

Российская цивилизация. ЛЮТЕР И ЛЕНИН: ДВЕ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ РЕФОРМАЦИИ

Автор: В. Д. ЖУКОЦКИЙ

Два имени, вынесенных в заголовок этой статьи, знаменуют собой разные эпохи, между которыми пролегли четыре столетия, предопределившие логику буржуазного развития Европы. *М. Лютер* (1483 - 1546) был символом утверждения фундаментальных прав человека прежде всего в вопросах веры и свободы совести, а затем и гражданских прав и свобод личности. Логическое и историческое завершение этого долгого пути - совокупность социальных, политических, экономических и культурных прав *человека труда*. Знаковой фигурой этого фундаментального процесса мировой истории стал *В. Ленин* (1870 - 1924) и стоящая за ним эпоха русской революции-реформации, имевшей колоссальный всемирно-исторический резонанс. Существует настоятельная потребность аналого-типического анализа этих знаковых фигур всемирной истории для обретения смысла советской эпохи в истории русской и мировой культуры.

Нельзя двигаться вперед, не разобравшись с прошлым. А опыт показывает, что простых политических и даже политологических оценок и штампов здесь явно недостаточно. Нужна вся совокупность историко-культурного и культурологического инструментария. В качестве пробного камня такого фундаментального исследования выступает тема Реформации как универсалии культуры. Начав с *немецкой* Реформации, мы должны прийти к идее *русской* Реформации и ее универсалиям для мировой культуры. Всесторонний анализ русской и советской культуры XX в. порождает массу ассоциаций с аналогичными явлениями европейской культуры самых разных эпох и поколений. Возникающая здесь мозаичность хотя и приближает нас к постмодернистскому дискурсу, но в качестве не самодовлеющего начала, а необходимого методологического приема. В любом случае в центре внимания оказываются две ключевые фигуры великих реформационных эпох - Лютер и Ленин.

Величайшая трагедия исторического христианства связана с тем, что оно "проспало" радикальную новацию Нового времени - социальную идею - и уступило инициативу безрелигиозному сознанию, вынужденному в этих условиях обретать религиозные или квазирелигиозные формы *верующего* социализма. Ленин - наиболее яркая фигура это-

Статья написана в рамках исследовательской программы Центра славистики Гренобльского университета (руководитель А. Бурмейстер).

Жукоцкий Владимир Дмитриевич - доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Нижневартковского экономико-правового института Тюменского государственного университета.

стр. 69

го эпохального поворота в развитии европейской цивилизации. Это знаковая фигура для европейского самосознания XX в., развернувшегося, наконец, лицом ко всему многообразию проблем социальной справедливости. И даже то, что этот "образец" пришел из сферы *бессознательного* европейской культуры, каковой всегда выступала Россия по отношению к Западной Европе, существенно для понимания глубины проблемы. Это отношение Ленина к европейскому и мировому развитию (пусть даже в форме несостоявшейся "мировой революции", но зато состоявшейся мировой социальной *реформации*) имеет своим истоком и естественным основанием отношение Ленина к русской ментальности и ее кульминирующей форме конца XIX - начала XX в., к русскому народничеству. Именно оно выполняло предреформационную функцию социально-гуманистического ренессанса русской культуры.

Реформация - универсалия культуры

В историю культуры Реформация вошла как конкретное общественно-политическое и религиозное движение в Западной и Центральной Европе XVI в. Ф. Энгельс имел все основания назвать это явление "буржуазной революцией N 1": в нем слишком явственно соединились антифеодалные мотивы политического, экономического и собственно мировоззренческого характера. Раскол в католической церкви придал этому общественному движению подчеркнуто религиозную форму, но эта форма, при всей ее значимости, не должна скрывать от нас гораздо большее содержание, касающееся всей целостности общественного мироустройства. Европа встала на долгий и мучительный путь расставания с восточно-патриархальной оболочкой, этим коконом европейской христианской культуры. Протестантский дух становится знаменем медленного вхождения в эру тотальной капитализации, социализации и индивидуализации сознания, всей системы общественных отношений на качественно новой идейной основе. Он явно выходит за рамки церковной организации и проникает повсюду, включая католицизм и православие - не в их церковной, а в их цивилизационной ипостаси. Там, где протестантизм не состоялся изнутри как церковное явление, он оказывает решающее *внешнее* влияние, как в случае с опытом петровских реформ в России.

Таким образом, сам масштаб этого культурно-исторического события указывает на Реформацию как на универсалию культуры. Россия, как и восточное христианство в целом, не переживала выраженных эпох Ренессанса и Реформации, да и последовавшая за ними эпоха Просвещения носила явно смягченный характер заимствования и внешнего влияния. Все это наводит на очень важное предположение. Универсалии *ренессанса - реформации-просвещения*¹, возникающие как естественная культурно-историческая реакция на тотальную догматизацию и позитивизацию (в гегелевском смысле) христианской веры и образа жизни западноевропейцев, должны были иметь свои специфические, возможно, скрытые формы проявления и в восточном христианстве, и, в особенности, в русском православии. Это значит, что наряду с внешними влияниями этих эпох должна быть обнаружена внутренняя логика тех же культурно-исторических процессов. Именно эта логика должна привести нас и к русской революции как политическому явлению, и к последовавшей за ней русской Реформации как исторически устойчивой форме советской культуры, построенной на доминанте самобытной светской религии *советизма*, где культовый статус приобрела не абстракция Божества, а абстракция Человека.

Церковный переворот Лютера не имел шансов на успех без политического и экономического интереса немецких князей, без участия в этом процессе национального обо-

¹ В тексте встречаются два способа написания ключевых понятий: первый - Ренессанс (Возрождение)-Реформация-Просвещение - означает конкретные культурно-исторические эпохи, второй - *ренессанс (возрождение)-реформация-просвещение* - означает культурологические категории, обретающие характер универсалий.

собления широких крестьянских слоев и бюргерского сословия. Но верно и то, что без тех специфических "религиозных идей", которые привнесла в общественную жизнь церковная реформа, а также их дальнейшей эволюции в кальвинизм, англиканство и т.д., начавшаяся в Европе "первая буржуазная революция" захлебнулась бы, едва начавшись. Одним словом, методология М. Вебера при анализе генезиса реформационного движения как религиозного, вступает в отношения дополнительности с методологией политико-экономического анализа этого движения, представленной в марксизме. Для целей настоящей статьи важно отметить, что и сам Вебер не противопоставлял свою концепцию "материалистической интерпретации каузальных связей", а брал их на равных как абсолютно необходимый инструментарий научного познания истории и культуры [Вебер, 1990, с. 208].

Без этой политико-экономической стороны вопроса не может быть решена и центральная проблема исследования Реформации как универсалии культуры. В конечном счете она становится созвучна глубине либерально-народнической рефлексии о *капитализме* как универсалии исторической эволюции общества. Эта близость понятий "реформация" и "капитализм" неизбежно преследует нас. Возникающая здесь аллюзия тождественности лишь оттеняет аспекты культурологического, в одном случае, и социологического - в другом, подхода к изучению единого в себе процесса вызревания новой общественно-экономической формации.

Ренессанс как предпосылка Реформации

Историческая возможность лютеровской Реформации в качестве религиозного движения прежде всего восходит к кризису христианской церкви, к внутренним противоречиям в догматике и способе существования католицизма XV-XVI вв. Но эта возможность недостаточна, если не безнадежна без той возможности, которую предоставил внешний фактор социально-культурной эволюции, - развития светской культуры, высветившего всю меру ограниченности чисто догматического стиля мышления, закрывающего содержательную глубину христианского вероучения. Сама логика христианской идеи, окольцованной догматическим служением, потребовала, наконец, выхода в свет, за церковную ограду.

Уже в рамках эпохи Возрождения возникла решающая для судеб Реформации дихотомия: что выше - авторитет церковного учения или авторитет личного религиозного убеждения? А отсюда по нарастающей: что важнее в существе веры - внешнее ее проявление (участие в обрядах) или внутренняя убежденность. И наконец, почти просвещенческая кульминация выбора между авторитетом веры и авторитетом разума. То, что в эпоху Просвещения представляло вопрос, уже решенный со всей однозначностью, в эпоху Возрождения обрело значимость самой постановкой вопроса. Переворот в культуре начинается с переворота в мышлении, с выбора приоритетов и стилей: "Ренессанс подорвал средневековую авторитарность мышления, не отбросив ее, а, наоборот, доведя до предела и обратив в противоположность... Античные, церковные, восточные авторы - все авторитетны, и потому любой авторитет (даже Святого Писания) стал частичным, относительным, а не полным выражением истины" [Баткин, 1978, с. 69]. Открытость миру природы и миру культуры стала нормой ренессансного мышления. При этом "гуманизм, центральное культурное явление Возрождения, в целом не был антихристианством. Гуманизм явился вызовом традиционному средневековому образу жизни и богословско-схоластическому мышлению" [Лазарев, 1987, с. 14].

Именно в таком алгоритме мысли развивалась и русская культура XIX в. Сначала последовательное, но неуклонное дистанцирование от официального православия и самодержавия (это в равной степени относится и к западникам, и к славянофилам), а затем постепенное, но неуклонное возрастание радикализма просвещенческого типа на стороне народнического движения и всей российской разночинной интеллигенции. Менялись формы, но не менялась суть триединого процесса размежевания с патриархальностью христианской культуры и вхождения ее в современность через культурологиче-

скую комбинацию *ренессанса-реформации-просвещения*. Но если на Западе символической фигурой этого процесса выступил Лютер, то в России - Ленин.

Триединство Ренессанса-Реформации-Просвещения

Так европейцы открывали новую эру в истории своей культуры. По сути, она создавала новое измерение культурной эволюции по пути универсализации человеческого сознания и бытия. Прорыв в это новое измерение должны были совершить три взаимосвязанные эпохи - Возрождения, Реформации и Просвещения. Их смысл - установление нового типа отношений между догматическим и критическим стилями мышления, между церковной и светской культурными традициями. Это означало выведение человеческого сознания и бытия в пространство действительного универсализма личности и личной свободы. В условиях России сделать это можно было только через социальную революцию, которая с формальной точки зрения могла остановиться на фазе лютеровской революции (опоры на средний класс), но в силу ряда обстоятельств перескочила в фазу ее мюнцеровской кульминации с широкой апелляцией к низам.

Однако начало этому движению должен был положить универсализм способов и стилей мышления. Достоинство христианства (задолго до К. Ясперса) усматривалось в его лояльности этим тенденциям. "В Ренессансе сошлось много противоречивых источников и элементов, споривших и как-то совмещавшихся в нем. Сам принцип совмещения был таков, что бесполезно искать здесь конкретную идейную доминанту" [Традиция... 1978, с. 129]. По сути, это был тот самый эклектический стиль, расчищавший дорогу необузданным эстетическим и философским новациям, знакомым нам и по русскому Серебряному веку.

Эта параллель, перекличка эпох, далеко не случайна. Настоящее, внутреннее или собственное вызревание русской культуры для своего Ренессанса состоялось только к концу XIX в., а значит, и логика своей Реформации оказалась привязанной к этому событию. Особенность русской связки *возрождение-реформация-просвещение* состоит в том, что здесь все происходит быстрее, концентрированнее, а главное - с существенным наложением внешних влияний Европы, давно прошедшей эти круги культурно-исторического восхождения. Логика догоняющего развития несла в себе не только колоссальные издержки, но и значительные преимущества, выдвинувшие Россию в XX в. в центр мировой истории и культуры. Вот почему, говоря о европейском Ренессансе мы держим в поле зрения возрожденческий опыт русской культуры, хотя и задержавшийся почти на четыре столетия, но столь же культурологически неотвратимый.

Интенция христианского гуманизма

Лютер как родоначальник (и ортодокс) реформационного движения не мог бы состояться без ключевой фигуры *Эразма Роттердамского*, точно так же, как В. Ульянов не мог состояться без *Н. Чернышевского*. И если бы Эразм в силу разных обстоятельств разделил судьбу Чернышевского, то и Лютер ужесточил бы свое политическое кредо, действуя в том же направлении.

Та же степень радикализации присутствовала и в религиозной сфере. Не случайно, например, в России Библия была переведена на русский язык только к концу XIX в. Но и после она оставалась, скорее, "книгой для служебного пользования" [Милуков, 1994]. Уже по этому простому факту можно судить о том, насколько отгорожена была русская православная традиция от тех путей, по которым рано или поздно должно было пройти генеральное русло культурного развития. Совершенно ясно, что глобальная культурно-историческая установка на личностное развитие, не принятая официальной церковью и ее окружением, обречена была на поиски обходных путей - сначала через сектантство и народные религии, а затем и через *орден* русской интеллигенции, проделавший всю эту подготовительную работу на преимущественно атеистической и даже воинственно атеистической основе.

Существенна аналогия между возрожденческим пафосом русской интеллигенции, перераставшим от доминанты светского рафинированного гуманизма к христианскому или народному гуманизму, и от него - к революционно-реформационному действию начала XX в. и той же последовательностью событий в европейском культурно-историческом процессе перерастания Ренессанса в Реформацию в XVI в.

Если светский гуманизм итальянского Возрождения довольствовался узким пространством своей истины лишь для образованного или творческого человека, совершенно в духе позднейших либеральных установок, то христианский гуманизм северных гуманистов выдавал явное стремление овладеть изнутри всей социально-культурной действительностью, которая оставалась вне поля гуманистической культуры и активно противостояла идеалу свободного развития личности. В дальнейшем уже в другие исторические эпохи эта, по сути, реформационная установка на переустройство действительности (церковной и общественной) привела к массовому *социалистическому* движению как торжеству светской - социальной, экономической и политической - Реформации. Это особенно существенно для понимания логики русской революции, которая в этом своем качестве прокладывала дорогу всему - догоняющему - человечеству.

Христианский гуманизм образует настоящую развилку всех дорог социально-культурной эволюции Европы. Тот, кто не пошел от него в сторону церковной реформации и естественного буржуазного развития, должен был рано или поздно, накопив потенциал кинетической энергии, пойти по пути воинственной социально-культурной реформации, как во Франции. В случае же радикально-консервативного спротивления восточного типа должна была возникнуть еще более жесткая форма *социалистической реформации*, как это произошло в России и во многих других странах догоняющего развития.

Реформация как христианский ренессанс

Парадокс христианского гуманизма состоит в том, что в одном отношении он прямо связан с Ренессансом, выступая его вершиной, а с другой - он имеет самое непосредственное отношение и к Реформации. С точки зрения культурологической формы христианский гуманизм принадлежит эпохе Ренессанса, а с точки зрения идейного содержания он задает алгоритмы будущей церковной реформации, *или христианского возрождения*, явления в культурологическом смысле противоположного и даже враждебного эпохе Ренессанса. Ведь не секрет, что это была эпоха *языческого возрождения*, или возрождения классического мира античной культуры. Протестантизм на идейно-философском уровне зарождается в христианском гуманизме, но как культурно-историческое движение церковной реформации он выступает формой, агрессивно враждебной ренессансу с его христианским гуманизмом и готовностью подчинить христианство внешней логике становления нравственности человека. В этом и состоит драматизм отношений между двумя представителями одного поколения, олицетворяющими две культурные эпохи, - Эразмом Роттердамским и Мартином Лютером. Эта диспозиция воспроизводится и в русской культуре конца XIX - начала XX в., где в качестве непосредственного источника ленинизма и большевистской реформации выступает народничество. Особенность русского народничества состояла в том, что оно непосредственно опиралось на весь историко-культурный опыт европейского Просвещения, где христианский гуманизм образует снятую, но по-своему актуальную форму.

Христианский гуманизм Севера более радикально настроен по отношению к враждебной ему действительности (духовной, социальной, политической), чем это можно было наблюдать в итальянском светском гуманизме, весьма рафинированном, почти раблепном по форме. Но именно для того, чтобы достигнуть своих далекоидущих преобразовательных целей, христианский гуманизм идет на исторический компромисс с христианской доктриной и через ее авторитет и влияние добивается большего исторического результата, чем его предшественник - светский гуманизм. Еще больший драматизм эволюции европейской культуры достигается за счет того, что христиан-

ский гуманизм для достижения своих целей вынужденно приносит себя в жертву *фанатично религиозному* реформационному движению. В русском случае начала XX в. это была жертва *фанатично революционному*, по сути своей реформационному или, как его называли, *освободительному движению*, внешнему и враждебному русской церкви, но функционально воцерковленному и соответственно организованному.

Дело в том, что *гуманизм* оставался идейной ориентацией довольно узкого круга культурных слоев общества, резко контрастировавшей с широким фоном представлений неграмотных, невежественных, исполненных религиозных предрассудков и суеверий народных масс. Между образованным классом и народом существовали взаимное недоверие, непонимание и подозрительность. Этот тип отношений нам особенно знаком по русской культурной истории XIX в.: устремления исполненной гуманистических убеждений русской интеллигенции встречали непонимание и подозрительность народа, отклик в среде которого нашли гораздо более радикальные социалисты-революционеры и большевики, выполнявшие в российских условиях культурно-историческую функцию *реформаторов* [Емельянов, Жукоцкий, Фурман, 2004; Жукоцкий, 2004^a].

Железная логика нарастания радикализма и функциональной религиозности по мере вовлечения народных масс в культурно-исторический процесс выступает *своеобразным культурологическим законом*. Его алгоритм был задан в процессе перехода европейского Возрождения в Реформацию самой логикой раннебуржуазной демократизации общественной жизни и выхода на историческую арену широких народных масс: сначала в качестве буржуа, а затем беднейших классов крестьянства и ремесленничества.

Если *возрожденческий дискурс* порождал в среде интеллигенции различные формы религиозного скептицизма, своеобразного культа разума и духовного освобождения человека от цепей догматического мышления, то *реформационный императив* как новое *культуррегентское* качество, отрицающее рафинированность интеллигентского гуманистического подхода, отличался стремлением к тотальному идейному господству и подчинению всех сторон мирской жизни жестким революционно-религиозным нормам протестантской морали. **Именно этот императив выступает принципиальной характеристикой деятельности и Лютера, и Ленина, различие между которыми проходит лишь по линии типологии протестантской морали - теистической и атеистической.**

Известна старая истина: всякая утонченная и возвышенная идея (философема), спускаясь "вниз", в глубины народного сознания, производит прямо противоположный эффект. Она радикализуется и претендует на "потрясение основ". Причем сдерживать и контролировать этот процесс почти невозможно. Он действует с неумолимостью естественно-исторического процесса. Лучшая стратегия - идти ему навстречу и стремиться овладеть им, но не бежать от него. Таков непреложный культурологический закон, санкционирующий историческое право на революцию-реформацию.

Итак, Ренессанс идейно подготавливает Реформацию и в то же время в культурологическом плане приносит себя в жертву ей. Реформация продолжает начатое Возрождением и выступает формой его отрицания. И все потому, что Возрождение - это интеллигентская форма Реформации, а Реформация - народная форма Возрождения, имеющая своих лидеров и свою элиту, своих вождей и адептов.

Продолжая использовать сравнительный ракурс русской культурной истории, можно констатировать, пока только в виде гипотезы, обретающей на наших глазах зримую аргументацию исторического факта: *русский XIX век - это русское Возрождение, а во многих отношениях - просто Рождение русской светской культуры как самости, культуры в ее национальной самобытности. Тогда русский XX век - это русская Реформация, подготовленная предшествующей эпохой и отвергнувшая ее рафинированность с позиций общинно-уравнительной раннехристианской психологии. История русской Реформации XX в. - история советской религии и культуры, уникального исторического образования, соединившего в себе, казалось бы, противоположные интенции возрожденчества, реформаторства и просветительства на базе старой восточно-православной традиции.*

Для доказательства этой гипотезы ключевым выступает вопрос о *большевистской партии* как разновидности *протестантской церкви*, опирающейся на православную культурную традицию, но оппозиционной православной церкви как олицетворению ушедшей или уходящей патриархальной эпохи. Вопрос, очевидно, решаемый, хотя и требующий специального исследования. Необходимая предпосылка для такого рода анализа - вопрос о генезисе европейского протестантского движения в целом.

Для нас пока важен общий вывод. Реформация возникает в тот решающий момент культурной истории, когда традиционная церковная культура утрачивает историческую инициативу, все более отдавая первенство светской культуре, но общество еще не в состоянии принять этот утонченно-рафинированный вариант гуманистической культуры. Реформация - это перекресток дорог, когда старая духовная доминанта *уже* "не тянет", а новая духовная доминанта *еще* не достаточно убедительна для простолюдия. В этой подвешенной ситуации надо что-то делать - быстро и решительно, тем более если к этому подталкивает целый комплекс социально-политических и экономических потребностей и интересов общественного развития.

Радикальная критика внешней церковности, как известно, к началу XX в. в России достигла своего апогея. Ее носителем стал целый духовный *орден* русской разночинной интеллигенции, а затем и массовое народное движение реформационного типа, вошедшее в историю под кодовым названием "советизма" и "большевизма". Но и в далеком XVI в. в Европе первоочередными носителями критики внешней морально разлагающейся церковности были гуманисты. Эразм нещадно бранил монахов, называл их мотами, тиранами, сравнивал с наростами и чирьями, неподражаемо изобличал их гнусность и коварство. И все же он делал это на уровне "литературной критики". Лютер очень скоро от слов перешел к делу, от оружия критики - к критике оружием. Порок, по Лютеру, был заключен в самом принципе внешнего церковного благочестия, которое освобождало христианскую душу от обязанности *трудиться* "и день и ночь, и день и ночь". Нравственное разложение церкви и церковной жизни означало не превратное существование принципа, а порочность самого принципа превратного существования.

По Лютеру, церковная иерархия, приковавшая Христа к церковному иконостасу, распинает Его во второй раз, теперь - духовно. Этот образ, как известно, был вдохновляющим началом для юного К. Маркса времен гимназических сочинений: атеистическое мышление здесь не убивает Бога, оно *освобождает* его от оков церковной зависимости и отпускает на свободу деятельно нравственного и социально-культурного служения и самосовершенствования человека. Предметная *идолопоклонническая* сущность божества переходит в протестантизме в дух, витающий в двух вполне реальных жизненных пространствах - социально-культурном и личностном. Именно пересечение этих пространств дает искомый образ Совершеннейшего, образ Христа, или, говоря иначе, образ высшего нравственного служения человеку и человечеству [Жукоцкий, 1999].

Именно к этому образу как высшему судье обращено и современное религиозное сознание. Кто-то нуждается в том, чтобы для убедительности обустроить этот образ церковной атрибутикой. Кто-то, напротив, не нуждается в этом и впитывает всю глубину духовности из великих произведений светской культуры - искусства, науки, философии. Правда, для этого и сам социальный мир должен быть достаточно обустроен: в политическом, правовом, экономическом и культурном отношении. А обустройство это требует толчка и начала, которые приходят в виде революции и реформации. Христос, как известно, совершил величайшую революцию и реформацию в иудаизме, Павел - в раннем христианстве, а это значит, что универсалия Реформации имеет не только конкретно-исторический, но общекультурный и культурологический статус.

Как видно, проблематика духовной Реформации пронизывает собой череду эпох и столетий. Она может менять формы и даже идеологические конструкции, но как истинная *универсалия* культуры она присутствует во все времена. Можно даже говорить о Реформации до Реформации, до того, как Лютер своей исторической миссией ввел этот термин в культурно-исторический оборот. Реформация как культурологическая

категория отличается от своего конкретно-исторического аналога тем, что существует всегда в своей онтологической предзаданности.

Исключительный статус Реформации выражает фундаментальную идею эволюции культурных форм от жестко догматических, представленных в ореоле святости и коллективного обрядового действия, ко все более свободным, критическим и самопорождающим, открывающим святость в акте индивидуального творческого деяния, имеющего конкретного или абстрактного адресата в пространстве духовной и социальной культуры. В этом смысле само слово протестантизм (и протестант) обретает уже не узкорелигиозное и конкретно-историческое звучание, а статус культурологической категории, выражающей генетически заданное право человека на протест, на решительное обновление заданных культурных форм.

В случае с русской Реформацией XX в. это был *протест* против старой патриархальной церковно-православной и самодержавной традиции, но в рамках самой этой традиции, что и предопределило противоречивый характер советской религии и культуры. Большевизм как массовое движение в крестьянской стране был бы невозможен без опоры на уравнительную психологию раннехристианской общины, которая культивировалась в живом образе русской сельской общины. Модель *ленинской Реформации*, отвергая официальное христианство с его лицемерием, апеллировала, не признаваясь в этом вслух, к образу первоначального христианства, где Христос, по выражению А. Луначарского, был *первым большевиком*, вставшим на защиту обездоленных. Этот мотив, как известно, прекрасно передан в художественной форме в произведениях А. Платонова.

Русская революция в зеркале символизма

Вся история культуры есть история реформационного сбрасывания отягощенных пылью веков культурных форм во имя создания новых или столь же реформационного по сути наполнения старых культурных форм новым содержанием. Однако новизна никогда не была самоцелью научного, художественного, философского и тем более религиозного развития. Она возникала лишь в условиях жесткой необходимости, продиктованной логикой развития личности, внутренних степеней свободы или того, что А. Белый назвал *"душой самосознающей"*. В нашей литературе до сих пор остается недооцененной реформационная логика русского символизма вообще и антропософского символизма Белого в частности. По сути, все, что делалось в русском символизме, подчинялось неумолимой логике вставания в грядущую русскую Реформацию XX в., хотя в инструментальном плане он включал самые разноречивые интенции: светского гуманизма, религиозной реформации и даже контрреформации.

Для Белого культура предстает как процесс роста *самосознающего "Я"*, олицетворяющего всеобщность живого сознания во мне. Оно принципиально отлично от нашего малого биологического "я". Как известно, З. Фрейд предпочел придать этой "культуре во мне" статус "супер-эго", статус начала контролирующего, карающего и даже закрепляющего наше сознательное "я" и бессознательное "оно". Это, собственно, и приводит, согласно психоанализу, к разного рода психическим заболеваниям. Человек становится психически болен, если пытается вместить в себя больше общественного должностования культуры, чем он в состоянии вынести. Русский символист движется в обратном направлении. Он, напротив, обожествляет это "сверх-я" или большое "Я". Он называет его "окрепшим "Я", которое в нас рождается, когда мы вторично родимся". Более того, он называет его *младенцем*, "вторым широким "Я", которое одинаково объемлет и коллективы, и "я" индивидуальное" [Белый, 1999, с. 512]. По сути, это и есть лютеровская "вера во мне" или "Христос во мне".

Белый усматривает глубокий смысл в том, что христиане празднуют Рождество в момент зимнего солнцестояния, когда день становится самым коротким и наше физическое "я" сжимается, минимизируется и даже отказывается *от собственности* во имя

рождения главного во мне - младенца Христа, символизирующего мое (оно же и *наше*) второе или большое "Я".

Эти идеи Белый высказал в докладе, сделанном 24 января 1920 г. во Дворце искусств в Москве. Только в контексте той революционной эпохи можно понять глубокий реформационный смысл его заключительных слов: "И вот именно мы можем *быть* (то есть можем *состояться* в качестве реформаторов. - В. Ж.), стоящие сейчас на рубеже нового культурного периода, тогда, когда старое лежит в развалинах, когда мы переживаем наш декабрь, когда мы находимся как раз посередине нашего зимнего странствования, именно в этот момент мы должны *прислушаться* к каким-то внутренне восставшим в нас возможностям, чтобы понять, что самое это зимнее странствование есть лишь обряд, потому что древние мистерии начинались с *обрюда ужаса*, когда движимый посвящением в истину должен был пережить ужасы, когда храм казался ему с опрокинутым алтарем и ветры гуляли в нем. Только тот, кто мог пережить ту превратность, этот холод и голод, и найти в этой превратности молодую мощь нового утра, тот может перейти к *принятию* этой внутренней рожденности и от принятия этого *внутреннего рождества* перейти к следующему обряду мистерии, который назывался *обрядом чаяния*" (курсив мой. - В. Ж.) [Белый, 1999, с. 516].

Так рождалась и благословлялась на жизнь и подвиг новая эпоха. И если все это было принято тем поколением людей, если оно не могло не принять этой новой реальности культуры и общества, то, спрашивается, что нам сегодня мешает сделать это уже чисто теоретически? Ведь все, что от нас требуется, так это проследить логику неотвратимости совершающегося события-поступка прошлого поколения. Мы должны *прислушаться* к каким-то внутренне восставшим в нас возможностям, - настаивает русский символист.

Восторги и ужасы русской революции пробуждали в людях ощущение грандиозности совершающегося события, религиозно-реформационное чувство внутренней свободы, действительного Сошествия *Распятого* и *Прикованного к иконостасу* в мир, в бескрайний горизонт культуры, экономики и политики, в людское море, охваченное религиозным энтузиазмом строительства нового, никогда не бывшего ранее мира. Сама большевистская установка на бытие "*человека вне собственности*" по сути, возбуждала аскетический религиозный энтузиазм. Это своего рода архетип массового религиозного движения. Реформация несет в себе бунт в отношении форм и способов функционирования собственности, самих основ человеческого бытия. Рождение духа, нашего второго широкого "Я", требует освобождения от собственности, то есть неприкаянности. Человек приходит в этот мир голым, и, покидая его, он вновь "все оставляет людям". Коммунистические стражи, эти "воины бытия", стоят на входе и на выходе из этого мира. Они лишь по-разному облачаются. Нетрудно заметить, что за кожанкой большевистского комиссара скрывался истый *реформатор*, когда-то с успехом примерявший и успевший изрядно поизносить лютеранский камзол.

Возрождение и Реформация

За чисто субъективным открытием расширенного "Я", этого подлинного Откровения, этого "*Христа во мне*", у Белого без труда угадывается и общий план рождения новой религии и новой культуры.

В этой образной картине превращения индивидуальности во всеобщность, ренессансной индивидуальной замкнутости в общественное служение проступает культурно-исторический аналог двух великих эпох в европейской культуре - Возрождения и Реформации. Такова внутренняя логика перехода возрожденческого процесса в реформационный: от множественности точек зрения к единству, от *свободы воли*, как ее понимали Эразм и русская интеллигенция, к *рабству воли*, как ее понимали Лютер и Ленин. Этот ставший классическим спор двух титанических фигур одного поколения, Эразма и Лютера, соединивших в один узел драму двух эпох - Ренессанса и Реформации, обнаружил удивительное свойство воспроизводиться во множестве других стран,

эпох и поколений. Например, в знаменитом споре А. Богданова, убежденного во множественном характере марксистской истины [Богданов, 1910], и Ленина [Ленин, т. 18], веровавшего в единственность правильного пути, на деле в очередной раз сошлись в непримиримом столкновении *Эразм и Лютер*. Поражают даже стилистическое сходство и демонстрация железной воли и непримиримости к врагам в текстах Ленина и Лютера.

Это безусловное право и обязанность воли, пребывающей между *свободой* формы и *рабством* содержания, на утверждение единственно правильного решения есть архетипическое свойство реформационного мышления. Не случайно Лютер заключал свое полемическое сочинение такими словами: "...ты пишешь, будто бы ничего не утверждаешь, а только сопоставил разные мнения. Так не пишет тот, кто вполне постиг дело и верно его понимает. Вот я в этой книге не сопоставлял мнения, а утверждал и утверждаю, и не хочу, чтобы кто-нибудь принимал решение, но советую всем покориться" [Лютер, 1986, с. 545]. Эти слова могли бы стать эпиграфом к полному собранию сочинений Ленина, поскольку выражают саму суть его исторической миссии и мировоззренческого кредо.

Символична даже симметрия двух великих дат в истории человечества: 1517 и 1917. Начало европейской и русской реформации разделяют четыре столетия. Именно разность эпох предопределила и разность идеалистического наполнения реформационных мехов. После великой эпохи Просвещения русская реформация могла быть только воинственно атеистической, но ее предметом оставался все тот же патриархальный уклад догматического вероисповедания и образа жизни. Воззвание Белого 1920 г. к расширенному "Я", общему для всех и потому диктующему *одну* волю, воспроизводит алгоритм реформационного мышления, лютеранскую формулу "Бог во мне". Эту формулу можно наполнять разным содержанием, но сама по себе она обнаруживает универсалию, без которой уже не может обойтись современное сознание. Именно на первых этапах реформационных движений, в условиях гражданской войны она обретает форму предельной воинственности, столь знакомую нам по ленинской формуле "революционной целесообразности".

Если старое патриархальное христианство разводило по углам малое, ничтожное человеческое "я" и абсолютную, божественную волю, а между ними помещало посредника-попа, "ловца человеческих душ", то новое христианское сознание, исполненное реформационного порыва, устраняло всяких посредников, причем не только внешних. Для протестанта, осознавшего себя истинным христианином, его воля не существует отдельно от воли Творца, она и есть Его воля [Лазарев, 1987, с. 51].

В наше время, исполненное либерального абсолютизма, стало модным забывать историю и явленный здесь классический тип *реформатора-революционера* списывать исключительно по ведомству большевизма как нарицательного политического противника. Но этот тип родился задолго до русской революции, он сделал историю Европы Нового времени. Эту историю уже невозможно представить без французских гугенотов (первого поколения) и ужаса Варфоломеевской ночи, нидерландских "гёзов" и английских пуритан, без О. Кромвеля, Вильгельма Оранского или Вильгельма III, без целой череды самых кровавых буржуазных революций и религиозных войн. И только России наш румяный либерал отказывает в праве на свой непростой путь в Реформацию.

Традиционная позитивная религия образует лишь первую половину пути, которую призвана пройти культура расширяющегося сознания, нравственного становления человека. Это путь, на котором мораль внушается человеку силой внешнего церковного авторитета и страха Божия. Но сущность второй половины пути связана с обнаружением самобытности морального императива, исходящего из внутренней свободы личности и не признающего какого-либо внешнего авторитета. Для того чтобы прийти к пониманию этого пути, надо начинать с протестантского кредо *sola fide* и "Бог во мне". Таким образом, Реформация открывает и освещает собой вторую и, надо полагать, лучшую половину эволюции культуры и общества. В том, что эта половина действительно лучшая, у Гегеля нет никаких сомнений, ибо та форма позитивного вероиспове-

дания, которую приняло христианство в своей истории, противоречит законам разума и остается терпимой лишь в силу исторических обстоятельств. Таков сюжет русской революции-реформации, предписанный гегелевским алгоритмом мысли. Слова, сказанные Гегелем о реформации в Германии, в полной мере применимы и к России XX в.: *"Реформация, кровопролитное утверждение своего права на реформацию - это одно из немногих событий, в котором приняла участие нация"* (курсив мой. - В. Ж.) [Гегель, 1970, с. 178].

Вот почему русскую революцию как Реформацию, как событие национального и исторического масштаба, невозможно списать по ведомству узкого политического переворота, который не терпится поскорее забыть и вычеркнуть из истории. Именно русская революция и ее кульминация в большевизме позволили, наконец, выполнить реформационную миссию уже не только в отношении светской культуры, поля деятельности интеллигенции, но и всего российского общества. Тот протестантский элемент, который прививался на тело России со времен Петра как нечто инородное и искусственное, должен был рано или поздно прорасти российской самобытностью: от народничества русской интеллигенции и культуры XIX в. к массовому народному движению реформационного типа, возглавляемому партией большевиков, далеко не самой радикальной партией России.

Многие из противников Лютера признавали его правоту по существу, но упрекали за то, что он, не дождавшись реформы "сверху", посредством собора, начал ее "снизу", путем разрыва с традиционной церковью. Однако эти критики не могут дать никаких гарантий, что без Лютера и его Реформации что-то вообще сдвинулось бы с мертвой точки. Плехановская критика Ленина о необходимости умеренного, компромиссного, "третьего пути" русской революции носила также чисто теоретический характер, как и Эразмова идея *примирения*, обращенная к Лютеру. Она была неисполнима. В эпоху религиозных битв действует другая логика культуры, а гуманистические проекты откладываются на отдаленное будущее. И это будущее приходит лишь благодаря тому, что в решающий - реформационный - момент истории оно было отложено. Сегодня уже никому не придет в голову осуждать Лютера и протестантизм за то, что их начало было омрачено длинной чередой религиозных войн и настоящего (революционного) религиозного фанатизма. Во всем этом действовал непреходящий реформационный алгоритм культурной эволюции от догматизма к свободе, от внешней религиозности (обрядоверия) к внутреннему миру человека. Надо полагать, пройдет некоторое время, сменится градус политических страстей, и мы (российское общество и культура) сможем по достоинству оценить глубокий культурно-исторический смысл советской культуры и истории, ставших русской Реформацией XX в.

Ставя аналого-типический знак равенства между Лютером и Лениным, мы тем самым сознательно опускаем ряд деталей, концентрируя внимание на единстве культурологических функций. Понятно, что Лютер - символ чего-то большего, чем его собственные деяния, символ всего того, что за ним последовало. Сам Лютер наверняка ужаснулся бы тем следствиям, которые возникли из его революции. Начатое протестантизмом "разложение религии на ее простые элементы" необходимо должно было продолжаться, как заметил Л. Фейербах, до последних, первоначальных, доисторических элементов, - "до разума, сознающего себя началом всякой философии и всякой религии" [Фейербах, 1974, с. 79].

Именно протестантизм как универсалия сознания и культуры порождает протестантизм конкретного религиозного явления, которое выступает "лишь как отдельное, частное проявление его" [Фейербах, 1974, с. 77]. Лютер не смог бы состояться как церковный реформатор, если бы не опирался на эту универсалию, данную человеку в его праве взывать к "очевиднейшим аргументам разума".

Уникальность его исторической миссии состояла в функции "троянского коня", реализованной в отношении христианской догматики, успевшей обрасти вековыми традициями. Это был тот случай, когда самый малый шаг вперед производит больший эффект, чем все дальнейшие. Первый шаг - самый трудный. И Лютер сделал его при всей

половинчатости и вовлеченности в старую орбиту церковности, он открыл дорогу тем, кто последовал по пути протестантизма, постигая новые миры, действительную универсальность культуры и социума.

Историческая связь между Лютером и Лениным, задававшими своими историческими деяниями две культурологические модели реформации, становится понятной лишь благодаря исторической миссии Т. Мюнцера (1490 - 1525). Именно он обозначил логический вектор эволюции реформационного процесса по пути демократизации и вовлечения в свою орбиту не только буржуа, как у Лютера, но и самых широких народных масс, как у Ленина. "Истинная вера" у Мюнцера служит лишь подготовкой на пути к "истинному разуму", а "божественная истина" образует, по существу, лишь высшую степень человеческой и земной. Если первые импульсы протестантизма вытекают из противопоставления библейского текста "священному преданию", то Мюнцер идет дальше. Он отваживается противопоставить библейскому авторитету разумное начало - Святой Дух, действующий через человека и неотличимый от человеческого разума, который он считал "чистейшим и непосредственным источником истины для человечества" [Циммерман, 1937, с. 143]. Смысл религии и наличных религиозных форм - не в ней и не в них, а в пробуждении в человеке разумности, личностного начала, человеческого достоинства. Они нуждаются в религии как в ходулях, пока не научатся ходить самостоятельно.

Все это удивительным образом перекликается с русским Серебряным веком, бурлившим отчаянными предчувствиями грядущей Реформации, и в частности с поколением русских символистов. Д. Мережковский всерьез говорил о религиозной революции и необходимости Третьего откровения от Духа Святого, которое на деле насквозь пронизывалось художественным творчеством и эстетизацией божественного присутствия в человеке и через человека. Белый прямо связывал открытие в себе расширяющегося "Я" с рождением "Христа во мне". Мюнцеровские социальные идеи живо перекликаются с анархическим символизмом Г. Чулкова и социал-гуманизмом Н. Минского.

Социальная доктрина Мюнцера вообще сливается с его теологией и мировоззрением и, по существу, поглощает их. Он отвергал идею двух порядков, особого, "естественного права", отличного от христианского, и утверждал, что *"весь реальный мир должен служить ареной и воплощением совершенства"*; не может быть особого, светского порядка, который служил бы основанием для чисто духовного евангелизма (курсив мой. - В. Ж.) [Смирин, 1955, с. 285]. Ближайшую цель Реформации Мюнцер видел в установлении новой законности как общеобязательного порядка всех реальных отношений, как начала установления "Царства Божия" на земле.

Ленинская модель Реформации

Подобно тому, как лютеровская модель реформации возникла на почве западного христианства и впитала в себя его плоть и кровь, так и ее ленинская модель не может быть понята вне ее естественной культурно-исторической базы - восточного христианства, православия с его особой ментальностью в вопросах отношения к собственности и государству. Аналоготипический знак равенства между Лютером и Лениным означает и символический момент тождества начала и конца в культурологической модели деформации как универсалии культуры. Германия начинала этот реформационный процесс, России выпало его завершать. Разумеется, и сейчас еще нельзя утверждать, что этот процесс вполне завершен. Его составляющие направлены в бесконечность. И дело здесь не только в разного рода попятных, контрреформационных процессах. Эти челночные движения культурно-исторического процесса неумолимо ведут нас к кульминации. Но именно Германии и России выпало задать две ключевые модели Реформации - начальную и завершающую (логически предельную), минимально атеистическую и максимально атеистическую, фанатично религиозную и фанатично иррелигиозную, лишь предвкушающую восход эпохи Просвещения и по-настоящему завершающую ее предельными логическими окончаниями. Особенность русской культуры, задавшей эту

просветительскую модель Реформации своей советской эпохой, заключается не только в ней самой, но и в исторически сложившемся способе ее отношений с западной культурой, всегда воспринимавшейся в России как некое *свое-чужое*.

Парадокс русской культуры задается православием как одной из ее религиозных основ, которая упорно отказывалась продуцировать светскую культуру и во все времена оставалась враждебной ей. Единственным средством культивирования светской культуры в России оставалось внешнее заимствование, и прежде всего из Европы. Получалось так, что европейская культура выступала необходимым посредником во внутринациональном диалоге между русской светской культурой и традиционной церковью. Именно это создало уникальный феномен русской интеллигенции, оппозиционной власти - светской и духовной, но образующей собственный эпицентр влияния, производящий на свет самобытную национальную культуру.

Народнический пафос российской интеллигенции и культуры XIX в. с его стремлением принести русскому народу освобождение от духовного и светского рабства и разом покончить с диким русским барством, - представлял собой подготовительный этап русской Реформации XX в. Без великой русской литературы XIX в. и ее социально-культурных последствий, утвердивших культовое значение идеи "освободительного движения", был невозможен и весь дальнейший путь - взлетов и падений - советской культуры, ее всемирного значения и признания.

Русская революция придала социальным идеям Мюнцера победоносный характер, после чего возникла необратимость утверждения политико-правовой программы "социального государства", норма которого стала обязательным атрибутом современного конституционного права. Русская Реформация обозначила не только вершину просветительского дискурса, но и неизбежные тупики, которые возникают на пути его догматизации и невольной измены логике реформационного процесса, логике расширения человеческого сознания и самосознания. Старая восточная традиция, даже будучи решительно отвергнутой в большевизме, наложила свою печать на всю эпоху советизма.

Русская церковь также была вовлечена в водоворот реформационных изменений и прежде всего фактом своего раскола. Сначала от нее откололась часть, возглавившая духовно и отчасти организационно Белое движение в разгоравшейся гражданской войне, что предопределило меру его контрреформационной направленности. Затем на другом полюсе церковной иерархии, не без участия советских властей, возникло "обновленческое движение" с его готовностью встроиться на старых принципах "симфонии властей" в новую систему советской власти. Наконец, сама церковь в своей основе идейно и идеологически перестроилась в вопросах своих взаимоотношений с новым государством и обществом, находя, в частности, много общего между моральным кодексом строителя коммунизма и Нагорной проповедью. В наше время она уже не претендует на тотальное участие и главенство в духовных и политических вопросах, хотя рецидивы прошлого еще вполне возможны на волне новейшей либерально-консервативной пертурбации.

Весьма характерно заявление, сделанное архиепископом Михаилом (Мудьюгиным), профессором Санкт-Петербургской духовной академии в предисловии к изданию избранных произведений Лютера. В числе первоочередных "внутренних" задач Церкви в России он отмечает: "...очищение Церкви, в частности православной, от накопившихся болезненных явлений, от *тлетворного обрядоверия*, от унаследованных от язычества, но и по сей день еще живучих *суеверий*, в сознании многих приобретающих даже догматическое значение, от *мертвого и умерщвляющего традиционализма* (курсив мой. - В. Ж.)". И далее: "В плане продвижения к решению этих насущных задач и католикам, и православным не следует по-прежнему игнорировать исторический опыт реформационных движений". Владыка убежден, что сама Церковь несет ответственность за то, что "неотложные реформы сверху" не были вовремя проведены, - помешали "самолюбование и властолюбие". Сама же лютеранская Реформация снизу, несмотря на все ужасы религиозных войн и насилий, которыми она сопровождалась, действовала "на множество христианских душ и на саму Римскую Церковь освежающе" [Лютер, 1994, с. 14].

Из этого заявления следуют несколько далекоидущих выводов. Во-первых, можно говорить об "освежающем" действии на Русскую православную церковь советской Реформации и произведенной ею на свет культуры. Церковь уже никогда не будет такой, какой она была до революции - исполненной "самолюбования и властолюбия". Во-вторых, столь решительные оценки самокритики свидетельствуют о реформационных тенденциях внутри церковной иерархии и готовности использовать "исторический опыт реформационных движений" для внутренних целей. В-третьих, по прошествии почти 500 лет и несметного количества культурных эпох и поколений, пройдя через самую радикальную атеистическую модель советской Реформации, образ Лютера в глазах российских церковных ортодоксов уже не выглядит столь революционным, как то было вначале, а его евангельский ригоризм сегодня вполне вписывается в цели контрреформационных устремлений. Такое отношение к Реформации Лютера продиктовано историческим опытом Реформации Ленина, сочетавшей в себе радикальную просвещенческую критику православия с адаптацией "плодов просвещения" на основе все той же восточно-христианской традиции, действовавшей, так сказать, изнутри атеистического протестантизма большевиков [Жукоцкий, 2004^б].

В наше время постмодернистская деморализация светского духа, отсутствие эффективных механизмов его здоровой консолидации в условиях общего цивилизационного кризиса в России открывают некоторую перспективу для попятного исторического движения. Но движения не абсолютного, а лишь обозначающего горизонты изначальности. Таким образом, в современных условиях даже откровенно контрреформационные тенденции вписываются в общую логику продолжающейся Реформации, которая на деле идет "золотую середину" между ее крайними культурологическими моделями - Лютера и Ленина. Можно предположить, что речь идет о модели реальной демократии, где либерализм выступает лишь одним из субъектов широкого диалога между старым и новым.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Баткин Л. И.* Итальянские гуманисты: стиль жизни и стиль мышления. М., 1978.
Белый А. Философия культуры // *Белый А.* Душа самосознющая. М., 1999.
Богданов А. А. Падение Великого фетишизма (Современный кризис идеологий). Вера и наука (о книге В. Ильина "Материализм и эмпириокритицизм"). М., 1910.
Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // *Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990.
Гегель Г. -В. -Ф. Позитивность христианской религии // *Гегель Г. -В. -Ф.* Работы разных лет. В. 2 т. Т. 1. М., 1970.
Емельянов Б. В., Жукоцкий В. Д., Фурман Ф. П. Народничество: русский путь: Лекции по спецкурсу. Екатеринбург-Нижевартовск, 2004.
Жукоцкий В. Д. Маркс после Маркса. Материалы по истории и философии марксизма в России. Нижевартовск, 1999.
Жукоцкий В. Д. Народничество русской интеллигенции и культуры // *Философия и общество.* 2004^а. N 3.
Жукоцкий В. Д. Русская реформация XX века, логика исторической трансформации атеистического протестантизма большевиков // *Общественные науки и современность.* 2004^б. N 3.
Лазарев В. В. Становление философского сознания. М., 1987.
Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм // *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 18.
Лютер М. Избранные произведения. СПб., 1994.
Лютер М. О рабстве воли // *Эразм Роттердамский.* Философские произведения. М., 1986.
Милюков ПН. Очерки по истории русской культуры. В 3 т. Т. 2. Ч. 1 и 2. М., 1994.
Смирин М. М. Народная реформация Томаса Мюнцера и великая крестьянская война. М., 1955.
Традиция в истории культуры. М., 1978.
Фейербах Л. История философии. Собрание произведений. В 3 т. Т. 1. М., 1974.
Циммерман В. История крестьянской войны в Германии. Т. 1. М., 1937.