в то, что сам уважаемый академик не рожденный человек, по вырвавшемуся, но как бы торжествующему признанию, а человек сделанный. Наш герой вновь, подобно своим предшественникам, невольно проговаривается, уточняя: “люди у нас делаются”. Любопытны и называемые под-

²² См. блестящую статью С. Бочарова “Вещество существования” (С. Г. Б о ч а р о в, О художественных мирах, М., 1985, с. 249—296), где исследователь интерпретирует важнейшие особенности поэтики Платонова. Нас же интересует здесь общий механизм вытеснения Духа Святого “духом эпохи”

классы сделанных “у нас” людей. Тем самым совершается реестровое наполнение (все-таки имеем дело с академической наукой) уже известного нам по лихой строке поэта процесса переплавки человеческого материала. Теперь только на адском этом конвейере организовано более сложное и разнообразное производство: из органического сырья (“рождаются организмы”) “делаются” уже не “гвозди”, а “трактористы, мотористы, механики, академики”.

Если не рождаются люди, то какова же сущностная природа сконструированных, сделанных монстров, каков их инвариантный генетический код — после изъятия у них души? Ведь в советской литературе постоянно звучит мотив избранничества, несомненного превосходства над “ненастоящими людьми”, не принявшими новую систему оценок. Даже гвозди наши, сделанные из наших же людей, квалифицируются как самые прочные гвозди в мире. Каковы критерии оценок более сложных конструкций?

Только тот партбилета достоин,
для кого до конца его лет
партбилет — это сердце второе,
ну, а сердце — второй партбилет.

Боже, да ведь это и в самом деле сошедший с конвейера в качестве идеального образца (“только тот... достоин”) настоящий, а отнюдь не метафорический монстр, мутант с двумя сердцами! К тому же этот управляемый чужой волей (да отнюдь не Божьей) гомункулус имеет в своей конструкции заложенную программу — именно на месте упраздненного сердца (“сердце — второй партбилет”). “Партбилет” и “сердце” амбивалентны, они способны заменять друг друга.

После стихотворения Е. Евтушенко еще раз убеждаемся в точности формулировок академика Т. Лысенко: люди с двумя сердцами, но и с двумя партбилетами сразу, не “рождаются”, но именно “делаются”.

Правда, нельзя не отметить дальнейшее усовершенствование управляемого механизма. Это усовершенствование не обошли вниманием советские литературоведы, изучающие советскую же литературу, говоря о “преемственности” и в то же время о “творческом развитии”. В программе евтушенковского робота можно наблюдать некоторый плюрализм: предусмотрено по крайней мере два режима работы. Сказано ведь: “второй партбилет”, следовательно, первый тоже — на всякий непредвиденный случай — оставлен. Время прочных и однозначных гвоздей миновало.

Что же деревенская наша проза, уж она-то сохранила христианское отношение к миру? Увы. Ее апологеты как-то не заметили одного небольшого отличия этой прозы от русской классики XIX века. Его трудно было заметить: ведь как будто все сохранилось. Остался круглый земледельческий год как фон жизни героев, осталось знакомое нам по прошлому веку решительное предпочтение идиллической цикличности перед линейно-историческим "прогрессом". Осталось и многое другое. В сущности, советская литература, обращаясь к деревенской тематике, очень походит на русскую литературу.

Исчезло же — опять — главное: живое ощущение присутствия Христа, одухотворяющего и этизирующего извечный природный земледельческий цикл, наделяющего его духовным сверхличным смыслом и стоящего в центре этого круга. Для русских писателей крестьянская жизнь с ее более осмысленной и непосредственной, нежели в городе, ориентацией на православный месяцеслов была синонимом христианской жизни. Земледельчески-трудовой и православный годовые циклы как бы взаимно поддерживали друг друга. В советский же период круговой ход времени все еще осознается как доминирующий, но сам центр этого круга мало-помалу совершенно выветрился в сознании, перестал являться нравственным ориентиром и для самой трудовой деятельности. Жизнь человека, поддерживаемая лишь едва ли не языческой архаикой циклического времени, приобретает те же черты советского автоматизма, если не больше.

Круговое движение вокруг зияющей пустоты может, разумеется, быть эстетизировано, однако претензии на непрерывность христианской традиции при этом вряд ли уместны. Мы наблюдаем ту же дьявольскую подмену живого центра мертвой пустотой, пусть и совершаемую совершенно искренне и из самых лучших побуждений. Если же уповать на сохранение Бога героями лишь в сердце своем, то незачем тогда говорить о православной соборности: ведь подобная сублимация сигнализирует о своего рода протестантизме, пусть и патриархально окрашенном.

По крайней мере изображение подобной ампутированной в самих ее основах крестьянской жизни как должного нравственного состояния (хотя и разрушаемого либо угасающего должного) вряд ли совместимо с православным менталитетом. Главное же, это лишь более мягкий, но только вариант рассмотренного нами выше феномена механического существования со значимым отсутствием вынутой ранее души.

Рассматривать тоталитаризм как злокачественное переждение соборности при советском режиме тем не менее вряд ли корректно. Эти понятия охватывают все пространство русской культуры. Тоталитарность и соборность едины — в той мере, в какой могут быть единими противоположные полюса одной антиномии, полюса единого культурного целого России.

Их отношения друг к другу — отношения тезиса и антитезиса. Используя же иную терминологию, это частный случай противостояния Христа и антихриста; противостояния, которое действительно в различные исторические эпохи поразному себя проявляло в русской культуре.

Так, из нашего изложения, где мы пытались уловить проявления аксиологических доминант русской и советской культур, отнюдь не вытекает вывод о том, что тоталитарность была нехарактерной для отечественной культуры дооктябрьского периода. Тоталитаризм — в том или ином его виде — всегда присутствовал в русской культуре, но всегда осознавался как опасность, грозящая взорвать не только эту культуру, но и саму жизнь. Для христианского сознания тоталитарность — это лишь псевдоним бесовства, уже к концу XIX века теснящего соборное сознание и пытающегося из маргинальных областей культуры прорваться в ее сердцевину, к самому ее алтарю.

Маргинальные течения русской литературы, представленные в своих вершинных проявлениях творчеством таких авторов, как М. Салтыков-Щедрин и Н. Чернышевский, далеко не случайно так любимы не только советскими литературоведами, но и их многочисленными либеральными предшественниками. Маргинальная ветвь культуры, чреватая вирусом тоталитаризма, не внеположна ее стволу, вырастающему из зерна православной традиции: она враждебна христосцентризму и не приемлет соборного сознания. Сама эта враждебная антихристианская устремленность была угадана, названа и описана Ф. Достоевским в "Бесах".

Таким образом, вирус тоталитаризма не был чужд русской культуре, но духовное ядро ее в своих вершинных проявлениях, в соборном своем единстве, мыслимом как единая книга, устремлено к совершенно иному полюсу, природу которого мы пытались в данной работе обозначить.

Несомненно, что триумф тоталитарной культуры приходится наблюдать уже в послеоктябрьский период. Сам же механизм превращения маргиналий русской культуры, пораженных тоталитарным недугом, в эпицентр до сих пор таит в себе загадку и нуждается в изучении. Но признание этой

Что же деревенская наша проза, уж она-то сохранила христианское отношение к миру? Увы. Ее апологеты как-то не заметили одного небольшого отличия этой прозы от русской классики XIX века. Его трудно было заметить: ведь как будто все сохранилось. Остался круглый земледельческий год как фон жизни героев, осталось знакомое нам по прошлому веку решительное предпочтение идиллической цикличности перед линейно-историческим "прогрессом". Осталось и многое другое. В сущности, советская литература, обращаясь к деревенской тематике, очень походит на русскую литературу.

Исчезло же — опять — главное: живое ощущение присутствия Христа, одухотворяющего и этизирующего извечный природный земледельческий цикл, наделяющего его духовным сверхличным смыслом и стоящего в центре этого круга. Для русских писателей крестьянская жизнь с ее более осмысленной и непосредственной, нежели в городе, ориентацией на православный месяцеслов была синонимом христианской жизни. Земледельчески-трудовой и православный годовые циклы как бы взаимно поддерживали друг друга. В советский же период круговой ход времени все еще осознается как доминирующий, но сам центр этого круга мало-помалу совершенно выветрился в сознании, перестал являться нравственным ориентиром и для самой трудовой деятельности. Жизнь человека, поддерживаемая лишь едва ли не языческой архаикой циклического времени, приобретает те же черты советского автоматизма, если не больше.

Круговое движение вокруг зияющей пустоты может, разумеется, быть эстетизировано, однако претензии на непрерывность христианской традиции при этом вряд ли уместны. Мы наблюдаем ту же дьявольскую подмену живого центра мертвой пустотой, пусть и совершаемую совершенно искренне и из самых лучших побуждений. Если же уповать на сохранение Бога героями лишь в сердце своем, то незачем тогда говорить о православной соборности: ведь подобная сублимация сигнализирует о своего рода протестантизме, пусть и патриархально окрашенном.

По крайней мере изображение подобной ампутированной в самих ее основах крестьянской жизни как должного нравственного состояния (хотя и разрушаемого либо угасающего должного) вряд ли совместимо с православным менталитетом. Главное же, это лишь более мягкий, но только вариант рассмотренного нами выше феномена механического существования со значимым отсутствием вынутой ранее души.

Рассматривать тоталитаризм как злокачественное переждение соборности при советском режиме тем не менее вряд ли корректно. Эти понятия охватывают все пространство русской культуры. Тоталитарность и соборность едины — в той мере, в какой могут быть единими противоположные полюса одной антиномии, полюса единого культурного целого России.

Их отношения друг к другу — отношения тезиса и антитезиса. Используя же иную терминологию, это частный случай противостояния Христа и антихриста; противостояния, которое действительно в различные исторические эпохи поразному себя проявляло в русской культуре.

Так, из нашего изложения, где мы пытались уловить проявления аксиологических доминант русской и советской культур, отнюдь не вытекает вывод о том, что тоталитарность была нехарактерной для отечественной культуры дооктябрьского периода. Тоталитаризм — в том или ином его виде — всегда присутствовал в русской культуре, но всегда осознавался как опасность, грозящая взорвать не только эту культуру, но и саму жизнь. Для христианского сознания тоталитарность — это лишь псевдоним бесовства, уже к концу XIX века теснящего соборное сознание и пытающегося из маргинальных областей культуры прорваться в ее сердцевину, к самому ее алтарю.

Маргинальные течения русской литературы, представленные в своих вершинных проявлениях творчеством таких авторов, как М. Салтыков-Щедрин и Н. Чернышевский, далеко не случайно так любимы не только советскими литературоведами, но и их многочисленными либеральными предшественниками. Маргинальная ветвь культуры, чреватая вирусом тоталитаризма, не внеположна ее стволу, вырастающему из зерна православной традиции: она враждебна христосцентризму и не приемлет соборного сознания. Сама эта враждебная антихристианская устремленность была угадана, названа и описана Ф. Достоевским в "Бесах".

Таким образом, вирус тоталитаризма не был чужд русской культуре, но духовное ядро ее в своих вершинных проявлениях, в соборном своем единстве, мыслимом как единая книга, устремлено к совершенно иному полюсу, природу которого мы пытались в данной работе обозначить.

Несомненно, что триумф тоталитарной культуры приходится наблюдать уже в послеоктябрьский период. Сам же механизм превращения маргиналий русской культуры, пораженных тоталитарным недугом, в эпицентр до сих пор таит в себе загадку и нуждается в изучении. Но признание этой

загадочности еще не может быть достаточным основанием для диагностирования тоталитарной ущербности отечественной культуры в целом. Если же и сам христосоцентризм представляется уже недостаточным противоядием чуме XX века, то это упрек не по адресу. Многие из высказываемых ниже претензий, адресованных русской классике прошлого столетия, на самом деле исходят из принципиально скептической позиции исследователей даже и не по отношению к действенности и жизнеспособности православной этики в целом, а по отношению к возможностям христианства как духовной силы — в его противостоянии злу. Ничего не поделаешь: мы читаем книги, а книги читают нас и прочитывают лучше нас самих нашу ментальность — тоталитарную или соборную...

Неистовым патриотам советской истории и культуры (типа Э. Лимонова), упрекающим своих оппонентов в “простой смене плюсов на минусы” в ходе ревизии советской истории, следовало бы помнить, что их подзащитные — “мастера советской культуры” — семь десятилетий назад, уже тогда совершили и все эти десятилетия пытались “узаконить” подмену духовных ориентиров.

Глобальный характер происшедшей метаморфозы, превратившей живой организм культуры в мертвый остов ее механизма, увы, настоятельно требует столь же кардинального пересмотра. Нынешняя “замена знаков” при всей ее порой откровенной спекулятивности и болезненности — это в глубинной основе своей не что иное, как попытка возвращения к культуре, основанной на христианской этике. Это может нравиться или не нравиться, но это так. Другое дело, будет ли удачной такая попытка после семидесяти лет отступничества и греха...

г. Новосибирск