

# Из истории общественной мысли

1991 г.

**Ю.Н. ДАВЫДОВ**

**ГОРЬКИЕ ИСТИНЫ «ВЕХ»**

**(трагический опыт самопознания российской интеллигенции)\***

ДАВЫДОВ Юрий Николаевич — доктор философских наук, профессор, заведующий сектором истории западной социологии ИС АН СССР. Наш постоянный автор.

## 7. Революция или реформация?

Где же выход? В самом общем виде — в покаянии. Идея, которая проходит через все «Вехи», но, быть может, всего убедительнее звучит именно в свете философско-исторической концепции С. Булгакова. Речь идет о честном и искреннем самоанализе российской интеллигенции, доведенном до понимания того, что до сих пор было, если можно так выразиться, «радикально злым» в ее воле. А им-то и было ее стремление снова и снова утверждать себя в своем «отщепенстве», связанном с ее, что называется, «родовой травмой», — превращая таким образом нужду (и несчастье) в добродетель и даже знак «аристократического достоинства», признак некоей «исключительности» своего происхождения<sup>1</sup>. И только осознав безнравственность, бессовестность<sup>2</sup>, наконец, — этой изначальной направленности ее воли (свободной воли, ибо она *выбрала* себя такой, какой «забросила» ее в бытие случайность исторической судьбы, *не пожелав* воспротивиться ей), интеллигенция смогла бы правильно понять и верно оценить всю свою предыдущую деятельность, открыв для себя *новый путь*.

В этом акте сердечного покаяния, не только не исключающего, но и усугубляющего покаяние интеллектуальное, ей сразу же открылось бы главное и основное. А именно то, что путь, на первый взгляд абсолютно сознательно избранный российской интеллигенцией, а на самом деле подсказанный ей демоном ее отщепенского тщеславия, был вовсе не «единственно верным», «единственно истинным», «единственно научным» и т.д. Причем, ни на Западе, ни даже в России. И там, и здесь это была лишь одна из двух противоборствующих тенденций — революционистски-просветительской, с одной стороны, и реформистски-реформационной — с другой. Причем, российская интеллигенция избрала первую именно потому, что только та открывала для нее «руководящую роль» в социально-историческом процессе, т.е. отвечала ее воле и самоутверждению.

\* Продолжение. Начало см.: 1990, N 10; 1991, N 1.

<sup>1</sup> Интеллигент как «человек ниоткуда», и именно потому — сверхчеловек, человекобог, призванный вывести русских «кувшинные рыла» на «светлый путь» мировой цивилизации. Образ, напоминающий беззвучно-плакательную фигуру горьковского Данко, однако застрявший в тайниках подсознания интеллигенция и подспудно определяющий ее самооценку, героическое видение ею самой себя.

<sup>2</sup> Согласно Булгакову, «отсутствием чувства греха и хотя бы некоторой робости перед ним объясняются многие черты душевного и жизненного уклада интеллигенции и — увы! — многие печальные стороны и события нашей революции, а равно и наступившего после нее духовного маразма» [1, с. 51]. Что же удивляться тогда «духовному маразму», наступившему после следующей революции?

Самоутверждению в качестве... «сословия отрицания», каковым она и выбрала себя изначально. Вторая же, реформистски-реформационная перспектива таких опьяняющих возможностей ей не сулила.

Между тем как раз Реформации Запад и был обязан наибольшими своими успехами, равно как и тем, что ему удалось удерживаться подчас у самого края пропасти, сопротивляясь толкавшим его туда силам разрушения, энтропии и аннигиляции. И потому, как пишет С. Булгаков, обращаясь не только к российским почвенникам, но и (не без некоторой доли иронии) к западникам, «в борьбе за русскую культуру надо бороться, между прочим, даже и за более углубленное, исторически сознательное западничество» [1, с. 35]. Ибо и впрямь, если мы от чего и пострадали всего более, так именно от *исторически бессознательного* западничества, которому «самое новое» на Западе (а таковым, как правило, оказывалось наиболее удаленное от его корней) неизменно представлялось — в качестве его «последнего слова» — и «самым хорошим», «самым полезным», «самым благодетельным».

«Вначале было варварство, затем воссияла цивилизация, т.е. просветительство, материализм, атеизм, социализм — вот несложная философия истории среднего русского интеллигента» [Там же], от которой С. Булгаков предлагает отказаться и здесь, преодолев — воистину традиционную — интеллигентскую малограмотность<sup>3</sup>. Это могло быть стать важнейшим моментом *интеллектуального* покаяния российской интеллигенции, которое помогло бы вывести нашу интеллигенцию из тупика бесперспективного спора полуграмотных (а впоследствии и вовсе безграмотных) «западников» со славянофилами, бравшими историю Запада столь же поверхностно, сколь и тенденциозно.

Что же открывает, судя по статье С. Булгакова, перспектива, определяемая с учетом оптики «исторически сознательного западничества»? На фоне этой более широкой и объемной перспективы в недавней истории России проступает то, что оставалось «за кадром» искусственно зауженного нигилистически-атеистического интеллигентского сознания, т.к. выражало тенденции, выталкиваемые как «реакционные» и «классово враждебные». А «за кадром» оставалось все, что относилось к области народного нравственно-религиозного сознания, в особенности того, что совершилось или еще только назревало в его глубинах. Хотя именно то, что происходило там, «на глубине», как, раз и обусловило *весьма симптоматичный* факт, неоднократно отмечавшийся в «Вехах». Я имею в «иду несомненную религиозность *формально-психологической* структуры интеллигентского сознания, *чье мировоззренческое содержание* было бы столь же воинственно антирелигиозным, сколь и «революционистски» нигилистическим. «В стремлении к Грядущему Граду, — констатирует С. Булгаков, — в сравнении с которым бледнеет земная действительность, интеллигенция сохранила, быть может, в наиболее распознаваемой форме черты утраченной церковности. Сколько раз, — свидетельствует он, — во второй Государственной Думе в бурных речах атеистического левого блока слышались — странно сказать! — отзвуки психологии православия, вдруг обнаруживалось влияние его духовной прививки» [1, с. 29].

Но дело совсем не только во влиянии этой «прививки»: ею не объяснить самого существенного в религиозной психологии русского атеизма и нигилизма — особой *напряженности*, какой неспособна заразить человека простая привычка следовать определенному духовному ритуалу. За нею должно было стоять нечто большее, *оживотворяющее* этот ритуал: живой дух религии, ищущей новых путей самоутверждения, соответствующих «духу времени», т.е. его *нетрадиционным* требованиям, предъявляемым человеку (и народу), придерживающемуся (и желающему придерживаться впредь) определенной нравственно-религиозной традиции. А это и есть дух *религиозной реформации*, которую уже пережил Запад, обязанный ей, согласно С. Булгакову, «трудовыми устоями европейской культуры» и «духовным здоровьем европейских народов» [1, с. 33—35], и которую Россия еще только предчувствовала, обнаруживая решимость двинуться ей навстречу.

<sup>3</sup> Напомним: речь идет именно об интеллигенции, которая, в качестве обособившейся части сословия образованных все больше пренебрегала малыми делами образования граждан (да и самой себя) в пользу большого дела *преобразования* общества.

Эту решимость засвидетельствовали не только основоположники русской нравственной философии Достоевский и Толстой, которым — при иной исторической раскладке, отличной от той, что создалась не без целенаправленных усилий российской интеллигенции, — предстояло сыграть роль наших Лютера и Кальвина. Независимо от их собственно теологических высказываний об этом свидетельствовала сама *атмосфера* их произведений. Ее религиозный накал достигал такой степени, что Ницше почувствовал в атмосфере русского романа достоверное воссоздание внутреннего состояния страны, в которой каждый момент может появиться Христос. Состояние, тождественное тому, какое однажды уже засвидетельствовали Евангелия.

Нельзя утверждать, что С. Булгаков со всей определенностью представлял себе именно такую «очную ставку» современной ему России и Запада времен Реформации (не говоря уже об Иудее времен раннего христианства). Хотя проблема самоопределения российской интеллигенции в отношении к двум противостоящим друг другу тенденциям развития западной культуры возникла в общем контексте его статьи о «Героизме и подвижничестве» (как своего рода историософское «введение в тему») явно не случайно. Наверное, созданная в тех кругах, от которых и сам он был не так уж далек, догма насчет Достоевского как «пророка русской революции», а Толстого и вовсе как ее «зеркала» (идея, каковая также будет утверждена и соответствующей партийно-публицистической директивой) была слишком авторитетна, чтобы вопреки ей ясно и отчетливо увидеть как в первом, так и во втором провозвестников назревавшей нравственно-религиозной реформации. Тем более, что после революции 1905—1906 гг., представлявшей собой генеральную репетицию грядущего преобразования реформационной энергии в энергию политической революции, можно было решить, что «поезд уже ушел».

Однако многое, к чему призывали авторы «Вех», носит на себе следы именно реформационного умонастроения, правда, уже и не вполне доверявшего себе. Так, например, в том, как акцентируется у С. Булгакова идея христианского подвижничества, толкуемого под углом зрения методического самоконтроля", «нравственно-религиозной самопроверки», понимаемой в качестве «центральной области духовной жизни» [1, с. 50]; требования сосредоточенности подвижника «на сознании личного долга и его исполнения» [1, с. 48]; «перенесения центра внимания на себя и свои обязанности» [1, с. 48—49], чувствуется уже гораздо большее влияние протестантской этики, чем традиционного православия.

Отсюда же, из преобладания скорее протестантски-реформационного понимания православия над традиционно-православным, легче уяснить и стремление С. Булгакова интерпретировать «внутреннее устроение личности» [1, с. 53] как выработку «устойчивой, дисциплинированной работоспособной личности, держащейся на своих ногах», утверждая, что такое «устроение личности» «совместимо со всякой внешней деятельностью» («внешне»-деятельностный акцент, специфичный именно для протестантски толкуемого подвижничества как «внутримирской аскезы»). В русле того же отстаивания религиозно-реформационной традиции находится единственное место в статье, где революции, вернее, их строго определенный тип, фигурируют в положительном смысле: «...существует огромная разница между пуританской английской революцией и атеистической французской, как и между Кромвелем и Маратом или Робеспьером, между Рылеевым или вообще верующими из декабристов и позднейшими деятелями революции» [1, с. 53].

Но наиболее выразительно типично протестантская переориентация христианского подвижничества «внемирской аскезы» на «внутримирскую»\* проступает в следующем булгаковском пассаже: «В монастырском обиходе есть прекрасное выражение для этой религиозно-практической идеи (идеи „истинного подвижничества“, где во главу угла ставится „верное исполнение каждым своего долга“ и „несение каждым своего креста“. — Ю.Д.): *послушание*. Так называется всякое занятие, назначаемое иноку, все равно, будет ли это ученый труд или самая грубая физическая работа, раз оно исполняется во имя религиозного долга. Это понятие может быть распространено и за пределы монастыря, и при-

<sup>4</sup> «Христианское подвижничество, — пишет С. Булгаков, — есть непрерывный самоконтроль... Здесь... нормой является ровность течения, „мерность“, выдержка, неослабная самодисциплина, терпение и выносливость, — качества, как раз отсутствующие у интеллигенции» [1, с. 54].

менено ко всякой работе, какова бы она ни была<sup>5</sup>. Врач и инженер, профессор и политический деятель, фабрикант и его рабочий одинаково при исполнении своих обязанностей могут руководствоваться не своим личным интересом, духовным или материальным, — все равно, но совестью, велениями долга, нести послушание. Эта дисциплина послушания „светский аскетизм" (по немецкому выражению: „innerweltliche Askese"), имела огромное влияние для выработки личности, и в Западной Европе в разных областях труда эта выработка чувствуется до сих пор» [1, с. 55].

Вот что скрывалось, оказывается, за идеей радикальной переориентации российской интеллигенции с «внешних» (экономических, социальных или политических) условий человеческого существования на «внутренние» (духовные, мировоззренческие, нравственно-религиозные), от «самодовлеющих начал политического порядка», понятых в самом широком смысле, к «внутренней жизни личности как единственно творческой силе человеческого бытия» (М. Гершензон. Предисловие к 1-му изданию «Вех» [1, с. II]. Реальный смысл этой переориентации, отчетливее всего обнажившийся в статье С. Булгакова (артикулировавшего его для себя не без помощи работы М. Вебера «Протестантская этика и дух капитализма»), заключается в попытке переориентации российской интеллигенции, а тем самым всего «освободительного движения» России с одной традиции на другую с традиции атеистически-революционной — на нравственно-реформационную.

Если бы это удалось, то произошел бы весьма благотворный поворот, отвечавший той самой потребности, которую Россия, выходящая на дорогу интенсивного промышленного развития, начала испытывать уже более века назад и которая так и не получила своего удовлетворения до сих пор. Речь идет о потребности в современной хозяйственной, трудовой этике, отвечающей условиям нового и новейшего времени, т.е. условиям «современного общества», как называют его социологи, чтобы отличить от «традиционного общества».

Сегодня, после ста лет метаний из стороны в сторону, из которых недобрых полвека мы жили под знаком разрушения (под видом борьбы с религией) всякой этики вообще<sup>6</sup>, мы вновь оказались, в смысле отсутствия современной трудовой этики при острейшей потребности в ней, у того же порога, что и сто лет назад. Только тогда отсутствие современной трудовой этики — худо-бедно, но все-таки компенсировалось еще неразложившейся (в крестьянской массе, составлявшей большинство народа) этикой традиционно православной. Нынче же, после целенаправленных усилий, которые предпринимались на протяжении более чем полувека для ее разрушения, мы оказались буквально у разбитого корыта. Полное отсутствие какой бы то ни было формы трудовой этики, нежелание весьма значительной части населения серьезно трудиться (при желании получать деньги за видимость труда), чудовищный рост преступности (в особенности молодежной и подростковой), — все это столь же прискорбное, сколь и убедительное тому свидетельство. И это же — неопровержимое свидетельство того, что задача переориентации сознания интеллигенции с «революционистски»-нигилистической<sup>7</sup> перспективы на реформистски-реформационную, поставленная «веховцами», все еще сохраняет полноту актуальности.

И по-прежнему вопрос об интеллигенции стоит нынче все так же, как сформулировал его С. Булгаков в начале своей «веховской» статьи: «Для патриота, любящего свой

<sup>5</sup> Это уже, как видам, чисто лютеровский поворот христиански-аскетической мысли, с которым связана суть Реформации.

<sup>6</sup> Не случайно, видно, «научный атеизм» получил — не от врагов, а от своих же адептов, «воинствующих атеистов» — название религии «классовой ненависти». Ненависть — так обозначалась суть дела, точнее сказать нельзя. Правда, при этом оставалось все-таки неясным: чья это ненависть, свойство какого класса она выражает. В конце концов, за неимением другого класса, который начертал бы ненависть к Богу на своих знаменах она так и осталась интеллигентской ненавистью; но теперь уже — ненавистью «новой интеллигенции», созданной тоталитарной бюрократией.

<sup>7</sup> К сожалению, «новое мышление» в русле которого предпринималась многообещающая попытка преодолеть этот тип интеллигентского сознания, не было достаточно серьезно воспринято нашей интеллигенцией, чтобы сделать все логически предполагаемые им мировоззренческие выводы. Оно так я легло поверх «революционистски»-нигилистической структуры интеллигентского сознания, скорее прикрывая его «революционизм» и нигилизм, чем преодолевая их, что, разумеется, лишь привнесло я этот тип сознания элемент эклектики и мыслительного хаоса.

народ и болеющего нуждами русской государственности, нет сейчас более захватывающей темы для размышлений, как о природе русской интеллигенции, и вместе с тем нет заботы более томительной и тревожной, как о том, поднимется ли на высоту своей задачи русская интеллигенция, получит ли Россия столь нужный ей образованный класс с русской душой, просвещенным разумом, твердой волей, ибо в противном случае интеллигенция в союзе с татарщиной, которой еще так много в нашей государственности и общественной, погубит Россию» [1, с. 26].

## 8. ДВА ЭПИЛОГА

### Эпилог первый: Лев Толстой о «Вехах»

Для того, чтобы предупредить кошмарную возможность союза российской интеллигенции с «татарщиной» внешней, нужно было ей самой избавиться от «татарщины» внутренней, определявшей направленность ее воли и изнутри подталкивающей ее навстречу такому союзу. А для этого она должна была заглянуть внутрь себя, в свою душу, чтобы там — в своей психологии, психоидеологии, в своем мировоззрении — опознать и раскрыть все то, что влекло ее навстречу союзу с тоталитарно-бюрократическими силами. Ибо речь шла уже именно о них, хотя подобное обстоятельство еще было сокрыто и от самих «веховцев» под вешим символом, навеянным С. Булгакову, и многозначной ассоциацией одной из возможностей тревожно ожидаемого будущего с полузабытым прошлым времен татаро-монгольского нашествия. Помочь в этом российской интеллигенции, пробудив в ее душе волю к покаянию, — такова ведь и была сверхзадача «Вех».

Однако ее-то как раз «веховцы» и не смогли решить. И не смогли вовсе не по своей вине. Хотя отдельные частности в их статьях и могли вызвать у интеллигентного читателя, да к тому же еще сугубо богоборчески настроенного, душевные импульсы, противоположные рефлексивно-покаянным, суть все-таки не в этих «огрехах» сборника. Скорее как раз наоборот — именно достоинствами «Вех», связанными с тем, что в них получил адекватное описание «умопостигаемый характер» российской интеллигенции, а не его недостатками вызвано почти единодушное возмущение сборником в интеллигентской среде, при котором ни о каком самоанализе «интеллигентного читателя», а тем более покаянно-разоблачительном, не могло быть и речи.

Чем точнее оказывался в «Вехах» рентгеновский снимок интеллигентской души, чем вернее — портрет психоидеологии российского интеллигента, тем пронизательнее оказывались авторы сборника в своих указаниях на самоубийственные наклонности «умопостигаемого характера» интеллигенции как «сословия отрицания» (а значит — в неизбежном итоге — и самоотрицания), «сословия борьбы» (и «упоения» этой борьбой — вплоть до самозабвения). Словом, чем более достоверным оказывался «веховский» диагноз состояния российской интеллигенции, сквозь который уже проступали мрачные контуры прогноза ее будущего, тем печальнее должна была сложиться судьба, которую не только готовили, но и предрекли (сами того не ведая) «веховцы» своему несчастному детищу.

Смысл их пророчеств, первоначально невнятный и им самим, раскрывался для многих лишь шаг за шагом: в том же ритме, в таком раскрывалась судьба, поджидавшая «Вехи» за каждым новым поворотом истории России в окаянном XX столетии. Однако в этом-то как раз и заключалась тайна «веховского» бумеранга, — чем прискорбней оказывалась судьба «Вех», наткнувшихся на абсолютно непробиваемую стену — яростно-агрессивного! — интеллигентского непонимания, категорического отказа интеллигенции принять в сборнике малейшие намеки на то, что могло бы привести ее к совестливому самоанализу и честному самопониманию, тем основательнее, тем убедительнее доказывалась верность диагноза ее душевной болезни, поставленного авторами сборника: нарциссизм как результат обезумевшей воли к самоутверждению, возомнившей себя божественной.

Диагноз был, разумеется, просто-напросто «не услышан» интеллигентской публикой, как и многое другое, что имело в «Вехах» хоть отдаленное касательство к этому патологическому «пунктику» российской интеллигенции. «Не услышан» несмотря на то,

что как раз в этом — хотя, к сожалению, только в этом пункте «веховцев» поддержал (правда, старчески ворчливым тоном) сам Лев Николаевич Толстой, не то чтобы «благо» словивший их, как Державин Пушкина, но, по крайней мере, заметивший, «в гроб сходя».

В своей статье о «Вехах» (которую он не захотел публиковать<sup>8</sup>), Толстой поддерживает выразительную в гершензоновом предисловии к «Вехам», но отражавшую общее мнение «веховцев» — «в высшей степени сочувственную ему» — «мысль о суеверии внешнего пере устройства и необходимости внутренней работы каждого над самим собой» [2, с. 285]. Однако, натолкнувшись на тезис С. Булгакова, выдвинутый в самом начале его статьи, согласно которому «судьбы России находятся в руках интеллигенции», Толстой тут же истолковал его в духе той самой «чрезвычайной самоуверенности» («кастовой интеллигентности»), против которой — по сути дела — была направлена вся булгаковская статья, исполненная пафоса критики интеллигентского «самообожения», самобоготворения [2, с. 285, 286].

Мотивы, родственные булгаковским, Толстой мог бы найти и в статьях других авторов сборника, которых он объединяет под крышей — слишком уж поспешно и пристрастно истолкованной — цитаты из статей С. Булгакова. Однако уже тот факт, что «абerrация» эта возникла явно в связи с давно уже накопившемся в душе Толстого раздражением против *того же самого*, что было подвергнуто в этом «Сборнике статей о русской интеллигенции» всестороннему социально-историческому, социокультурному, психо-идеологическому, а главное — нравственно-религиозному и философскому анализу, — свидетельствовала не против, а скорее в пользу «Вех». Гораздо печальнее было то, что здесь, как говорится, «своя своих не познаша». Раздражение великого русского писателя против *интеллигентщины* было настолько велико, что он не пожелал различить «старую» интеллигенцию, против которой выступили «Вехи», и «новую», от имени которой говорили авторы сборника и которую они персонифицировали, предлагая перспективу *самоопределения* интеллигенции.

Вот почему, едва почувствовав отдельный намек на набившую оскомину «чрезвычайную самоуверенность» интеллигенции в «Вехах» [1, с. 25, 26], он с ходу отождествил противоборствующие стороны под общим названием «людей, называющих себя интеллигенцией и (далее идут иронически повторенные слова Булгакова. — Ю.Д.) в руках которых находятся судьбы России» [2, с. 286]. Ему гораздо важнее подчеркнуть свое общее неприятие интеллигенции, предстающей в собственном воображении, исполненном мессианского сознания как «носительница судеб русского народа, уверенная в своем призвании проведения в толщу стомиллионного народа своих инсценированных провокаций, изолирующих процессов абстракции (намек на фразеологию „Вех“. — Ю.Д.) и еще какой-то философии, которая есть орган сверхиндивидуальный и соборный (опять намек на то же. — Ю.Д.)... или какой-то мистической церкви, в которой должна принять участие интеллигенция...» [2, с. 286, 287].

Воинствующая антицерковность позднего Толстого не позволила ему понять, что за иронически процитированным им рассуждениями С. Булгакова о необходимости отличать «мистическую жизнь церкви» от «ее эмпирической оболочки» («в данный исторический момент»), чтобы не было «сомнений в конечном торжестве и для всех явном просветлении церкви» [1, с. 66], скрывается надежда на глубокое нравственно-религиозное *обращение* как русской интеллигенции, так и всей российской общественности. Надежда на ту же самую российскую религиозную реформу, которую (увы! — с традиционным интеллигентским титанизмом и даже «революционизмом») пробуждал — вслед за более умеренным «русским Лютером» — Достоевским — пророк-разоблачитель Толстой. А то обстоятельство, что С. Булгаков не мыслит этот глубочайший духовный переворот без участия — возродившейся и переродившейся! — интеллигенции, свидетельствует, что он смотрел на вещи более реалистически, чем этот «русский Кальвин».

Сложность проблемы российской реформации, не учтенная Толстым, заключалась в том, что с начала нашего века она уже не могла решаться без участия интеллиген-

<sup>8</sup> Тем не менее о существовании такой статьи читатель имел возможность узнать из двух газетных статей: без подписи — «Л.Н. Толстой и сборник „Вехи“» («Русское слово», 12 мая) и С. Спиро, «Л. Н. Толстой о „Вехах“» (Там же, 21 мая).

ции — какой бы та ни была. Можно было надеяться на чудо ее нравственного преобразования и самопреодоления, но «отсечь» ее от России, вернувшись в состояние «доинтеллигентской невинности», было уже невозможно. Отсюда — стремление «веховцев» акцентировать роль интеллектуального философски-мировоззренческого начала в духовном самопознании российской интеллигенции, которое получило отражение в лексике «Вех», возмущившей Толстого своим «запутанным и неясным» гелертерским «жаргоном», «бездной» «мудреных, выдуманных и не имеющих точного, определенного значения слов» [2, с. 286].

Если что и признает Толстой, то лишь возможность отрицательного воздействия интеллигенции на народ, правда, не такого уж безграничного. «Развратить народ? Да, это она может, могут те люди, которые называют себя интеллигенцией. Это они делали и делают, к счастью, благодаря духовной силе русского народа, не так успешно,<sup>1</sup> как они желали бы этого, но просветить они уже никак не могут» [2, с. 289]. Это сказано Толстым в ответ на процитированные им слова С. Булгакова, отражающие его надежды на воцерковление интеллигенции, которая «соединяла бы» *подлинное христианство* «с просвещенным и неясным пониманием культурных и исторических задач» [1, с. 67]. Свою мысль Толстой иллюстрирует ссылкой на те же «Вехи». «Ни на чем, — пишет он,<sup>1</sup> — так не видно бессилие этих людей, запутавшихся в своих неясных понятиях, выражаемых еще более неясными словами, как то, что хорошие, умные люди, придя к самой несомненной разумной и нужной в наше время истине о том, что истинная жизнь совершается в душах людей, не во внешнем устройстве, эти люди ничего не могут сказать о том, в чем же должна состоять эта внутренняя жизнь души, а если и говорят об этом, то говорят самый жалкий и пустой вздор. И эти-то люди хотят просветить народ, считают себя не исполнившими призвания, если не научат народ той пустой, напыщенной и громоздкой болтовне, которая называется у них наукой и просвещением» [2, с. 289].

Надежде «веховцев» на объединение в лоне «просветленной», т.е. радикально обновленной церкви традиционной православной религиозности, с одной стороны, и религиозности интеллигенции, искренне раскаявшейся в своем нигилизме и ставшей «церковной» — с другой, воинствующий антицерковник Толстой предполагает *плебейскую версию реформации*. Он убежден, что поскольку интеллигенции нечему научить народ, постольку она должна подумать, не следует ли ей самой пойти к нему на внучку. К этому убеждению Толстой, по его словам, пришел, видя («с каждым днем») все большую запутанность и извращенность и чувства и мыслей так называемого «образованного мира», причем — он специально подчеркивает это — «как у нас, так и во всей Европе и Америке» [2, с. 290]. И это — на фоне все большего и большего пробуждения народа, в особенности русского, «к сознанию своей божественной духовной природы и к вытекающему из этого сознания совсем иному, чем прежде, отношению к жизни» [2, с. 422]. «Только поймите, — обращается Толстой к „веховцам" — кто вы, и кто тот народ, который вы, жалея его, хотите не лишить своего просвещения. Поймите это, и вам ясно станет, что не просвещать надо вам народ, а учиться у него тому главному делу, которое вы совсем умеете делать и без которого не может быть никакой разумной деятельности мысли и которое он, в лучших своих представителях всегда умел и умел делать: правдиво ставить себе основные, существенные вопросы о жизни и просто, прямо и искренно отвечать на них» [2, с. 289].

По такой причине покаяние интеллигенции он понимает гораздо шире и радикальнее, чем призывавшие к нему авторы «Вех». Для него это совсем не признание интеллигенцией своего нигилистически-«революционистского» отщепенства, возвращение в лоно реформированного православия и, на этой основе, всесоединение с народом, как и здоровыми силами государственности и общественности. Это — признание всеми образованными классами ложности того пути, по которому они двигались столетиями, чтобы «не только остановиться, но пойти сначала назад, а потом по настоящей дороге» [2, с. 290]. «Надо же, наконец, признать то, (что) мы так называемые образованные классы, не только у нас в России, но и во всем христианском мире... запутались, заблудились... Нам нужно прежде всего признать ненужным, пустым и вредным тот сложный комплекс ненужных знаний, которым мы так гордились, называя это наукой, и попытаться думать своей головой и не о том, что взбредет в голову праздным людям... а о том, что действительно нужно для разумной жизни» [Там же]. Как видим, путь, на котором,

по уверению Толстого, «мы сойдемся в постановке вопросов и ответах на них... со всеми величайшими религиозными мыслителями всех времен и народов» [Там же], принципиально отличается от перспективы умеренно-нравственной религиозной информации, обозначившейся в «Вехах». Она не была — и не могла быть — поддержана даже теми, кто, отвергая всякое насилие, особенно политическое, признавали только один способ освобождения человека — духовный, предполагающий его самоосвобождение, а потому стояли к «веховцам» ближе всего. Они оказались в полном одиночестве даже в лагере назревавшей реформации, чья энергия переключалась — и, как видим, не без психологической поддержки изнутри — в русло «революционистского» нигилизма.

Толстой был одним из немногих, кто главное внимание в своем отзыве о «Вехах» сосредоточил именно на их нравственно-религиозной проблематике, — факт, лишний раз подтвердивший отмеченную в сборнике завроженность интеллигентского большинства политико-идеологической, в лучшем случае социально-политической проблематикой, которая делала ее слабо восприимчивой к вопросам как религии, так, соответственно, и нравственности. Но если эти вопросы все-таки затрагивались, хотя бы походя, в потоке газетно-журнальных откликов на злосчастный сборник, то делалось это, как правило, в крайне раздраженном, язвительно-нервическом, ругательски-крикливом тоне едва сдерживаемой истерики, что также было достаточно симптоматично<sup>9</sup>.

Все это с очевидностью свидетельствовало о том, что место «ампутированной» (и заткнутой тампоном политической риторики и пустопорожней идеологической трескотни) религиозно окрашенной *совести* все еще болит. Вопрос о выборе между двумя путями развития России — реформистски-«реформационным» и «революционистски»-нигилистическим все еще не был окончательно снят с повестки дня. Хотя и был загнан в интеллигентское «подсознание». Нравственно-религиозные откровения Достоевского и Толстого, чьи имена были упомянуты в некоторых откликах<sup>10</sup> на «Вехи» именно в данной связи все-таки не совсем еще изгладилась из памяти интеллигенции. Но дело не только в этом.

Вопрос о переориентации российского общественного сознания с задач социально-политических, рассматриваемых как первичные и решающие для России, на задачи нравственно-религиозного порядка, которые стало уже привычным в интеллигентской среде рассматривать как вторичные и производные от первых (это еще в лучшем случае, а в худшем — как отвлекающим от «главного и основного»), оказывался, если вдуматься, гораздо глубже затрагивавшим интеллигента, а потому гораздо более болезненным, чем, скажем, поглощавшая все его духовные силы проблема того или иного пути социально-политической трансформации, ее «стратегии и тактики». Ибо он, этот вопрос, был самым прямым и непосредственным образом связан с другим — основополагающим. А именно — с вопросом о смысле жизни российского интеллигента, о том, ради чего, собственно, он живет, что он может «предъявить» в оправдание своего существования.

А эти нравственно-философские проблемы, взятые так, как их представляли Толстой или, скажем, тот же С. Булгаков (чтобы не перебирать подряд всех остальных «веховцев», сближающихся с ним именно в этом пункте), каждым человеком должны решаться самостоятельно, наедине со своей совестью. Ни одну из них нельзя решать «за» него точно так же, как никто, кроме него самого, неспособен сделать его подлинно свободным или счастливым, а тем более *заставить* его стать свободным или почувствовать себя счастливым в подлинном, а не риторическом смысле этих слов. Ибо, как свидетельствовал в неопубликованной статье Толстой, вспоминая умершего друга, тверского крестьянина Сютаева, пришедшего (в преклонных годах) «к своему ясному, твердому и несогласному

---

<sup>9</sup> Не менее симптоматично также и то, что именно религиозно окрашенные антиреволюционистские устремления — все без исключения — получили от интеллигенции клеймо «черносотенных». Так началось отождествление религиозности с черносотенством, отозвавшееся впоследствии жесточайшими гонениями на русскую церковь (см., в частности, «строго секретное» ленинское «Письмо В.М. Молотову для членов Политбюро ЦК РКП(б)» [3]).

<sup>10</sup> В редчайших случаях (например, в статье А. Столыпина, брата известного русского реформатора) ссылки на классиков отечественной нравственной философии имели целью поддержать авторов «Вех», но чаще всего (например, у Д. Мережковского, А. Дживилегова и др.) это делалось с диаметрально противоположными намерениями.



с церковным пониманию христианства», с которым он явно солидаризировался: «все в тебе», «в любви» [2, с. 288]. Это, по словам Толстого, и был ответ на тот самый вопрос, над которым безуспешно бились авторы сборника «Вехи».

Но если все это так, то зачем тогда народу целое сословие людей, наставляющих и просвещающих его в своем духе, считающих смыслом своей жизни его освобождение, поставивших перед собой цель во что бы то ни стало сделать его счастливым или умереть? Ведь, как говорит в письме к Толстому другой крестьянин, с которым он также полностью соглашается, цитируя в своей статье целую страницу из его письма: «стараться надо каждому о хорошей жизни, а не нанимать себе судей и усмирителей. Каждый сам себе будь судьей и усмирителем...» Не надо справляться у других, а самим надо разбирать, что хорошо и что дурно» [2, с. 288, 289]. Правда, это еще не «Вехи», но не то же ли самое звучит в апелляции «веховцев» к самостоятельной и суверенной личности, которая фигурирует в сборнике как высочайший принцип?

Не так уж трудно заметить, что в обоих случаях предполагается «поворот событий», при котором российской интеллигенции с великим трудом нашедшей, наконец, дело по себе, равное Миссии, вновь грозила бы участь «лишних людей». Тем более, что интеллигенцию никто вроде и не уполномочивал быть спасительницей народа, кроме нее же самой. Не отсюда ли *особое* раздражение, нарастающее и в без того гневных филиппиках по адресу «Вех», когда в них возникает тема «религиозного кликушества» авторов сборника?

Ведь если бы реализовалась историческая возможность, которая с такой проникновенностью была предсказана Достоевским, с такой могучей решительностью утверждалась Толстым, то, пожалуй, единственным, что смогла бы тогда предъявить российская интеллигенция в свое оправдание, оказались бы — неровен час! — все те же в пух и прах разруганные и растоптанные ею «Вехи»!

#### **Эпилог второй: «Их глубины» — к «Вехам» или от них?**

События февральской революции 1917 г., а в особенности ее катастрофический финал — Октябрьская революция, — все это побудило пятерых авторов «Вех» (Н. Бердяева, С. Булгакова, А. Изгоева, П. Струве и С. Франка) принять участие еще в одном сборнике — «Из глубины» (в нем приняли участие также С. Аскольдов, С. Котляровский, В. Муравьев, П. Новгородцев и И. Покровский), в котором, как и в первом, была предпринята попытка дать историко- и культурфилософскую оценку только что свершившегося судьбоносного события.

Правда, этот сборник ожидала «внешняя» судьба, диаметрально противоположная судьбе «Вех». Он был просто-напросто конфискован, так и не дойдя до современного ему читателя. А следующее его издание состоялось лишь в 1967 г., причем уже на Западе. Так что для читателя российского он до сих пор оставался практически недоступным. Между тем сборник до сего дня представляет собой исключительный интерес именно как своеобразный *эпилог* к «Вехам». Эпилог, написанный его авторами девять лет спустя, под непосредственным впечатлением от событий, которые они не могли не воспринимать как продолжение — и завершение — тех, что в свое время побудили их написать статьи для первого сборника.

Предмет нового сборника существенно изменился. Если в «Вехах» речь шла о революции, потерпевшей поражение, и, по сравнению с Октябрьской, впрямь имевшей значение лишь «репетиции», хотя и «генеральной», то в сборнике «Из глубины» имелась в виду уже революция, одержавшая победу, приведшая к власти силы, подготовившие и возглавившие переворот. А потому и разговор теперь велся о причинах не поражения, а победы революции. И это был теперь уже не «Сборник статей о русской интеллигенции», как написано в подзаголовке «Вех», а «Сборник статей о русской революции» — так звучал подзаголовок нового сборника. Причем, новый подзаголовок отражал не только «изменение аспекта» рассмотрения. Как нетрудно убедиться, познакомившись с новыми статьями «веховцев», он отражал и определенный корректив к их прежнему взгляду на проблему «интеллигенция и революция». А в некоторых случаях — и довольно существенную трансформацию самой точки зрения.

Весьма показательна статья Н. Бердяева «Духи русской революции». Если в «веховской» его статье главным объектом критики была, как и в других статьях «Вех», «кружковая» российская интеллигенция, обособившаяся от народа со своей «интеллигентской правдой», то теперь критический пафос переключается на развенчание самого народа. На его буйную голову обрушиваются, кстати сказать, не только обвинения, какие раньше адресовались интеллигенции Н. Бердяевым, но и те, что были выдвинуты против «отщепенской» и «нигилистически»-антирелигиозной интеллигенции другими авторами «Вех»<sup>11</sup>. И прежний «веховский» способ аргументации используется теперь для обоснования совсем иного тезиса, получая таким образом специфический антирусский привкус: некое русофильство наизнанку, под знаком «минус»<sup>12</sup>.

Все это звучит тем более одиозно, что таким образом вина русской интеллигенции «растворяется» в национальной вине русского народа. Это было резким диссонансом тому, что писали в «Вехах», скажем, Франк, Гершензон и Изгоев, полемизируя против нигилистических мировоззренческих предпосылок русского интеллигентского сознания. При этом они имели в виду под «русской интеллигенцией» и всю ту, которую, в духе современных «дефиниций» назвали бы у нас «русскоязычной», не исключая, стало быть, из нее и самих себя (иначе их критика звучала бы — по тем временам — недопустимо двусмысленно). Тот же мотив, явно акцентированный теперь против Н. Бердяева, продолжает звучать в новом сборнике у С. Франка и А. Изгоева<sup>13</sup>. Что же касается автора статьи «Духи русской революции», то он, захваченный новым умонастроением, видимо, не замечал, какие непредвиденные «когнитивные диссонансы» могут возникнуть из столь прямолинейной «переадресовки» его прежней критики.

«Русская революция антинациональна по своему характеру, она превратила Россию в бездыханный труп, — формулирует Н. Бердяев во введении к своей статье основной ее тезис. — Но и в этом антинациональном ее характере (вот „диалектика!“ — Ю.Д.) отразились национальные особенности русского народа и стиль нашей несчастливой и губительной революции — русский стиль. Наши старые национальные болезни и грехи привели к русской революции и определили ее характер. Духи русской революции — русские духи, хотя и использованные врагом нашим на погибель нашу... Если пойти в глубь России, то за революционной борьбой и революционной фразеологией не трудно обнаружить хрюкающие гоголевские морды и рожи» [4, с. 71, 72]. Уже здесь прорисовывается «сверхзадача» статьи: за счет живописания этих самых «морд и рож» спасти, очистить, отмыть тот самый «революционизм» интеллигенции, который был основным объектом критики уже в «Вехах».

«Русские мальчики, — пишет Н. Бердяев, намекая на словоупотребление Ф. Достоевского о „метафизическом подтексте“ духа русской революции, — давно уже провозгласили, что все дозволено, если нет Бога и бессмертия. Осталось блаженство на земле как цель. На этой почве и вырос русский нигилизм, который казался многим наивным и благожелательным людям очень невинным и милым явлением... Даже Вл. Соловьев не понял опасности русского нигилизма, когда шутливо формулировал Credo русских мальчиков таким образом: „Человек произошел от обезьяны, следовательно будем любить друг друга“. Достоевский глубже проник в тайники русского нигилизма и почувствовал опасность. Он раскрыл диалектику русского нигилизма, его сокровенную метафизику» [4, с. 82]. Везде — «русский», «русский», «русский» (на каждой странице по десятку раз), как будто на Западе никогда и нигде не было ничего аналогичного.

Так началась опаснейшая — в исторической перспективе — переориентация «направления главного удара»: с интеллигентского «революционизма», которому «некогда» отдал<sup>14</sup> дань и сам Н. Бердяев, — на «русских мальчиков», «русский нигилизм», нигили-

<sup>11</sup> Например, П. Струве, С. Булгаковым а С.Л. Франком.

<sup>12</sup> В новом сборнике тема «славянофильства наыворот» возникает у С. Булгакова в связи с именем Чаадаева, переходя затем в разговор о «чаадаевствующих» интеллигентах последнего времени, среди которых угадывается и Н. Бердяев.

<sup>13</sup> Гершензон в сборнике «Из глубины» не участвовал.

<sup>14</sup> А затем — после краткой веховской «епитимии» — всю жизнь продолжал отдавать, правда, в метафизически возогнанном виде.

стичность духа русского народа вообще, проистекающую, якобы, из «ложной русской чувствительности и сентиментальности, ложного сострадания к человеку»<sup>15</sup> [2, с. 84]. Причем, Н. Бердяев опять-таки не заметил, что тем самым «снял» вопрос о покаянии российской интеллигенции, за которое, вместе с другими авторами «Вех», ратовал всего десять лет назад. Вопрос о вине российской интеллигенции «умер», утопленный в потоке обвинений, выдвинутых против русского народа.

Тем более выразительно и весомо звучит мотив критики российской интеллигенции в статьях С. Франка и А. Изгоева, последовательно продолжавших в сборнике «Из глубины» традиции «Вех». Решительной антитезой к бердяевской «тезе» звучит, например, утверждение С. Франка, хотя имеющее гораздо более конкретный политический адрес: «Народная страсть в своей прямолинейности, в своем чутье к действенно-волевой основе идей лишь сняла с интеллигентских лозунгов тонкий елей призрачного умствования и нравственно-беспочвенных тактических дистинкций... Можно ли упрекать народ в его неспособности усвоить эти внутренне-противоречивые, в корне порочные сгустки морально и интеллектуально запутавшейся интеллигентской „идеологии“?» [4, с. 315].

Любопытна еще одна «накладка» — на этот раз произвольная, но тем более многозначительная, — произошедшая в бердяевской («новохеховской», если так можно ее назвать) статье. Читателю, знакомому с откликами на «Вехи», непременно должна была запомниться заметка В. Розанова «Мережковский против „Вех“», в которой он защищал авторов сборника от нападок этого знаменитого провозвестника и идеолога «нового религиозного сознания». И почти невероятно, чтобы Н. Бердяев не обратил на нее внимания и не запомнил ее, — тем более, что она была одной из редких статей, написанных в защиту «Вех», да еще с таким блеском и проникновенностью. Защищая авторов «Вех» от погрома, учиненного им давним властителем дум наиболее рафинированной части российской интеллигенции, В. Розанов проводит достаточно внятную параллель между убийством Шатова в «Бесах» — «акцией», в которой, если верить В. Розанову, «финальную» роль «сыграл» поручик Эркель<sup>16</sup>, и тем, что Андрей Белый назовет (в своей заметке по поводу «Вех») «военно-полевым расстрелом сборника» [6, с. 66]. «Расстрелом», в котором, согласно В. Розанову, смертельный выстрел принадлежал Д. Мережковскому. Точнее — его докладу, произнесенному на собрании религиозно-философского общества, который был затем издан в виде статьи «Семь смиренных»<sup>17</sup>: «В мокрую московскую ночь поручик Эркель приставил дуло револьвера к виску Шатова, курок хлопнул и все было кончено. Этот поручик Эркель был полусвятой маньяк: по ночам он зажигал лампадку перед портретом Огюста Конта<sup>18</sup> и молился ему. Словом, был «идеалистом, вот как Мережковский и Философов...» [6, с. 66].

Однако еще важнее, чем этот прозрачный намек на знак равенства, поставленный между «поручиком Эркелем» и Д. Мережковским, была здесь для самого В. Розанова параллель между Шатовым и авторами «Вех». Она важна ему для утверждения центрального тезиса статьи: «Раз появились „Вехи“, Шатов — значит русская интеллигенция жива», и на ней еще рано ставить крест. «И довести до конца „казнь действительности“, — вел свою параллель В. Розанов, имея в виду революцию, — русские не могут уже оттого, что между ними, между самыми суровыми революционерами или радикалами, вдруг показываются Шатовы, или авторы „Вех“» [5].

И вот по этому-то герою «Бесов», к которому — здесь надо, полностью согласиться с В. Розановым — и у Достоевского была слабость, Н. Бердяев выпускает в своей

<sup>15</sup> Кстати сказать, в контексте той же самой критики «нигилистической» русской сострадательности Н. Бердяев противопоставляет ей «религию хлеба небесного», толкуемую в чисто ницшеанском духе, как «религию избранных», религию «десяток тысяч великих и сильных» [4, с. 86, 87]. И это здесь — не случайный обертон: во всем с каминном обнаруживается связь между ницшеанской критикой «религии сострадания как «религии слабых и больных» и ницшеанским культом силы, под обаяние которого сном (в который раз!) подпал Н. Бердяев. И это был решающий выбор в пользу философского аморализма Ницше против нравственной философии Достоевского.

<sup>16</sup> Я не касаюсь неточностей, вкравшихся в пересказ этого сюжета у В. Розанова.

<sup>17</sup> Другой доклад на том же собрании сделал Д. Философов.

<sup>18</sup> Здесь В. Розановым также была допущена неточность, дающая возможность различных толкований ее причин и мотивов.

«нововеховской» статье целый погромный залп. «В типичном народнике Шатове, — пишет он, как бы возвращая В. Розанову (поистине карамазовским жестом) предложенный им "билетик", — перемешаны элементы революционные с элементами „черносотенными"... Такими Шатовыми полна русская революция; у всех у них не разберешь, где кончается их крайняя левость и революционность и начинается крайняя правость и реакционность"... Эти люди готовы истребить Россию во имя русского мессианизма» [4, с. 89]. Это Шатов-то, ставший, по Достоевскому, первой жертвой нигилистической бесовщины, потому что решил порвать с ней и раскаялся именно так, как к тому призывали «Вехи» (включая самого Бердяева)!

Справедливость, однако, требует сказать, что столь радикальный уход от «Вех» (и снова — в нищестанство, в борьбу с «религией сострадания» Достоевского и Толстого, которой, почувствовав в ней возможности новой религиозной реформации, объявил войну еще «сам» Ницше) представлял в сборнике «Из глубины» скорее исключение, чем правило. Но само это исключение было весьма симптоматичным, почему и пришлось остановиться на нем специально. Общий же идейный «баланс» нового сборника складывался у «веховских» авторов (да и не только у них одних) явно в пользу продолжения традиции «Вех», а не ее «революционистски»-антинационального пересмотра. Итог с достаточной определенностью подведен в сборнике «Из глубины» Булгаковым.

В его диалогах, объединенных в книге под общим названием «На пиру богов», булгаковское резюме предложено в размышлениях «Светского богослова», под псевдонимом которого явно скрывался их автор<sup>20</sup>. Позиция, последовательно отстаиваемая «Светским богословом», едва ли не по всем важнейшим пунктам противостоит бердяевской. «Я... хочу в защиту русского народа от возводимых на него огульно обвинений сказать два слова, — говорит «Светский богослов», отвечая на филиппики «Общественного деятеля», так поразительно похожие на бердяевские<sup>21</sup>. — Ему действительно выпала на долю печальная роль обличения социализма, как ни мало походит всероссийское хамство на социализм. Но ведь не нужно забывать, что он подвергся и острому отравлению от этого европейского изобретения, от ядовитейшего из германских удушливых газов. Нашему девственному народу был в лошадиной дозе впрыснут в кровь яд социализма. Неудивительно, что он впал в такое бешенство, что требуется смирительная рубашка...» [4, с. 143, 144].

Дальнейшее течение этого (третьего, и в особенности четвертого) диалога не оставляет никаких сомнений насчет убеждения его автора в том, что роль незадачливого фельдшера-коновала, впрыснувшего человеку такую дозу «слабительного», которой не выдержал бы и гиппопотам, он по-прежнему, как и во времена «Вех», когда этот фельдшер только еще начинал приступать к лечебной операции («репетировал» ее), отводит российской интеллигенции. И по-прежнему С. Булгаков был глубочайшим образом убежден, что без интеллигенции народу все равно не обойтись в наш век<sup>22</sup>. А потому считал, что единственным

<sup>19</sup> Против самого отождествления (всякой) революции с прогрессом и, соответственно, любого антиреволюционизма с реакцией Н. Бердяев, надо полагать, уже не возражает.

<sup>20</sup> По принципу «избирательного сродства» как общей позиции «Светского богослова» близко примыкает в диалогах точка зрения «Беженца». Впрочем, некоторые из своих заветных мыслей, известных вам еще по «веховской» статье С. Булгакова, он вкладывает в уста и других участников разговора.

<sup>21</sup> «Общественный деятель... Пусть бы народ наш оказался теперь богоборцем, мятежником против святынь, это было бы лишь отрицательным самосвидетельством его религиозного духа. Но ведь чаще-то всего он себя ведет просто как хам и скот, которому и вовсе нет дела до веры... Не богоборец, а скот, скот...» [4, с. 130]. В общем, все же те же «хрюкающие гоголевские морды и рожи» [4, с. 72], о которых так много в бердяевской статье того же сборника (только без бердяевского «демонизма»), все та же «старая, вечно-гоголевская Россия, нечеловеческая, полузверинная Россия харь и морд» [4, с. 76] (только без «метафизической» ругани Н. Бердяева).

<sup>22</sup> «Писательская интеллигенция теперь есть уже не сословие, не состояние, а модус народного бытия, духовный возраст народа. И Россия бесповоротно уже вступила в интеллигентскую эпоху своей истории... Быт, органический и безличный, неудержимо разлагается, всюду торжествует личное начало... Потому народ и оказался настолько доступен влияниям интеллигенции, что быт потерял свою упругость и сопротивляемость. Нет, от интеллигенции нам никуда не уйти!» [4, с. 149]. «Светский богослов» не возражает против этого вывода «Писателя», лишь добавляя к сказанному им: «Да ведь интеллигенция-то может быть разная, в этом же все дело» [Там, же].

выходом из создавшейся ситуации могло бы стать лишь «творческое покаяние» той части интеллигенции, «которая окажется жизнеспособной». «Борьба нужна не с интеллигенцией, а с интеллигентщиной, — уточняет он свою прежнюю позицию, — во имя культуры. И надо надеяться, что уроки истории, пережитые испытания многому научат интеллигенцию, углубят ее духовное сознание и, самое главное, подвинут ее к воцерковлению<sup>23</sup>. Пока же интеллигенция, действительно, переживает жесточайший кризис, но он есть, вместе с тем и кризис России» [4, с. 149, 150].  
Что мы можем добавить сегодня к этим словам?!

## ЛИТЕРАТУРА

1. Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. 2-е изд. М., 1909.
2. Толстой Л.Н. [О «Вехах»] // Толстой Л. Полн. собр. соч. Т. 38. М., 1936. С. 285—290.
3. Ленин В.И. Письмо В.В. Молотову для членов Политбюро ЦК РКП(б) от 19 марта 1922 // Изв. ЦК КПСС. 1990. N 4. С. 190—192.
4. Из глубины. Сборник статей о русской революции. Париж. 2-е изд. YMCA—PRESS, 1967.
5. Розанов В. Мережковский против «Вех» // Новое время. 1909. 27 апр.
6. Белый А. Вест // Ежемесячник искусства и литературы. 1909. N 5. Май. С. 65—68.

---

<sup>23</sup> К взаимному сближению интеллигенцию и церковь должны будут подтолкнуть, по прогнозу Булгакова, репрессии новой власти, одинаково обрушившиеся после Октябрьского переворота как на первую, так и на вторую.