

ISSN 0132-8158

Начала

4
1992



РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЙ
ЖУРНАЛ

НАЧАЛА

№ 4

МОСКВА ● 1992

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Н. В. Скоробогатько (главный редактор)
А. Т. Казарян (зам. главного редактора)
В. Г. Аладьин
Л. Е. Моторина
М. Хагемейстер (Германия)

НОМЕР ПОДГОТОВИЛИ:

А. Т. Казарян, Н. В. Скоробогатько, И. А. Савкин

ТЕЛЕФОНЫ РЕДАКЦИИ:

450-16-97
129-88-92



*По вопросам приобретения
и распространения журнала
обращайтесь к нашему торговому
уполномоченному:*

*Ожиговой Л. И.
(109507, Москва, Ферганская, 28/7-41;
тел. (095) 376-42 70)*

СОДЕРЖАНИЕ

«...Если Россия будет спасена, то только через евразийство». Интервью с <i>Л. П. ГУМИЛЕВЫМ</i>	4
---	---

МАТЕРИАЛЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ

<i>С. С. ХОРУЖИЙ</i> . Русь — новая Александрия: страница из пред- стории евразийской идеи (Предисловие к публикации)	17
<i>А. НЕМОВ (А. К. ТОПОРКОВ)</i> . Идея славянского возрождения	24
<i>А. В. СОБОЛЕВ</i> . Своя своих не познаша. Евразийство: Л. П. Кар- савин и другие (Конспект исследования)	49
<i>И. А. ИЛЬИН</i> . Самобытность или оригинальничанье? (Публика- ция А. А. Королькова)	59
<i>В. Э. СЕЗЕМИН</i> . Основы славянофильства (Вступление и публикация И. А. Савкина)	63
<i>Г. В. ФЛОРОВСКИЙ</i> . Окамененное бесчувствие (Публикация В. В. Козловского)	73
<i>О. А. КАЗНИНА</i> . Д. П. Святополк-Мирский и евразийское дви- жение	81

ПЕРЕВОДЫ

<i>О. БОСС</i> . Учение евразийцев (глава из книги) (Перевод Н. А. Никоновой и А. А. Троянова)	89
---	----

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

<i>А. А. ТРОЯНОВ</i> . Изучение евразийства в современной зарубежной литературе (Краткий обзор)	99
<i>А. А. ТРОЯНОВ, Р. И. ВИЛЬДАНОВА</i> . Библиография евразийства	103

«... ЕСЛИ РОССИЯ БУДЕТ СПАСЕНА, ТО ТОЛЬКО ЧЕРЕЗ ЕВРАЗИЙСТВО»

Интервью с Л. Н. Гумилевым

Вопрос: Приходилось слышать, что Ваш, Лев Николаевич, интерес к евразийству проявился у Вас очень рано, чуть ли не в студенческие годы, и во всяком случае задолго до того, как евразийство вошло в моду. Не могли бы Вы рассказать, как именно произошло Ваше знакомство с этими идеями или, другими словами, как Вы открыли для себя евразийство?

— Когда я был молод, точнее, когда я еще только поступил на первый курс исторического факультета Ленинградского университета, меня уже тогда интересовала история Центральной Азии. Я хотел этим заняться специально, но не мог найти себе научного руководителя, так как среди востоковедов историков почти не бывает. Наконец, со мной согласился поговорить «заслуженный деятель киргизской науки» Александр Натанович Бернштам, который начал разговор с предостережений, сказав, что самое вредное учение по этому вопросу сформулировано «евразийством», теоретиками белоэмигрантского направления, которые говорят, будто настоящие евразийцы, то есть кочевники, отличались двумя качествами — военной храбростью и безусловной верностью. И на этих принципах, то есть на принципах героизма и личной преданности, они создавали великие монархии. Я ответил, что мне это, как ни странно, очень нравится и мне кажется, что это сказано очень умно и дельно. В ответ я услышал: «У Вас мозги набекрень. Очевидно, Вы такой же, как и они». Сказав так, он пошел писать на меня донос. Вот с этого и началось мое знакомство с евразийством и с научным работником Бернштамом. Последний не упускал случая досадить мне и при этом не гнушался никакими приемами, которые были в то время в ходу. Кстати сказать, он был неофициальным оппонентом на защите моей диссертации. Он выступил на ученом диспуте 28 декабря 1948 г., заявив о 16 изъянах в моей работе. Главным образом он старался доказать, что я не марксист и вообще невежественный человек, а также напирал на то, что я не знаю восточных языков. Отвечая ему, я заговорил по-персидски. Он не смог мне ответить. Я перешел на тюркский. Он по-прежнему молчал. «Так, кто же из нас лучше знает восточные языки?» — спросил я уже по-русски. При голосовании членов Ученого совета 15 ученых высказалось «за» и только 1 — «против». Но тогда я не успел получить кандидатского диплома. Вскоре меня снова схватили, посадили в московскую Лефортовскую тюрьму. Так что докторскую диссертацию «Древние тюрки в VI — VIII веках» мне пришлось писать в лагерях — в Караганде, Междуреченске, Омске. Тогда же я написал и свою первую книгу «Хунну».

Средняя Азия в древние времена» (М., 1960). В мае 1956 года меня полностью реабилитировали.

Вопрос: Вы полагаете, что в Вашем аресте виновен Бернштам?

— Не знаю. Да Бог с ним, с Бернштамом. Он в конце концов и сам пострадал. Его обвинили в «пантюркистских настроениях», подвергли идеологической проработке, он с горя запил и умер. Основной причиной моего ареста было известное постановление о журнале «Звезда». После него меня уволили из аспирантуры, хотя я уже сдал все экзамены и даже представил раньше срока диссертацию. С благодарностью вспоминаю тогдашнего ректора университета Александра Андреевича Вознесенского, который, выслушав меня, сказал, что работу в университете предложить мне не может, но пообещал содействовать тому, чтобы диссертация была принята к защите на истафке.

Вопрос: Последний арест был, кажется, четвертым по счету? До этого Вас трижды арестовывали еще когда Вы были студентом исторического факультета?

— Да. Я уже рассказывал с подробностями всю историю моих злоключений Льву Варустину¹. Первый раз «под замок» я попал по чистой случайности в декабре 1933 года. Я тогда пришел к знакомому арабисту, чтобы посоветоваться с ним, как лучше сделать перевод арабских стихов. Только мы сели за работу, как ввалилась толпа, схватили всех, кто был в квартире, и всех увезли. Через 10 дней меня выпустили. Во второй раз арестовали в августе 1935 года за связь с «преступной группой» Пунина. Он тогда преподавал в университете. Мама поехала в Москву, стала хлопотать через знакомых, чтобы выпустили Н. Н. Пунина. Как будто она даже посылала личное письмо Сталину. Спасло нас то, что следователи не смогли получить убедительных компрометирующих показаний. Пунин вернулся на работу, а меня выдворили из университета. Опять мама просила за меня, ездила к ректору, Михаилу Семеновичу Лазуркину. Внимательно выслушав ее, Лазуркин пообещал ей, что не даст меня в обиду, и подписал приказ о восстановлении. Вскоре его арестовали, во время допроса он был застрелен следователем. В марте 1938 года, когда я был уже на четвертом курсе, меня снова арестовали, на этот раз надолго. Послеежовская «оттепель» к тому времени уже миновала, мне пришлось хлебнуть на допросах полной мерой издевательств и побоев от следователя. В Крестах, в душной тесноте под нарами (я спал на голом асфальтовом полу) мне пришла в голову замечательная идея...

«Я кажется сделал открытие, я нашел пусковой механизм могучего естественного процесса, лежащего в основе рождения и гибели этносов, и дал ему отличное название: «пассионарность» — от латинского слова «passio» — «страсть». Я понял, что рождению каждого нового этноса предшествует появление определенного количества людей нового пассионарного склада.

¹См.: Аврора. 1990. № 11.

В Крестах я был лишён права переписки, не имел ни бумаги, ни какого-либо другого подручного материала для записи или заметок. Все это давным-давно было отобрано. Заход был один — запомнить дольку рассуждений, приведших меня к откровенно «этноцентричности» <...>. Конечно, понимал, что теория представляла пока лишь в грубой наброске, в общих чертах — но она ещё нуждается в углублении и подробной разработке. Я тут же прикидывал в уме, какие книги понадобятся мне в первую очередь. Надо заново перечитать Сергея Михайловича Широкого, обосновавшего первую общую концепцию этноса, и труды теоретиков культурно-исторической школы Фридриха Гатцеля, Николая Яковлевича Данилевского, Константина Николаевича Леонтьева, Освальда Шпенглера и, конечно же, знаменитую «Биосферу Земли» Владимира Ивановича Вернадского.

(Лев Варусгин — Лев Гумилев: «Повода для ареста не давал» // Аврора. 1990. № 11.)

Вопрос: Считаете ли Вы себя преемником евразийской школы в исторической науке? Правильно ли Вас называют иногда «последним евразийцем»?

— Когда меня называют евразийцем, я не отказываюсь от этого имени по нескольким причинам. Во-первых, это была мощная историческая школа, и если меня причисляют к ней, то это делает мне честь. Во-вторых, я внимательно изучал труды этих людей. В-третьих, я действительно согласен с основными историко-методологическими выводами евразийцев. Но есть и существенные расхождения: в теории этногенеза у них отсутствует понятие «пассионарность». Вообще им очень не хватало естествознания, притом, что евразийская доктрина замышлялась как синтез гуманитарной науки и естествознания, синтез истории и географии. Уже при первом знакомстве с теориями евразийцев у меня возникло сомнение: правильные ли они избрали путь сопоставления вмещающих ландшафтов и истории населяющих их этносов. Основной принцип, найденный Петром Николаевичем Савицким, видным русским географом, верен — границы России-Евразии, отделяющей этот внутренний континент от Западной Европы, проходят по изотерме января... На восток она отрицательна, что имеет следствием сильные и продолжительные морозы, а на запад она положительна — оттепели.

«Евразия, евразийство и евразийцы — слова или термины, имеющие совершенно разное значение, а тем самым и смысл. Евразия — термин географический, с него и начнем <...>. Западный полуостров континента от внутренней его части отделяет атмосферная граница — положительная изотерма января. Гольфстрим смякает климат Европы и делает его непохожим на резко континентальные условия Евразии — страны, лежащей между Желтым и Балтийским морями. Эта физико-географическая разница была столь очевидна еще в древности, что китайцы III века до н. э. соорудили Великую стену между двумя природными регионами; то же самое сделали персы около Дербента и в Средней Азии <...>. Из изложенного ясно, что широко распространенные понятия «Запад» и «Восток» бессмысленны, точнее, неверны. Под «Западом» обычно понимается романско-германская суперэтническая общность, а под «Востоком» — вся остальная ойкумена, включающая в себя пять суперэтнических регионов: Островную, Дальний Восток, Китай, Индию, Афразию и Евразию. Кроме того, существовали и поныне существуют понятия «Черная Африка» южнее Сахары, Черная Австралия, Меланезия, Индусские

регионы в Америке и Циркумполярный регион. И это только в первом приближении!»

(Гумилев Л. Заметки последнего евразийца // Наше наследие. 1991. № 3.)

— Другой общеметодологический принцип евразийского учения, а именно принцип полицентризма, я усвоил самостоятельно, размышляя над вопросами, которые волновали и евразийских теоретиков. Первой прочитанной мною евразийской книгой было историческое исследование Хара-Давана о Чингис-хане (*Хара-Даван Э. Чингис-хан как полководец и его наследие: Культурно-исторический очерк Монгольской империи XII-XIV вв.* — Белград, 1929). Позже я прочел в публичной библиотеке книгу Толля о скифах (*Толль Н. П. Скифы и гунны.* — Прага, 1927), но ни Савицкого, ни Георгия Вернадского, ни евразийских сборников в библиотеках в те сталинские времена, конечно, не было. В экземпляре книги Толля, который мне попался, правда, было приложение — статья Савицкого «О задачах кочевниковедения: Почему скифы и гунны должны быть интересны для русского?». Поэтому я вынужден был соображать сам и доходить до многого, так сказать, своим умом. Впоследствии, когда эмигрантская литература стала более доступной, я прочитал работы князя Н. С. Трубецкого и убедился, что задолго до открытия системологии, авторство которой приписали американскому биологу Л. Берталонфи, он использовал ее постулаты в своей практике как лингвист, этнограф и философ. Особенно важны две его работы: «К проблеме русского самопознания» и «Об истинном и ложном национализме», в которых он подвергает критике укоренившийся в нашем сознании «европоцентризм». Евразийский полицентризм предполагает, что таких центров много. Европа — центр мира, но и Палестина — центр мира, Иберия и Китай — то же самое и т. д. Центров много, число их можно подсчитать по сходству ландшафтов.

«В статье «Об истинном и ложном национализме» Н. С. Трубецкой отмечает, что «человек с ярко выраженной эгоцентрической психологией бессознательно считает себя центром вселенной <...>. Поэтому всякая естественная группа, к которой этот человек принадлежит, признается им, без доказательств, самой совершенной <...>. Романо-германцы, будучи насквозь пропитаны этой психологией, всю оценку культур земного шара строят именно на ней. Поэтому возможны два вида отношения к культуре: либо признание, что высшей культурой мира является та <...>, к которой принадлежит «оценивающий» субъект, либо признание, что венцом совершенства является не только частная разновидность, но вся сумма <...> родственных культур, созданных всеми романо-германскими народами. Первый вид называется в Европе узким шовинизмом, а второй — общий романо-германский шовинизм — наивно именуется космополитизмом».

Надо особо отметить, что претензии на всемирность собственной культуры характерны далеко не для всех «межнациональных ликов», т. е. суперэтносов. Так, индусы с их системой каст, образовавшейся в VIII веке, стремятся к изоляции собственного этнического коллектива. Напротив, мусульмане охотно принимают в свою среду тюрков, малайцев, негров-банту, не требуя подражательности в культуре. Евразийские народы (тюрки, хунны, сельджуки, монголы) переселяются в ландшафты, сходные с родными им, и ищут компромисса с народами, даже ими покоренными. Подобно романо-германцам вели себя предки современных китайцев,

народ «государства Срединной равнины». Их политика в отношении соседей сводилась к «окитайванию» или же к прямому уничтожению.

Как шовинизм, так и космополитизм европоцентризма вредны для всех германо-германских этносов... Причем одинаково вредны как теория, так и практика европеизации. Ведь этнос — это процесс адаптации к определенному ландшафту, и навыки чуждого этноса, называемые цивилизацией, отнимают у аборигенов силы, необходимые для ведения собственного хозяйства <...>. Европоцентризм — явление бедственное, а иногда даже гибельное. Его не компенсирует и трансплантация европейской школьной науки <...>. Таким образом, и космополитизм, как и любая другая форма навязывания своих навыков иным суперэтносам, является разновидностью шовинизма и, будучи таковым, не может рассматриваться как благо.

Какую ситуацию в межэтнических отношениях Н. С. Трубецкой считает оптимальной? ...Истинный национализм состоит не в заимствованиях у чужих этносов и не в навязывании соседям своих навыков и представлений, а в самопознании. Это долг, хорошо сформулированный двумя афоризмами: «познай самого себя» и «будь самим собой» <...>. Принцип самопознания «одинаково приемлем для всех людей без различия национальностей и исторических эпох». Прочность и жизнеспособность этого принципа Н. С. Трубецкой видит в диалектическом единстве задач самопознания, решаемых на личном уровне и на уровне этноса. Развивая свою идею, ученый приходит к выводу, что «самопознание логически связано с понятием личности», а народ (этнос) он рассматривает как «коллективную личность»; в наше время это формулируется несколько иначе: этнос есть личность на популяционном уровне, выраженная как самобытная культура... Необходимо дополнить эти рассуждения данными современной отечественной науки и сделать вывод, не сделанный самим ученым: общечеловеческая культура, одинаковая для всех народов, невозможна <...>. Этническая пестрота — это оптимальная форма существования человечества, хотя политическое объединение различных этносов обладает определенной устойчивостью во времени <...>. Несмотря на то, что авторы евразийского направления писали много, легко и увлекательно, их мысли были отвергнуты многими, даже слишком многими читателями. В отношении ученых аборигенов Западной Европы это объяснимо и объяснено с исчерпывающей полнотой самим Н. С. Трубецким: «Загаенной мечтой каждого европейца является обезличение всех народов Земного шара, разрушение всех своеобразных обликов культур, кроме одной европейской <...>, которая желает прослыть общечеловеческой, а все прочие превратить в культуры второго сорта».

Этот тезис входит в сознание каждого европейца с детства и, более того, с начала этногенеза современных европейских этносов, т. е. с IX века <...>. Европейцы были настолько убеждены в своей правоте, что рассматривали направление евразийцев как несерьезный домysel русских оригиналов, и поэтому давали им жить, зарабатывая изданием филологических и художественных шедевров. Иначе восприняли евразийство немецкие фашисты. Русские издания или запрещались, или задерживались. Русским патриотам угрожали преследования за убеждения и даже аресты. Н. С. Трубецкой не был арестован лишь потому, что он был князь, аристократ, но в его квартире производились неоднократные, причем весьма грубые обыски, возвавшие инфаркт и раннюю смерть <...>. Русская эмиграция 20-30-х годов отнеслась к евразийству в целом отрицательно. Как монархисты, мечтавшие о возвращении прошлого, так и либералы, стремившиеся превратить Россию в подобие Дании, обвиняли евразийцев в «сменовеховстве» — компромиссе с коммунизмом. Если обобщить ответы евразийцев, то возникает только одна фраза: «Зачем нам прошлое, которое было беременно настоящим?» Конечно, это не означало, что евразийцы стремились прикнуться к коммунизму...».

(Гумилев Л. Заметки последнего евразийца // Наше наследие. 1991. № 3.)

Вопрос: Существует версия, что Вы познакомились с Савицким в мордовском лагере, где он и проповедовал Вам свое учение. Когда Вы на самом деле познакомились с ним и были ли Вы знакомы еще с кем-либо из видных евразийцев?

— Это миф. Я познакомился с Савицким Петром Николаевичем много позже. В 1956 году, вернувшись в Ленинград, я некоторое время работал в Государственном Эрмитаже. Однажды я разговорился с часто заходящим в нашу библиотеку профессором Гуковским Матвеем Александровичем. Вот он-то и сидел в Мордовии вместе с Савицким. Когда он сказал мне, что они расстались друзьями и что у него есть адрес Савицкого, я попросил написать ему в следующем письме, что хотел бы вступить с ним в переписку. Десять лет мы препишывались, а когда в 1966 году я приехал в Прагу на археологический конгресс, он встретил меня на вокзале. Мы несколько раз встречались, он показывал мне старую Прагу. Мы долго гуляли, он рассказывал о пережитом, о князе Трубецком, о том, как немцы довели его своими обысками до инфаркта. Когда я сказал: «Какой сволочью оказался «красный князь» Дмитрий Святополк-Мирский», — он ответил, что не надо так плохо о нем говорить; он вообще ни о ком не говорил плохо. Я думаю все же, что Святополк-Мирский очень навредил и очень многому помешал. К счастью, я не был с ним знаком лично. Правда, его тоже посадили, одним из первых.

Ну, и один раз я был у Савицкого в гостях. Мы ужинали, я принес бутылку водки, поставил на стол, присутствующие ее выпили. А я боялся пить за границей и не пил совсем. Нет, ни о Сувчинском, ни о Карсавине он не вспоминал. Застольные разговоры вообще не очень содержательны. А вот письма Савицкого были интересны. Они сохранились и где-то у меня лежат. Когда здоровье позволит, я их поищу.

Вопрос: Каким Вы видите будущее евразийства, есть ли у него перспективы и что наиболее актуально и ценно в нем сейчас?

— Прежде всего надо отказаться от таких aberrаций массового сознания, как европоцентризм. Считаю, что самое ценное — это то, что мы наконец-то можем разобраться в истории человечества, рассматривая последнее не как единое целое с единственным центром в Европе, а как мозаичную целостность, вид, разбитый на разные ландшафты.

«Резюмируя общее содержание теории евразийства, сделаем исторический экскурс. С начала нашей эры евразийские народы объединялись несколько раз: хунны, сменившие скифов, Великий Тюркский Каганат VI-VIII вв., монгольский улус XIII в. и Россия (в широком понимании термина). Как государственное строительство, так и духовная культура евразийских народов давно слиты в «радушную сеть единой суперэтнической целостности. Следовательно, любой территориальный вопрос может быть решен только на фундаменте евразийского единства. Евразийские народы связаны общностью исторической судьбы. Прошедшие десятилетия усилили эту связь. Н. С. Трубецкому известны были центробежные для Евразии тенденции «пан-измов», выделяющие народы по отдельно взятому признаку. «Отторжение одного народа из этого (евразийского — Л. Г.) единства может быть произведено

только путем искусственного насилия над природой и должно привести к страданиям». Последующие события XX века вполне подтвердили правоту ученого... Н.С. Трубецкой рассматривал теорию евразийства как программу будущего Евразии. Разумеется, с его терминологией можно спорить. Справедливо и то, что концепция евразийства не охватывает все стороны действительности СССР-Евразии. Однако, бесспорно, практически ценным является как утверждение единства многонационального евразийского суперэтнуса, так и гуманитарные пути самопознания, предлагаемые Н. С. Трубецким».

(Гумилев Л. Заметки последнего евразийца // Наше наследие. 1991. № 3.)

— В этой связи многократно усиливается роль географии. Благодаря евразийству и той солидной исторической подготовке, которой обладали евразийские теоретики, ныне можно объединить такие науки, как история, география и природоведение. И в этом я вижу главное научное достижение, а равно и главную научную перспективу евразийства. Что же касается политики, то я в этом деле специалист никакой и ничего в этом не понимаю, но я знаю одну простую вещь, что если вы оскорбляете людей обидчивых, то они на вас рано или поздно очень сильно обидятся и вам этого не простят. Так, писатель В. Чивилихин оскорбил тюрок и монголов своим романом «Память». Сколько из-за этого утечет крови, я не знаю, но думаю, что немало, потому что вред от него не иссяк еще и до сих пор.

Вопрос: Насколько основательны суждения историков, поддерживающих Чивилихина? Аполлон Кузьмин на страницах «Молодой гвардии» обвинил Вас в русофобии. Что бы Вы могли ему ответить?

— Считаю, что полемика с А. Кузьминым по вопросам пассионарной теории этногенеза бессмысленна: спорить на научные темы на уровне низкопробных остроумий и нечистоплотных намеков — занятие недостойное. Ограничусь некоторыми историческими не то оценками, не то передержками А. Кузьмина, касающимися русской истории. Перечислять их все невозможно и не нужно.

В целом как способ полемики А. Кузьмин избрал безошибочный прием: излагая взгляд оппонента, он его искажает, а потом опровергает собственное искажение. Так, А. Кузьмин делает «открытие»: готы не распространялись на Сирию и Палестину (как будто я этого не знаю или где-то утверждаю противоположное). Конечно, повышение пассионарности в Аксуме, Палестине, Сирии и Малой Азии местного происхождения, что я и отмечал. Но в ходе полемики А. Кузьмину ведь ни в коем случае нельзя обращаться к истинным взглядам оппонента! А то, что славяне в верховьях Вислы и готы в Южной Швеции проявили такую же повышенную активность, было известно еще историку Йордану, автору VI века.

Что касается ссылки на М. И. Артамонова, то просто поражает нежелание А. Кузьмина увидеть полное совпадение наших взглядов по вопросу о начале славянского этногенеза. М. И. Артамонов говорит о формировании этнических особенностей праславянских племен еще в эпоху бронзы и даже в конце неолита, а я — об образовании собственно славян во II в. н. э., с чем согласен был и М. И. Артамонов. Оче-

видно, что у всех ныне живущих народов в неолите были предки, но сами народы появились гораздо позже.

Почему-то А. Кузьмин приписывает мне абсурдное утверждение, что пассионарный толчок XIII в. н. э. «спустился» только на двух людей — Александра Невского и Миндовга. Это еще одна демонстрация «полемиического метода» А. Кузьмина, черпающего представления о взглядах оппонента из собственной фантазии.

Перейдем к примерам из русской истории. Аргументация А. Кузьмина слишком неряшлива. Он ссылается на антимонгольские летописи, воспринимая их некритично. Утверждая, что археологические материалы подтверждают «страшную картину разорения», он не может объяснить, почему церкви во Владимире, Киеве и даже Владимире-Волынском и многих других городах не были разрушены и сохранились до нашего времени. Более того, если считать, согласно Кузьмину, что «население России составляло свыше 11 миллионов человек», то как могли монголы, которых было всего 700 тысяч, завоевать и покорить такой большой, храбрый и культурный народ? Такое предположение обидно не только для наших предков, но и для нас. Неосведомленность Кузьмина о монголах XIII века поистине драматична. Он пишет: «Монгольская держава возникла в результате длительных междоусобных войн...» (на самом деле — с 1201 по 1206 год!) «...в ходе которых разные роды стремились уничтожить или подчинить соседей». На самом деле войны велись за гегемонию и побежденные включались в состав армии победителя. «Борьба велась за пастбища, стада и иное имущество». Как представляет себе Кузьмин кочевника без пастбищ? «Подкуп, опора на изменников и перебежчиков — такое же оружие, созданное во внутренних войнах». На самом деле, наоборот, Чингиз шадил противников и казнил предателей. Стомиллионный Китай, согласно Кузьмину, был завоеван с помощью продажных чиновников. Но война длилась с 1211 по 1280 год. Не слишком ли много продажных чиновников? «Среднеазиатские города были взяты с помощью китайской осадной техники». Эти города были взяты в 1219—1221 годах, а война только в Северном Китае продолжалась до 1235 года. Налицо хронологическое несоответствие. Сведения Кузьмин черпает у Ибн-Ал-Осира — самого антимонгольского из всех авторов, тенденциозность которого известна. Вспомним, что города, признавшие власть монголов, — Турфан, Кажгар, Яркенд и др., подчинившись монголам, сказочно разбогатели, да и вообще жители Западного Туркестана страдали как население, на территории которого велась война, противниками же монголов являлись Мухамед Гази и его сын Джиляль-Эд-Дин, опиравшиеся на кочевое тюркское племя канглы (восточные печенеги). Кузьмина удивляет, что у Батыя было всего 4000 монгольских воинов. Благодаря искусной политике он довел численность войска до 200 тысяч за счет привлечения местных жителей — русских, аланов, болгар и др. Кузьмин приписывает мне утверждение, что татары или аланы были у Александра Невского на льду Чудского озера в 1242 году. На самом деле татары пришли на помощь Новгороду в 1269 году. Вы чувствуете разницу? Кузьмин винит Батыя за убийство Михаила Черниговского в 1246 году. Но

Михаил был уличен в государственной измене: он был на Лионском Соборе, где планировалась антимонгольская война.

Кузьмин странно путает события. В 1248 году верховный хан Гуюк собрал войско и пошел против Батыея, а Батый — против него. Очевидно, у Батыея войска хватило, а дать его мог только Александр Невский — великий князь всея Руси. Но поскольку Гуюк был убит в походе заговорщиками, война не состоялась, а партия Батыея одержала верх и привела на престол друга Батыея Менге. За это Батый отплатил Александру, выгнав из Владимира князя Андрея и отдав Александру Владимирский стол.

Особенно досадно, что Кузьмин спутал два разных похода Тимура на Золотую Орду: 1) 1391 г., когда он одержал победу при Кондурче, впадающей в Волгу (а не в Каму, как пишет А. Кузьмин); 2) 1395 г., когда Тимур вошел в Рязанские пределы и разорил Елец, но принужден был отступить из-за восстания черкесов, дагестанцев и татар на Кубани и Терек.

Волжские татары оказались барьером для наступления «Востока» на Россию, а в 1406 г. одно появление Шади-бека на помощь Москве заставило Витовта отступить, не принимая боя. Точно так же Василий I в 1391 г. пришел на помощь Тохтамышу, но вовремя оттянул свои войска, а второй раз, в 1395 г., мобилизовал армию против Тимура, но тот успел отступить, не входя в соприкосновение с русскими.

Разбирать дальнейшие ошибки А. Кузьмина неинтересно. Ограничимся тезисом: согласно нашей реконструкции, Россия испытывала угрозу с Востока и с Запада, или от Тимура и от Витовта. В обоих случаях Золотая Орда защитила Россию от вторжения и продолжала находиться в союзе с Москвой до своего распада в начале XV века. Разгром Москвы в 1382 г. — всего лишь набег внутри одной политической системы, инициаторами которого, между прочим, были суздальские князья. Это событие такого же порядка и значения, как и любая из междоусобных войн на Руси XII-XV вв.

А. Кузьмин противоречит себе. Он утверждает, что описание взятия Москвы Тохтамышем, сделанное мною, противоречит фактам. Дескать, в летописях ничего такого нет. И тут же приводит сведения из летописей, прямо подтверждающие мою точку зрения! Поистине статья А. Кузьмина рассчитана на читателя, который забывает предыдущий абзац, читая следующий.

Вряд ли читатель согласится с А. Кузьминым, что «доносы — реакция на деспотический режим и связанное с ним беззаконие». Так же думали Сталин, Берия, Ежов и др. Я с А. Кузьминым не согласен, особенно по части лживых доносов. Впрочем, его положительное отношение к доносам вполне понятно и памятно еще с той поры, когда мои книги не печатались, а Кузьмин очень любил обрушиваться на неопубликованные работы с якобы марксистских позиций. Удивительно, что А. Кузьмин обвиняет меня, русского историка и этнолога, в русофобии. Ведь сам он вслед за К. Марксом считает, что душа русского народа «подавлена, растрелена и иссушена» монгольским игмом, а это и есть самая настоящая и неприкрытая русофобия. Более того — эта русофобская легенда очевидно опровергается историческими фак-

тами. После XIV века русский народ создал великое государство, 600 лет шедшее от победы к победе. Этого с «растленной и иссушенной» душой сделать было нельзя.

— Кузьмин удивительно безграмотен. Он утверждает, что среди евразийцев не было ни одного серьезного историка. Мне просто стыдно это опровергать. Кузьмин совершенно исказил основную установку евразийцев, которых он, видимо, путает с Кипплингом или еще Бог весть с кем. Противоположность Запада и Востока вовсе не главное для них; главное — принцип полицентризма, что означает «много центров». Объясняю это специально для Кузьмина. Утверждение Кузьмина о якобы имевшем место влиянии Грушевского на евразийцев совершенно неверно и никакой реальной основы под собой не имеет. Что касается «наднациональных» влияний («вроде исихазма»), то я удивляюсь, как это меня не обвинили еще и в космополитизме: был бы полный набор (вместе с русофобией). Влияние исихазма, если оно имело место, то, на мой взгляд, это усиливает привлекательность евразийства. По поводу энергетических импульсов, приходящих из космоса, я выскажусь в другом месте. На этот вопрос отвечает специальная статья, подготовленная с участием астрофизика... И два слова о «поработителях» — без ярлыков Кузьмин не может. Я думаю, что не следует прибегать к неуместному морализаторству там, где должен быть строгий объективный анализ. Если Кузьмин имел в виду пресловутое «монголо-татарское иго», то я еще раз повторю: они не были поработителями по вышеперечисленным причинам. А по поводу ненависти евразийцев к русским — посудите сами, ведь русские сами и есть евразийский народ — так как же они могут сами себя ненавидеть?! Известное дело: поскреби русского и найдешь татарина, и наоборот. Откуда взялась эта самая русофобия, то есть настоящая русофобия, я описал в работе «Черная легенда», напечатанной в журнале «Хазар». Она взялась с 1260 года, когда монгольское войско во главе с Кит-Буга нойоном и Хуламуриханом, взяв Багдад, повернуло на Иерусалим, чтобы освободить Гроб Господен. Мусульмане сопротивлялись этому. Внезапно умер верховный хан Менге. Хубилай-хан узурпировал его престол, и разразилась гражданская война. Многие войска были возвращены из похода, а оставшиеся потерпели поражение в том самом 1260 году. Но такой «выдающийся историк», как Кузьмин, об этом и представления не имеет.

Когда в Европе узнали, что предводитель разбитого войска Кит-Буга нойон христианин, как и большая часть его воинов, то поднялся страшный шум: как могли крестоносцы-тамплиеры помогать мусульманам разбить христианское войско? Тамплиеры в ответ стали ругать монголов, что, мол, монголы хуже самого черта и что христиане они сомнительные, то есть восточные христиане, а от православных самого Бога тошнит и потому надо их бить. Но были и такие, кто подозрительно отнесся к их словам. Один из них — Филипп Красивый, король Франции, истребил всех тамплиеров в 1314 году. Но тамплиеры остались в других странах — в Германии, Англии, Италии, Кастилии, Арагоне — и всюду продолжали говорить, что монголы — это порождение сатаны, что с ними надо бороться и уничтожить их. Таким вот

образом сложилась в Европе «черная легенда» о том, что религиозный долг всех христиан, т. е. католиков, бить монголов и их союзников.

«Черная легенда связала в одну цепь нелюбовь и презрение к кочевникам, ненависть к людям Восточной Европы, исповедовавшим не католичество, а православие и нестобиянство, и воинствующую враждебность к монголам и тюркам, которых можно было третировать как неполноценную расу вплоть до XX века».

(Гумилев Л. Н. Хурджи А. Я. Черная легенда: Историко-психологический этюд // Хазар. 1989. № 1.)

— Союзниками монголов были русские князья. Начиная с Ивана Калиты, Москва была верным союзником Золотой Орды. Русофобия выводится из монголофобии как сопутствующее явление.

Вопрос: А как Вы могли бы оценить сам факт этого агрессивного выпада «Молодой гвардии»?

— А в «Молодой гвардии» сидят еще более несведущие люди, чем Кузьмин; они ко мне приходили как-то — такие болваны! То, что они делают, — это то же, что враждебные выпады белоэмигрантов, нападавших на евразийство еще в 20-е годы. Как известно, крайности смыкаются. Они воображали, что главное дело эмиграции — это вооруженная борьба с Советской властью, свержение коммунизма. Те из них, кто был более всего последователен, пошел затем к немцам, когда началась война; другие боролись вместе с коммунистами на другой стороне, в Сопротивлении. У евразийцев тоже был «бурный» период, но на ту пору они в политику не вмешивались, а сидели и ждали своего часа. Час их только сейчас пришел.

Вопрос: Были ли Вы знакомы с Вернадскими, отцом и сыном?

— С Владимиром Ивановичем Вернадским я не был знаком, я как-то все больше по тюрьмам сидел в то время. В 1945 году он умер. Я в это время был в Германии, в действующей армии. После своего освобождения (это было 10 марта 1943 года) я отбывал ссылку на севере. В Турханске мне удалось уговорить местного военкома мобилизовать меня в армию. Так я пошел воевать, весной 1945 года в составе 1386-го полка зенитной артиллерии участвовал в штурме Берлина. По возвращении в Ленинград восстановился на истфаке и экстерном сдал за 4-й и 5-й курсы. Мою дипломную работу высоко оценили и даже напечатали. Ну, а об остальном вы знаете. С Георгием Владимировичем Вернадским я также не был лично знаком, но мы с ним переписывались. Кажется, эта переписка тоже сохранилась. Познакомился я с ним через Савицкого, который написал ему письмо, попросив для меня его книжку «Происхождение России». Он мне ее прислал, потом прислал книгу «Киевская Русь», потом и все остальные тома его много томного исследования.

Вопрос: Поддерживаете ли Вы мнение тех исследователей творчества Г. В. Вернадского, которые полагают, что Вернадский-младший в американский период отошел от евразийства?

— Я по-английски читаю неважно, только, когда «припрет», и при-
сланные им книги, признаюсь вам, от корки до корки я не прочел; вы
их видели — они такие толстые. Но, судя по переписке, я не думаю,
что они правы.

Вопрос: Рассказывали ли Вы Савишкому о своей концепции
пассионарного толчка, знал ли он о Вашей гипотезе?

— Концепция пассионарности тогда еще не была готова. Что каса-
ется упреков мне, что я не ссылаясь в своих книгах на Савицкого или
на ранних предшественников евразийства, например на Константина
Леонтьева, то я просто не мог этого сделать по понятным причинам —
ведь существовала цензура, вымарывавшая неугодные имена. Слава
Богу, что мои работы вообще выходили в то время. Один я знаю, чего
мне это стоило.

Вопрос: Во время Вашей встречи с Савицким в Праге признал ли
он в Вас своего преемника или он видел в Вас лишь, скажем так, сына
знаменитой поэтессы?

— Он был равнодушен к поэзии. Я слышал, что в лагере он
писал стихи и что их как будто потом издали в Париже. Но о моей ма-
ме разговора не было. Что же касается преемства, расскажу такой за-
бавный случай. После окончания конгресса хозяева устроили банкет.
Во время банкета пьяный Рыбаков, академик, подошел ко мне и ска-
зал монголу, с которым я в это время мирно беседовал за рюмочкой:
«С Вами я с удовольствием выпью, а с Вами, — сказал он, обер-
нувшись ко мне и указывая на меня зажатым в руке бокалом, — с
Вами я буду бороться!» Затем он опять обратился к монголу: «Но я
выпью лично за Вас, за Ваше здоровье, а не за Чингисхана и его на-
следие». А я ему говорю: «В таком случае за Чингисхана выпью я!» —
и выпил. А Савицкий, которому я это рассказал, ответил мне: «Если
бы Вы этого не сделали, я бы Вас отлучил от евразийства». Так что он,
видимо, считал меня евразийцем.

Вопрос: А каково было место в евразийстве монархической идеи,
на Ваш взгляд?

— Возьмите работы князя Трубецкого и посмотрите: довольно сла-
бое место они отводили в будущем общественном устройстве России
монархическому принципу. Петра Первого Трубецкой ругает всеми
словами, а монархическая идея, он считал, может быть, а может и не
быть, он не хотел предрешать выбор народа. Самое главное — «не
попасть к немцам на галеру», к европейцам то есть. Я с ним полно-
стью согласен, это самое главное. Я не хочу быть у немцев на галерах.
Это уже было у нас не однажды.

«Сегодняшние беды — неизбежный эпизод. Мы находимся в конце фазы нац-
лума (если хотите — в климаксе), а это возрастная болезнь. Есть ли у нас шанс ее
пережить? Да, есть. И то, что в связи с перестройкой происходит полное изменение
императивов поведения, — это может пойти на пользу делу и помочь нам выйти из

кризиса. Но сама перестройка — лишь шанс на спасение. Мы должны прежде всего осознать традиционные границы — временные и пространственные — нашей этнической общности, четко понять, где свои, а где чужие. В противном случае мы не можем надеяться сохранить ту этносоциальную целостность, которую создавали наши предки при великих князьях и царях московских, при петербургских императорах. Если мы сумеем эту целостность сохранить, сумеем восстановить традицию терпимых, уважительных отношений к формам жизни близких нам народов, все эти народы останутся в пределах этой целостности и будут жить хорошо и спокойно».

(Гумилев Л. Меня называют евразийцем... // Наш современник. 1991. № 1.)

Вопрос: Не рассказывали ли Вам Савицкий или Вернадский о том, как они пришли к евразийству?

— Не помню. Савицкий рассказывал, что когда они увидели, как по-хамски с ними обращаются на Западе те же «союзнички» в Галлиполи, то они поняли, что им надо искать искренних друзей. Это и есть евразийский тезис: надо искать не врагов — их и так много, — а надо искать друзей — это самая главная ценность в жизни. И союзников надо искать искренних. Так вот, турки и монголы могут быть искренними друзьями, а англичане, французы и немцы, я убежден, могут быть только хитроумными эксплуататорами.

Вопрос: По поводу союзников: Вы не могли бы сейчас указать, кто они — нынешние союзники России?

— Ей-богу, не могу, не сейчас. Я очень долго болел, у меня был инсульт, и я не знаю, что делается в мире. Знаю одно и скажу вам по секрету, что если Россия будет спасена, то только как евразийская держава и только через евразийство.

Вопросы задавал и подготовил текст к публикации Игорь Савкин.

МАТЕРИАЛЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ

С. С. ХОРУЖИЙ

РУСЬ — НОВАЯ АЛЕКСАНДРИЯ: СТРАНИЦА ИЗ ПРЕДЫСТОРИИ ЕВРАЗИЙСКОЙ ИДЕИ

(Предисловие к публикации)

Евразийская мысль — яркое и покуда, увы, последнее проявление оригинального историософского творчества в русской культуре. Говоря об истоках, о генезисе евразийских идей, указывают, как правило, на младших славянофилов — Данилевского, Страхова, Леонтьева. Их роль бесспорна: «Россия и Европа», «Борьба с Западом», «Восток, Россия и Славянство» — несомненная основа, «канон книг учительных» евразийского сознания. Но в предыстории движения этот этап далеко не единственный, не самый ранний и не самый поздний. Евразийский лозунг: «России надо овосточиться» произносит еще в 1836 году, при жизни Пушкина, знакомец его Владимир Титов, любомудр, литератор и дипломат; а в следующем году Антон Краевский в статье «Мысли о России» — сколько статей потом будет озаглавлено так! — выдвигает тезис о том, что страна наша — и не Азия, и не Европа, а нечто третье, срединное и самостоятельное. Все это — еще прежде знаменитой статьи «О старом и новом» Хомякова; так что, если ему угодно, евразийство могло бы считать себя не младше младших славянофилов, а старше старших... Восстановление всей этой предыстории движения в ее полноте — дело будущего, требующее немалой академической работы; сегодня же мы хотим напомнить всего один эпизод.

Речь пойдет о теориях, которые развивал московский философ Алексей Константинович Топорков в 1914—1915 годах. Сегодня имя Топоркова неведомо почти никому, да он и в те времена отнюдь не пользовался широкой известностью. Но размышления его интересны и глубоки, они добавляют нужное, содержательное звено в историю евразийской идеи, а кроме того, составляют часть некоего особого движения русской мысли, которое все уместилось в несколько начальных месяцев первой мировой войны, однако по оживлению и богатству идей равно цельному этапу. Как и сам Топорков: в иное время, в ином обществе, — к примеру, хоть бы в сегодняшней Москве, — он вполне мог бы быть величиною первостатейной, авторитетом и властителем дум. В Москве Серебряного века он был одним из десят-

ков. Тем еще и дороже, поучительнее и важнее эпизод, что он лишний раз дает почувствовать поразительную уникальность эпохи, пережитой Россией вперед ее сверстницами. Своеобразие века весь обладает почти неправдоподобною сгущенностью исторического времени; и сегодня лишь медленно, понемногу мы только разбираем и учимся понимать все, что было сделано, сказано, испытано, продумано «в те баснословные года». Но к концу времени, кажется, еще уплотнилось, и обострились мысли и чувства: явился как бы момент «ауры». Так называли прежде (смотри Достоевского) то особое состояние — озарение ясности, видение блаженной гармонии, что посещает человека на краткий миг перед началом эпилептического припадка. Затем настал и «припадок»; слава Богу, наша тема сейчас не касается его.

Подъем русской мысли в начале мировой войны с неизбежностью сосредоточивался вокруг историко-софских, культурно-философских, национальных проблем. Опыт войны делал необходимым заново обозреть и утвердить позиции русской философии во всех классических темах национального самосознания: о духовных основах русской истории, об особенностях духовно-душевного склада русского человека, о положении России в космосе наций и культур. И философия отозвалась с удивительной быстротой. В первые же месяцы войны прошло множество дискуссий и заседаний, прочитано было множество докладов и лекций на все поднятые войною темы философии и культуры. Все или почти все известные русские философы выпустили в свет, не говоря о статьях, отдельные, хоть и небольшие, книжки о духовной ситуации и ее проблемах. Самой значительной частью этой литературы стала серия «Война и Культура», выпущенная издательством Сытина в Москве. В нее вошли восемь брошюр, составивших в своей совокупности как бы соборное суждение о смысле совершающихся событий; авторами были Бердяев, Булгаков, Евг. Трубецкой (которому принадлежали две брошюры), В. Эрн, И. Ильин, С. Дурьин и А. Глинка-Волжский. Петроград откликнулся публикацией «военного выпуска» «Записок Петроградского религиозно-философского общества» с докладами Д. Мережковского, Э. Гиппиус, А. Мейера, Н. Соловьева, С. Гессена и обширными приемами по ним. В. В. Розанов выпустил целый том статей «Война 1914 года и русское возрождение», на который вскоре последовала отповедь Бердяева под названием «О вечно бабьем в русской душе». Появился философский сборник «Проблемы мировой войны»... — всего не перечислить, и мы называем только самое основное.

Участники, авторы всех этих сборников и брошюр далеко не имели между собою единомыслия, расходясь во многих мнениях и оценках; но в то же время здесь было редкое единодушие и единочувствие. Ни прежде, ни после не создавалось в русском образованном обществе такой общей тональности, настроенности в отношении к происходящему. В этой настроенности было принятие пришедшего исторического испытания, стремление понять его смысл, сознание необходимости оставить дух розни и разрушения. Антигосударственные, нигилистические, пораженческие настроения отступили. Скоро, очень скоро они с новой силой вернутся и одержат победу; но в эти краткие ме-

ящцы почти все подписались бы под словами статьи С. Булгакова «Родине»: «В час испытания распря исчезла совершенно... Проблема, доселе одинаково неразрешимая ни для реакции, ни для революции, ныне просто и естественно разрешена в общем порыве любви к родине».

Что же до философского осмысления событий, то здесь в очередной раз отчетливо обозначилось извечное расхождение двух столиц. Серия «Война и Культура» представила позиции московских неославянофилов, собравшихся вокруг книгоиздательства «Путь». Казалось бы, не без оснований философы этого круга видели в совершавшемся полном торжестве своих идей. Кровавый конфликт между ведущими державами Запада означал явное банкротство его идеалов и ценностей и с большим вероятием мог означать также и начало его конца, глобального и бесповоротного упадка. Эта мысль родилась в первые же дни войны. В названии статьи Григория Ландау, вышедшей в декабре 1914 г., была уже найдена столь знаменитая потом шпенглеровская формула: «Сумерки Европы»; и каждый из разделов этой длинной статьи заключался словами: «Сумерки опускаются над Западом». Фразу Булгакова «Запад сказал уже все, что имел сказать», можно было найти в десятках вариантов, у дюжин авторов. И в качестве образца, модели российского развития Запад оказывался уже решительно непригоден. «Западничество умерло навсегда под ударами тевтонского кулака», — писал Булгаков в той же статье «Родине». Напротив, Россия, сумевшая преодолеть раскол общества, проявляющая героизм на фронте, вновь черпающая силу и вдохновение у национальных святых, явно стояла на пороге светлого будущего. Ей предстояло расцветь, и роль ее в мировой жизни и культуре должна была стать главенствующей. «Ех oriente lux. Теперь Россия призвана духовно вести европейские народы», — с неотразимой логикой продвигалась мысль Булгакова. И эта идея послевоенного наступления новой эпохи, отмеченной первенством России, также была подхвачена многими. Жизнь, таким образом, оправдывала все ожидания, все классические положения славянофильских учений. Крылаты: словом момента стало название брошюры Владимира Эрна: *«Время славянофильствует»*.

Не всюду, однако, можно было сказать, что и место славянофильствует. Петроград по традиции относился к славянофильству холодно, и традицию эту подтвердил. Неумеренное употребление соловьевской софиологии для доказательства российского превосходства, совершенства и Богоизбранности (чем увлекались и Булгаков, и Трубецкой, а с особенным упоснием — Эрн) вызывало здесь скепсис. Да и не одному холодному Петербургу в умозрениях славянофильствующих, в их уверенных апелляциях к «софийному лику» и «святой сущности» России виделся опасный соблазн, восторженное принятие желаемого за действительное. Иван Бунин назвал эти взгляды и настроения «великим дурманом» и свои впечатления от месяцев патриотического подъема описывал позднее так: «Раз, весной пятнадцатого года, я гулял в московском зоологическом саду и видел, как сторож, бросавший корм птице... давил каблуками головы уткам, бил сапогом лебедя. А придя домой, застал у себя Вячеслава Иванова и долго слушал

его высокопарные речи о Христовом лике России и о том, что после победы над немцами предстоит этому лику выявить себя еще и в другом великом задании: идти и духовно просветить Индию, — да, не более не менее, как Индию, которая постарше нас в этом просвещении этак тысячи на три лет! Что ж я мог сказать ему о лебеде? У них есть в запасе личины: лебеда сапогом — это только личина, а вот лик...» Однако вернемся в Петроград. «О религиозной лжи национализма» — так назывался прочитанный здесь еще в октябре 1914 года доклад Мережковского с самыми четкими антиславянофильскими позициями. Дмитрий Сергеевич скандально утверждал, что национализм славянофильский и немецкий — точная копия друг друга, и «все славянофильство... не что иное, как русский германизм»; софийная же «проповедь Эрна — самое дикое невежество» (имелась в виду знаменитая теория Эрна о том, что смысл всей немецкой философии и культуры — оправдание войны, атеизма и зверств). Петербуржцы тщательнее и с опаской разбирали понятия «патриотизм», «нация», «национализм», «мессианизм» и осторожно пытались в духе времени отыскать все же в них некое положительное содержание. Исключением и беззаконной кометой был в Петрограде Розанов, национальным восторгом превзошедший Москву, а в Москве — Сергей Соловьев, сочетавший, по стопам великого дядюшки, софийные видения Святой Руси с тягой к католицизму и утверждавший, что «наша победа над Германией (уж в ней-то ни у кого не было сомнений — С. Х.) тогда только принесет благие плоды, когда мы... останемся учениками Запада». И наконец, еще было несколько молодых философов в обеих столицах, которые стремились подойти к теме времени профессионально и академично, с концептуальным анализом и историко-софскими моделями. В их числе были Сергей Гессен, Николай Болдырев и герой наш Алексей Топорков.

* * *

Алексей Константинович Топорков родился в 1882 году в среднебуржуазном московском семействе (отец его был инженер-технолог). Он получил философское образование, пройдя основательную школу сначала в Московском университете, затем в Германии, у Теодора Липпса в Мюнхене. Липпс был одним из крупнейших немецких философов тех лет, психологом и автором системы эстетики, построенной на понятии «вчувствования» (Einfühlung), внесения душевного содержания, человеческих эмоций в предмет искусства и акт художественного творчества. Влияние его мысли осталось у Топоркова надолго и прочно; идея вчувствования близка была его духовному складу. После Германии он возвращается в Москву и примыкает к художественным и философским кругам, которые держались ориентации на новую западную культуру, группируясь вокруг книгоиздательства «Мусагет» и журналов «Логос», «Труды и дни». Сегодня круги эти часто называют неозападническими. Связь его с Московским университетом, возобновившаяся было под эгидой Лопатина, вскоре оборвалась, о чем мы находим красочный рассказ в воспоминаниях Андрея Белого «Между

двух революций». Надобно привести этот рассказ: в нем единственное живое свидетельство о личности нашего героя. Итак, Лопатин «выдвигал Топоркова, оставленного при университете им... Топорков, по сути буйан, четыре года назад — ради спорта принялся одолевать академическую схоластику, чтоб, защитив диссертацию, показать свои настоящие зубы; в этом он у Лопатина преуспел; но, человек темпераментный, — в философском кружке он сорвался, выступив с возражениями И. А. Ильину, читавшему реферат свой о Фихте; он вдруг разразился каскадами афоризмов, которые понял треть присутствующих; но афоризм в философии ненавидел Лопатин, слушавший Топоркова с невинной улыбочкой; а в глазах поблескивало:

— «Ужо тебе...!»

Судьба Топоркова была решена: скоро он стал беспризорным; университет закрыл ему двери; интрига Лопатина — как месть за фонтан афоризмов».

Из строк Белого выступает оригинальная личность, талантливый философ и темпераментный «буйан», человек живой и неумейной натуры. Черты эти прочитываются и в его писаниях. Он оставил их не так много, однако набор их способен поразить. До революции он выпустил, кажется, всего несколько статей в журнале «Труды и дни» да небольшую книгу «Идея Славянского Возрождения». Книга стоит особняком: в ту недолгую эпоху, когда *время славянофильствовало*, оно сумело увлечь и его за собою. В статьях же он предстает довольно типичным мусагетовцем-неозападником с отличной классической и философской культурой, с мусагетовскою наклонностью к некоторому эстетству. Он пишет на культурфилософские темы: о Гете, об античности, о Возрождении, иногда и о чистой философии. Но характер и темперамент сказываются: он постоянно «сворачивает на личность», пишет о душевной жизни философов, их внутренних конфликтах, коллизиях, о «необузданных страстях» и «темных инстинктах», над коими человек не властен. Сказываются они и в пристрастии к псевдонимам: мы нашли всего две статьи, которые он подписал собственным именем; под остальными же стоят подписи многозначительные и стильные: Югурта, Ophis.

Неизвестно, как провел он революционные годы, но по прошествии бури 1922 год застает мусагетовского эстета... в Военной академии штаба РККА. Он руководит там «диалектическим кружком», и столь успешно, что через несколько лет, в 1927 г., Научно-уставной отдел Штаба решает издать для комсостава «результаты проработок» Топоркова как «пособие при самостоятельной работе командира по усовершенствованию образования». Итак, это следующая книга автора «Идеи Славянского Возрождения», и называется она «Метод военных знаний». В эти же годы он сумел выпустить и еще несколько небольших книг: «Элементы диалектической логики» (1927, 1928), «Технический быт и современное искусство» (1928), «Как стать культурным» (1929). После «года великого перелома» след его исчезает вновь, и уже навсегда. Мы не знаем биографии Алексея Топоркова. Только отрывочный пунктир перед нами, но сколь он тревожен и вы-

разителен! Здесь все дышит живою личностью, и неповторимым временем, и нашей фантастическою страной, в которой нельзя жить, но без которой мы жить не можем.

* * *

«Идея Славянского Возрождения» вышла в свет в Москве в 1915 г. под псевдонимом А. Немов. Написанная в начальные месяцы войны, книга отмечена глубокою печатью своего времени. Автор разделяет со всеми чувство огромной важности совершающегося, чувство великого рубежа, водораздела национальной истории. Вместе со всеми он в эти дни питает надежду, близкую к уверенности, что наступающий «новый фазис развития» будет для России благим, принесет ей обновление и усиление, возрастание ее роли в мире. «Славянские народы, игравшие дотоле пассивную и подчиненную роль, выступают теперь на авансцену истории». Но к этой новой (или чаемой) реальности автор стремится подойти как философ, как теоретик культуры. «Новый исторический опыт требует и новой идеологии», и книга пробует набросать первые элементы этой идеологии, ее основные понятия и очертания.

Итак, перед нами набросок историософской модели для предполагаемого развития российской культуры. Во главу угла здесь ставится понятие *Возрождения*. Бывшее тогда у всех на устах (вспомним хотя бы книгу Розанова), оно для автора — не газетный штамп, но историко-культурная категория, предмет его давних философских занятий. В первую очередь, эта категория включает в себя соотношение с какою-то из прежних культур: возрождение — новое рождение проявлявшихся уже и прежде начал, типов культурного строительства. Источник же таковых начал, арена первых появлений их всех есть классическая древность. И автором выдвигаются тезисы:

— создание новой культуры в России (и славянском мире) должно принять форму *Возрождения*;

— это *Славянское Возрождение* должно находиться в ряду исторических опытов возрождения классической древности. Последнее вовсе не означает вторичного, нетворческого характера культуры: анализируя понятие возрождения по всем правилам классической диалектики, автор показывает, как начала повторения, воспроизведения сочетаются в нем с началами оригинального исторического творчества.

Однако остается главное: что именно в классической древности призвана возродить Россия? Чтобы ответить на этот вопрос, автор разбирает исторические примеры: Возрождение романское и германское. Рассматривая характерные черты Высокого Ренессанса, он заключает, что в ту эпоху «античность понималась в ее латинском аспекте... под углом зрения римской традиции» (к чему, разумеется, предопределяли Италию уже сами география и история). Гуманизм Ренессанса питается латинской культурой, и «типичный учитель Возрождения», символ его и сущность — Цицерон. В отчуждение от этого, в Новое время формируется иное понятие античности. Это по преимуществу есть дело германской культуры, и главную зачинательную роль в нем автор отводит Лессингу. В «Гамбургской драматургии», в противо-

вес принципам французского театра, выдвигается идеал греческой драмы; начала латинское и греческое у Лессинга противопоставлены друг другу: первое — искусственно, подражательно; второе — органично и изначально. И «Германское Возрождение становится по преимуществу греческим, как романское — латинским».

Отсюда уже нетрудно предугадать русский жребий. Достаточно ясно, что в древности может напоминать современную эпоху, отвечать ее мироучивию. В современности автор усматривает «общий кризис культуры, общий распад ее... отсутствие каких-либо положительных идеалов». Больше того, утратилась и сама возможность появления идеалов, тот строй сознания, который рождает их. «Человечество лишилось всяких целей... Жизнь наша лишается всяких твердых устоев». Все эти типологические черты влекут в одну сторону, к одному выводу: ближайшей параллелью, аналогом современности является в Древнем мире культура позднего эллинизма — *Александрийская культура*. В ней — та же перенасыщенность, «перегруженность всевозможными ценностями», переизбыток духовный и материальный; и на их фоне — глубокие явления кризиса, распада, упадка. При этом автор сблизжает александрийство не вообще с современностью, но прежде всего и по преимуществу — с современной русской культурой. Не станем повторять, какие именно черты сходства автор находит у них: соответствующие части книги полностью даны ниже. (Да основное и очевидно: Русь и Александрия сродни друг другу в своем положении между Востоком и Западом, и отсюда — в собирательном, «всеедином» характере своих культур.) Но важно подчеркнуть, что аналогия с закатом античности совсем не является для автора пессимистической аналогией, и его модель не есть «отрицательный сценарий». В Александрии он видит победу греческого духа, его успешное и творческое усвоение новых начал, и в первую очередь религиозных, восполнивших первоначальную греческую «бедность религиозным опытом». Историческим свершением александрийства является «новый синтез, который положил начала новой христианской культуре». И потому «упадочная Александрийская культура может стать для нас не только историческим примером, но радостной надеждой для нашего будущего».

Такова топорковская модель; как видим, совсем проста, да и представлена у автора лишь самым беглым наброском. Но при всем том, она уловила и выразила в себе целый ряд историософских идей, позднее или одновременно выдвигавшихся нашими крупными мыслителями:

— идею Флоренского о том, что «Русь в своей метафизической форме сродни эллинству»;

— идею Бердяева о том, что тип русской культуры есть «Востоко-Запад», и ее историческое призвание — осуществить синтез, творческое сочетание этих двух духовных миров;

— общую идею современной историософской мысли о том, что культура двадцатого столетия — синкретическая, «александрийская», перегруженная прошлым опытом и чреватая засильем того, что Топорков называет «ретроспективностью», а нынешний постмодерн — «ироническим переосмыслением предшествующей культуры».

Что же касается связей с родившимся вскоре евразийством, то они

также выступают с полной отчетливостью. Идея наступления новой эпохи истории, идея исчерпанности и упадка Запада, идея грядущего подъема и духовного (а возможно, и не только духовного) лидерства России — весь этот репертуар евразийство разделяет и с топорковской моделью, и со всей русской мыслью описанного нами «славянофильствующего» периода. Даже пресловутый евразийский крен и прорыв в Азию, пожалуй, не так уж и чужд модели, поскольку мощное влияние восточного элемента (хоть отнюдь не «туранского!») — из характернейших особенностей александрийства. Однако резкого антизападничества евразийцев, враждебности ко всей Европе, конечно, не было еще и не могло быть: это плод последующих событий. И самое существенное расхождение — в славянском вопросе. Братство и единение славян никогда не понимали в России чисто этнически или политически; это прежде всего было единение по вере, единение православных (и потому даже греки легче включались в его орбиту, чем поляки). Отбросить двойное родство, и по языку, и по вере, представлялось невыполнимым и нехристианским; и потребна была тяжкая национальная катастрофа, чтобы отказ от славянской идеи стал реальностью.

По поводу же модели остается только один смущающий вопрос, некое будимое ею подозрение: а, может быть, то, что ею предсказывается, *уже было*? Многие «александрийские» формулы Топоркова кажутся сегодня знакомыми: именно так, в таких понятиях и выражениях сейчас описывают Серебряный век. Все чаще, все уверенней говорят о том, что в русской культуре тех лет осуществлялся «Ренессанс», и его особым отличием был синтез духовных традиций и миров, и Петербург времени заката империи являл собою доподлинный «Востоко-Запад»... Так, быть может, все это и была уже русская Александрия? Потом мы ее разрушили, ушли от нее. Теперь должно быть что-то другое; но, кажется, античности уже не хватает, чтобы доставить нам следующий образец.

А. НЕМОВ (А. К. ТОПОРКОВ)

ИДЕЯ СЛАВЯНСКОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ¹

Введение

I

Для возникновения всякого общественного мирозерцания, как и любой философской системы, необходимы, во-первых, известный опыт, а во-вторых, идеи, его выражающие. Можно признавать самосто-

¹ Печатается по тексту: А. Немов. Идея славянского Возрождения. Москва 1915. Статья дается в сокращении.

ательное значение того и другого начала. Можно полагать, что идеи возникают не из опыта, а из глубин самосознания, но даже крайняя рационалистическая точка зрения не в состоянии всецело отрицать значение опыта.

Опыт, если не даст чего-либо положительного, то все же ставит известный в о п р о с, который не есть чистое ничто. Поставить вопрос иногда важнее, чем решить его. Вопрос определяет то направление, в котором развивается наша мысль. Опыт поэтому всегда даже крайними рационалистами будет признаваться за силу, направляющую наши исследования.

Я говорю это не в целях уяснения проблем чистой методологии. Я хочу сказать, что в настоящее время русская общественная мысль стоит перед новым историческим опытом, и поэтому нуждается в новых идеях и новых понятиях, могущих его осмыслить.

События, которым мы являемся свидетелями, имеют глубокий исторический смысл; они означают, во-первых, известный кризис общеевропейский и, во-вторых, совпадают с переломом в русской жизни.

Кризис общеевропейский состоит в означаемом изменении взаимного положения стран и народностей Европы. До сих пор руководящими и главенствующими в Европе являлись народы романские и германские. Славяне не имели самостоятельного значения. Пути европейской политики определялись борьбой и соглашениями между Францией, Англией и Германией; если другие народы втягивались в их политику, то не они являлись руководителями и вершителями судеб.

Так, например, Россия, начиная с 18-го века, принимает участие в ряде войн между западно-европейскими державами: при Елизавете Петровне, Павле I и Александре I, но в этих войнах Россия заинтересована не непосредственно, а втянута в них той или другой комбинацией политических сил. Поэтому результатами побед распоряжаемся не мы, а те государства, с которыми находимся в союзе. Это наиболее очевидно на примере войны с Наполеоном: хотя Франция в начале 19-го века была побеждена собственно русскими, тем не менее мир дал гегемонию в средней Европе Австрии, столько раз битой и униженной. Когда же мы сами хотели взять в свои руки гегемонию, Европа нанесла нам поражение в севастопольскую кампанию.

Такое отношение и такая зависимость продолжались до самого последнего времени. Можно утверждать, что союз франко-русский был заключен в том же смысле, что и прежние союзы западных держав с нами. Соперничавшими государствами были, главным образом, Германия и Франция. Если после Берлинского конгресса обозначилось противоречие между Россией и Германией, то оно не было так остро, во всяком случае стояло не на первой очереди.

В дальнейшем возникла политическая рознь между Германией и Англией. Англия в собственных интересах примкнула к франко-русскому союзу. Многие политики думали, что европейская война, если ей суждено быть, возникнет между державами на почве колониальных интересов.

Настоящая война спутала все карты и все расчеты. Война, собст-

венно, ведется Германией и Россией, и притом война решительная, может быть, окончательная. И возникновение ее и причины — не столько в стремлении Франции к реваншу и не в возрастающем соперничестве Англии, сколько вопрос славянский, выступивший так остро и внезапно при образовании Балканского союза и после Балканской войны. Настоящая война означает столкновение между германством и славянством. Славянские народы, игравшие до толе пассивную и подчиненную роль, выступают теперь на авансцену истории. Это должно повести за собой совершенно иную группировку держав и совершенно изменить карту Европы. Трудно представить себе, что будет после восстановления Польши, создания Великой Сербии и изгнания турок из Европы. Перед этими народами встают проблемы их новой политической и культурной жизни.

II

Гораздо значительнее для нас кризис не общеевропейский, а наш, русский. Он не связан непосредственно с войной, развился и означился органически, в зависимости от общих условий русской действительности. Война должна его только обострить и углубить. Русская жизнь вступает в новый фазис своего развития. Мы стоим на рубеже двух великих эпох нашей истории.

В самом деле, если мы постараемся исторически проследить возникновение той исторической действительности, в которой мы живем, зарождение основных вопросов и основных наших направлений, то мы должны будем обратиться к 17-му столетию, в котором собственно и образовалась новая Россия. После великой разрухи смутного времени, в которой чуть было не погибло государство, Россия должна была сделать величайшие усилия, чтобы отстоять свое существование в борьбе с внешними врагами и собственной смутой. Все силы страны были мобилизованы, как в осажденном городе, все ее наличные ресурсы были приведены в известность (Писцовые книги. Деятельность патриарха Филарета). Отдельные граждане должны были отдаться почти всецело на службу государства, на удовлетворение его насущных нужд и потребностей. Повинности в пользу государства были распределены по категориям: одни должны были служить государству в качестве военных людей — люди служилые, другие должны были нести свой труд и свои деньги в его пользу — люди тяглые. Так были образованы сословия, и к ним были прикреплены русские граждане. Крепостное право распространялось тогда на всех, на служилого человека так же, как и на посадского и крестьянина. Личность человека была сполна отдана государству: каждый должен был нести свое «тягло», иногда слишком непосильное.

После успешной борьбы с Польшей при Алексее Михайловиче и со шведами при Петре Великом эта тягота начинает спадать. Наступает период освобождения сословий. Первым освобождается дворянство при Петре III и Екатерине II, последними — крестьяне. Освобождение сословий ставит на очередь ряд новых вопросов. Прекратившаяся бла-

годаря закреплению совместная их деятельность, столь значительная в начале 17-го века (земские сборы, земское самоуправление), должна была вновь возродиться. Отсюда непосредственно вслед за освобождением крестьян следуют реформы: земская, городская, судебная. Вновь возрождается угасшая самодеятельность обществ, первоначально только на местах, в областном управлении и в судах, ставших бессословными. В 1905 году совершается и последний шаг, «увенчивающий здание». В Государственной Думе общество призвано к законодательной работе в центре.

Исторический круг как бы замыкается. В начале периода стоит согласная деятельность сословий, отказавшихся от своей распри и взаимного противоречия интересов для спасения государства. Затем следует добровольное закрепощение (окончательно по Соборному уложению 1649 г.). Потом наступает эпоха освобождения и, наконец, возобновление совместной работы как в центре, так и на местах.

Конечно, и для будущего остается много задач, относящихся собственно к прошлому и не разрешенных настоящим. Многое остается сделать русскому обществу, оставаясь при прежних направлениях и при прежних идеях. Тем не менее нельзя игнорировать капитального значения событий 1905 года. Они означают глубокую грань, проводят черту, заканчивающую в главных и существенных чертах целый исторический период. И хотя общественная борьба ведется на тех же позициях, что и раньше, тем не менее ясно означает и то новое, которое образуется и возникает каждый день. Перед нами собственно новый исторический опыт.

Хотя старые сословия продолжают существовать, они теряют смысл и значение. Что собственно осталось от Жалованной грамоты дворянству, раз существуют сословная воинская повинность и всесословные суды, раз нет более крепостного права? Никакие дворянские банки не могут изменить принципиального стремления к уравнению. Хотя нам еще далеко до полного установления «правового строя», тем не менее нельзя игнорировать того изменения в общем правосознании, которое необходимо вытекает из самого факта существования Государственной Думы.

Это отразилось и на самосознании и на идеологии русского общества. Прежние лозунги потеряли свою магическую силу. После 1905 года у нас нет партии, которая широко захватывала бы общество, была бы руководящей. Вместо резкого деления на два стана мы видим постепенный переход мелких групп, соединяющих крайнюю правую и крайнюю левую. Почти замолкли страстные споры. Выдвигается мелкая, хотя, быть может, и действительно нужная работа, частные вопросы в частной сфере.

Но, конечно, так не должно оставаться. Новый исторический опыт требует и новой идеологии, которой мы почти лишились за последние годы. Если при решении частных вопросов мы можем оставаться при прежнем общественном миросозерцании, то отсюда не следует, что не нужно вообще общих и принципиальных точек зрения и универсальных идей, освещающих путь будущего и направляющих силы.

Война своим мощным движением необходимо должна содейство-

вать пробуждению дремлющих сил общества. То новое, что едва обозначилось в настоящее время, в будущем выступит яснее и свободнее при ее окончании. Мы стоим перед новым периодом русского самосознания. Нашей очередной задачей поэтому должно быть выяснение тех принципов, которые мы наследовали, и осознание культурной традиции, вне которой, как кажется, нельзя строить ничего нового.

Критика русской традиции

I

Я говорю о русской традиции, но возможно спросить: да существует ли подобная? Не является ли более характерным отсутствие у нас культурной традиции, чем ее наличие? Разве наши направления не меняются чуть ли не с каждым десятилетием? Разве не возможно возникновение у нас любого идейного движения?

Мне кажется, подобные вопросы и сомнения справедливо указывают на исчезновение в настоящее время русской культурной традиции, но несправедливы в своем отрицании ее существования вообще. Такая традиция у нас бесспорно есть. За сменой всевозможных партий, за исчезновением и возникновением направлений можно открыть два главных лагеря, которые остаются почти неизменными вот уже в течение трех столетий. Это — славянофилы и западники. Эти термины не нужно понимать узко, в смысле двух враждебных партий 30-х и 40-х годов прошлого столетия в их специфических чертах. Я подразумеваю под ними не столько две различные программы, сколько два основных устремления воли, два психических типа, на которые разделяется русское общество. Одни видят спасение России в заимствовании с Запада, другие — в развитии «самобытного начала». Пускай и то, что следует заимствовать с Запада, и то, что должно сохранить из русского, понималось совершенно различно — не это важно: остается все же некая особая оценка и некое особое устремление, по которому легко можно отнести любое русское идейное течение к тому или другому основному направлению.

Славянофильство и западничество, понимаемые в таком широком значении, суть две противоположные формы русского самосознания, возникшие в том же 17-м веке, в котором возникла и новая Россия; именно тогда зародилась стихийная, часто слепая борьба между стариной и новшествами, борьба жестокая и упорная, затихающая только в настоящее время. Здесь корень русского раскола, реформ Петра, литературных споров Карамзина с Шишковым, вплоть до полемики между Михайловским и Плехановым.

Если в настоящее время эта традиция становится бездейственной, то это означает, что мы стоим, как я сказал, на рубеже той эпохи, в которой она возникла и в течение которой она была влиятельна.

II

Западничество до сих пор было главной прогрессивной силой русской жизни. Оно торжествовало, несмотря на критику противников, во многом справедливую. Русская культура, благодаря своей примитивности и отсталости, постоянно требовала заимствований из-за границы, и до сих пор мы во многом должны остаться учениками. Западная жизнь, по сравнению с русской, легка и приятна, она не знает тех удивительных, нелепых и губительных преград для всякого свободного начинания, каковыми изобилует русская действительность и русский свирепый быт.

Тем не менее, можно утверждать, что западничество в настоящее время изжило само себя. Оно становится, по существу, невозможным. Сама западно-европейская культура переживает значительный кризис. Идеология Запада обеднела и оскудела. На Западе совершается некое помрачение кумиров. Мы тщетно стали бы искать там каких-либо положительных идеалов. Современное сознание Европы далеко от того жизнеутверждения, созидания и уверенности, которые можно констатировать в 18-м веке и в начале 19-го. Нет тех широких обобщений, окрыляющих душу надеждами, глубоких и мощных, которые были в эпоху Просвещения и в век немецкой романтики, у Шеллинга и Гегеля. На Западе в настоящее время нет учителей, есть талантливые ученые, люди широкого образования, всевозможные специалисты, аналитики и историки, но нет действительных синтетиков, пророков и вождей.

Надо было думать, что современное сознание может удовлетвориться такими явно односторонними, несовершенными и мелкими построениями философской мысли, как учения Бергсона, прагматистов или неокантианцев. Их идеи ценны скорее своими отрицательными сторонами, своей критикой, чем положительными, тем, что они утверждают.

Знаменательнее всего, что не только философское сознание находится в ущербе, но меркнут общественные идеалы. Было бы, например, весьма любопытно пересмотреть, что осталось положительно от той программы прогрессивной демократии, которая была формулирована в эпоху французской революции. Не изменился ли самый смысл понятий, требований, идеалов? В каком смысле, например, говорится о «свободе»? Мне кажется, можно показать, что это понятие значительно изменилось. В 18-м веке свобода мыслилась как положительное состояние, в настоящем — это чисто отрицательное понятие, т. е. ныне под свободой понимается отсутствие угнетения, отсутствие насилия. Но ведь нужно помнить, что устранение несовершенств не есть еще создание чего-либо положительного. Так, например, выздоровление не означает непременно обретение новой жизни. Можно выздороветь от тяжелой болезни, но лишь затем, чтобы после покончить самоубийством от сознания пустоты собственного духа и окружающей действительности.

Этот пример можно несколько расширить. Действительно, западно-европейское общество сознает себя трудно больным и ждет своего

исцеления от самых широких социальных реформ, долженствующих устранить несовершенство настоящего. При этом можно, конечно, надеяться, что в будущем все будет хорошо, что человеческий дух обретет некие положительные цели и идеалы. Но это — только надежды. В настоящее время на Западе нет положительных идеалов, во имя которых можно было бы бороться и жить.

Вот почему мне кажется, что западничество в настоящее время невозможно как миросозерцание. От Запада в настоящее время нечего заимствовать положительного, и, действительно, западники последней формации заимствовали у Запада разрушительное и болезненное, пессимизм, декадентство, футуризм. Все эти течения могут стать на мгновение модными, завлечь небольшую кучку людей, но едва ли можно разумно думать, что вся Россия офутуреет, — об этом даже не мечтают сами футуристы.

Западничество в настоящее время возможно не как общее миросозерцание, а лишь в узком и техническом смысле этого слова. И теперь и позже русские общественные деятели и техники будут посещать западные города, фабрики и заводы, знакомиться с устройством кооперативных товариществ и канализации и т. д., т. е. русские еще долго будут пользоваться опытами более зрелой и более мощной культуры Запада, но все эти вопросы частные и специальные, они не могут заменить более общих, более отвлеченных, быть может, но тем не менее гораздо более нужных, чем последние, — вопросов о целях и идеалах. На эти вопросы и западно-европейская мысль в настоящее время не даст ответа.

III

Гораздо более влиятельным, чем западничество, может оказаться славянофильство. Можно даже утверждать, что мы присутствуем при его возрождении. Различные формулы, окончательно сданные в архив, как казалось столь недавно, возобновляются, получают новую жизнь и значение.

Отчасти славянофилы правы. Дело в том, что столь недавно в русском обществе был распространен весьма печальный пессимизм по отношению к русской действительности. Чувствовалось в некоторых признаниях какое-то болезненное «самооплевание» или бесповоротная, глухая безнадежность. Если в 70-х годах стремились идеализировать русскую деревню, то теперь стремились ее унижить. В литературе это наиболее ярко сказалось в «Мужиках» Чехова, по следам которого шли его преемники. Апогей отрицательного отношения к русскому крестьянскому быту являет собой «Деревня» Бунина. Этот писатель достигает в этом произведении последних степеней безнадежного отрицания. Но не только быт крестьянский рисовался такими красками. Во многом успех гр. А. Н. Толстого может быть объяснен тем, что он изображает почти анекдотических уродов и идиотов. Русская жизнь и русский быт отражались в русской литературе в весьма печальных образах.

Теперь русское общество встретилось с русским народом совершенно иначе. Приглядевшись к русским солдатам, увидели, что эти люди обладают удивительной моральной стойкостью, выдержкой, что в их душах свет и крепость, что это люди, поистине, с устоями и твердостью. Русский народ предстал в новом, прекрасном свете. Поэтому пора пессимизма и самооплевания, кажется, кончилась навсегда. Славянофилы в этом оказались правыми — в русском народе таятся еще не созданные черты высокого духа.

Но в остальном едва ли они будут иметь успех, по крайней мере, если они и впредь будут поступать так же, как и раньше, т. е. если славянофильская теория не изменит своих основ, — словом, если славянофилы не перестанут быть славянофилами.

Против теории славянофилов обычно возражают, что их принципы столь метафизичны и мистичны, что с трудом могут служить исходным пунктом для реальной жизни и практики. Во всяком случае, они нуждаются в специальном обосновании, без которого они являются произвольными, висят в воздухе.

Мне кажется, что основной недостаток этой теории не в этом, а в роковом противоречии, заложенном в самой основе. Это противоречие заключено в понятии «народность», которая стоит во главе угла славянофильского учения.

Славянофилы смешивают два совершенно различных понятия: народность как факт и народность как идея. Отсюда неизбежный характер ретроградности этой, по существу, прогрессивной теории. В самом деле, если понимать народность как данную конкретно наличность, — необходимо признавать ценность и значение всего сложившегося исторически, бессознательно и стихийно, все формы непосредственной жизни народа: его быт, его уклад будут оправдываться и приниматься как не подлежащие отмене. Ближайшим следствием такого понимания будет свирепый консерватизм, может быть, очень идейный, но, во всяком случае, нежелательный. Случайное и внешнее возводятся в вечное и необходимое.

Нужно помнить, что факты временные подлежат возникновению и исчезновению, частная форма народной жизни не должна выдаваться за общее неизменное начало, никакие проявления народной воли не в силах выразить, что есть сам народ.

Народность не есть факт, а идея, в Платоновском значении этого слова, т. е. нечто, по существу не могущее быть воплощенным ни в какой эмпирической действительности, — идея стоит над ней, господствуя и направляя. Подобно тому, как мое я не может быть выражено и исчерпано моими словами, жестами и поступками, а есть всегда нечто большее, более глубокое и таинственное, тот огненный фокус, из которого рождаются все его проявления, также и «дух народа» не совпадает с тем, чем является народ в настоящее время. Всякий жизнеспособный народ, помимо своего прошлого и настоящего, имеет еще и будущее.

Может быть, все формы его исторической жизни ложны, все его достижения предварительны, и только завтрашний день несет обоснование. Может быть, все проявления его общественной и духовной

жизни подлежат изменению во имя нового проявления, более истинно и полно выражающего его основной характер, его и д е ю.

Поэтому нелепо в угоду народности заправлять брюки в сапоги и стричься в скобку. Лженародным искусством является так называемый «русский стиль». В этом смысле Пушкин гораздо более народен, чем Кольцов, хотя он не следовал формам народного стиха и творил свободно, шел, куда вел его свободный гений. Но благодаря тому, что Пушкин был подлинным гением, продукты его свободного творчества в то же время были глубоко народными.

В этом смысле и Петр Великий, которого так не любят славянофилы, народен, хотя он порвал с прошлым радикально и окончательно и начинает собой новый период русской истории. Раз реформы Петра привились, раз новая Россия восходит к нему, живет в понятиях, созданных им, тем самым дано доказательство, что древняя Россия была лишь частной стороной проявления русской народности, что для России Петроград существует и необходим в той же мере, как и Москва.

Но если это так, то славянофильская теория лишается своей опоры. Мы перестаем опираться на традицию, мы принуждены обратиться к самостоятельному творчеству. Нельзя более черпать из народной жизни, нельзя в ней обрести свои ценности, они должны быть еще созданы, построены иным путем, оправданы не тем, что они просто существуют в наличности.

IV

Предыдущие критические замечания не должны иметь один отрицательный смысл, они должны иметь и положительное значение. Если мы действительно стоим перед новым историческим опытом, если мы весьма условно и весьма слабо можем опираться на нашу культурную традицию, то необходимой является творческая работа для выработки новых идеалов, оценок и точек зрения, с которых мы могли бы ориентироваться среди хаоса стихийно развивающихся событий. Тот подъем и напряжение, которые замечаются в обществе в настоящее время, не должны истощаться безрезультатно; волевое устремление, чтобы стать целесообразным, должно осветиться светом ясного сознания и разума. Поэтому необходима в настоящее время напряженная интеллектуальная работа, критическая и созидательная в одно и то же время. Должно пересмотреть наш идейный инвентарь, дать себе ясный отчет в наших утратах и приобретениях, постараться определить, что собственно мы исповедуем, во что верим, какой смысл и ценность имеют наши идеи, что от них можно ждать и чего нельзя.

Это — действительно нужная работа, потому что ведь ни для кого не тайна, что русская общественная мысль за последние годы значительно оскудела. У нас нет целостного общественного мирозерцания. Русское самосознание находится в стадии ущерба. И в этом виновато не одно русское общество, его косность и инертность. Виновата в том и сама русская идеология или, вернее, отсутствие идео-

логии. Ведь нельзя снова и снова повторять: «великие идеи шестидесятых годов», «русское освободительное движение» и т. д. Не должно забывать, что идеи не являются чем-то мертвым, как недвижимая собственность, которую можно получить по наследству. Идеи существуют, лишь поскольку они мыслятся, т. е. сознательно утверждаются или отрицаются. Русское общество очень много говорит о своих идеях, но очень мало их мыслит, даже не стремится к этому.

Известный круг идей стараются изъять из среды критики и сомнения, всегда разрушительных и в то же время созидательных, стремятся охранить «заветы», как некий фетиш, не подлежащий критике, живому и преображающему усвоению. Русская мысль отличается староверчеством, свобода духа чужда русской прогрессивной интеллигенции.

Перед лицом нового исторического опыта был бы вреден и нецелесообразен подобный отказ от творческой работы сознания. Мы с трудом можем установить, какие последствия мировая война будет иметь для культурной истории человечества. Но одно можно утверждать: она не пройдет без влияния на идейное сознание. Нам настоятельно необходим новый философский синтез, от отсутствия которого мы так страдаем. Мы должны измениться сами и изменить образ наших мыслей.

Русская интеллигенция — странное и весьма неопределенное понятие. Можно сказать, оно единственное. Ни в какой другой стране не существует чего-либо подобного. Это совершенно самобытный продукт нашей жизни.

Давали совершенно различные определения интеллигенции и различно указывали ей место среди других классов общества. Наиболее, на мой взгляд, верное описание того, что такое интеллигент, дает Достоевский в своей Пушкинской речи; он называет его «вечным скитальцем». Вспомним, что и Чаадаев говорил, что мы в городах «кочевники». Мысль таких антиподов, как Достоевский и Чаадаев, удивительно сходится и совпадает.

Действительно, интеллигенция находилась и находится в неустойчивом состоянии, она чувствует центр своей тяжести где-то вне себя. Русские интеллигенты страдают странной болезнью: желанием отречься от самих себя, перестать быть самими собой.

Гоголь сжигает свои произведения. Толстой убегает из собственно-го дома, крадучись, куда-то ночью, при жизни еще отрекается от лучших своих созданий.

Причина тому загадочна.

Обычно это странное «скитальчество» объясняли оторванностью интеллигенции от народа. Интеллигенция задыхается в ею же созданной пустыне, нигде не чувствует под собой почвы. В этом виновата реформа Петра Великого.

По правде сказать, трудно определить, в чем состоит особливая оторванность русского интеллигента от народа. Если многие убеждения и верования интеллигента не совпадают с верованиями народа, то это вполне естественно, и удивляться тут нечему. Греческая интеллигенция была столь же отторгнута от народа. Передовые люди,

сгруппированные вокруг Перикла, не разделяли мнения матросов и носильщиков Пирейских, тем не менее, едва ли можно предположить, что греческие интеллигенты чувствовали себя «скитальцами», «кочевниками», сознавали свою отторгнутость от народной жизни. Не только они, но и мы не можем признать этого. Греческое образование принадлежало весьма небольшой части греческого народа, все же было плотью от его плоти, костью от его кости. Оно было народным и самодовлеющим, цветением и расцветом духа греческого народа. И таким сознавало себя.

Конечно, пресловутая отторгнутость от народа была гораздо ранее реформ Петра Великого. Серапион или деятели Стоглава чувствовали столь же большую отторгнутость от народа, если не большую, потому что тогда дело шло не о противоположности христианского Запада христианскому Востоку, а о противоположности гораздо большей: христианства и пережитков язычества. И все же есть некая правда в утверждении, что русская интеллигенция начинает свою историю собственно с реформ Петра Великого, и это, конечно, не потому, что реформы Петра явились каким-то насильственным переворотом, каким-то созданием новой России из ничего. Подобные заблуждения достаточно рассеяны и разъяснены историками; причина этого в том сдвиге, который получила русская мысль со времен Петра Великого, и характер самой реформы.

Русская интеллигенция вовсе не отторгнута от народа — это не было бы большим грехом, — она отторгнута от самой себя, она лишена автономии, самозакония своего, стремилась подчиниться началам, вне ее положенным. И в этом действительно виновата реформа Петра Великого.

Известно, как Петр Великий проводил свои заимствования с Запада, на что он обращал наибольшее внимание во время своего заграничного путешествия, что хотел перенести в Россию. На Западную Европу Петр смотрел, как на большую мастерскую или фабрику, вырабатывающую весьма многие полезные приспособления для жизни частной и государственной. Он стремился к тому, чтобы и русские обзавелись техническими знаниями и усовершенствованиями, корабельными верфями, ружейными заводами, фабриками, чтобы у нас могли бы выделяться те же необходимые для жизни орудия и машины. В то же время Петр как-то совершенно упустил из вида, что полезные результаты западно-европейской культуры невозможны без непрерывного и постоянного горения общей культуры, без борьбы и труда над началами, которые сами по себе кажутся бесполезными, но в своих последствиях оказываются благотворными и спасительными. Ни чистая мысль, ни чистое искусство, ни право, как таковое, и борьба за него интересовали Петра Великого, а частные приложения и обнаружения этих высоких начал. Поэтому Петр пересаживал иноземную культуру механически, совершенно не заботясь и не отдавая себе отчета в необходимости той психической атмосферы, которая необходима для созревания плодов культуры. Поэтому первые интеллигенты, первые преемники реформы, борцы за нее, сохранившие и ук-

репившие ее в тяжелые годы реакции, должны были обращаться к Западу и были западниками.

Их ум был направлен поневоле на подражание и заимствование научных принципов, вкусов, стилей, манер, они были не создателями, а проводниками чуждых влияний, они стремились к применению и к приспособлению к русской действительности принципов: начал, выработанных не ими, которые они не создавали, а принимали.

Все их заботы направлены к тому, чтобы перестать быть самими собой, уподобиться другому, они обрекали себя на постоянное ученичество, т. е. отрезывали себе пути к самостоятельности и обретению самих себя.

Русские западники в этом смысле отрекались от самих себя, накладывали оковы на свой свободный дух, томились в темнице, созданной ими же самими. Отсюда печальная и зачастую трагическая судьба интеллигенции в 18-м веке. Искали спасения или в мистицизме или в самоубийстве.

Примечательно, что и славянофилы после Петра Великого, которые вовсе не хотели следовать западникам, в этом с ними весьма схожи: и они смотрели на себя, как на пассивную среду усвоения ценностей, не ими созданных. Единственная разница состояла в том, что в данном случае источником ценностей являлся не Запад, а русский народ. Но, несмотря на все свое старание слиться с ним и стать с ним близкими, славянофилы, воспитанные в школе западного рационализма, чувствовали свою отчужденность и свое инобытие, отсюда часто смешные и в основе грустные порывы и опыты их, и насмешки над ними.

Теперь это печальное состояние, возникшее после Петра Великого, должно прекратиться. Русская мысль не может и не должна опираться на идеи, выработанные не ею. Она призвана самими жизненными условиями к самостоятельному творчеству и самочинному синтезу.

Понятие Возрождения

Я старался указать на новый исторический опыт, перед которым стоит мир Славянский, и в частности Россия, — будем надеяться, — его будущая освободительница. Этот новый опыт требует новых понятий и новой идеологии, его выражающей. Обретение ее в настоящее время представляется трудным. Мы не можем, кажется, опираться ни на нашу историческую традицию, мы не можем ни заимствовать ее с Запада, ни обрести в непосредственной действительности. Мы призваны, кажется, к творчеству из ничего, т. е. поставлены перед задачей, которую исполнить невозможно.

Тем не менее она должна быть решена. Должна быть, если нас не обманывают наши чаяния и надежды, которые в годину настоящих испытаний заставляют быть бодрым наш дух и волю крепкой. Среди

видимого торжества и жатвы смерти, мнится нам, наступает новая весна, новый прекрасный день зачинается кровавой зарей над Россией и Славянским миром.

Я не хочу быть ни пророком, ни мечтателем. Я говорю лишь, что если будущее подтвердит наши надежды, то Россия и Славянский мир призваны разумом Истории к новому культурному творчеству, к созданию новой культуры. Если действительно Россия выйдет из борьбы победительницей и преодолет объективные трудности общекультурного кризиса современности, не переменным условием возможности наступления этого будет Возрождение славянских народов и России в частности. Если Возрождение не наступит, то тщетными будут все победы, не сбывшимися останутся наши надежды. Только Возрождение закрепит за нами приобретения нашего оружия и даст новый смысл нашему существованию. Размышление над возможностью идеалов будущего в настоящее время — неотложная задача.

Что такое Возрождение?

Возрождение народное, как и возрождение индивидуальное, не может возникнуть лишь путем рационально принятого решения, оно обусловлено пробуждением подсознательной воли, актом, совершенным в глубинах сознания. Возрождение есть дело вдохновения и энтузиазма, коллективного или личного; первоначально оно всегда стихийно и творчески синтетично, не доступно никакому аналитическому обоснованию. Сколь бы историки ни тшились разъяснить Возрождение, показать его историческую необходимость и закономерность, они все же, в конце концов, должны признать тщету своих попыток рационального обоснования по существу иррационального, в лучшем случае они могут показать с достаточной полнотой лишь условия возникновения свободного акта.

Но как вдохновение художника при всей своей стихийности и спонтанности нуждается в известном чувстве и сознании, хотя бы весьма неясном, идеальных норм и некоего универсального канона, точно так же и стихийная весенняя волна духа народного необходимо требует для полного своего развития некоего идеального направителя ее растущей силы; без этого стихийная власть, предоставленная только себе самой, будучи сама по себе слепой и неразумной, сокрушит и истратит самое себя прежде, чем она даст какие-либо объективно ценные результаты. Благородный порыв будет действовать опустошающе, а не спасительно.

Поэтому не случайно в исторических судьбах европейских народов Возрождение их сопровождалось возрождением классической древности, так что в настоящее время мы почти отождествляем оба эти понятия: Возрождение в общем смысле и Возрождение в узком и прегнантном. Классическая древность была в различные эпохи Возрождения неким идеальным камертоном, постоянно звучащим в смутных душах, устремленных к свободе, она вела людей среди распада старого к неизвестному новому тем, что невольно подчиняла их порыв требовательной и взыскательной норме и тем предотвращала возможные отклонения и роковое самоистребление.

Кай Гракх, стремительный и бурный оратор, демагог по

призванию, ставил во время произнесения своих речей позади себя флейтистку, которая подпевала бы ему и тем самым давала бы возможность схватить верный тон, не сорваться с голоса; подобным образом и люди Возрождения обращались к античному миру, ища в нем, как волшебного напева, песни Орфея, влекущей душу из Ада к свету.

Эти два начала Возрождения нужно постоянно иметь в виду, не переоценивая ни одного из них в ущерб другому. Конечно, неправильно понимать, например, Итальянское Возрождение только как возобновление занятий античной литературой, как приобретение утерянных в средневековье понятий и вкусов, вообще культурных ценностей. Подобное понимание односторонне. Оно забывает, что история вообще не повторяется, что каждая эпоха глубоко оригинальна, а эпоха Возрождения в особенности; но также ошибочно игнорировать значение античности, признавая лишь имманентное развитие культурных проблем и их решение. Необходимо утверждать параллельное и взаимное проникновение двух моментов: растущей волны народного и личного творчества и античной культуры, усвояемой в самом этом творчестве и его проникающей. Эти два момента исторически неразделимы.

Поэтому мне кажется, что и славянское Возрождение, если ему суждено сбыться, должно опереться на некую идеальную ценность, без которой все порывы окажутся тщетными, скорее гибельными, чем спасительными, — мы рискуем уничтожить историческое значение наших дней. Мне кажется, и у нас необходимо возрождение классической древности, совпадающей с Возрождением мира славянского.

Задача современности и Александрийская культура

I

Возрождение романское и германское исполнили свое назначение. Они являются до сих пор действующими силами, образующими современную европейскую культуру. Всякому образованному человеку следовало бы знать Цицерона и Гомера, прочесть их не механически, но сознательно, т.-е. внутренне соглашаясь и не соглашаясь с теми вопросами, которые ими были поставлены, и с теми ответами, которые ими были даны.

Но, конечно, у современности есть и совершенно другие задачи. У нас иной опыт, чем у людей 15-го и 18-го веков, иные нужды и иные потребности. Поэтому ограничиться изучением того, что дали прежние эпохи творчества, нельзя, нам необходимо самостоятельное созидание и самостоятельный почин. Пассивное усвоение бессильно нам помочь.

В настоящее время можно констатировать с несомненностью общий кризис культуры, общий распад ее. Сущность этого растущего

распада состоит в полном отсутствии каких-либо положительных идеалов. Мы не только ничем не вдохновлены, у нас нет ничего, чем мы могли бы вдохновляться. Человечество лишилось всяких целей. Жизнь превращается в бессмыслицу.

Многие сочтут мое утверждение чрезмерно пессимистичным. Но едва ли они в состоянии привести что-либо существенное для подтверждения своего мнимого оптимизма. Конечно, современная культура богата, она скорее страдает от полноты своих средств, от изобилия, чем от скудости. Только теперь обнаруживаются последние результаты открытия дифференциального и интегрального исчисления. Только теперь мы познали, что значит на самом деле та мощь, которую дает бесконечное, как оно способно преодолеть все конечное, все стихии, которыми легко и свободно овладевает понятие. Пространство, время и силы нам подчиняются. Завоеван воздушный простор. Никогда еще свобода и достоинство человека не могли более ясно созреть и получить окончательное утверждение. Но наряду с этим одолением внешних сил мы обрели внутреннюю слабость, мы познали яснее всех триумфов бессилие победы, тщету всех чаяний, безнадежность достижений.

Бесконечность, которою мы владеем, грозит опустошить нас. Перед конечной задачей и конкретным препятствием воедино собирается человеческий дух, клубится, как поток перед плотиной, множит себя, воля побуждает волю, уозсть и односторонность бываюи спасительными. Теперь мы лишены благодетяний ограниченности. Мы на свободе, перед нами бесконечный простор. Бесконечное уничтожает нас, оно расплавляет и распыляет наш Дух, грозит превратить его в ничто, которое все более и более заполняет наше внутреннее существо.

Ноги таси не пустая мысль, ее, быть может, испытывает вся природа, на долю нашего злосчастного века выпало сознание пустоты в полной мере. У нас нет ничего.

Мы страдаем от отсутствия сознания пределов этих таинственных начал, которые одни могли бы преодолеть наш ужас. Наше мнимое оправдание и теодицея, наш оптимизм есть бесконечный прогресс. Этой верой питалось человечество, вдохновленное идеей бесконечности. Теперь мы яснее ясного видим бессмыслицу этой бессмысленной теории. Мы спрашиваем о пределе.

II

Распад обозначает выделение из целого частей, не подчиняющихся более единому и сознаваемым как самостоятельные начала. Такой распад и упадок субъективно для тех, которые его сознали в себе, зачастую может стать гибельным. Но объективно он может обозначать и прогресс, т. е. предверие более высокой стадии познания. Вопрос заключается лишь в том, сможет ли данный человек или данная эпоха преодолеть в себе это осознанное противоречие, превратится ли оно в единое понятие, объединяющее противоположные начала.

Человек жизнеспособный не должен скорбеть об утратах, даваемых

возрастами его духа: эти утраты на самом деле могут стать приобретениями. Они обозначают, что он освободился от власти иллюзии над собой, что обольщение бессильно против новой силы его духа. Ищезновение обольщения поэтому не должно пониматься, как разочарование.

Но для нас распад нашей культуры может стать гибельным и уже оставаться таковым. Мы рискуем сказаться недостаточно пластичными, оскудеть и обессилеть прежде, чем может начаться возрождение.

В нашей культуре обозначились противоречия, которые мы, кажется, бессильны преодолеть.

Самая главная опасность состоит в том, что мы лишились возможности утверждать что-либо, что мы осуждены жить без догматов. У нас нет не только никаких идеалов, могущих выдержать критику, у нас даже нет основы возможности их создания.

Родоначальники современного мировоззрения были догматики, — они имели мужество утверждать. В 17-м веке были заложены первые основы нового понимания мира, и были открыты методы его идеального построения. Вершинами этой творческой работы были Декарт и Лейбниц, которые благодаря новой логике непрерывного или бесконечного понятия создали, один — аналитическую геометрию, другой — дифференциальное исчисление. Они верили в свои утверждения безусловно, и в то же время их утверждения, казалось, были столь очевидными, что в них нельзя было сомневаться: они были, по слову Лейбница, действительными лишь потому, что были возможными! Но дальнейшее развитие этих несомненных, казалось бы, принципов обратилось против них самих. Из догматизма возник историзм. Та всеобщая и бесконечная связь, которую связывали догматики свои утверждения, оказалась связывающей их собственные принципы. И они были подчинены единому общему закону, впервые ими формулированному, закону непрерывности. Как каждый момент объективного мира, пространства и времени, был подчинен необходимому причинному ряду, точно так же в причинном, бесконечном ряду оказались и сами исходные пункты, благодаря которым впервые и возник ряд.

Гегель является преемником Лейбница. *Cogito, ergo sum* — первая формулировка закона всеобщей диалектики. Принципы из безусловных стали условными, основы были сдвинуты и подмыты непрерывным потоком всеобщего развития. Бесконечность оказалась не только спасительным, но и разрушающим началом.

Таково основное противоречие: историзм разрушает догматизм, но и сам на нем основан. Без всякого догмата, без всякого *a priori* и логики история невозможна, но на самые наши догматы и нашу логику мы принуждены смотреть исторически, т.-е мы сомневаемся в наших догматах, мы видим всю их историческую зависимость и условность. Мы подрываем таким образом основы наших собственных несомненных утверждений.

Так мы лишаемся всякого догмата, самой возможности утверж-

дения, ибо всякое утверждение становится в необходимое отношение к другим, и лишается тем самым убедительности окончательной, и только почему-то сам закон всеобщей относительности выдается за абсолютную истину. Жизнь наша лишается всех твердых устоев, без которых мы уносимся в ночь бытия. При всей стремительности современной культуры, кажется, мы не двигаемся с места.

Из этого основного противоречия возникает ряд других, на разрешение которых собственно и направлена бессильная мысль современности.

Историзм полагает все, как необходимое, он устанавливает сплошную определенность каждого момента бытия, он отрицает всякую свободу. Программа современной демократии была возможна в протестантских общинах 16-го и 17-го веков, но невозможна в просвещенном современном обществе. Борьба за свободу, как положительную ценность, с точки зрения наших собственных принципов — химера. Но если отрицать свободу, то немислимым становится признание и необходимости. Ведь понятие необходимости есть следствие теории, которую мы полагаем свободным актом разума. Разум должен быть свободным, раз мы приписываем ему какую-либо значительность. Нельзя мыслить разум по аналогии со счетной машиной.

Равным образом настойчиво поставлена в настоящее время и абсолютно, кажется, для нас неразрешима проблема творчества. Без творчества невозможна никакая культура: оно является источником всего нового и оригинального, но, с точки зрения историзма, с точки зрения непрерывности, всякое творчество есть иллюзия. Все конечное раз навсегда *implicite* пребывает в бесконечном и вытекает из него со строгой последовательностью и необходимостью: всякое новое является продуктом старого и стоит в необходимой причинной связи с ним. Поэтому творчество — абсолютно невозможное понятие.

Не случайно поэтому наша жизнь механизмуется. Механизм не является только эвристической гипотезой физики, — он грозит овладеть нами и подчинить нас. Наше *я* механизмуется. Система Тейлора становится последней нашей моралью.

Наконец я укажу на понятие индивидуальности и на индивидуализм, как мирозозерцание. Эта проблема является предельной для метода бесконечного; именно, она, кажется, решается бесконечным синтезом. Что есть индивидуальное, — это может, кажется, быть выражено как бы в бесконечном уравнении. Мое *я* есть нечто геометрическое, физическое, химическое ... культурное ... и т. д. Но все же никогда этим путем не может быть до конца опознано, что есть последний субъект многообразных общих определений, — он всегда необходимо превосходит их. В то же время непознаваемая, иррациональная индивидуальность требуется и необходимо полагается самим началом наших рассуждений. Историзм 19-го века, т. е. изучение индивидуально-го бытия, является следствием и результатом усовершенствованного и измененного метода непрерывности 17-го века.

Принятие понятия индивидуальности грозит опрокинуть и повернуть «верх ногами» весь ход наших рассуждений. Раз действительно индивидуальность признана за ценность и сущность, она уничтожает,

делает нереальными все общие определения, все законы, все нормы. Непрерывный бесконечный ряд наших рассуждений атомизируется, распадается, — как бисер без шнурка, на который он нанизан, — остаются равнодушные друг другу, исключаящие в своей самости друг друга, отдельные индивидуумы и индивидуальные ценности.

Таким образом, мы можем признать главной и существенной чертой нашего времени наличие некоторых неразрешимых антиномий и противоречий. В нашем духе существуют противоположные ценности и начала, отрицающие друг друга и друг друга уничтожающие. В результате возникает сознание некоей великой пустоты и опустошенности, — обладая многим, мы утратили единое; мы терпимы и готовы признать и принять сами различное и противоположное, но у нас нет связывающего и совокупляющего их начала. Мы не владеем ни одним из наших сокровищ и остаемся голодными среди изобилия всех культурных лакомств.

Для разрешения и преодоления этого все более ясно означающегося кризиса должны быть найдены новые методы, пути духа, мало еще созданные современностью. Существенной поддержкой в достижении этой цели, в этой культурной работе, может оказаться, как мне кажется, знакомство с Александрийской культурой, т. е. культурой позднейшего эллинизма, развившейся после Александра Великого, главным очагом которой явилась Александрия. Во всяком случае историческая параллель очень любопытна, а аналогия очевидна. Я постараюсь показать, что Александрийская культура может явиться не только подобием современности, но и поучительным примером нашего времени.

III

Александрийская культура была очень богатая и сложная, богатая в материальном и духовном смысле. Можно сказать, что она даже слишком утонченная, рафинированная, перегруженная всевозможными ценностями. Восток, дотоле враждебный, окончательно открылся предприимчивости греков, — возникают новые торговые центры, и намечаются новые торговые пути. Стремительно растет эллинизация. Во всех почти городах передней Азии возникают греческие кварталы и в них — деятельные греческие колонии. Сравнительно с узостью и ограниченностью кантональной Греции новая эллинистическая эра была большим шагом вперед.

В духовном отношении только теперь намечаются результаты открытия греками классического периода научного метода. Достижения в области частных наук, в математике, физике, географии, филологии составляют неувядаемые лавры греческого гения. Эта эпоха, таким образом, очень деятельная и по своему плодотворная.

И тем не менее, несмотря на все эти положительные стороны столь блестящей на первый взгляд культуры, она не удовлетворяла. В Александрии было великое многообразие всевозможных ценностей, но не было единого начала, их объединяющего, придающего смысл всем трудам, хлопотам, всем частным проявлениям жизни. Живой дух,

вдохновляющий и оживляющий все начинания, определяющий частные цели и устремления, отсутствовал. Александрийцы боязливо оглядывались на прошлое, завистливо обращались назад, к более мощным эпохам. Символом Александрийцев является Музей.

Музеи всегда производят некоторое грустное впечатление. Они подобны городам мертвых, они обширные кладбища культуры, в их витринах тщательно занумерованные и каталогизированные почтуют дорогие останки прошлого. Музейная Александрийская культура была печальна более, чем какая-либо иная.

Александрийскую культуру обычно называют ретроспективной, — живое творчество отсутствует в ней. Александрийцы — эпигоны, они могли быть гениальными продолжателями (напр., Архимед), но не зачинатели, они развивают ранее созданные принципы, воплощают, проводят в жизнь не ими созданные догматы. Первые Александрийцы хранили прошлое, но не чувствовали возможности нового.

Отсюда понятно недовольство этой культурой, ее критика, отказ от нее, бегство в пустыню.

Не нужно, однако, забывать и другую сторону. Распад культуры вызвал в дальнейшем новый культурный подъем, новое творчество, которое по своим результатам и по своему масштабу превзошло все прежние достижения эллинского духа, — именно, в Александрийской культуре был дан новый синтез, в результате которого было принятие, усвоение и распространение христианства. Сравнительно с этим творческим подъемом бледнеют и малы*кажутся и дорический храм, и афинский акрополь, и аттическая трагедия, и даже Гомер. Эта эпоха позднего эллинизма наиболее любопытная и завлекающая. Тут, действительно, совершается некое чудо: пепел обращается в огонь.

Исторической и логической предпосылкой Александрийской культуры имеет походы и победы Александра Македонского. Для нас до сих пор его деятельность подобна сказке: гениальный юноша, прекрасный ученик Аристотеля, которому удается решительно все, победитель по преимуществу, — причем значение его быстрых побед продолжает действовать и после его ранней смерти, — он кажется нам непонятным, он почти невозможен.

Что же должны были переживать и испытывать его современники?

Победоносный поход Александра в Азию означал для греков окончание великой борьбы, исход которой часто казался сомнительным. Победа была столь же решительна, сколь и быстра. Упования и надежды многих поколений находили осуществление. События походили на легенду, невольно верилось, что в Александре есть нечто божественное, что он — сын Зевса. Если вследствие падения общинной жизни вообще тенденция эпохи клонилась к индивидуализму, то слепительный образ Александра должен был пробудить идеи сверхчеловеческой личности, могуществу которой не положено границ. Неудивительно, что в это время появляются люди, не считающиеся ни с какими ограничениями своего я, «индивидуалисты» в самом злом и беспощадном смысле: Антипатр, Кассандр, Антигон, Деметрий Полиоркет, Агафокл, Пирр; мы видим и женщин, которые ничуть не уступают

мужчинам в гордом самоутверждении и в ничем нестесняемом проявлении своей энергии и преступности: Олимпиа, Береника, Фила.

В эту яркую эпоху расцвета индивидуализма, именно благодаря предельному развитию всех его возможностей, начинают сознаваться границы всякой индивидуальности, какой бы обольстительной она ни казалась на первый взгляд. Обнаруживается тщета и иллюзорность личного начала, его слабость, его бессилие. Это был большой и тяжелый вопрос.

Греческая культура была по преимуществу гуманистичной т. е. греки полагали, что спасение человека находится не вне его, не в покорствовании внешним силам природы, ни даже велениям божества, а в самом человеке, в его самосознании, в ясном и отчетливом мышлении. Проявить все энергии своего духа — такова цель жизни. Представления о Божестве должны складываться и критически проверяться разумом. Мифы должны быть очищены от входящих в них заблуждений. Сумрак предчувствий, гаданий и снов должно осветить ясное мышление, которое является последним критерием всякой достоверности, которая должна быть прежде всего разумной. Можно показать, что таковы тенденции всех проявлений греческого гения, начиная с Гомера, такова пластика, поэзия, такова философия и наука. И вот, теперь эта основная идея греческого народа, на которой основана была его культура, начинает казаться сомнительной, проблематичной; наряду с человеческим, как более ценное, более глубокое и существенное, возникает идея Божества.

Греция была бедна религиозным опытом по сравнению с Востоком. Культура ее была по преимуществу светская. Во всяком случае она не могла противопоставить ничего даже приблизительно равного религиозным книгам евреев. Религиозные установления, существовавшие в ней, как и во всякой другой стране, не определяли собою жизни, которая развивалась свободно и независимо. «Божественное» существовало рядом с человеческим, причем последнее ясно превалировало. Варварский Восток был по сравнению с Грецией мудрой особой мудростью, знанием ведовским, таинственным и загадочным, с трудом уместяющимся в ясные понятия науки. Знание его было недоступно для точных методов.

Вместе с растущим сознанием границ личного начала возникал и критический вопрос о тщете всякого человеческого знания, о бессилии разума, неспособного дать последние основания для здешней и будущей жизни.

Восток начинает влиять. Это влияние можно сравнить только с завоеванием Греции Фракийским Дионисом на заре греческой истории, с тою лишь разницей, что тогда Дионису противостояли люди скудного образования и малого мультурного опыта, жители деревень и бедных и слабых городов. С Востоком же встретились ученики Архимеда, люди искушенные всяческим знанием, обладающие развитым, научным методом, завоеватели мира. Это любопытная и единственная в своем роде встреча.

Я знаю, филологи и историки справедливо не любят признавать каких-либо посторонних влияний на развитие античной культуры.

Они стремятся построить ее развитие в неразрывном, имманентном движении порождаемых предыдущими достижениями проблем и решений. Греческий гений до самого конца сохраняет оригинальность и самобытность, свою единственность. — в нем принцип всякого оформления. С этим я охотно бы согласился. Указывая на Восток, я говорю лишь о новом опыте греков, познакомившихся со своеобразной и глубокой культурой народов, ими завоеванных, я указываю лишь на новый многообразный материал, представившийся греческому сознанию как раз в ту эпоху, когда греки в силу внутреннего развития обратили внимание на аналогичные проблемы.

Божества Востока начинают проникать и овладевать греческим миром. Возникают повсеместно варварские культуры: Серапис, Фригийская Богиня, Озирис, Изиды, Митра, заметно и влияние евреев рассеяния. Греческая культура переживает острый кризис. От ясного мужественного света разума, от всего «Аполлонского» в душе и воле волны времени увлекают человека ко всему смутному, нелепому, ночному, женственному, в область предчувствий, снов и страстных экстазов. Появляются пророческие энтузиасты и обманщики. Вера в тех и других почти не встречает препятствий, им возводят храмы, их статуи ставят на площадях городов, возникают и распространяют легенды, «жития» новых святых, с успехом действует колдовство самого различного рода, от самого низкопробного до возвышенного. Оно встречает всеобщее сочувствие. Магия, предсказания, мистерии процветают. Мысль меркнет. Воля слабеет и отдается во власть року и роковым силам.

Поистине, это было тяжкое и чреватое последствиями испытание. Человеческая культура была готова сама себя ниспровергнуть. Это было время всеобщего упадка и в то же время величайшего творчества, ибо греческий дух вышел победителем из столкновения, он преодолел темную стихию, сохранил свой светлый характер, приспособился к новым проблемам и новым задачам, поставленным требованиями эпохи и влияниями Востока.

Греческая мысль направляется на проблемы теологические, греческая философия становится теософией. Она могла это сделать, ничуть не поступаясь своими принципами; в этом, быть может, наиболее существенное отличие античной теософии от современной, которая является во многом противницей научного метода. Уже Платон и Аристотель пытались решить аналогичные проблемы. Платон, в противовес прозаической и скептической деятельности софистов, воспринял в свою философию глубокое содержание эллинской религии, в особенности орфической. Ее догматические воззрения на судьбы души после смерти, о суде и возмездии, о божественной справедливости он старался оправдать чистой мыслью (Федон, Горгий). То же самое по своему пытался сделать и Аристотель: он хотел сделать ясным и понятным то, что передано древними в образе мифа (Мет. 12 кн. гл. 8), выразить содержание положительной религии в терминах своей метафизики.

Где остановился Аристотель, оттуда пошло дальнейшее развитие. Многообразные мифы стали истолковываться логически, они понима-

ются, как аллегории и символы чистой мысли, и в чужих богах стали узнавать подобные же, может быть, рудиментарные образы; отсюда слияние различных божеств, их отождествление, узнавание единого Бога во многих его образах, часто весьма искаженных.

Результатом этого долгого и сложного развития, этого взаимного приспособления было возникновение нового синтеза, который положил начало новой христианской культуре. Божественное и человеческое примирилось в едином понятии Богочеловечества, в учении о воплощении Логоса. Христианская религия выразила Божественное в наиболее полном и глубоком смысле, в то же время она не враждебна человеческому, говорит о высоком значении человека, оправдывает и благословляет все выражения лучшей части его духа.

Такова вкратце сущность развития Александрийской культуры. Легко видеть, что она в одно и то же время является эпохой упадка и творчества: в распаде дух человеческий нашел силы для нового творчества и преодоления наибольших противоположностей и противоречий. Благодаря этому упадочная Александрийская культура может стать для нас не только историческим примером, но радостной надеждой для нашего будущего.

IV

Таковы задачи современности и таковы исторические аналогии, с помощью которых они могли бы быть решены. Тот народ, который выполнит эту очередную культурную задачу, будет «историческим» по праву, ибо его творчество станет необходимым моментом в развитии всемирной культуры. Мне кажется, что мы можем питать некоторую надежду, что именно славянам и в особенности русским удастся разрешить современный кризис. Следующие соображения могут отчасти оправдать эти надежды и придать им вероятность.

Уже Достоевский указывал, что существенной чертой русского гения является «всечеловечность».

С этим до некоторой степени можно согласиться, нужно только оговориться, что причиной тому является не столько всеобъемлющая широта русской души (ведь про всякую душу можно сказать, что пути ее неисследимы, так глубок ее Логос), но сами исторические условия, в которых развилось и протекало русское самосознание.

Русская мысль являлась до сих пор по преимуществу ученицей Запада; хотя она воспринимала и проникалась многообразными его учениями, она все же всегда относилась к ним, как к чему-то чуждому ей, во всяком случае, как ею лишь усвоенному, не ею выработанному. Эта пассивность являлась, конечно, большим недостатком, но, с другой стороны, давала известную свободу по отношению к усвоенным идеям. Русская мысль по особенному была убеждена в истинности западных истин, — во всяком случае не со столь слепой и обольщающей себя предвзятостью, как сами творцы их. Русские, даже оставаясь западниками, могли сохранять свободу суждения (напр., Герцен). В то же время проникаясь чуждым просвещением, они убеждались до

очевидности в несовершенствах и изъянах непосредственной нашей действительности, к которой легко развивалось критическое отношение. Русский человек поэтому более свободен и по отношению к культурным идеалам и к непосредственной традиции и действительности, прошлое не бременит его дух, как в насыщенных прошлым западных странах, где, может быть, уместен и отчасти понятен «футуризм».

Стоя над противоположностями Востока и Запада русская мысль тем самым легче может выразить идею обнимающую их, т. е. удовлетворяющую как материальным требованиям проблемы, так и требованиям формальным, она способна дать разрешение, согласное с культурными и историческими традициями.

К этому нужно еще добавить, что ни в одной стране, может быть, не сохранились в большей степени эллинистические традиции. Религия русского народа есть христианство в его греческом понимании и истолковании. Я, конечно, не хочу здесь поднимать вопрос о существенных различиях римской церкви и протестантизма от православия, я хочу лишь указать, что в православии, в его догматах и в его метафизике продолжает историческое бытие свое греческая философия и та гармоническая мудрость, которая являлась идеалом греческих мудрецов, лежит в основе понимания Откровения и Св. Писания. Точно также и в искусстве церковном, в архитектуре и живописи продолжается Византизм и в нем античная красота, измененная рядом новых задач и углубленная их новым пониманием. Поэтому греческая культура, в особенности позднейшая, не должна оставаться нам чуждой, мы легче поймем ее ценности и сознаем ее возможности, чем всякий другой народ.

Но, конечно, для этого необходим некоторый отказ от старых, пространственных в нашем обществе убеждений и признание требования нового творчества. Русская мысль должна научиться мыслить самостоятельно и без оболешения. Русские склонны к большим крайностям. Русская самоуверенность нашла себе выражение в учении о Москве как о Третьем Риме, и эта идея остается, кажется, живучей в некоторых кругах, несмотря ни на какие исторические уроки. С другой стороны ни в одной, я думаю, стране не было такого самооплевания, как у нас. Критическая уверенность в своих силах должна излечить подобные ненужные излишества.

Во-вторых, чтобы сознанные противоположности объединились в новом всеобщем понятии, нужно сделать свою душу не только женственной восприимчивой их, средой, в которой они действуют, но пробудить в себе также мужественное начало духа. Та сила, которая в одно и то же время полагает противоположности и соединяет их, есть Разум, самосознание. К сожалению, до самого последнего времени в русском обществе был распространен печальный предрассудок, осуждающий интеллектуализм и рационализм.

Русские любят волюнтаризм. За последнее время в некоторых кругах был даже в моде лесной человек с «лохматым сердцем», «нитшенианец», в кавычках, безраздельно цельный, человек-зверь. Ему

прощали многие шалости и многие пошлости. Его находили велико-
лепным.

Эти люди забывали, что их проповедь есть не что иное, как «Похвала Глупости», что они добровольно ей рукоплещут. Им необходимо внимательно прочесть Эразма Роттердамского.

Нужно признать, что весь спор основан на недоразумении и непонимании. Только ложная философия и ложная психология может противопоставлять волю интеллекту. Для всякой более глубокой точки зрения это одно и то же. Человек, лишенный разума, не может располагать целями и соображать средства, т. е. не может хотеть, а лишь бессознательно стремиться и инстинктивно действовать. Но про такого человека едва ли можно будет сказать, что он обладает сильной волей.

Воля только тогда противоположна разуму, если последний мыслится, как совокупность идей, которые являются объектом сознания, когда тот акт, которым мы направляем наше внимание на эти идеи, та внутренняя сила, которой мы их удерживаем и ими овладеваем, различается от его объектов. Но, конечно, это не так. Идея является не только содержанием сознания, но и живым процессом мысли: деятельное, синтезирующее начало ей необходимо присуще, она существует не как пустая отвлеченность, а как реальная сила нашего сознания.

Конечно, можно говорить, что без чувств и без страсти не возникает ничего великого, но было бы совершенно неправильно выводить отсюда, что наши идеи — чисто пассивные изображения действительности, что интеллект находится на службе у воли. Действительность властвует безраздельно только над дикарями. Культурный человек ее изменяет и преобразует. Места смерти, места, недоступные для поселения, он делает населенными и плодородными, осушает болота, заставляет отступить воды океана. Он изменяет самый климат. Идеи творят действительность в той же мере, как и сотворены ею.

И уже совсем неправильно утверждение, что разум служит воле; гораздо правильнее сказать, что он создает ее. Под волей нельзя понимать порыв, подобный рефлексу. Человек, подчиненный ему, достоин назваться безвольным и слабым. Воля рождается из внутреннего напряжения, из обуздания непосредственно действующих инстинктов, от страсти, окованной мыслью. Не в те минуты мы сознаем себя особенно активными, когда наше сознание рассеивается, и мы вступаем в сумерки мысли, а в те минуты, когда наше сознание напрягается, когда ясность его достигает высших пределов, когда в нем отчетливость почти математическая, когда мысль быстра и метка, как стрела, не могущая минуть цели.

Платон, изображая блаженную жизнь человека, видит его вознесенным к сонму богов, ставшим причастным их божественного хоро-
вода. Человек тогда совершает обход истинно-сущего, он зрит царство идей, самое справедливость, самое красоту.

Такова жизнь богов, — говорит Платон. Едва ли мы в состоянии возразить что-либо по существу.

Ныне союзный флот осаждает Босфор и Дарданеллы и, быть мо-

жет, недалеко то время, когда над храмом св. Софии воссияет снова красота. В мистическом смысле храм св. Софии существует во веки веков, в вечности, но мы должны позаботиться, чтобы в наших собственных душах созидалась и множилась мудрость, чтобы мы сами стали мудрыми, чтобы мы видели и знали, чтобы зрячими, не слепыми встретили тот свет, который несет нам будущее.

Публикация С. С. Хоружего

.....

Всероссийский благотворительный Фонд культуры, науки и искусства «Рось» существует с сентября 1991 г. Учредителями его выступают представители творческой интеллигенции России. Целью, определяющей его возникновение и деятельность, является возрождение и развитие отечественной культуры.

Среди программ, осуществляемых Фондом «Рось», можно назвать следующие:

— «Молодые голоса Большого Театра» (проведение благотворительных концертов с участием молодых артистов Театра);

— телевизионная программа «Вехи истории Российской государственности» (12 получасовых передач об истории России с древнейших времен до начала XX века);

— издание религиозно-философского журнала «Начала», посвященного проблемам русской философии;

— организация художественных выставок и вернисажей;

— выплата стипендий отдельным студентам и аспирантам, нуждающимся в материальной поддержке;

— финансирование научных симпозиумов и конференций, таких как Международный философский симпозиум «Диалог цивилизаций» (Москва), Международная культурологическая конференция «Язык и текст» (С.-Петербург), Международная конференция «Русская философия: личность и история» (Москва) и т. д.

— другие программы.

Наряду с осуществлением своих программ Фонд «Рось» оказывает спонсорную помощь, требуемую на те или иные культурные нужды.

Финансирование своих благотворительных программ Фонд «Рось» осуществляет прежде всего благодаря деятельности его предпринимательских структур. С большой благодарностью Фонд принимает добровольные взносы и пожертвования.

Наш счет: Мосстройэкономбанк, р/с 700956 МФО 201575. Всероссийский Фонд культуры, науки и искусства «Рось».

СВОЯ СВОИХ НЕ ПОЗНАША

Евразийство: Л. П. Карсавин и другие

(Конспект исследования)

Нельзя сказать, что евразийские идеи незначительны. Они не лучше, но и не хуже многих других идей, и так же, как и многие другие идеи, заслуживают разработки, уточнения и ограничения сферы их приложения. Вообще любые идеи, любые цепочки рационализаций суть не больше, чем протуберанцы, порождаемые внутризвездными процессами, и могут быть поняты только в связи с этими процессами. Так, «толстовство» (как сумма идей) непостижимо в своей значимости в отрыве от могучей личности Льва Толстого. И рационализированное христианство в отрыве от личности Христа и Его Церкви превращается в набор нелепостей, опровергнуть которые под силу любому «научному атеисту». Философские идеи непостижимы в их автономном существовании, в отрыве от мотивов и источников творческого вдохновения, а эти последние нельзя ни увидеть, ни передать другим, не проследив эмоциональные связи философа с людьми и Богом. Поэтому повествовательный и, более того, художественный дар — неотъемлемое качество подлинного философа и историка философии. Не пережив — хотя бы в форме некоего «мерцания», «предвосхищения» — опыта преображения личности и касания истинного бытия, нельзя обрести символы (которые рождаются только в ходе этого опыта) для передачи связи идей с истинным бытием, для передачи интуиции смысловой наполненности идей, а иссыхание интуиции непременно скажется в нарушении ритма изложения идей, превращая чтение философского текста не в одушевляющее, а в мертвящее душу занятие. Философия — если попытаться дать тысяча первое ее определение — это искусство мышления в ритме духовного возрастания личности, и русские мыслители особенно часто подчеркивали теснейшую связь философии и художественного творчества.

* * *

Если евразийские идеи значительны и актуальны, то в превосходной степени значительно евразийское движение как уникальный объект изучения. Мы не можем экспериментировать над историей, хотя и пытаемся это делать. История же ставит над нами эксперименты, и мы должны, по крайней мере, успеть собрать те крупинки знания, которые выявились на разломах культуры, подвергнутой «лабораторной» обработке.

В 20-х годах осколки русской культурной среды были испытаны

таким давлением и температурными перепадами, что обнажились глубинные, фундаментальные механизмы формирования мировоззренческих и личностных структур. Уникальность же евразийства состоит в том, что результаты исторического эксперимента в данном случае оказались зафиксированы со всей возможной полнотой, ибо основоположники этого движения разъехались по разным городам Европы и вели интенсивную переписку, которая отразила все нюансы мировоззренческих сдвигов и их мотивов. Кроме того, евразийское движение было образовано представителями культурной элиты молодого поколения русских эмигрантов, которые не только декларировали лозунг самопознания как условие выживания и развития русской культуры, но и сами обнаружили выдающиеся способности к философской и культурологической рефлексии. Нет сомнения, что комплекс документов евразийского движения — это памятник культуры не только национального значения, и не одно поколение культурологов будет припадать к этому источнику для проверки своих гипотез.

* * *

Историю культуры должно писать и в сослагательном наклонении. Вопрос: «Что было бы, если было бы не то, что было?» — не так уж нелеп. Развитие духовной культуры теснейшим образом связано с развитием форм общения, форм взаимодействия творцов культуры. А эти формы общения способствуют развитию одних направлений в культуре и «отбраковывают», отсекают другие, которые, не находя условий для своего полного самовыражения, все же реально присутствуют в культуре в латентном, потенциальном виде. Евразийское движение — благодарный объект для изучения механизмов «квантования» культуры, «искусственного» членения непрерывного культурного процесса.

Вынужденная существовать в эмиграции в автономном режиме, русская культура, чтобы остаться национальной, должна была воссоздать подобие национального социального космоса, чтобы восстановить циркуляцию национального кровообращения, чтобы «аукаться» и быть услышанной, получать отклики и ими вдохновляться. То, что раньше на родине давалось даром в виде некой ауры, духовной атмосферы, наполнявшей душу звуками и ритмами, ясно слышимыми вопросами и корректировками вкуса и такта, то теперь все это нужно было по мере возможности воссоздавать, и воссоздавать самим и заново от начала до конца.

Любопытно сопоставить эту ситуацию с ситуацией в России середины XIX столетия. Отвечая на вопрос немецкого профессора Бейриха, почему талантливейшие его русские ученики не проявляют себя потом в науке, П. П. Семенов-Тянь-Шанский вынужден был ему объяснить, что «пропорция людей, принадлежащих к образованным классам, в России еще так слаба, а запрос на серьезно образованных так велик, что им приходится разрываться на части и заниматься не

тем, к чему они специально готовились, вследствие чего они и не могут посвящать себя чистому служению науке»¹.

К началу XX века ситуация резко изменилась к лучшему, что сопровождалось впечатляющим расцветом наук и искусств. Но теперь вновь «жрецы науки» оказались вынужденными выполнять «черную» работу политиков и идеологов.

Евразийское движение создали талантливейшие молодые русские ученые и философы, случайно встретившиеся в Софии в 1921 г. И создали они его, ориентируясь не на общую идейную платформу, а на общее «настроение», мироощущение», т. е. на то трудновыразимое, доставшееся в наследство от России сокровище, которое невозможно сохранить в одиночку и которое витает в межличностном пространстве. Позднее, в 1925 году, Н. С. Трубецкой, один из основоположников евразийского движения, предостерегая друзей от чрезмерной политической ангажированности, писал: «...Мы становимся политиками и живем под знаком примата политики. Это — смерть. Вспомните, что такое мы. Мы — это особое мироощущение. Из этого мироощущения проистекает особое мирозерцание. А из этого мирозерцания могут быть выведены между прочим и некоторые политические положения. Но только между прочим»².

И вот это особое мироощущение, выраженное в первых евразийских сборниках, оказалось созвучно чувствам многих патриотически настроенных молодых русских эмигрантов, нашло отклик в их сердцах и породило значительное научное и идейно-политическое движение.

Что же касается идеи, то, как писал П. Н. Савицкий, посылая первый евразийский сборник «Исход к Востоку» П. Б. Струве, «среди **пяти** наличных «евразийцев» представлено, по крайней мере, три существенно различных политических направления (от моего национал-большевизма до правоверного противобольшевизма Флоровского)»³. В конце концов идейные расхождения разорвали первоначальное единство «настроения». И первым оказался отторгнутым Г. В. Флоровский, а вместе с ним отсекалась самая глубокая и самая значительная перспектива развития евразийских идей (но это требует отдельного и пространного разговора). Все попытки Флоровского втянуть в орбиту евразийской духовной и интеллектуальной работы наиболее талантливые и плодоносные силы русской эмиграции натолкнулись на вполне объяснимую, но досадную политическую и общественную незрелость его соратников, на их амбициозность и склонность к «водительству». «Не знаю, как Вы смотрите на Сав<ицкого>, — писал Флоровский Трубецкому уже после своего первого столкновения с Са-

¹ Семенов-Тянь-Шанский П. П. Детство и юность (1827—1855). — Пг., 1917. — С. 259-260.

² Письмо Н. С. Трубецкого П. П. Сувчинскому и П. Н. Савицкому от 9 сентября 1925 г. // ЦГАОР, ф. 5783, оп. 1, ед. хр. 390, с. 26.

³ Письмо П. Н. Савицкого П. Б. Струве от 3 августа 1921 г. // ЦГАОР, ф. 5912, оп. 1, ед. хр. 100, с. 18.

вицким в августе 1923 г. — Я против него ничего не имею, но прямо скажу: я ему не верю. Для него главное <...> внешний эффект <...>. Перерождаться он вовсе не хочет. Базы у него никакой нет: он мягок, как воск. Я просто боюсь с ним говорить: через два дня вся Прага знает мои мысли под именем мыслей Савицкого и под густым слоем демагогического перца. Сознаю, все эти песенки о порывах и боговозбуждениях мне надоели: это — вампука... Меня он как-то убеждал, что надо по всей Европе организовать евразийские тройки... Все это перезрелая интеллигентщина. И вот почему я не могу не улыбаться, читая Вашу догадку, что о. С. Булгаков ему не симпатизирует; ключ в другом: Сав<ицкий> видит, что в союзе с о.С.<ергием> ему <...> нельзя быть на первом месте и нельзя пестрого петуха запустить... Сав<ицкий> — духовно ленивец и весь уходит в позу <...>. Было бы это пол-беда, кабы при этом веру не подменяли «подданством идее»... полная копия с гг. интеллигентов. Запоздалый натурализм! И mania Grandiosa!»¹.

Отторгнутым оказался и замечательный историк и культуролог, коллега Флоровского по Новороссийскому университету П. М. Бицилли, который в статье, помещенной во втором евразийском сборнике «На путях» выдвинул идею о России-Евразии как объединительнице приморских регионов (Рим, Индия, Китай) через установление континентальных путей, охраняемых империей монголов, а затем Россией. Эта статья вдохновила Савицкого на написание работы «Степь и оседлость», помещенной в том же сборнике, и задавала широкую перспективу для других работ Савицкого и Г. В. Вернадского. Несмотря на доброжелательные, хотя и критические, рецензии Бицилли на последующие евразийские издания и сигналы из Болгарии князя Н. П. Ухтомского о том, что Бицилли «в евразийстве <...> покоряет его актуальность и энергия, перед которыми он преклоняется» и что «он готов с евразийцами работать, но ищет себе какой-то самостоятельной роли»², к сотрудничеству его после 1923 г. уже не приглашали именно из-за нетерпимости ко всякой «самостоятельной роли». Опять же до другого раза приходится оставить разговор о несостоявшемся потенциально плодотворном синтезе евразийства с самой прославленной культурологической школой в России — школой И. М. Гревса, оказавшей несомненное влияние на культурологические взгляды Флоровского и Бицилли (и прежде всего через одного из талантливейших и любимейших учеников И. М. Гревса доцента Новороссийского университета В. Э. Крусмана и через родную сестру Г. В. Флоровского Клавдию, также ученицу И. М. Гревса). Сохранение в

¹ Письмо Г. В. Флоровского к Н. С. Трубецкому от 10 февраля 1924 г. // ЦГАОР, ф. 5783, оп. 1, ед. хр. 312, л. 163.

² Письмо Н. П. Ухтомского от 20 января 1926 г. // ЦГАОР, ф. 5783, оп. 1, ед. хр. 312, л. 110. Только партийной зашоренностью можно объяснить непризнание «своим» человека, писавшего, например, о статье Н. С. Трубецкого «К украинскому вопросу»: «Я очень обрадовался, найдя в ней ряд почти буквальных совпадений со взглядами, высказанными мною одновременно с кн. Трубецким в статье «Нападение Империи» (Бицилли П. М. Рец. на «Евразийский временник». Кн. 5. — Париж, 1927 // Современные Записки. Кн. 33. — Париж, 1927. — С. 552).

евразийстве направлений, связанных с именами Г. В. Флоровского и П. М. Бицилли, несомненно гарантировало бы интенсивное и плодотворное сотрудничество с движением еще одного талантливейшего ученика Гревса, а именно Г. П. Федотова (вместо эпизодического его сотрудничества в околоевразийском альманахе «Версты»).

Реально же связал свою судьбу с евразийством на целых пять лет лишь один (и тоже талантливейший) ученик И. М. Гревса — Л. П. Карсавин. А что из этого вышло, читатель может узнать из обстоятельной статьи С. С. Хоружего¹. Здесь же я хочу лишь показать, что не духовная близость, а привходящие, «партийные», соображения обусловили ассимилирование евразийством Л. П. Карсавина и что печальный финал их сотрудничества легко было заранее предвидеть. Позднее, в 1935 г., вспоминая карсавинский семинар в Клараре (Франция), подготовивший пробольшевистское течение в евразийстве и тем самым сокрушительное моральное поражение евразийства в западноевропейских странах, Н. С. Трубецкой писал в письме к П. Н. Савицкому: «...Карсавинский семинар был блудилищем, а не научно-идеологическим институтом... В свое время я, как Вы помните, предлагал предоставить имя евразийцев кламарцам, а самим выступить под другим именем. Продолжаю думать, что это предложение было неглупо. Новое имя ... дало бы возможность привлечь к работе нашей научно-идеологической лаборатории (к которой в общем и сводится вся наша *raison d'être*) новые и ценные силы. Впрочем, прошлое не вернуть, а сейчас уже поздно»².

Почему же в 1924 г., когда евразийцы остро нуждались в привлечении к своему движению философа-профессионала, они предпочли Карсавина, скажем, И. А. Ильину, который тоже предлагал свое участие в евразийских сборниках. Здесь решающую и роковую роль сыграл один из основоположников евразийского движения П. П. Сувчинский. Талантливый музыковед, тонкий ценитель поэзии, владевший бойким пером публициста, Сувчинский все же понимал, что как социально-политический идеолог и философ он уступает остальным участникам движения. Оказавшись же в центре русской эмиграции (в Берлине) и, что немаловажно, рядом с человеком, контролирувавшим распределение нежданно-негаданно свалившихся на евразийцев довольно крупных финансовых средств, он для повышения своей роли в движении очень нуждался в помощи «послушного» ему лично теоретика. «Одно время, — пишет П. Н. Савицкий, — Сувчинский очень культивировал И. А. Ильина»³. Правда, привести к «послушанию» И. А. Ильина — это дело совершенно неслыханное, и Сувчинский скоро в этом убедился. Уже первые упоминания имени И. А. Ильина в письмах к Трубецкому свидетельствуют о сложности

¹Хоружий С. С. Карсавин, евразийство и ВКП // Вопросы философии. 1992. №2.

²Письмо Н. С. Трубецкого П. Н. Савицкому от 17 ноября 1935 г. // ЦГАОР, ф. 5783, оп. 1, ед. хр. 437, л. 144 об.

³ЦГАОР, ф. 5783, оп. 1, ед. хр. 359, л. 22.

личных отношений. «Мельком виделся с Вашим братом¹ и несколько раз с Ильиным. Что-то мы не сходимся! Считают меня левым, почему — не знаю!»². «По мнению Ильина, мы все рано или поздно должны будем разойтись, т. к. между нами очень мало общего»³.

Как в воду глядел Иван Александрович: и разошлись в 1929 г. (а Флоровский ушел еще раньше), и «левизну» Сувчинский обнаружил такую, что дальше и ехать некуда. «"Петро" Сувчинский, — пишет в 1933 г. Н. Н. Алексеев, — стал ... троцкистом !!! Вошел официально в троцкистскую группу в Париже и потому разошелся с здешней группой возвращенцев и сжег свои корабли в смысле возвращения в СССР»⁴. Уже в этом же году Сувчинский выступает против сотрудничества евразийцев с И. А. Ильиным, который выражал симпатии к национально-православной ориентации евразийцев. «И. А. Ильин всячески намекает, что он бы желал участвовать во «Временнике» ... Вот этот вопрос меня очень тревожит. По-моему не следует его пускать. Мы вообще как-то поправили, это ни к чему, а участие И. А. лишит нас самого главного: независимости и загадочности»⁵. Стараниями Сувчинского евразийцы предпочли Ильину того, чью духовную ущербность блестяще выявил Ильин годом раньше. Почти с гадливостью отзывается Ильин о взглядах Карсавина в рецензии на его книгу «Диалоги» (1923 г.), в которой Карсавин, если не воспел, то духовно оправдал «карнавализацию»⁶, релятивизацию добра и зла, целомудрия и бесстыдства, высокого и низменного. «Прочтя эту книжку по суровой обязанности рецензента, выносишь впечатление тяжелого сна<...>. Эти «диалоги» кощунственны не только потому, что они пытаются затушевать бездну между кощунством и некощунством, но и потому, как они пытаются сделать это, — превращая самую затею в новое кощунство»⁷. «Резвясь и хихикая», с «постоянной полуулыбочкой», герой диалогов (от которого автор никак не дистанцируется) смакует ситуацию, в которой «все понятия перевернуты и все подходы извращены», когда «стыд бесстыдно подмигивает, а бесстыдство притворяется стыдом».

¹С. Е. Трубецким, высланным в 1922 г. из России вместе с И. А. Ильиным на «философском пароходе».

²Письмо П. П. Сувчинского Н. С. Трубецкому от 14 ноября 1922 г. // ЦГАОР, ф. 5783, оп. 1, ед. хр. 359, л. 19 об.

³Письмо П. П. Сувчинского Н. С. Трубецкому от 25 ноября 1922 г. // Там же, л. 21 об.

⁴Письмо Н. Н. Алексеева П. Н. Савицкому от 28 июня 1933 г. // ЦГАОР, ф. 5783, оп. 1, ед. хр. 433, л. 9 об.

⁵Письмо П. П. Сувчинского Н. С. Трубецкому от 5 февраля 1922 г. // Там же, л. 65 об.

⁶Я нарочно употребил здесь этот термин, чтобы напомнить читателю о современном «бахтинобесии». Рецензия Ильина, я надеюсь, поможет осознать, что в духовной сфере «карнавал» невозможен, что Бог и дьявол местами не меняются и что между добром и злом существует непроходимая абсолютная грань.

⁷Ильин И. А. Рец. на кн.: Карсавин Л. Диалоги: «Обелиск». — Берлин, 1923 // Русская мысль. Кн. 3 — 5. — Прага — Берлин, 1923. — С. 406-408.

«Трагедия России, — заключает рецензию И. А. Ильин, — была в том, что этот больной уклон духа нашел себе осуществителей, сторонников и апологетов в составе русской интеллигенции; и то, что Достоевский вскрыл как недуг и язву, было подхвачено и насаждено в качестве духовного достижения<...>. Да, большевистская революция, как Федька-каторжный, поснимала зеньчуг с Божих икон на Руси. Но «мышь пустил» за стекло иконы именно Петр Степанович Верховенский... Как хорошо, что эта книжка напечатана по «новой» орфографии»¹.

Эта рецензия и другие выступления Ильина против Карсавина не прошли незамеченными для евразийцев. Отвечая на ходатайства Сувчинского в пользу Карсавина, Трубецкой писал: «Если мы отказались от участия в Братстве, почувяв еретический дух, а после этого примем к себе Карсавина, то навлечем на себя совершенно правильное порицание: ведь у Карсавина дух много похуже!<...>Что бы он нам ни дал, все равно остается его вполне заслуженная репутация и ярлык, метко приклеенный к его имени И. А. Ильиным»<...>. Не могу отделаться от отталкивающего впечатления, которое на меня производит Карсавин»².

Вынужденный уступить безоглядному напору Сувчинского, подержанному П. Н. Савицким, Н. С. Трубецкой высказывает верную догадку относительно мотивов привлечения Карсавина. «Боюсь, что Ваше изменившееся с осени отношение к Карсавину навеяно тем, что в пределах местного, берлинского эмигрантского болота он случайно оказался в одной (личной) группировке с Вами»³.

Через месяц Трубецкой ставит условия, на которых он соглашается с подключением Карсавина к евразийскому движению. «Что касается до Карсавина, то свои возражения против его привлечения я теперь готов взять обратно. Только, разумеется, нечего его подпускать слишком близко, в самую кухню, в идеологическую лабораторию»⁴.

Через два года Трубецкой воспротивился попыткам Сувчинского кооптировать Карсавина в руководящий орган евразийской организации «Совет евразийства». «У меня нет полной уверенности и в самой силе убежденности Карсавина, — пишет Трубецкой в письме Сувчинскому от 18 мая 1926 г. — Для всего его мирозозерцания характерна известная пантеистическая расплывчатость и принципиальная неопределенность. Он стремится не разрешать противоречия, а становится на такую точку зрения, при которой неразрешенные противо-

¹ Ильин И. А. Рец. на кн.: Карсавин Л. Диалоги: «Обелиск». — Берлин, 1923 // Русская мысль. Кн. 3 — 5. — Прага — Берлин, 1923. — С. 406-408

² Письмо Н. С. Трубецкого П. П. Сувчинскому от 29 апреля 1924 г. // Архив В. Козового. Письма Н. С. Трубецкого готовятся к публикации Клер Массена и В. Козовым. Выражаю глубокую благодарность В. Козовому за позволение цитировать эти письма.

³ Письмо Н. С. Трубецкого П. П. Сувчинскому от 5 мая 1924 г. // Архив В. Козового.

⁴ Письмо Н. С. Трубецкого П. П. Сувчинскому от 7 июня 1924 г. // Архив В. Козового.

речия мирно сожительствуют друг с другом. Ведь есть всегда какая-то степень отвлеченности, при которой любое конкретное утверждение оказывается равным своей противоположности. Карсавин находит особое удовольствие в такой игре ума<...>. Он может высказать любое утверждение, а вслед за тем — утверждение, прямо противоположное, и всегда докажет при этом собеседнику путем тонкого диалектического фокуса, что тут никакого противоречия нет»¹.

Еще через год, в период наибольшей теоретической активности Карсавина в евразийском движении, Трубецкой, имея в виду именно его, резко протестует против теоретической недобросовестности евразийцев. «Когда нас упрекают, — пишет он в письме П. П. Сувчинскому от 5 марта 1927 г., — что у нас нет системы, а есть механическая смесь, ералаш совершенно разнородных, друг с другом совершенно не связанных идей, из которых каждый может выбрать себе подходящую, то упреки эти справедливы. При помощи субтильной казуистики, метафизического тумана и жонглированием удобными, но абсолютно бессодержательными философскими понятиями (вроде всеединства), конечно, можно примирить друг с другом самые противоречивые понятия и создать видимость системы. Но этим никого не проведешь. Здравомыслящий простой человек прекрасно видит, что это — жульничество»².

Усилив свои позиции союзом с Карсавиным, Сувчинский фактически перестал считаться с Трубецким и Савицким, дезинформируя их и интригуя. Уже в письме Сувчинскому от 14 октября 1925 г. Трубецкой констатировал, что евразийство фактически перестало существовать. «Евразийство существовало тогда, когда существовала хоровая личность тройки, т. е. людей, ни в чем основном никогда друг с другом не спорящих<...>. Этой хоровой личности больше нет, а потому больше нет и евразийства»³. Несмотря на героические усилия Трубецкого восстановить нравственное единство в евразийском движении, дело быстро шло к неизбежному финалу. Настоящим криком души явилось письмо Трубецкого Сувчинскому от 10 марта 1928 г., из которого приведу обширную выдержку без всяких комментариев, ибо она сама по себе чрезвычайно красноречива.

«Я — теоретик, и дело мое писать теоретические статьи. А в дела мне лучше просто не соваться: только неприятности и обиды всем причиняю, а толку никакого. Все равно каждый делает, что хочет, не считая себя связанным никакими уговорами и договорами...

Вообще, Вы себе представить не можете, до какой степени мне все это осточертело. У каждого свое призвание. Мое призвание — наука. Ею мне заниматься легко, и я в ней чрезвычайно работоспособен. Но к публицистике и философствованию у меня никакого призвания нет. Конечно, я могу писать и публицистически-философские вещи... Но пишу я их с невероятным усилием и страшно медленно, без всякого

¹Архив В. Козового.

²Там же.

³Там же.

увлечения, а, наоборот, даже с прямой ненавистью к предмету. То время и те усилия, которые я трачу на одну страницу такого меморандума, хватило бы на целое научное исследование листа в три по лингвистике. Занимаясь писанием всего этого евразийского кошмара, я чувствую, что мог бы все это время и труд с гораздо большей пользой (и для себя, и для других) потратить на науку, что отнимаю время от науки, и вместе с тем, что время уходит, что его, м. б., осталось уже не так много, и что я так и исчезну с суеты, ничего значительного в области своей науки не дав, зарыв свой талант в землю. Поймите, что это трагично. П. Н. Савицкий занимается *своей* наукой, евразийство ему не мешает, а помогает, и он на евразийстве делает свою научную карьеру. Вам евразийство тоже создает положение и, — оставив в стороне некоторые теневые стороны, — не препятствует, а помогает тому общению с интресными людьми, к которому Вы привыкли. Вы организуете, влияете, создаете идейно спаянную среду, т. е. осуществляете *свое* признание. Если бы Вы только знали, каким тяжелым бременем лежит в моем сознании этот постоянный балласт евразийских обязательств, как он мешает моей научной работе. Евразийство для меня тяжелый крест, и притом совершенно без всяких компенсаций. Поймите, что в глубине души я его ненавижу, и не могу не ненавидеть. Оно меня сломило, не дало мне стать тем, чем я мог бы и должен бы стать. Бросить его, уйти из него, забыть про него было бы для меня высшим счастьем. Если я этого не делаю, то только в силу малодушия и привязанности к вам обоим, -- а особенно к Вам, Петр Петрович, — ибо Вы знаете, что нас с Вами связывают гораздо <более> интимные связи и мы друг друга лучше понимаем, чем П. Н. Савицкий... И если иногда моя ненависть (да, ненависть) к евразийству вырывается у меня как крик души и придает особый оттенок моим письмам, то нечего это принимать за какой-то личный выпад»¹.

После скандала с пробольшевиетской газетой «Евразия», затеянной Сувчинским, Карсавиным и др. в 1928-1929 гг., Трубецкой официально вышел из евразийской организации, хотя и поддерживал личные отношения с П. Н. Савицким, усилиями которого организация продолжала существовать до 1939 г. Трубецкой долго отказывался и от литературного сотрудничества в евразийских изданиях.

«Во многом очень интересное письменное общение с Трубецким, — пишет Савицкий в письме Н. Н. Алексееву от 6 марта 1931 г., — убедило меня за последние недели, что в смысле церковного сборника мы действительно не можем на него рассчитывать. С течением времени, по мере нарастания церковных настроений, он преисполняется все большего страха перед общественными выступлениями...»².

Евразийство не смогло выявить весь свой творческий потенциал именно из-за того, что не справилось с творчеством в области создания «форм общения». Деградация евразийства, на мой взгляд, была обусловлена нравственным выбором, сделанным весной 1924 г., и

¹Архив В. Козового.

²ЦГАОР, ф. 5783, оп. 1, ед. хр. 356, л. 42.

ошибочной приверженностью к самому термину «евразийство», ни в коей мере не выражавшему основной жизненный нерв движения.

О том, что «быть могло, но не возмозгло», можно судить, обратившись к результатам творчества Г. В. Флоровского, П. М. Бигилли и И. А. Ильина, полученным ими вне рамок этого движения. Нет сомнения, что при условии более гармоничного объединения всех национально ориентированных творческих сил эти мыслители смогли бы дать больше, чем они дали. Но и то, что они дали, можно расценивать как духовный и патриотический подвиг.

.....

ВНИМАНИЮ ПОДПИСЧИКОВ!

Религиозно-философский журнал «НАЧАЛА» объявляет подписку на 1993 год (четыре номера).

Желающие могут подписаться и получать журнал в редакции по адресу: 117218, Москва, ул. Кржижановского 20/30, корп. 7, к. 311. Тел. 129-07-23.

Цена годовой подписки без доставки — 120 рублей.

Цена годовой подписки с доставкой — 300 рублей.

Подписчики желающие получать журнал по почте, должны заполнить БЛАНК-ЗАКАЗ.

Ф.И.О. подписчика _____

Почтовый адрес _____

Тел. _____

Оплата в сумме 300 руб. произведена почтовым переводом по адресу: 125239, Москва, БМЖ 15/9-11, Скоробогатко Н. В.; либо на расчетный счет: Мосстройэкономбанк, р/с 700956 МФО 201575. Всероссийский благотворительный Фонд культуры, науки и искусства «Рось» (форму оплаты подчеркнуть). Без оплаты БЛАНК-ЗАКАЗ не действителен.

После заполнения БЛАНК-ЗАКАЗ отправляется по адресу: 117218, Москва, ул. Кржижановского, 20/30, корп. 7., к. 311. Редакция журнала «Начала».

Для читателей, подписавшихся на журнал «Начала» до 1 марта 1993 года, цена подписки подниматься не будет. Для читателей, подписавшихся позднее, возможна доплата за последние номера.

Наши телефоны: 450-16-97, 376-42-70, 129-07-23.

.....

САМОБЫТНОСТЬ ИЛИ ОРИГИНАЛЬНИЧАНЬЕ?¹

В сердце русского зарубежного патриота живет глубокое и верное чувство, что за **Россию** надо **бороться**, что ее надо как-то **спасать** и **творить**. Редко кто, мало кто может сказать, что именно надо делать, **как бороться, как спасать, как творить**. Здесь часто больше мечты, чем воли; больше тоски, чем видения и разумения; больше тревоги, чем дела. Заряд чувства налицо, но опыта, умения, уверенности, волевого разряда не хватает. Отсюда некоторый бесплодный застой, обилие «настроения» и, как всегда в таких случаях, симптомы **брожения и разложения**.

Многие чувствуют, что необходимо бороться, спасать и творить — и внешними поступками (политическая и военная активность), и еще каким-то **внутренним деланием**. Но каким? В чем оно состоит? Надо как будто что-то «доказывать», куда-то «тянуть», чему-то «предаваться», что-то внутри себя «культивировать», что-то «восхвалять» и что-то «осуждать»... Но что? Но куда? Но к чему? Проснувшийся патриотический инстинкт, оглушенный и подавленный великим крушением, очнувшийся в условиях зарубежного труда и зарубежной оторванности, беспомощно силится найти духовно верный исход и, не находя, мятется и болеет. Это естественно: не так легко вообще дается инстинкту **духовная культура**, т. е. духовное прозрение, духовное умение, духовное делание. А, в частности, русская публицистика последних пятидесяти лет, а особенно последних двадцати пяти лет (за немногими столпообразными исключениями), вела русскую интеллигенцию в сущее болото — в царство мниморелигиозного выверта прогибосударственной химеры ... И потому современная беспомощность, смятение и боление — более, чем естественны: неизбежны...

И, как всегда, в такие периоды всплывают на поверхность прежде всего и легче всего публицистические **знахари**, они же **демагоги**; всплывают для того, чтобы подсказать прозревающему, но еще не прозревшему инстинкту самую легкую, самую дешевую, самую плоскую формулу; чтобы толкнуть его по линии наименьшего сопротивления; чтобы указать ему такой исход, который тешил бы самодовольство, закрывал бы от него наличные язвы и предстоящие трудности и опасности, разжигал бы в нем слепую страсть и нелепые пристрастия и проваливал бы все дело его прозрения и воспитания в новую яму, в новое, нередко обратное заблуждение и блуждание...

В наши дни именно таково дело «евразийских» знахарей и демагогов.

Спасение от этой опасности в том, чтобы воззвать к таинственному

¹ Печатается по тексту: Русская мысль. Кн. 1 / Под ред. П. Струве. — Париж, 1927.

и сокровенному уму здорового инстинкта, воззвать к нему, чтобы он блюл свое зрение, чтобы он с трезвением охранял свои пороги, чтобы он не позволял оглуплять и продешевлять себя, чтобы он от мало-душия не торопился вступать на путь наименьшего сопротивления.

* * *

Всякая великая национальная культура **самобытна**. Но тайна самобытности такова, что кто начнет ее нарочно искать, выдумывать, высиживать, расколуывать, сочинять для нее рецепты и стряпать ее по этим рецептам, тот неизбежно впадет в самое жалкое **оригинальничанье**. Безразлично, **каков** будет этот рецепт: протяженно-сложенный или коротенький; отвлеченно-туманный или обидно ясный; бойкое, ходячее словечко или жест кулака. Все равно. Ибо на этих путях духовная самобытность не создается, а утрачивается. Такому «искателю» — если искателем можно называть того, кто с радостью хватается за первый попавшийся вздор, — самобытность не дается, как клад, который от каждой новой неумелой попытки только уходит все глубже в землю...

Духовная самобытность есть **живая тайна**; она впервые обнаруживается в непосредственном цветении простонародного духа; она явлена и оформлена у национального гения. Но рассудочные, приватдоцентские выдумки — чужды ей и мертвы перед ее лицом; и чем они притязательнее, тем они курьезнее и поучительнее в своей немощи. Конечно, застоявшееся «настроение» может ухватиться и за такую выдумку, принять ее всерьез и даже «уверовать» в новое «откровение». Но кроме путаницы и соблазна, а главное, безнадежного продешевления из этого ничего не получится...

Да и на сей раз уже не получилось.

* * *

Какая глубокомысленная, какая прозорливая «теория»!.. За последние двести лет Россия якобы утратила свою самобытную культуру, потому что она подражала западу и заимствовала у него; чтобы восстановить свою самобытность, она должна порвать с германо-романским западом, повернуться на восток и уверовать, что настоящими создателями ее были Чингис-хан и татары...

Рецепт дан. И все те, кто достаточно легковверны и простодушны, а главное, кто **достаточно плохо знает историю России**, могут с успокоенной душою принять этот рецепт и «новую» кличку и «уверовать» в «новый путь»...

Подумайте, в самом деле, как все убедительно и ясно. Весь вопрос о самобытной духовной культуре сводится к тому, **куда именно всем шарahnуться**: вот двести лет (якобы) шарahnались на запад; ясно, что вышел провал; значит, надо шарahnуться на восток. Ведь это по компасу и то уже видно. А ведь в человеческой жизни так обстоит всегда и во всем: спасение всегда состоит в том, чтобы удариться в другую противоположность. Переголодал — значит теперь объедайся; кутал-

ся — значит теперь ходи голым; страдал манией преследования — спеши развить в себе манию грандиозу; фальшивил на полтона вверх — спокойно фальшивь теперь на полтона вниз. Так и тут: обезьянничал у запада — ясно, начинай немедленно обезьянничать у востока. Разве не так? Ведь вопрос духовной самобытности есть вопрос **географического и этнографического припадания**.

Но почему же нельзя без припадения? Разве самобытность не в том, чтобы **быть перед лицом Божиим самим собою**, а не чужим отображением и искажением? Ни восток, ни запад, ни север, ни юг... **Вглубь надо; в себя надо; к Богу надо!**.. Почему же именно в Азию, почему на восток?..

Странные вопросы... Нас погубил запад, нас погубила Европа. Так? Ну так значит — надо на восток.

Но откуда же известно, что нас погубил запад, а не наше собственное, неумелое подражание? Из чего же видно, что наша самобытность за двести лет **погибла?**

Странные, придиричьиые вопросы... Ну, а в чем же **выразилась** наша самобытная культура за двести лет? Ни в чем! Ничего русского! Ничего самостоятельного! Ничего первоначального, почвенного! Сплошное подражание гнилой германо-романщине: вся государственность от Петра I до Столыпина; вся поэзия от Державина до Пушкина и Достоевского; вся музыка от Глинки до Рахманинова; вся живопись от Кипренского до Сомова; вся наука от Ломоносова до Менделеева и Павлова. Где во всем этом здоровая и самобытная **стихия Чингис-хана?** Где здесь национальное самосознание **татарского улуса?** Где здесь слышен визг татар, запах конского пота и кизяка?!..

* * *

Каждый раз, как я слышу эту «теорию» и вхожу в ее атмосферу, я невольно вспоминаю некоторые жуткие моменты пребывания в советской Москве. Бывало так, что из-за грубых, невежественных и глупых распоряжений и рассуждений советской власти вдруг на момент выглядывало недвусмысленное и неприкрытое **издевательство** над нами, над обывателями, слушателями и читателями: вдруг становилось **совершенно** ясно, что все это сумасшедшее и глупое говорится и делается **нарочно**, с полным сознанием безумия и глупости; что говорящий **сам** знает, что все это вздор и гибель, знает не хуже нас и даже не скрывает свое знание; и потешается; и хихикает; и все-таки говорит; и все-таки доведет все до конца...

Мы пока еще, слава Богу, не подчинены «евразийцам»; комсомол еще не весь «уверовал» в чингис-ханство, не передал еще власть над русским улусом изобретательным приват-доцентам и не развернул еще своего грядущего урало-алтайского чингис-х-а-м-с-т-в-а... Но разбираясь в «евразийских» построениях, я обычно испытываю чувство, подобное московскому: эти вызывающие парадоксы, это шеголяние заведомыми историческими искажениями и умственными трюками, эта манера рисоваться своими вывертами, этот грубый схематизм, эта подчеркиваемая «бесстрашная» прямолинейность, этот географический материализм, все снижающий и упрощающий; и иногда —

особенно у одного из этих мудрецов — явное подсмеивание над слушателем, над самим собою (говорящим) и над всею «доктриною» в целом...

Но только от этого подсмеивания делается не жутко, а наоборот: наступает некоторое успокоение, — «это нарочно, это на смех, на это нельзя ни сердиться, ни ополчиться; сам себе лукаво подмигивает и всех дразнит»... Это просто большевицкая манера думать и писать; шкёла и стиль Ленина.

И если бы все «евразийские» речи и писания были таковы, и если бы все слушатели это заметили и поняли, тогда мимо этих «спасительных рецептов» можно было бы проходить молча... Ведь нельзя же помешать людям хворать по-своему.

Но, к сожалению, это не так.

* * *

Кто-нибудь из зарубежных русских историков выберет однажды минуту досуга и покажет всю непристительность той исторической неправды, которую играют «евразийцы» в вопросе о значении татарского ига на Руси.

Нам же достаточно указать на духовную несостоятельность их практического рецепта.

Русскому человеку можно и должно быть русским. Но невозможно и нелепо натаскивать себя на «русскость». Или он по бытию своему уже русский; тогда ему нечего натаскивать себя на это. Или же он по бытию своему уже не русский, и тогда ему не стоит трудиться с этим натаскиванием. А русский человек, — и в своих гениях, и в своей массе, — конечно, оставался русским на протяжении последних двухсот лет. И если бы сущность его души могла действительно измениться и стать «романо-германскою», то обратная русификация ее была бы делом безнадежным.

Натаскивать себя можно только на чужое, на то, чего ты сам из себя не представляешь. Например, на татарское. И умный рецепт «евразийцев» состоит именно в том, чтобы русский человек, желая вернуть себе свою утраченную русскость, начал натаскивать себя на татарщину. И безнадежно; и фальшиво; и смешно.

Этот рецепт совсем не противопоставляет русскую самобытность заимствованию; нет, он противопоставляет одно заимствование и подражание, неодобряемое, другому заимствованию и подражанию, похвальному: долой пресмыкание перед западом! Да здравствует пресмыкание (кизяк!) перед востоком! Перестанем быть полунемцами, полуфранцузами. Станем истинно русскими татарами!

Для чего это? Не бред ли это?

Ведь если бы эта вздорная идея удалась, Россия поистине утратила бы себя целиком и до конца. И дух, и характер, и быт заменились бы какими-то полутатарскими вывертами; русское творчество заменилось бы татарообразным штампом; вместо русской формы и русского стиля воцарилась бы мнимотатарская схема и манера. И кому, и зачем нужен был бы этот денационализированный остаток бывшей России? И для то-

го ли мы 350 лет одолевали татарщину и ее нашествия (последнее нашествие на Москву Казы-Гирея имело место в 1591 г.), чтобы искать спасения в ее одоленной и отмершей стихии? Поистине среди реакционных и противоестественных идей, приходящих в голову досужим людям, нетрудно найти идею более умную и патристичную.

Нет, русскую самобытность нельзя создать на путях **татаризации** русского духа. Самая мысль эта есть больной и оригинальничающий выверт; и то, что она предлагает, навело бы самое большее к таким же болезненным, оригинальничающим вывертам в среде совращенной в «евразийство» рабфакской молодежи. Ибо надо признать, что для увлечения «евразийством» нужны два условия: склонность к умственным вывертам и крайне незначительный уровень образованности, уровень рабфака и комсомола.

* * *

Нам, русским зарубежным изгнанникам, надо понимать и помнить, что духовная самобытность нарочито не выдумывается и не вымучивается. Она осуществляется сама собою, нечаянно и произвольно. Она нисходит, как дар, и осознается не до своего обнаружения, а **после** него.

Чтобы жить и творить самобытно, надо быть тем, что тебе **уже дано**, но быть страстно, цельно и интенсивно. И в этой страстной цельности **искать Божественного**, о Нем помышлять, Ему служить, Его создавать. И тогда окажется — произвольно и незаметно, — что в тебе жил и **тобою** творил национально-самобытный дух твоего народа.

Только не ищи своего **личного, особенного**; не ищи нарочно ни своей личной, ни национальной самобытности; и, главное: отложи тщеславие и не оригинальничай.

А ищи Предмета. И питай свою душу созданиями русского всенародного и личного гения: молитвою, песней, стихом, сказкой, историей, зодчеством, пляской.

И тогда национальная духовная самобытность расцветет сама в твоём видении и делании.

Публикация А. А. Королькова.

ОСНОВЫ СЛАВЯНОФИЛЬСТВА¹

Василий Эмильевич Сеземан родился 30 мая 1884 г. в Выборге. Окончив в Петербурге немецкую гимназию, в 1903 г. поступает в Санкт-Петербургский Императорский университет, где изучает классическую филологию и философию. В 1909 г. его оставляют на кафедре философии для подготовки к профессорскому званию. В 1918 г. начинаются его скитания: переезд сначала в Вятку, затем — в Саратов. Здесь он становится профессором, но в 1921 г. вынужден вернуться в Петроград. В том же году Сеземан едет в Финляндию навестить больную мать, не предполагая остаться, но по случайным обстоятельствам стал политическим эмигрантом. В поисках работы ему вскоре снова пришлось переехать, на этот раз — в Берлин, где молодой профессор зарабатывает на жизнь в издательстве Гржебина, а с 1923 г. приступает к чтению лекций в Русском научном институте. Получив приглашение преподавать философские дисциплины в Каунасском университете, вновь пускается в путь. С 1923 г. и теперь уже до конца жизни судьба его тесно связана с Литвой. В 1949 г. Сеземан был незаконно репрессирован вместе со своим другом профессором Л. П. Карсавиным. Из них двоих вернуться из заключения было суждено одному Сеземану. На волне хрущевской «оттепели» ему даже разрешили вернуться в университет. Отыскалась и считавшаяся утраченной рукопись «Эстетики», над которой профессор работал в последние годы. Книга вышла посмертно на литовском языке в 1970 г. В предисловии, предпосланном книге, академик В. М. Жирмунский писал: «Василий Эмильевич запомнился мне как образ подлинного мыслителя, проникнутого стихией мысли не только в своем творчестве, но и в своей жизни. Это был человек высокого благородства, честности и правдивости, моральной стойкости, каким можно представить себе идеального мыслителя».

Сеземан был одним из руководителей евразийской группы в Литве. Предлагаемая вниманию читателей работа «Основы славянофильства» является конспектом его доклада, прочитанного на одном из заседаний Евразийского семинария. Конспект хранится в Рукописном отделе Научной библиотеки Вильнюсского государственного университета (F — 112 — 77).

И. А. Савкин

Вступление

I

Если я избрал темой сегодняшнего сообщения славянофильство, то сделал это не случайно, а потому что тема эта именно в наше пореволюционное время приобрела для нас существенное значение. Мы видим, что вновь пробудился интерес к славянофильству. Не только среди русских, но и в Западной Европе. Об этом свидетельствует уже то, что целый ряд сочинений Киреевского, Хомякова, Данилевского и

¹ Публикуется впервые.

других славянофилов вышли теперь в немецких переводах, и немецкая историческая и философская мысль стала уделять учению славянофилов и его критической оценке немало внимания. Такое внимание к славянофильству со стороны немецкой философии объясняется не только тем, что в Германии после войны и революции вообще стали больше интересоваться Россией, ее историческим развитием, бытом и культурой и что этим интересом руководят преимущественно политические соображения; т. е. уверенность, что только сближение с Россией экономическое и политическое даст Германии возможность восстановить ее прежнюю мощь и значение.

Но интерес этот имеет и более глубокие корни: а именно сознание переживаемого западноевропейской культурой глубокого кризиса, сознание, что она в чем-то оказалась внутренне несостоятельной, что силы ее иссякли и что нужно искать каких-то новых источников, новых путей для духовного возрождения Европы. Отсюда интерес к России, к ее религиозности, духовной жизни, и в частности к славянофильству. Быть может, все-таки оправдывается древнее изречение *ex oriente Lux* — быть может, новый свет действительно засияет с Востока?

Но и среди русской эмиграции возродился интерес к славянофильству. Доказательство тому — то новое движение мысли, которое в умственной жизни эмиграции приобретает все большее значение — **Евразийство**. Оно вполне сознательно воскрешает традиции славянофильства и именно в основных идеях славянофильства видит тот фундамент, на котором заново должно быть построено здание русской культуры, разрушенное войной и революцией.

Объяснить это возвращение к идеям славянофильства теми реакционными устремлениями, которые неизбежно возникают как следствие всякой революции и которые отрицают все, что признавала революция, и признают все, что отрицала революция, нельзя. К идеям славянофильства возвращаются как раз не **реакционеры**, мечтающие о восстановлении дореволюционного режима и желающие вычеркнуть революцию, а, наоборот, те круги, которые признают революцию как факт, признают ее историческое значение, но вместе с тем воодушевлены стремлением к новому положительному культурному строительству. — Вот почему вполне естественно и своевременно поставить вопрос о том: что в славянофильстве есть ценного и непреходящего, какие его идеи и устремления сохранили и для нашего времени свое значение?

До последнего времени (до войны и революции) находили, что славянофильство безвозвратно кануло в прошлое, что оно окончательно преодолено и устранено по существу. В частности, в нем видели романтические идеи и мечтания людей, не понимавших исторической действительности и бесконечного преимущества европейской культуры над русским варварством, отсталостью и невежеством, грезивших о какой-то мнимой самобытной русской культуре и прославлявших Древнюю Русь, в которой царило мрачное невежество, рабство, жестокость нравов. Или же в нем видели не только безобидное романтическое чудачество, а вредное направление мысли, тормозившее свободное развитие русской общественности; ведь оно выдвинуло зна-

менитую формулу: «самодержавие, Православие и народность», оно оправдывало, защищало старый деспотический режим, и тем самым дало ему идеологическое обоснование. Славянофильство поэтому считали в русском обществе реакционным движением, в противоположность западничеству, которое отождествлялось с прогрессивным, либеральным направлением. Борьба славянофильства и западничества — идейная борьба реакции и прогресса. К революции, казалось, победило окончательно западничество. Но теперь, после революции, мы уже не можем так смотреть на славянофильство. Новый исторический опыт заставляет переоценить многие из прежних ценностей, иначе взглянуть и на историческое прошлое.

Неправильные представления о славянофильстве. С ним произошло то, что часто в истории происходило с идеями и учениями. В каждом живом учении есть своя любовь и своя ненависть. Положительное его ядро — любовь к какой-нибудь идее. Но с этой любовью связана и отрицательная сторона — ненависть, отталкивание от всего, что этой идее враждебно или просто чуждо. И часто учение, приобретающее влияние на умы, распространяется в обществе; успехом этим оно обязано своей отрицательной стороне, своей ненависти к тем или другим существующим идеям, а не своим положительным содержанием, любовью. Так случилось отчасти и со славянофильством.

В борьбе с западничеством возобладали отрицательное начало, отрицание всего, что было связано с западничеством. Самое ценное в нем — его положительная сущность — осталось нераскрытым. Искажение, вырождение славянофильства в лице позднейших его представителей 70-х и 80-х гг., которые стали партией официальной народности, защитниками самодержавия в той форме, в какой оно существовало.

Но это позднее славянофильство имеет очень мало общего с учением первых славянофилов — братьев Киреевских, Хомякова, К. Аксакова и Ю. Самарина в первый период их общественной деятельности. Эта легенда о реакционности славянофильства разрушена Гершензоном в его прекрасной книге «Исторические записки», в которой он дает блестящие характеристики личности братьев Киреевских и Юрия Самарина, пытается восстановить подлинный смысл их учения. Надо ознакомиться с учением этих первых славянофилов в его первоначальной, неискаженной форме, чтобы судить о славянофильстве.

Дать краткий очерк учения первых славянофилов и выявить все ценные идеи их и составляет задачу сегодняшнего сообщения. Тогда выяснится, как они понимали трехчленную формулу: самодержавие, православие, народность и какое значение она имела для них.

Все основоположники славянофильства — представители старых дворянских семей (братья Киреевские, Хомяков, Самарин, Аксаков), все они выросли в старых родовых поместьях и испытали на себе влияние патриархального помещичьего быта и уклада жизни. Отсюда их близость к народу, их любовь и привязанность к народному, к народной душе, крестьянскому быту, их знание и понимание интересов и потребностей крестьянства. Отсюда и их глубокая, унаследованная от родителей религиозность, их искренняя приверженность к правос-

лавию, определивша их мирозозерцание. Гершензон правильно указывает на восхитительную силу этой дворянской культуры, которую первые славянофилы впитали в себя вместе с молоком матери.

В этом патриархальном помещичьем быту и отношения между помещиками и крепостными были наименее приятными. Крестьяне здесь не тяготились в такой мере их крепостничества, потому что помещик серьезно заботился об их материальном и духовном благополучии. Вот, например, как характеризует этот помещичий быт один из историков, исследователей этой эпохи (Гершензон, стр. 47).

Вместе с тем, все они — люди исключительно образованные, люди, в которых продолжали жить все традиции гуманистической культуры, которая достигла такого исключительного развития в эпоху Александра I. Братья Киреевские выросли под непосредственным влиянием Жуковского, который был связан тесной дружбой с их матерью. Все они побывали за границей, отчасти учились в заграничных университетах, знали иностранные языки и литературу и высоко ценили западноевропейскую образованность и культуру. Все они особенно интересовались философией и хорошо изучили учения Шеллинга и Гегеля, которые господствовали тогда в западноевропейском мышлении.

В начале XIX в. (первая треть) — исключительный философский подъем в Германии. Идеалистическая философия Фихте, Шеллинга, Гегеля, вышедшая из Канта. Ее исключительное влияние на духовную, умственную жизнь Германии (в широких слоях общества). Каждое новое их сочинение — событие. Само философское умозрение ощущалось и понималось не как отвлеченное, далекое от жизни мышление, а как живая интуиция, лично переживаемая каждым человеком и затрагивающая самые сокровенные стороны его существа.

Эти веяния, настроения и устремления передалась и в Россию. В 20-е и 30-е годы отразились они в университетском преподавании, которое стало очагом напряженной работы мысли, несмотря на преследования и стеснения со стороны правительства. Особенно же этот интерес к философии культивировался в кружках, образовавшихся в это время. Общество Любоумрия (братья Хомяковы), кружки Станкевича и Таслинского (Аксакова), Герцена и Огарева.

Значение этих кружков для русской научной и общественной мысли (Венгеров, стр. 7, 12-13). Это — кружки не чисто научные и философские. Их деятельность носила как бы религиозный характер (замещающие религию). Не созерцание философское, а отечественное радение (напоминающее религиозное радение сектантов). Поэтому и цель — практическая, жизненная: подготовка к общественной деятельности на благо родины (отличие от Германии).

И славянофилы и западники — ученики Гегеля и Шеллинга; исходили из их философии, пытались применить выводы их учения к русской истории и действительности. То, что привлекало их в философии, и то, чем объясняется ее огромное влияние на всю современную им мысль, — это грандиозная попытка синтеза всех сторон и отраслей культуры: науки, искусства, религии и самой Жизни, попытка осмыслить историческое развитие человечества исходя из одного высшего принципа. Сама философская система в своем развитии ста-

новится чем-то живым, динамическим. В ней живет и раскрывается тот же мировой дух, который проявляется в историческом развитии человечества и отдельных народов. Внутренняя диалектика философской системы — это есть вместе с тем и принцип исторического процесса. Процесс этот проходит через ряд последовательных стадий (раскрытие в них Мирового Духа). В каждой стадии выступает на историческую арену новый народ, и у каждого из них особая историческая и культурная миссия, он — носитель особой идеи, которую он призван раскрыть и осуществить в своей исторической жизни. Вот на этой философии культуры и истории и сосредоточился интерес и западников, и славянофилов. Она ставила их перед проблемой: есть ли культурная и историческая миссия русского народа? И если она есть, то в чем она заключается? Значит, задача состояла в том, чтобы определить особенности русской культуры, ее исторического развития и выяснить то, что в ней имеет непреходящее сверхисторическое значение.

Эту задачу пытались решить и славянофилы и западники. Но западники и славянофилы понимали ее по-разному, отчасти потому, что разное понимали и гегельянство. Западники — левое крыло гегельянства (Фейербах, его позитивизм, материализм и гуманизм); истолкование исторического процесса в смысле естественного прогресса и постепенного осуществления идеала человечности.

Взгляд славянофилов на культуру и историческое развитие можно проще пояснить, показав, какое значение для них первоначально имела пресловутая формула, ставшая грузилом для либеральных кругов, — самодержавие, православие, народность. Начнем с последнего члена формулы. Народность — это нерв славянофилов, особенно для Ив. Киреевского, означало не слепое преклонение перед русским народом, его бытом и укладом жизни, это означало прежде всего, что народ есть своего рода особая личность (коллективная, соборная), которая живет и развивается по своим собственным органическим законам и которая может утратить самое ценное — свою творческую самобытность, если навязывать такие формы жизненного строя и образования, которые ей по существу чужды. Народность, кроме того, означает, что и отдельная личность может свободно развиваться и осуществлять все заложенные в ней возможности только как член, как орган общей соборной личности; достигнет подлинной образованности и знания, лишь сохраняя связь с историческими традициями своего народа. Народность указывает поэтому и на органический характер культуры. И культура может расти и развиваться, лишь сохраняя память о прошлом, собликая внутреннюю преемственность с прошлым. Из этого органического понятия народности и культуры вытекает и отношение славянофильства к религии и, в частности, к православию.

В этом — коренное отличие славянофильства от западничества (самобытный и национальный характер культуры признавали и западники (Герцен)). Для западников религия, в конце концов, не что иное, как мифотворчество, необходимое на ранних стадиях культуры (в образе Бога воплощено все лучшее в самом человеке), но постепен-

но преодолеваемое по мере умственного прогресса и заменяемое нравственным идеалом человечности, гуманности.

Для славянофилов религия — непреходящая историческая форма духовной жизни человечества, необходимый фактор культуры, даже больше того — последняя духовная основа, материнское лоно, и двигательная сила. Вне религии нет и культуры подлинной; там, где гложет религиозное чувство, меркнет религиозное сознание, там убывает и дух в культуре, она вырождается в чисто внешнюю цивилизацию.

Именно этот взгляд славянофилов на религию и ее роль в культурной жизни дал им возможность отнестись с гораздо более глубоким вниманием и пониманием к историческому прошлому России, в особенности к допетровскому периоду русской истории.

Действительно, если вычеркнуть из древнерусской культуры до Петра Великого религиозное начало и все, что им порождено, то от всей культуры почти ничего не останется; останется одно невежество, умственная отсталость, враждебное отношение ко всему новому, чужому. И с этой точки зрения культура начинается только с тех пор, как Россия испытывает влияние Запада, особенно с Петровских реформ. А между тем, это неверно и несправедливо. Конечно, это немая культура. Это культура, лишенная своего Логоса, Слова. Отсутствие литературного языка, отсутствие научного и философского творчества (основные причины этого — отрыв от Византии и первоисточников Культуры). Но все же — это культура, создавшая великие непреходящие ценности. Русская иконопись XIV, XV, XVI вв. (ее оценка в новейшее время — «Умозрение в красках»); русское церковное зодчество в Киеве, Новгороде, Владимире, на Севере; православное церковное пение — знаменный распев (влияние его на новейшую современную музыку); наконец, нравственная мудрость народа, сложившаяся под непосредственным влиянием религии, — сокровищница, из которой черпали великие русские мыслители и писатели (Достоевский, Толстой), тоже создавалась веками, корни ее восходят к Допетровской Руси. Затем явления религиозного порядка, сектантство, старообрядчество — все это явления и ценности, понятные и доступные оценке только из религиозной концепции культуры.

Все это чуждо западникам. Все это более понятно славянофилам.

Дальнейшее развитие русской культуры: не отказ от этих традиций, прерванных насильственными реформами Петра, но продолжение их, раскрытие заложенных в них возможностей и ценностей.

Интерес славянофилов к русской истории: новый подход к ней: критика теории родового быта; выдвигают значение общины и вече (переоценка). Петр Киреевский: собиранье народных песен, его путешествие по России; изучение первоисточников; Аксаков, Хомяков, Самарин...

Отсюда можно объяснить основной мотив, который побуждал славянофилов быть сторонниками самодержавия: 1) Это форма, не навязанная народу, освященная традицией. 2) Но другое — существеннее. Русский народ отделяет от себя государство и государствовать не

хочет, поэтому предоставляет правительству неограниченную государственную власть. Взамен того русский народ предоставляет себе полную свободу нравственную, свободу жизни, духа, мысли, слова. (Не следит за деятельностью правительства, высказывая свое мнение на Земских соборах.) В жизни народа самое важное — его культурно-духовное творчество; этим определяется его историческое значение. Политическое устройство, политика, — не главное и не самое существенное (в противоположность западникам). Отсюда возможность отказа от <неразб.>власти. — На Западе: гипертрофия политики, подавляющей духовную жизнь. — Но этот идеал самодержавия отнюдь не совпадает с действительным реальным русским самодержавием XIX в. Это ощущалось славянофилами. Искажение славянофилами идеи самодержавия. Впоследствии это изменилось: идеал видели в действительности. Во всяком случае идея самодержавия для основной идеи даже несущественна. Ср. П. Киреевского (Герш<ензон>, стр. 96-97). Его идеал — теократическая республика. Значение соборного начала. Афоризм его. Первые славянофилы — поборники Великих реформ 60-х годов. Ратовали за свободу слова. Страдали от цензуры (профессура, газета, сборник песен). На это указывает и Герцен: в этом отношении нет между западниками и славянофилами существенного различия (стр. 49 — Венгеров). Преобладать стали консервативно-ограниченные тенденции лишь впоследствии. Конечно: романтизм, идеализация русского прошлого (но романтизм, наивность — и у западников); но вместе с тем и понимание недостатков народа русского (Ср. И. Киреевский. Лживость, лень. Стихи Хомякова). Главное: это вера в великое историческое назначение русского народа.

II

Но в чем же отличительная особенность русского народа и какими свойствами его культуры, его характера может быть объяснено и оправдано его великое историческое назначение? Этот вопрос пытается решить И. Киреевский в двух своих основных статьях, определивших всю идеологию славянофильства: 1) «О характере Просвещения Европы и о его отношении к Просвещению России» (1852) и 2) «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1854). Вкратце основные исторические, философские идеи этих статей сводятся к следующему:

1) На Западе: Под влиянием многих исторических причин культура утратила свое органичное единство. Разлад между религией и научной и философской мыслью. Господство рационализма, который постепенно вытесняет религию. Тупик западной культуры, из которого она выйти не может.

2) Между тем, этот разлад науки и философии и религии, с другой стороны, не необходим, не коренится в их существе. Доказательство тому — развитие христианства. Восприняло античную культуру и образованность. Отцы церкви и их философия. Значит: христианская

вера совместима с просвещением и даже требует его для своего развития и укрепления (причина раскола церкви — невежество).

3) Причина этого внутреннего разлада: на Западе дух утратил свою цельность, он раздроблен. Отсюда отвлеченное мышление, оно оторвалось от своей духовной основы. Служение внешним материальным потребностям. Это отвлеченное мышление и построенная на нем наука не могут удовлетворить подлинно духовной (религиозной) потребности человека. Это осознано и на Западе (философия откровения Шеллинга, отрицательная и положительная философия). Искание иного высшего начала, которое могло бы устранить разлад.

4) Сохранилась эта цельность духа только еще в русском народе, в его православной религиозности. Здесь нет противоречия, разлада веры и знания, ибо в цельности духа все его различные функции, и мышление, и воля, и чувства, пребывают в нераздельном и гармоническом единстве. (Это наличие внутренней цельности Кириевский усматривал в семейном и общественном укладе Древней Руси.)

5) Русское образованное общество утратило ее тоже, потому что оно подпало под влияние Запада и его рационализма и отсеклось, отказалось от своей религиозной православной основы. Но поскольку живо православие, оно живет и в русском народе. Эта цельность духа — национальная особенность русского православного народа.

6) Историческая задача русского народа заключается в том, чтобы воскресить это сначала в своей культуре во всей его полноте, на нем строить культуру, не отказываясь, однако, от Западного Просвещения. Наоборот, его нужно подчинить этому высшему началу. Только из такого синтеза может родиться как подлинная, цельная духовная культура, которая будет уже не только русской, но и общечеловеческой. Приобщение к ней исцелит и западную культуру от ее органического недуга.

7) Эта цельность духа должна стать не только основой культуры и жизни в целом, но и самой философии. Новой национальной культуре должна соответствовать и новая национальная философия. Эта новая философия не будет построена на отвлеченном мышлении, она должна исходить из деятельности духа, она должна быть живым, цельным знанием, живознанием (стр. 249).

Исходные точки этой философии: умозрение отцов церкви, продолжение их традиций (гнозис) и философия Запада в последнем ее завершении, преодоление рационализма (Шеллинг). Вопрос: что же означает эта цельность духа? Есть ли это ясное философское понятие? Или же нечто неопределенное, расплывчатое, что не выдерживает критического анализа, превращается в пустое слово, или <неразб.>? Всякая наука основана на опыте, на данных фактах. Так и философия. Плодотворная идея всегда рождается из интуиции (иногда неясной), является усмотрением чего-то существенного и реального. Есть ли тут такая интуиция? Противоположение отвлеченного и живого (или цельного) знания. Чем характеризуется отвлеченное знание? Так мы поймем по противоположности и цельное знание. Это знание прежде

всего природы, внешнего, материального мира; оно исходит, значит, из внешнего опыта. Это — первоначальное знание, существенная направленность на внешний мир. Оно требует обособления мышления от других факторов духа. Вне воли и чувствования — они должны умолкнуть. Исключение всего субъективного. «Объективность». Беспристрастный глаз, все созерцающий, сам человек познающий становится отвлеченным существом.

Публикация И. А. Савкина

.....

ОБЩЕСТВО ФИХТЕ

В городе Уфе (Россия, Башкортостан) зарегистрировано общество Фихте, ставящее своей целью, с одной стороны, объединение разрозненных усилий философов и других отечественных исследователей учения Фихте, а с другой — определение возможностей использования и развития в современных условиях практической стороны этого учения.

Уфимское общество Фихте стало четвертым в мире фихтевским обществом (три других — в Германии, США и Японии). Результатами его непродолжительной пока деятельности стали: проведение Фихтевских чтений, посвященных 230-летию со дня рождения Фихте, а также издание сборника научных статей «Фихте и конец XX века» (Уфа, 1992, 200 с.). В этой книге опубликованы работы ученых из Москвы, Уфы, других городов России. Зарубежные авторы представлены издателем трудов Фихте Р. Лаутом, В. Хёсле (Германия), М. Ивальдо (Италия), Лоулером (США). В сборник включены два фрагмента из произведений Фихте. В приложении дается краткое содержание докладов, заслушенных на фихтевских чтениях в Уфе. В конце книги помещен список опубликованных работ И. Г. Фихте и литературы о нем.

.....

«ОКАМЕНЕННОЕ БЕСЧУВСТВИЕ»¹

(По поводу полемики против евразийства)

С давних пор указывалось на странное и «печальное» своеобразие русской критики идей. В частности, Н. А. Бердяев неоднократно отмечал ее роковую публицистическую ограниченность, мешающую даже простому распознаванию и выслушиванию чужих мыслей и воззрений. Редко и как бы неохотно русские критики рассуждали и рассуждают по существу, — точно нет у них подлинного интереса к обсуждаемым вопросам и темам. — Такую характеристику и прежде, и теперь обыкновенно считают несправедливо суровой, — и, конечно, к ней требуются оговорки. Тем не менее, в общем и целом она бесспорна и верна. Следовало бы даже еще более сгустить краски. Речь идет не о простом равнодушии или невнимании. В публицистической близорукости обнаруживается какая-то тревожный духовный изъян, раскрывается какая-то метафизическая трещина духа. Обсуждение заменяется осуждением или криками восторга — от малодушия и испуга, от страха перед проблематикой, которая должна развернуться перед испытующим взором и «затруднить» мысль. В предчувствии этих трудностей сознание старается заморозить себя, заслонить трагическую сложность действительности мечтательной ширмой. Эта духовная робость часто одевается в маску смирения. Но не трудно распознать, что это — только личина. В подлинном смирении есть трепет и тревога, подлинное смирение всегда сочетается с мужеством, — в смирении есть сила и воля. В робости этого нет. В робости нет сознания важности открывающегося, нет святого волнения перед таинственной полнотой жизни. Испуг соединяется всегда с неуважением к тому, чего бояться. И потому так легко переходит он в самоуверенность и упрямство. Упрямятся люди всегда от слабости, сколь бы дерзновенным и мужественным ни казалось подчас упрямство. Испуг и робость располагают к самообману, толкают на путь измышлений... и в «возвышающих» вымыслах малодушие окапывается, как будто в крепком граде... Начинается проповедь безмятежности и благополучия, — будто все вокруг — мирно, ладно, покойно. А затем разгорается благородное негодование против тех, кто возмущает эту тишь и гладь, кто осмеливается сомневаться в этом благополучии и безопасности. И тех, кто увидел грозящую тайну, почувствовал шевелящийся хаос под зыбкою почвою и предостерегает об этом, блюстители мира обзывают и ославляют общественными возмутителями, опасными врагами «существующего порядка». От слабости не хочется видеть, ибо предчувствие говорит, что увидеть придется трудное и страшное. От этого хочется уйти или хотя бы уснуть. И

¹ Печатается по изданию: Путь. — Париж, 1926. — № 2. С. 128—133.

горе «людям бессонным», которые и другим, малодушным, мешают спать. Публицистическая близорукость лишь отчасти объясняется низким уровнем внутреннего развития. В последнем счете она — вынужденное самоопределение, род защитного приспособления для слабых души своего рода убежище. Публицистика облегчает и упрощает вопросы, и не сводится ли вообще история недавнего русского прошлого к такому самоусилению? От трудных и тревожных вопросов культурного самоопределения и самоотчета не бежала ли и не пряталась ли русская интеллигенция в «общественность». А тех, кто пророчил и предвещал грядущие потрясения, кто чувствовал неблагоприятное, кто звал к раздумию и «покаянию», не от страха ли называли визионерами, мрачными вестовчиками небылиц и нелепиц? И в конце концов, сколько в этом было пошлого неуважения к жизни, нечувствия ее серьезности и глубины... Конечно, можно и нужно учитывать чужую слабость и безвольность. Но с тем вместе надо прямо призывать их за порок и — врачевать их. Ведь, как ни трудно бывает бодрствовать — надо... Великие русские люди бодрствовали, хотя это было почас и очень жутко, и будили других, и звали и чуяли беду, и предсказывали ее... Еще можно понять, что их мало слушали во дни исторического затмения, но их не слушают и не слышат и теперь, когда пророчества сбылись и пучина разверзлась. Это слабовольное упрямство в решительный час остается загадочным и непонятным, и жутко становится от такой упрямой веры в самообман, словно вправду можно зачаровать себя до того, чтобы утратить всякое чувство реальности и воображать себя безопасным в мире вымысла... Забвение и нечувствие среди разрухи не только грозит нечаянно гибелью забывшимся — оно питает самую разруху. И если есть в этой разрухе какая-то темная, злоедающая рука, то это она насыплет навождения и сонные чары, это она усыпляет и гипнотизирует слабые души, это она рассыпает розовые сны и радужные надежды. Злому князю века сего работают, сами того не зная, быть может, сонные и малодушные, верящие в сказку о благополучии. И, конечно, это его нечистая сила мешает опомниться и сознать вину и грех.

Такие мысли невольно рождаются при чтении теперешней зарубежной нашей литературы. Такую мрачную думу подсказывают и внушают теперешние полемические нападki на тех, кто осмеливается уходить в религиозно-метафизические корнесловия нашей разрухи. В этом отношении в особенности характерна та борьба, которая ведется с евразийством и против евразийства. Я не собираюсь ни разъяснять, ни защищать евразийских воззрений. В том-то и заключается вся острота полемики и спора, что всякое разъяснение и защита с евразийской стороны решительно несвоевременна и неуместна. Чуткие и внимательные и без того уже поняли и, если не согласились, то тем не менее приняли и продумали евразийские вопросы и темы. Ведь, в конце концов, важно не то, что именно евразийцы думают, а то, о чем они думают, — та правда, которую они ищут и видят. Главное недоразумение спора состоит как раз в том, что большинство оппонентов вообще никакой правды искать не желают, а в евразийцах казнят именно беспокорство их искания. Оппоненты хотят внушить, что собственно

искать нечего и не к чему. Они хотят упростить и уменьшить тайну русской революции, хотят доказать, что у ней нет никакого корневания, никаких исторических оснований... Они хотят ее свести на простое злоумышление, ее удачу объяснить темнотою русского невежественного народа — словом, пытаются уложить все происходящее в категорию уголовного права. И потому их волнует и даже озлобляет всякое напоминание о более глубоких истоках и началах, — такие напоминания они считают нужным во что бы то ни стало остановить и прекратить. Такой образ поведения внушен опять-таки слабостью и малодушием. Ибо, конечно, с духовной болезнью бороться труднее, чем с «простым» озорством и хулиганством. Оппоненты евразийства, думается, инстинктивно боятся, что если вправду евразийские диагнозы верны, то для возрождения потребуется такая терапия, на которую нужно большое мужество, и самоотречение, и вера, — а их-то в себе они не находят. Иными словами, они боятся, что тогда потребуется слишком большой перелом и поворот в духе. И вот надо принудить к молчанию несвоевременных возмутителей сна... В большинстве случаев нам вовсе не возражают — на нас, евразийцев, нападают, нападают со злобой, гневом, азартом, насмешкой, досадой. Обсуждение заменяется голословным осуждением. Анализ заменяется выборкой отдельных слов и фраз, независимо от связи речи и мысли, — и кажется, будто у оппонентов нет вовсе воли к пониманию. В полемике встречаешь много крепких слов и окриков, и по контрасту еще резче выступает малочисленность доводов, докательств или хотя бы отводов. Как бы в самооправдание многие оппоненты мимоходом замечают, что, дескать, и не стоит тратить времени на опровержение евразийского несмыслия, невежества и озорства... Иные договариваются даже до того, что, дескать, здесь вообще нет места для спора, а разве только для порки, — ибо здесь нет состояющих сторон, но только «секущие и секомые»... При таком обороте полемики она естественно становится односторонней. В этом, собственно говоря, нового ничего нет. В русском интеллигентском обычае давно уже было заменять обсуждение обличением и двумысленными намеками на злонамеренность противника. И неуважение к искомой правде ни в чем так не выражалось, как в этом полемическом приеме, но только от предельной слабости и совершенного маловерия можно убеждать себя, что оправдаешь свое мнение и опровергнешь противника, если провозгласишь его за злонамеренного и насмеешься над ним. Любопытно, что нападение на нас ведется сомкнутым и совокупным фронтом; и странным образом самые разнородные публицисты, решительно неспособные согласиться между собой ни в чем положительном, достигают объединения в шумном и гневливом отрицании евразийской «ереси». В точном смысле слова, евразийцы окружены вражеским строем: за злонамеренных их почитают все, от крайних «правых» до крайних «левых», — и даже удивительно, как это все они соглашаются в этой оценке. Конечно, различные оппоненты вменяют в вину разное, но все без изъятия занимают вменяем. Одни вменяют реакцию, другие — революцию; иные — просто невежество и легкомыслие, однако тоже белое или красное. И все убеждены, что остается только осудить, да поскорее

привести приговор в исполнение: иными словами, — во что бы то ни стало принудить к молчанию. Не стоит распутывать все хитросплетения и извороты этого «суда неправедного». В конце концов, дело совсем не в том, что именно евразийцев не слушают и не понимают, что их мысли толкуют вкривь и вкось, приписывают им то, чего они не говорили, но что легко поддается опровержению или внушает страх. Но самая эта подмена рассуждения бранью заставляет призадуматься: почему же, в самом деле, в такую страшную и ответственную для нас русских годину так многим не хочется рассуждать по существу. И еще можно понять причину озлобления и неистовства с той стороны, где свободу отождествляют с безбожием, демократию — с богоборчеством и зовут под «победоносные» знамена атеистического гуманизма. Такие возражения только подкрепляют евразийцев, они от противного доказывают правоту их прогнозов. Но враждебное обличение со стороны проповедников национализма и защитников веры, видящих знамение Сатаны в революционной буре, вот это решительно непонятно. И может объясняться это — только вольной близорукостью и нежеланием видеть. Действительность через сурово для мечтательных глаз, и ее одевают радужным мифом: горе тому, кто крикнет, что король гол...

Чем больше задумываешься над этими «полюемическими красотоми», тем более убеждаешься, что внушает их какая-то своеобразная духовная маниловщина, — невинная на первый взгляд, в существе своем она чрезвычайно ядовита... Практически решающее значение для религиозно-метафизической ориентировки в происходящем имеет тонус мироучувствия и мировосприятия. Вот почему мы, «евразийцы», с самого начала подчеркнули, что наше суждение складывается на основе *катастрофического* мироощущения, что первое и основное для нас — видение *исторического трагизма*. А противостоят нам именно те, кто не видит и даже не желает видеть этого трагизма, — люди идиллического склада. Над катастрофизмом они или потешаются, или снисходительно разводят руками; в крайнем случае, они сожалеют об ушибленных житейскими треволениями. Они неспособны понять действительный трагизм жизни. Они готовы уважать чужую тревогу, но спешат разьяснить всю ее неосновательность. Вот почему евразийские сомнения в твердости европейской культуры и в благополучии европейской жизни наши оппоненты возводят к мимолетным и эмоциональным поводам — либо к испугу перед «зверствами» мировой войны, либо даже к обывательской обиде на грубость иностранцев и на порченные союзнические консервы. Им не приходит в голову, что можно и нужно задумываться над предельными судьбами европейской культуры, — им это кажется даже просто святотатством. В суде над историческим прошлым им чудится только дикарство и невежество. В этом опять-таки сказывается не что иное, как слабость. Наши оппоненты накладывают как бы табу на Европу, — не оттого ли, что они не уверены, что их кумир выдержит критическое испытание... Подлинное мужество не боится суда. И говорить об европейском закате — это не значит отвергать Европу, отрицать ее достижения и подвиг. Евразийцы не менее старых славянофилов и Достоевского готовы уважать много-

трудный подвиг Европы и соскорбеть ее тоске и падению. Они говорят о болезни Европы, а не о ее ничтожестве. И последовательность мысли вовсе не требует от того, кто говорит о кризисе европейской культуры, чтобы он отвергал и Данте, и Шекспира, и Гегеля, и Канта и считал их ничтожествами. Однако, с другой стороны, признание их значительности еще не означает возведения их в канон и безоговорочного согласия с ними. В культурной истории Европы сочетаются и свет, и тени. Мы видим историю Европы в перспективе истории Христова дела на земле, и, уважая искренность страстного подвига Европы, именно из уважения к нему не закрываем глаз на безнадежные тупики западного пути и не замалчиваем европейского провала. Впрочем, совсем не об этом говорят и думают наши оппоненты. Не святое и лучшее в Европе, а подлинная европейская культура внушает им благоговение, и поэтому в своем преклонении перед Европой они раболепны, а не свободны. У них нет ощущения проблематики культурной жизни. Для них культура есть что-то законченное и отвердившееся, и самое ощущение подвижности культуры представляется им уже подозрительным. Ибо они веруют в какие-то всеспасающие формы, — им кажется, что все зло, до сих пор сохраняющееся и действующее в европейской жизни, сохраняется и действует вопреки культурным победам. Круговой поруки в исторической жизни они не ощущают и не понимают. Они не хотят понять, что европейские слабости не случайны в своем происхождении, а имеют глубочайшие культурно-исторические корни. Можно сказать, что до европейской культуры в собственном смысле слова им и дела нет. Они преклоняются перед цивилизацией: мотокультура и парламентаризм, «американизм» или демократия им во всяком случае дороже Данте, — такие имена они приводят только для прикрытия. Их пафос — пафос публицистический, пафос обывателя и дельца. В конце концов, они преклоняются только перед силою и мощью европейского штыка. В европейское оружие, вот, во что они веруют. И Европу от евразийского несмыслия они защищают только потому, что грезят о пресловутой интервенции. Той европейской тоски, которую болел Достоевский, они не хотят знать. Они боятся напоминаний о ней: а вдруг Европа окажется большой, и интервенция не состоится... Тогда, значит, все кончено... Ибо в Россию они совершенно не верят. Духовное углубление и изощрение им кажется не только не практичным, но и чрезвычайно вредным. Разрешение русской проблемы они видят в том, чтобы превратить самих себя и весь русский народ в обывателей и дельцов. Им кажется, что в годину испытаний надо все духовные, религиозные и метафизические проблемы на время оставить в стороне, как ненужную и никчемную роскошь. Они со странным спокойствием предсказывают и ожидают будущее понижение духовного уровня России, когда все силы будут уходить на восстановление материального благополучия. Они даже радуются такому прекращению беспочвенного идеализма. — Во всем этом много противоречий, но логические неувязки вполне совмещаются с психологической связанностью единого настроения...

Культурный пафос у наших оппонентов только на словах, а в душе они — глухие обыватели. Их мнимое преклонение пред Европой лишь

прикрывает их глубокое невнимание и неуважение к ее трагической судьбе. И потому они не могут понять и разгадать ее историю, ее судьбу. Они отрицают, что социализм вырастает из самых глубоких европейских начал, что из Европы пришла коммунистическая зараза. А потому они и не могут не только преодолеть ее, но и просто объяснить. Отсюда сбивчивость и неясность их суждений и о русской разрухе, и о русской европеизации, об отношении России к Европе. Они веруют в Европу, как в мумию, — а в творческом отношении к ней им чудится уже опасность... И русские судьбы они силятся понять и представить идилично. И, с одной стороны, всякая речь о русских грехах и язвах представляется им гнусным покушением на славное прошлое. С другой стороны, это прошлое сводится для них к одной только «императорской России». В некоторой растерянности они повторяют отдельные имена: то говорят о Петре Великом, то о Пушкине, то о Столыпине... И непонятно, зачем они стараются идеализировать это прошлое. Сладость уютных воспоминаний каждому понятна, — но ведь слишком давно уже пробудилось в русской душе трагическое сознание. И патриотизму оно вовсе не мешало, как не мешало у Гоголя, Хомякова, Достоевского. Любовь к отечеству совсем не требует забвения о «каиновых бранях»... Только полнота исторической памяти воспитывает творческое дерзновение и волю, только она боится от испуга. Только она объясняет внутренний генезис русской разрухи, приводит к ее корням, а потому и открывает пути к возрождению и восстанию в духе. Здесь многое требует разъяснения, но раз навсегда надо бросить устрашающую игру словами, — раз навсегда надо перестать пугать словом: «революция». К этому словесному застрашиванию сводится, в конце концов, чуть ли не вся «правая» полемика с евразийством. Евразийцы, дескать, «приемлют» революцию, а потом они не только большевики, но даже пугачевцы... Оглушать неподготовленных обывателей такими страшными возгласами совсем не трудно, гораздо труднее их обосновать. Надо прямо сказать, это — преднамеренная ложь. Евразийцы неоднократно разъясняли, в каком смысле они не то что «приемлют», а *учитывают* революцию, и, конечно, никакого «пробольшевизма» в нашем понимании нет. Нет никакого сочувствия злему духу революции в признании за последней исторического корнесловия... Ведь сводить всю революцию на злоумышления партийных коммунистов, это значит, во-первых, отказываться от ее объяснения, — если только не верить во всемогущество коммунистических вождей, — а во-вторых, избавлять себя от необходимости творческой и духовной борьбы с нею. Не даром у таких «контрреволюционеров» задачи борьбы с большевизмом суживаются до размеров карательной экспедиции, словно, в самом деле, все решится, когда будут повешены несколько сот «злодеев». В сущности такое «неприятие» есть подлинное приятие и такое противление есть подлинное непротивление. Снова и снова мы встречаемся со слабостью духа: проблему революции упрощают, чтобы оправдать упрощение и облегчение своего поведения... В этом оправдании идут очень далеко, всю русскую историю перекрашивают розовой краской... Никакого «потворства» сатанинской стихии нет в том евразийском убеждении, что в рево-

люции раскрылись исторические недуги России. Что готовилась она издавна и исподволь, ведением или неведением... Совершенно непонятно, как можно преодолеть большевизм в корне, если не исторгнуть его духовных корней... Расширяя круг «виновных в революции», евразийцы тем самым повышают шансы на успех борьбы. Оппоненты видят в этом только покушение на старую славу. Но считать, скажем, Петра Великого *роковым гением* не значит отрицать его подвиг. И возводить к нему начала многих русских бед не значит уменьшать его государственную значительность. Вообще надо отказаться от живописи одним цветом. Мы признаем много смрадного и темного в русской жизни Петербургского периода, но это нисколько не мешает видеть сквозь туман и свет животворный, многократно и многообразно побеждавший и побеждающий силу мрака. Во всяком случае в таком видении гораздо больше трезвого реализма, чем в маловерном идеализировании прошлого, чем в самооправдании и перекладывании вины на одних исполнителей злых судеб. Вместе с тем, отнюдь нельзя отождествлять всю современную Россию с коммунистическим замыслом о ней. Конечно, в СССР есть и Россия. Она не умерла под коммунистической маской, и, более того, она настолько еще жива и деспособна, что нередко сквозь личину проступают светлые черты живого лица. И можно сказать, СССР существует доселе именно потому, что еще есть Россия. В этом признании наши оппоненты, конечно, увидят новое потворство большевикам. — Станным образом, вопреки действительности, они на слово поверили большевикам, поверили, будто им (большевикам) удалось до конца умертвить русскую душу. Вслед за ними наши оппоненты отождествляют СССР со всей Россией. В этом сказывается все то же малодушие и неверие. По неосновательной привычке здесь страна, земля отождествляется с властью, как будто власть всемогуща. В прежнее время рассуждали так, что раз есть царь, то все — монархисты, за исключением немногих «врагов внутренних», а стало быть, все благополучно, — и из-за этой близорукости проглядели умирание русского царства, проглядели свою собственную работу на его погибель. А теперь рассуждают по прежнему шаблону: раз в Москве ВЦИК и Совнарком, то значит все уже в России злодеи, а потому «любовь к Отечеству» требует, дескать, злости ко всей теперешней России. Именно отсюда рождается замысел карательной экспедиции. — Вряд ли нужно подробно разъяснять, что вера в неистощенность русской силы не включает в себя признания большевицкого дела за доброе дело. Но даже и не об этом идет речь. Совершенно ясно, что за последние годы в России многое переменилось. Противление большевизму отнюдь не требует признания, будто все переменилось в угоду или на пользу большевикам, и по их указке. Историческое действие всегда не вполне совпадает с индивидуальными умыслами. Конечно, много злых посевов возшло в России, многое придется выкорчевывать и посекаать. Не следует ни в каком случае преуменьшать одичания, вырождения, разврата... Однако нет никаких оснований утверждать, что все в России подлежит искоренению. Растут и там благодатные побеги. Русская душа еще не истощилась. Более того, сами того не ведая, большевики во многом работают на своих про-

тивников... не только потому, что «чем хуже, тем лучше», и своим чрезмерным нажимом они готовят себе противодействие; но потому, что многие их мероприятия в действительности приводят к итогам, прямо обратным их умыслу. Нельзя радоваться гонениям на Святую Церковь, но надо признать, что в горниле мученичества просветлела русская душа и закалилась русская вера. Конечно, большевики вовсе не хотели торжества Церкви, и тем не менее в СССР русская Церковь процвела, как жезл Ааронов, вряд ли не больше, чем в Петербургской России. — Все это очень сложно. Нельзя утешать себя радостными предчувствиями, Россию надо еще освободить, завоевывать и отбивать в духе. Но эта битва только тогда будет успешна, если это будет битва за Святую Русь, если удары мы направим под самый корень. Надо понять, что СССР начинается не с октября, но гораздо раньше, и выкорчевывать ее последние корни. Вот, о чем говорят евразийцы, и это кажется нашим оппонентам поклепом на прошлое. Станным образом распределяются у них свет и тени: в прошлом, то есть в императорской России, как и в Европе, они видят только свет; а в современности, т. е. на нашей родине, — только мрак. И поэтому изнемогает и без того уже немощное их сердце.

В наши дни прежде всего нужно бороться с самообманами. Мы не должны робеть перед действительностью. Страх побеждается верою, а не закрыванием глаз. В духовном подвиге мы обретем вновь свою родину, а не чрез идеализацию прошлого. О мужестве мы должны теперь молиться. И более чем когда, должны взывать: *избави нас, Господи, от всякого неведения, и малодушия, и забвения, и окамененного нечувствия...*

Публикация В. В. Козловского.

.....

**ВНИМАНИЮ ЧИТАТЕЛЕЙ ЖУРНАЛА
НА УКРАИНЕ**

*По вопросам подписки и приобретения журнала «Начала»
направляйте заявки в научно-медицинский
и информационный центр «Сангам»
по адресу: 254073, Киев-73, а/я 25.
Справки по тел. (044) 435-59-66*

.....

Д. П. СВЯТОПОЛК-МИРСКИЙ И ЕВРАЗИЙСКОЕ ДВИЖЕНИЕ

Дмитрий Петрович Святополк-Мирский (1880—1939) начал свою карьеру в царской России, известность приобрел в эмиграции, оставил след в литературной и политической жизни Англии, а завершил свой путь в сталинской России. Жизнь и творчество Д. Мирского¹ в значительной мере освещены в русской и зарубежной печати², но его роль в евразийском движении остается почти не раскрытой.

Судьба Мирского — один из классических примеров эмигрантской «смены вех». Поначалу блестящий популяризатор евразийских идей, Мирский впоследствии явился едва ли не главной фигурой в расколе движения, идеологом леворадикального «кламарского» уклона, приблизившего конец евразийства. Осветить эти страницы в биографии Мирского и в истории движения позволили материалы Пражского архива.

Сближение Мирского с евразийством началось в 1922 г., то есть после первых выступлений евразийцев в печати. С его философской эрудицией и чуткостью к политическим идеям, Мирский сразу оценил значение и перспективы нового течения мысли. Свои первые заметки о движении и о его манифесте «Исход к Востоку» Мирский опубликовал в Лондоне, где он читал курс лекций по русской литературе в университете. Две заметки были опубликованы в газете «Русская жизнь» и еще одна — в литературном приложении к «Таймс»³. Евразийство определялось в них как «революционный» или «пореволюционный русский национализм» и рассматривалось как русский аналог движений за национальное самоутверждение в европейских странах.

Вскоре Мирский встретился с П. П. Сувчинским, на которого в это время была возложена задача по распространению евразийских идей в странах Запада. В письме от 7 сентября 1922 г. Сувчинский сообщал П. Н. Савицкому: «в нашем полку прибыло»⁴. Мирский, который, по словам Сувчинского, хотел «печатно сочетаться с евразийством», предлагал для публикации в евразийских изданиях сначала свою статью о современной русской поэзии, отвергнутую П. Б. Струве в «Русской мысли»⁵, а затем статью о современной русской литературе. Но несмотря на то, что Сувчинский рекомендовал его как «ярого евразийца», попытки Мирского участвовать в евразийских изданиях наталкивались на сопротивление П. Н. Савицкого.

В 1923 г. Сувчинский от имени движения поручил Мирскому организовать кружок евразийцев в Лондоне. Весной 1925 г. он уже сообщал Савицкому приятную для него новость: «евразийство растет». Мирский создал в Лондоне под своим руководством «местную группу евразийцев». Сувчинский писал также Савицкому о предложении

«схлестаться в Лондоне», полученном от П. Арапова и П. Малевского-Малевича, добавляя, что «лондонская группа весьма влиятельна».

Русская эмигрантская среда в Англии была не самой благоприятной для распространения евразийских идей. По наблюдениям евразийца С. Пенни, в Англии сосредоточилась в основном монархически настроенная аристократия. С. Пенни отмечает, что интерес к евразийским идеям проявляют англичане. Он объясняет этот интерес экономическими связями Англии с Азией, а также стремлением «искать правду на Востоке»⁶. В английской прессе появляются несколько публикаций английских авторов о евразийстве (Л. Лоутон, Е. Гаррисон), а также заметки без подписей в «Русской жизни» и «Живом веке»⁷. Наиболее глубоко в евразийские проблемы входит Н. Споддинг, поэт и прозаик, интересовавшийся восточной философией, историей, вопросами сближения Востока и Запада. В 1928 г. он под псевдонимом «Английский Евразиец» опубликовал книгу о евразийстве «Воскресающая Россия»⁸. Все эти авторы принадлежали к кругу английских знакомых Мирского.

До середины 20-х годов Мирскому не удавалось печатно объединиться с движением. По существу, его единственной публикацией в евразийском издании была статья «О Московской литературе и протопопе Аввакуме» («Евразийский временник» за 1925 г.). Позднее Савицкий в своем обзоре евразийской литературы отметил, что «некоторый намек на евразийскую трактовку вопросов истории художественной литературы» в этой статье «так до сих пор и остался намеком»⁹. Савицкий очень сдержанно отозвался о наиболее обстоятельной статье Мирского о евразийстве, опубликованной в лондонском академическом журнале «Славянское обозрение» в 1927 г.¹⁰

Холодность Савицкого нетрудно понять, если вчитаться в статью Мирского. С одной стороны, критик дает обстоятельный анализ философских основ движения, прослеживает его традиции, восходящие к славянофильству, а также к идеям Н. Федорова. Евразийцы, пишет Мирский, ищут свои идеалы в православии, в идее соборности и в гармонии человека с природой и с космосом. Своеобразие и ценность русской мысли, развиваемой евразийцами, Мирский видит в мышлении «цельностями» — в противовес европейскому рационалистическому анализу. Он постоянно подчеркивает реалистичность взглядов евразийцев на историю, географическое положение и этнографическую ситуацию России, видит здравый смысл и в понимании религиозной обособленности православных стран от Запада.

Однако позитивному изложению основ евразийства в статье Мирского сопутствует политический анализ его перспектив, в котором евразийство сближается и чуть ли не отождествляется по общности задач с большевизмом. В евразийстве Мирский видит возможность «пересмотра и переоценки всех дореволюционных идей и ценностей», творческого переосмысления истории под влиянием новых исторических событий. Стремясь сблизить евразийство с коммунизмом, Мирский некоторым понятиям придает новый и неожиданный смысл. Так, когда он пишет о соединении мистического сознания с практической хозяйственной деятельностью, он приводит в пример ленинский

план электрификации России, а идею соборной личности отождествляет с большевистским коллективизмом. Дальше Мирский сопоставляет постулируемый евразийцами принцип «идеократии», то есть власти, основанной на идее, с организацией коммунистического общества, в котором правит одна партия, проводящая в жизнь свою идею. «Коммунизм и фашизм, — пишет Мирский, — надо понимать как огрубленное приближение к идеалу идеократического государства». При этом, добавляет критик, недостатком фашизма является примитивность его принципов, преобладание организации над идеей. А недостаток коммунизма — в противоречии: с одной стороны, практическая политика идеократии, а с другой — отрицание первичности идей, сведение истории к власти необходимости. В заключение Мирский пишет, что хотя евразийство выросло из консервативной традиции русской мысли, оно, тем не менее, неуклонно эволюционирует влево и находит сторонников в Советской России.

Интерпретация Мирским евразийских идей, расстановка новых акцентов в их политической системе не были результатом недопонимания или заблуждения. Очевидно, что Мирский уже в это время сознательно пытался придать евразийским идеям левую окраску, чтобы возглавить новое течение внутри движения. В дальнейшей эволюции Мирского к коммунизму есть определенная логика, и начало этого процесса можно проследить уже в его литературно-критической и редакторской работе. Мирский одним из первых критиков в эмиграции признал факт существования советской культуры и связывал свои надежды с новой властью в России.

Расхождения в этом вопросе с основателями евразийства, Савицким и Трубецким, проявились в журнале «Версты», который Мирский редактировал вместе с П. Сувчинским и С. Эфроном. Журнал выходил с 1926 по 1928 год и, хотя издавался на средства евразийского движения, собирал под своей обложкой самых разных по своим убеждениям писателей, поэтов и философов, в том числе и тех, кто сохранял советское гражданство. В журнале публиковался Л. Шестов, который не раз выступал в евразийских изданиях и мог считаться «своим» философом в евразийстве, а также М. Цветаева, Б. Пастернак, А. Ремизов, А. Веселый, И. Бабель и другие. В трех толстых выпусках «Верст» представлено литературное и философско-поэтическое выражение евразийства, которое лишь условно можно связать с движением.

Значительная часть литературно-критических работ в журнале принадлежит Мирскому. Во втором номере «Верст» в 1927 г. Мирский опубликовал статью «Всеяние смерти в предреволюционной литературе». Статья несла в себе отрицание тех духовных ценностей, которые хранила в изгнании эмиграция и в которые верил недавно как будто и сам Мирский. Теперь в символическом миропонимании, восходящем к В. Соловьеву и Достоевскому, в мистицизме религиозных философов он видел лишь смерть и разложение; он обнаруживал болезнь духа у А. Блока и Вяч. Иванова, А. Белого, З. Гиппиус, П. Флоренского и В. Розанова. Статья эта привела к окончательному разрыву и без того напряженных отношений Мирского с эмиграцией. Не случайно М. Цве-

таева писала о нем, что он «единственный в эмиграции критик, ненавидимый эмиграцией»¹¹.

1928 год, как отмечал Мирский в одном из писем к М. Горькому, был для него переломным: он находился, по его словам, в самом начале той дороги, которая привела его «к полному и безоговорочному принятию коммунизма»¹². В начале января этого года Мирский и Сувчинский побывали у Горького в Сорренто. Непосредственное общение с Горьким стало, по признанию Мирского, одним из поворотных событий в его жизни. Не исключено, что западнические идеи Горького повлияли и на отношение Мирского и Сувчинского к евразийству.

Для Горького, внимательно следившего за идейными движениями в эмиграции, имя Святополка-Мирского ко времени их встречи было знакомым, он заметно выделял его среди других критиков эмиграции. Отмечая в одном из своих писем выход журнала «Версты», Горький заметил, что его редактор князь Святополк-Мирский «очень умный и независимый критик», приветствовал выбор советских авторов для журнала, однако с иронией, как о княжеской забаве, писал о публикации там же евразийцев («Но тут же евразийцы, Лев Шестов, Артур Лурье и, конечно, Марина Цветаева с Ремизовым. Дело — княжеское»)¹³.

Горький скептически смотрел на евразийство как на несвоевременное оживление славянофильских идей, однако при этом он внимательно следил за всеми евразийскими выступлениями. В его письмах отмечены: выход в Софии в 1921 г. книги Н. С. Трубецкого «Европа и человечество», выход журнала «Версты», доклад П. Н. Савицкого в Праге в 1926 г. о том, что современная русская литература «утверждает истины евразийства». Для Горького была очевидна связь евразийства с философией Н. Ф. Федорова, которой он сам интересовался, но принимал в основном только идею «активного отношения к жизни». Основные принципы евразийства были для него неприемлемы. В своей публицистике он не раз призывал русский народ избавиться от «азиатчины» и повернуться лицом к деятельному Западу. Вполне отчетливо его взгляды по этому вопросу выражены в статье «Две души», написанной в 1916 г. «Ум дряхлого Востока, — писал Горький, — наиболее тяжело и убийственно действует в нашей, русской, жизни; его влияние на русскую психику неизмеримо более глубоко, чем на психику людей Западной Европы»¹⁴. Писатель и в дальнейшем не изменил своих взглядов, считая, что для русских «исход к Востоку» является бегством от мира и от жизни.

К середине 1928 г. в евразийском движении наметился раскол, который окончательно оформился к концу того же года. По словам Савицкого, «схизма» была организована П. П. Сувчинским и Д. П. Святополком-Мирским. Размежевание леворадикальных евразийцев, которых возглавляли Мирский и Сувчинский, с основателями «классического» евразийства произошло в новом органе — газете «Евразия». Газета печаталась в Кламаре, где находились в то время типография и книжный склад евразийцев. Идеологическую ответственность за газету должна была нести редакционная «тройка» в составе

Савицкого, Трубецкого и Сувчинского. Сувчинскому было поручено наблюдение за работой типографии, но он, как показывает архив движения, неожиданно для всех взял на себя всю полноту редакторской ответственности за включение в газету литературных и политических материалов. Вопреки отчаянному сопротивлению Савицкого и Трубецкого, он поместил в первом номере газеты обращение Марины Цветаевой к Маяковскому и свою статью «Революция и власть». Савицкий усматривал в этой публикации политический шаг, он писал: «Сувчинский и Мирский хотят укрепить связи с коммунистом и атеистом Маяковским, поместив обращение к нему в «Евразии»¹⁵. А в статье Сувчинского «Революция и власть» Савицкий и Трубецкой увидели апологию марксизма.

«Клармарский уклон» в евразийстве вряд ли был бы возможен, если бы условия для него не сложились внутри движения. Клармарцы только воспользовались этими условиями и внутренними противоречиями движения.

Клармарской группе, как явствует из архива Савицкого, было поручено сближение с представителями Советской России — дипломатами, учеными, писателями. Как казалось руководителям движения, такие связи помогут распространению евразийства на родине и, возможно, позволят привлечь коммунистов в евразийские ряды, то есть обратить большевиков в евразийскую веру. Переубеждение коммунистов было частью дальних замыслов Савицкого: в его архиве есть детально разработанная программа подготовки хозяйственно-экономических и политических евразийских учреждений, которыми можно было бы заменить аналогичные, но менее компетентные советские учреждения. Таким образом, большевизм постепенно подрывался бы изнутри, и впоследствии коммунистическую партию заменила бы евразийская. Разумеется, эти замыслы в печати не освещались. В клармарский период планы идеологического подрыва новой власти в России были отброшены. Благодаря открытости клармарской группы в нее легко проникали провокаторы и агенты специальных служб, которые оказались более профессиональными пропагандистами, чем клармарцы. В результате вместо привлечения коммунистов на свою сторону значительная часть евразийцев сама увлеклась марксизмом и коммунизмом.

С этого момента четко обозначились непримиримые расхождения между основателями «классического» евразийства и представителями нового направления; для основателей евразийства стала очевидной наивность планов «идейного проникновения» в Россию и «исправления» ситуации в ней. Г. В. Вернадский писал из Америки: «Сколько я понимаю, идея евразийской организации была — делая все, чтобы приспособиться к внешним формам жизни в Советской России — принести свой дух. Теперь я вижу стремление и дух приспособить»¹⁶. Даже Е. Кускова, принадлежавшая к левым кругам эмиграции, писала из Праги: «№№ 2 и 3 «Евразии» ужасны. Это даже не «искание идеи», а перелицованный коммунизм и перелицованный крайне нелепо»¹⁷.

Попытка Савицкого восстановить свое влияние на газету «Евразии»

зия» не привела к успеху. Не помогли и неоднократные попытки «Английского Евразийца» Н. Сполдинга, финансировавшего «Евразию», примирить два лагеря ради сохранения движения. Савицкий и его единомышленники отказались признать деятельность кламарской группы даже в качестве «уклона» или «раскола». Как подчеркивал Савицкий, это не раскол, а измена главным принципам движения, не особый путь их развития, а полное их отрицание. «Кламарская группа, — писал он, — отделилась от идеологического источника евразийства. Она сделалась местом приложения сил литературных критиков и эстетов, из снобизма или по каким-либо другим соображениям <...> коммунистами»¹⁸. Искания их Савицкий определял как «салонный коммунизм». Основателей евразийства возмущала не столько перемена во взглядах Сувчинского и Мирского, сколько то, что для выражения своих взглядов они воспользовались именем евразийцев, «не ими созданным авторитетом и известностью», а также типографией и средствами, принадлежавшими всему движению.

Н. Трубецкой, выступавший в «Евразии» с признанием достижений новой России, под впечатлением тех результатов, к которым привела логика развития движения, решительно пересмотрел свои взгляды, признав, что прежней России, о сохранении ценностей которой в конечном итоге заботились евразийцы, больше нет. Он признал бесперспективность евразийства и закономерность кламарского уклона. «Правда кламарцев, — писал он Савицкому в конце 1930 г., — заключалась именно в том, что они осознали ту бездну, которая отделяла прежнее (т. е. «классическое») евразийство от реальной, живой и развивающейся современной русской культуры. Ошибка и грех их состояли в том, что, сознав это, они все-таки хотели продолжать существовать и ради этой цели отказались от своего лица, от своих учений, — что их не спасло от неизбежной гибели. Конечно, по этому пути идти нельзя». Трубецкой пишет дальше, что прежняя европейско-русская культура умирает в СССР и заменяется новой. «Примкнуть к этой новой культуре мы не можем, не перестав быть самими собой. ... Что же делать? — Думаю, что не остается ничего другого, как выйти за пределы национально-ограниченной европейско-русской культуры и работать на культуру общеевропейскую, притягивающую на звание общечеловеческой»¹⁹.

Н. Трубецкой, по его словам, давно тяготился своей связью с евразийством, и теперь необходимость разрыва стала для него очевидной. В связи с выходом Трубецкого из движения и из газеты «Евразия» Мирский написал в газете о необходимости пересмотра основ евразийства и о том, что жизненным можно признать только то направление мысли, которое способно к восприятию новых идей и к развитию, способно учиться у истории.

В очерке истории своего идейного кризиса, опубликованном в 1931 г. в «Ля Нувель Ревю Франсез»²⁰, Мирский окончательно пересмотрел свои взгляды на евразийство и на вклад его представителей в развитие русской историософии. Он охарактеризовал Н. Трубецкого и П. Савицкого как философов-формалистов, как интеллектуалов, на-

чисто лишенных политического чутья. В то же время Сувчинский, по Мирскому, особый, «второй», тип евразийца, оказался гораздо продуктивнее, так как цель философии евразийства он видел в синтезе православия с коммунистическими идеалами. Мирский приходит к отрицанию идей Н. Федорова и отмечает слишком тесную связь евразийства с идеологией религиозно-философского ренессанса. Евразийцы вышли, по его словам, из русского идеализма, и в этом основное препятствие для их развития.

Клармарцы недолго удерживали свои позиции в евразийстве. Осенью 1929 г., как пишет Савицкий, их постигло разложение: «Вожди «клармарцев» перестали называть себя евразийцами и пошли дальше, чем шли до тех пор, в избранном ими направлении. П. П. Сувчинский стал «троцкистом». Д. П. Святополк-Мирский поступил в коммунистическую партию Англии и затем уехал в Советскую Россию <...>. Л. П. Карсавин отошел от дел. С. Я. Эфрон поступил на коммунистическую службу за границей. П. С. Арапов уехал служить в Москву <...>. Клармарские «массы» оказались без руководства и в полной растерянности»²¹. П. Н. Савицкий не последовал ни совету Трубецкого отказаться от дальнейшей борьбы и выйти из движения, ни совету Сполдинга примириться с «левыми». Он начал собирать не затронутые «уклоном» силы евразийства. Вместе со своими сторонниками он выступил с небольшой книгой, объясняющей, что газета «Евразия» не является евразийским органом²². В своих статьях в сборнике «Тридцатые годы» он проанализировал причины размежевания.

Мирский в кризисные для евразийства годы многое сделал для того, чтобы утвердиться на новых позициях: он сблизился с коммунистическими партиями Франции и Англии, по заданию последней написал книгу о Ленине, подготовил книгу по истории России, в которой с марксистской точки зрения пересмотрел свою предыдущую евразийскую «историю»²³. Кроме того, Мирский выступил с изложением своих взглядов в статье «Почему я стал марксистом», опубликованной в английской газете «Дейли Уоркер»²⁴ (и замеченной советскими информационными службами), а также в очерке «История одного освобождения», напечатанном в «Ля Нувель Ревю Франсез».

В результате длительной переписки с Горьким Мирскому была оказана помощь в получении советского паспорта, и в 1932 г. он переехал в Россию. Под покровительством Горького Д. Мирский много и продуктивно работал как литературовед и историк-публицист. Смерть Горького в 1936 г. предельно усложнила положение Д. Мирского. В 1937 г. критические выступления против него перешли в открытую травлю: его объявили троцкистом, напомнили о его политическом прошлом. На общем собрании Московской писательской организации Д. Мирский был публично обвинен во враждебном отношении к советскому строю, в шпионаже и предательстве. Несмотря на то, что Мирский выступил с признанием своих ошибок и выразил готовность пересмотреть свои убеждения, в этом же году он был арестован и погиб в лагере под Магаданом в 1939 г.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Литературное имя, принятое Д. П. Святополком-Мирским в Англии.
2. *Lavroukine N., Tchertkov L., Mirsky D. S.* Profil critique et bibliographique. — Paris, 1980; *Mirsky D. S.* Uncollected Writings on Russian literature. Edited with an Introduction and Bibliography by G. S. Smith. — Berkeley, 1989; *Мирский Д. С.* Литературно-критические статьи / Предисл. М. Я. Полякова. — М., 1978; *Мирский Д.* Статьи о литературе / Вступ. статья Н. Анастасьева; *Казина О.* Рец. на кн.: *Мирский Д.* Несобранные статьи по русской литературе (ed. by G. S. Smith.—Berkeley, 1989) // Вопросы литературы. 1990. N 1. С. 218 — 233.
3. The Exodus to the East // *Russian Life*. 1922. N 1. P. 210-212; Two Aspects of Revolutionary Nationalism // *Russian Life*. 1922. № 5. P. 172-174; A «Eurasian» manifesto (Анон.) // *The Times Literary Supplement*. 1922. 1 June. P. 350.
4. ЦГАОР, ф. 5783, оп. 1, ед. хр. 388, л. 26 (далее — там же).
5. Статья Д. Мирского «О современном состоянии русской поэзии», написанная в 1922 г. и не принятая П. Б. Струве, была опубликована в «Новом журнале» (1978. N 131. С. 79 — 110).
6. «Доклады с мест. Англия» / Информация сост. С. Пенни. Берлин, 18 — 26 января 1925 г. — ЦГАОР, ф. 5788, оп. 1, ед. хр. 466.
7. A Review of facts and documents relating to the Russian Situation // *Russian Life*. 1922. N 6; *Harrison E. J.* A New Russian School // *The Evening Standard*. 1925. 4 November; *Lawton L.* The Synthetic Civilisation of Tomorrow // *The Sphere*. 1927. 30 April.
8. Russia in Resurrection // A Summary of the Views and of the Aims of a new Party in Russia. By an English European. — London, 1928.
9. *Лубенский С.* Евразийская библиография: 1921 — 1931 // Тридцатые годы. Утверждение евразийцев. — Париж, 1931. — С. 295.
10. *Mirsky D. S.* The Eurasian Movement // *The Slavonic Review*. 1927. Vol. VI. № 17. P. 311-319.
11. Письма М. Цветаевой к Р. Н. Ломоносовой (1928—1931 гг.) / Публ. Р. Дэвиса // *Минувшее*. 1989. N 3. С. 222.
12. *Мирский Д.* Письмо М. Горькому от 30 декабря 1930 г. // Архив М. Горького. — ИМЛИ. КГ-П 5 1-9-2.
13. *Горький М.* Письмо А. К. Воронскому от 24 июля 1926 г. // Там же. — ПГРЛ 9 31/12, л. 2.
14. *Горький М.* Статьи 1905—1916 гг. — Пг., б. г. — С. 194. См. также «Несвоевременные мысли», печатавшиеся в «Новой жизни».
15. ЦГАОР, ф. 5783, оп. 1, ед. хр. 352, л. 43.
16. Там же. — Л. 29.
17. Там же.
18. Там же. — Л. 43-а.
19. *Трубецкой Н.* Письмо П. Савицкому от 8 — 10 декабря 1930 г. — Там же. — Ед. хр. 420, л. 82.
20. *Mirsky D.* L'Histoire d'une émancipation // *La Nouvelle Revue Francaise*. 1931. N 216. 1 Sept. P. 384-397.
21. ЦГАОР, ф. 5783, оп. 1, ед. хр. 472, л. 3.
22. *Алексеев Н. Н., Ильин В. Н., Савицкий П. Н.* О газете «Евразия» (газета «Евразия» не есть евразийский орган). — Париж, 1929.
23. *Mirsky D. S.* A History of Russia.—London, 1927; *Mirsky D. S.* Russia. A Social History.—London, 1931.
24. *Mirsky D. S.* Why I Became a marxist // *Daily Worker*. 1931. 30 June. P. 2.

УЧЕНИЕ ЕВРАЗИЙЦЕВ¹

Глава I

Евразийцы и смысл русской революции

I. Смысл русской революции

В своем учении евразийцы рассматривали русскую революцию с новой точки зрения. Они сознательно отошли от других направлений эмиграции, чьи действия и средства для преодоления революции казались им недостаточными. Они не видели для России выхода ни в демократической республике по западному образцу, ни в реставрации царской монархии, ни в возвращении к «дуалистической» монархии 1905—1917 гг.¹ Русская революция была для них результатом тяжелой внутренней болезни, которую можно было одолеть не «лечением» симптомов, а уразумением ее причин.

Уяснение внешнего хода революции не было затруднительным для евразийцев, они верили, что могут предсказать и дальнейший ее ход, так как видели определенные закономерности в протекании революции². Развал старого господствующего строя был первой фазой революции, для которой характерно исчезновение пафоса государственности³. Но чтобы революция свершилась, разложения господствующего строя недостаточно. Необходимо наличие здорового субъекта государственности — народа, который признает значение государственности. Этот народ выступает на защиту своих интересов путем разрушения старого государственного строя, чем евразийцы и объясняли связь каждой революции с военными действиями.

Вторая фаза являет собой вынужденную анархию, во время которой все подвергается сомнению и разум вытесняется инстинктом. Одновременно начинаются поиски нового господствующего слоя и новой власти и их постепенное зарождение. Характерным для анархии евразийцы считали не то, что никакая власть не признавалась, а то, что каждый сам считал себя этой властью.

После появления новой государственности революция вступает в

¹Печатается по тексту: Böss O. Die Lehre der Eurazier: Ein Beitrag zur russischen Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts.—Wiesbaden, 1961.

свою третью стадию, на которой народ опять делится на правящих и управляемых. Возникает господствующий революционный слой. В конце этой фазы исчезает революционная идеология и устраняется часть слоя — носителя ее, чтобы проложить дорогу новой жизни⁴. Революция имела только задачу устранить старый господствующий слой.

Четвертая фаза революции характеризуется господством неприкрытой силы. Для новой власти эта идеология стала уже чуждой и она опирается лишь на внутреннюю революционную традицию, на упроченный государственный аппарат и на не до конца еще разрушенную партийную организацию⁵. Но и это революционное доктринерство должно, по мнению евразийцев, придти к концу, так как возникают ясные и конкретные практические идеи, которые революция как формальный процесс создать не может, но которые покоятся в глубине народного сознания. Революция ускорила появление этих идей (в принципе, они были возможны и без нее). Новая идеология восстанавливает связь с прошлым и возвращает народ на путь, с которого он сошел в эпоху революции⁶.

Что означает эта общая феноменология в конкретном случае русской революции? Для евразийцев русская революция была ни что иное, как здоровая реакция России на европеизацию, и распад европейской культуры, по их мнению, принял в России особенно резкие формы⁷. Они характеризуют превращение России в собственный культурный мир, который является ни Европой, ни Азией, но каким-то смешением обоих, т. е. континентом для себя — Евразией⁸, как идею русской революции, осуществленную через революционный процесс.

С этой точки зрения, революция 1917 г. была в меньшей степени внешним социально-политическим явлением, делом человеческих рук, а в большей — элементарным изменением культурных оснований⁹. Чем внимательнее прослеживали евразийцы отдельные этапы русской революции, тем яснее становилась для них ее двойственная природа, проистекавшая из раздвоенности русской сути вследствие европейских влияний. Революционная эпоха в России характеризовалась для них противостоянием между просвещенным наследием Запада и собственным русским наследием¹⁰, коренившимся глубоко в русском народе. В революции 1917 г. они видели кульминационный пункт этого противостояния, окончание европеизации с одновременным выходом России из европейского мира¹¹.

Таким образом, евразийцы пришли к заключению, что большевистская революция в России представляла собой не только внешнюю смену власти, но глубокое культурное потрясение. Они видели свою задачу в том, чтобы дать оценку этому явлению, а также его объективный исторический анализ¹². Из их наблюдений вытекало, что успеха в деле русского возрождения можно достичь лишь путем возвращения к первоначальной русской сути¹³. Для евразийцев это было, в первую очередь, мировоззренческой проблемой, так как большевизм, по их мнению, можно преодолеть, лишь уничтожив его духовные корни.

Здесь отчетливо проявляется детерминистское рассмотрение истории евразийцами. При внимательном исследовании их учения мож-

но обнаружить следующее противоречие: с одной стороны, подчеркивание свободы личности и понимание истории как «свободной импровизации», с другой — жесткая детерминация, убеждение, что то или иное событие должно было произойти именно таким образом. Под этим противоречием скрывается, без сомнения, склонность евразийцев рассматривать русскую историю только в ее связи с определенным событием, а именно — с революцией 1917 г. и с ожидаемым в перспективе рождением евразийского государства. Вследствие этого происходит зачастую произвольная расстановка акцентов.

Итак, для евразийцев значение революции 1917 г. переместилось из социально-политической области в национал-метафизическую¹⁴. Революция была для них в первую очередь русской по происхождению, смыслу и объективному содержанию¹⁵. В ней они видели определенным образом осуществленный приговор истории над конкретным периодом русской жизни, так как революция подготовила конец не буржуазных структур эпохи капитализма, а петровской Руси, слившейся стать европейским государством¹⁶.

Революция, изолировав большевистский континент и выведя Россию из всех международных отношений, как-то приближает, помимо воли ее руководителей, русскую государственность (пока что скрытую под маской коммунистической власти) к отысканию своего самостоятельного историко-эмпирического задания и заставляет вдохновиться им¹⁷.

Одновременно революционный процесс евразийцы рассматривали с учетом необходимости долгосрочной, подготовительной фазы перехода через самоотрицание к осознанию собственной национальной задачи (назначения). По их мнению, совершенно неисторично относились к революции русские эмигранты, которые не хотели признавать ее как факт и верили в то, что они должны победить большевизм любой ценой¹⁸. Поэтому непростительной казалась им попытка эмигрантов восстановить старую Россию с помощью иностранного вмешательства. Это могло быть достигнуто лишь ценой потери самостоятельности России¹⁹. Также и «белые» не могли стать основой возрождения, потому что они вместо духовного оружия боролись настоящим, выступали за абстрактную идею «Родины», а не за живой образ новой России²⁰.

Завоевания и ужасы революции 1917 г. получили поэтому у евразийцев совершенно иные оценки. Большевистская революция была в их глазах не преступлением, а катастрофическим поворотом, с которым надо примириться. Единственно верный выход, считали они, состоит в том, чтобы как можно точнее объяснить историческое значение событий в России и рассматривать их как исходный пункт для начала нового исторического синтеза²¹.

Итак, именно наличная ситуация послужила исходным основанием евразийского учения. Евразийцы призвали к спору о событиях как прошлого, так и далекого будущего. Близкое прошлое — первая фаза русской революции с распадом старого господствующего строя — не играло большой роли для нового развития. Революция 1917 г. сама должна была открыть своим богатым опытом все возможные пути для своего же собственного преодоления. Евразийцы были убеждены в том, что эта «реакция», чтобы вообще состояться, должна стать актом

всенародного религиозно-культурного возрождения собственными силами²². Уже по этим причинам они считали работу эмиграции бесполезной, так как она почти не имела контакта с силами, возрождающими и строящими Россию²³. Для самих же евразийцев изучение советской государственности не только не было занятием одиозным, но и приобрело чрезвычайное значение²⁴.

Большевистская революция, по концепции евразийцев, не только изменила до самого основания социально-политическую структуру прежней России, но и одновременно создала предпосылки для формирования нового типа культуры. Для евразийцев в этом состояло положительное значение революции. В самой России они уже хотели видеть стремление к социальному действию, которое должно было стать основой «русского ренессанса двадцатых годов...»²⁵.

В этом было их изначальное преимущество по отношению к многочисленным реакционным, направленным на реставрацию прошлого, эмигрантским течениям. Монархия уже давно более не отвечала внутрирусским требованиям, и уже в XIX столетии были предприняты различные попытки предложить новые пути. Появление Думы явилось очевидным знаком предстоящего переустройства государственной системы, которое, однако, не обязательно должно было бы кончиться безрезультатно и привести к революции.

II. Евразийцы и марксизм

Важной частью учения евразийцев является их отношение к марксизму и коммунизму. Некоторые авторы, однако, недостаточно четко различают эти два понятия. Без сомнения, это различие необходимо, и в принципе оно присутствовало у евразийцев. Под марксизмом они понимали общественное явление, основанное Марксом и Энгельсом, под коммунизмом — явление «национально русское», т. е. советское. Евразийцы так же, как социалисты и коммунисты, были солидарны с пролетариатом, но они были решительными противниками рабочих интернационалов. По их мнению, рабочие могут решать кардинальные вопросы не на международной арене, а на национальной почве²⁶. Поэтому евразийцы стремились не к международной организации рабочих, а к международной организации государств, которые находятся на правильном пути решения социальных вопросов. С другой стороны, они все же осуждали партийный характер социализма и хотели при проведении социальных мер сохранить принцип личности. Их социальная позиция основывалась больше на религии, которая отвергала любой тип эксплуатации, потому что эксплуатация противоречит идее человека как подобию образа Божьего²⁷.

Уничтожение частной собственности евразийцы хотели бы видеть проведенным не радикально, а, скорее, как справедливое государственное регулирование собственности, которое превращает всех в собственников и не ставит пролетариат на первый план.

Наиболее резко евразийцы критиковали марксистское учение о классовой борьбе. Классовой борьбой можно объяснить, по их

мнению, лишь вторичные факторы, а вторичными были для них как раз экономические явления²⁸. Классы должны вначале образоваться, прежде чем они могут вступить в противостояние друг против друга. Правильным является предположение евразийцев о наличии чего-то более высокого и целостного, внутри которого могли бы эти классы формироваться: человеческое общество или государство. Таким образом, они отрицали реальную жизнь классов²⁹.

Марксистское учение об отношении базиса и надстройки было для евразийцев слишком механистичным. Они рассматривали базис и надстройку как органическую и самостоятельную часть культуры. Евразийцы выделяли три сферы: экономико-географическую, государственно-правовую и духовную. Они даже считали, что первая играет решающую роль в культурной жизни. Но так как культуру они хотели понять органически, то не только первая сфера влияла, по их мнению, на остальные, но и каждое изменение духовной сферы с необходимостью влияло на остальные; три эти сферы были для них неразрывно связаны друг с другом³⁰.

Также не убедительным казался евразийцам марксистский тезис о промышленном развитии человеческого прогресса³¹. Мировая история Маркса была так сконструирована, что промышленная Англия XIX в. представляла собой ее окончание. Вслед за этим следовал как конечная и наивысшая цель всего исторического развития переход от европейского промышленного капитализма к социализму. Это, конечно, противоречило концепции разнообразия культур, как ее себе представляли евразийцы. Марксизм включал Россию в мировой закон социального развития, исходящего от Европы, но евразийцы выступали за Россию-Евразию как самостоятельный мир³². По мнению евразийцев, марксизм провоцировал еще большие надежды, чем даже «утопический социализм». Евразийцы хотели быть реалистичнее. Они не верили, что рай можно осуществить на земле. Они были склонны думать, что общество можно лишь постепенно улучшать, так как в эмпирическом обществе всегда будет существовать дисгармония, и ее преодоление вело бы к дальнейшему усовершенствованию, а не к совершенству³³. Евразийцы осуждали марксизм постольку, поскольку он представлял социализм как конечную цель развития человеческого общества. Но сами евразийцы разве не видели в русской истории устремленности к определенной цели, а именно — к якобы изначальной политико-культурной связи с Азией? Они делали марксизму справедливый упрек, но тот же упрек можно было сделать и им.

Без сомнения, марксизм и евразизм имеют родственные черты. Марксизм был структурно целостным, монистическим; так же думали евразийцы о своем мировоззрении. Марксизм был историческим; не меньше эта черта была свойственна евразийству, оба направления были социальными. Их практические надежды также выглядят устремленными в одном направлении. Но это только внешние признаки, которые не имеют большого значения для научной оценки. Если рассматривать оба учения по основным структурным положениям, то лишь очень условно можно говорить здесь о схожести.

Марксистский монизм евразийцы отклоняли уже потому, что они

видели в нем не мировоззренческий синтез, а одномерный экономический процесс, поднятый до принципа, которому подчинены все другие функции человека³⁴. Кроме того, одностороннее выделение материального, учение о примате бытия над сознанием, делало марксизм неприемлемым для евразийцев, потому что они, пусть даже только в учении, ставили на первое место религию и метафизику³⁵. По этой же причине они отвергали «принцип фаустовского около действия», который на Западе слишком сильно был связан с сознанием. Они хотели держаться восточного идеала, который видели осуществленным прежде всего в восточном христианстве и который на первый план ставил мечтательность.

Но евразийцы едва ли могли избежать практической установки, если они хотели претворить в жизнь свое учение. Пытаясь избежать этого затруднения, они стремились к такой мечтательности, которая не противоречила бы активности, наполняя ее смыслом³⁶.

Марксизм сыграл в России, без сомнения, определенную просветительскую роль. По мнению евразийцев, он сохранял эту роль до тех пор, пока деструктивный период в России не был заменен конструктивным³⁷. Его задачей было разрушить старую, чуждую форму, после чего можно будет начать новый конструктивный период русской истории. Евразизм считал себя, по сути, конструктивным учением и верил в то, что может взять на себя эту новую роль.

Евразийцы различали три этапа мировой истории, которые следовали друг за другом как тезис, антитезис и синтез³⁸. Первая эпоха, для которой характерна примитивность техники, прошла под символом господства религии и этики над социологией. Вторая эпоха принесла максимальное увеличение и усложнение техники, господство разума над религией и этикой. Последним явлением этого периода стал марксизм. Третья, лишь находящаяся в стадии становления, эпоха синтеза должна наряду с дальнейшим техническим прогрессом вновь установить господство религии и этики над социологией. Евразийцы правильно определили, что развитие техники до небывалых прежде высот сделает необходимым новое направление общественной жизни. Современная социология открыла в этой области много нового и могла указать новые пути, в частности необходимость синтетического планирования³⁹. Евразийцы, конечно, были убеждены, что обширный синтез должен быть проведен не Европой, а Россией-Евразией⁴⁰. Они видели свою задачу в новую эпоху в том, чтобы снова примирить философию с жизнью, т. е. соединить теорию с практикой. Желаемый синтез должен был указать планированию отведенное ему в иерархии ценностей место с тем, чтобы сохранить равновесие между индивидом и обществом во всех областях народной жизни.

III. Евразийцы и русский коммунизм

Распространение марксизма в России решительным образом преобразовало коммунистическую теорию и особенно практику. Вопреки предсказаниям западных марксистов, произошел социальный перево-

рот в стране с преобладающим сельскохозяйственным производством. Следствием должно было быть то, что полученный коммунизм приобрел черты, которые не могли проистекать из коммунистической теории. Таким образом, нужно согласиться с евразийцами — русский коммунизм стал фактически восточным вариантом марксизма⁴¹. Это послужило для евразийцев доказательством того, что большевизм не интернационален, а национален. Но он был для них еще не слишком национален, т. е. недостаточно русским и «религиозным» из-за слишком еще сильного европейского влияния⁴².

Первой практической ревизией социализма марксистского толка евразийцы считали ленинизм⁴³, в нем они видели знак разочарования в марксистском детерминизме. Они считали, что Ленин больше не верил в то, что капитализм в ходе своего развития превратится в социализм, и искал поэтому собственные русские пути⁴⁴.

Но не только в этом своеобразие русского коммунизма. Он бесспорно отличается от классического, марксистского, коммунизма новыми русскими формами⁴⁵; но в результате он еще не стал национальным по крайней мере в том смысле, в каком хотелось евразийцам. После того, как стало ясно, что капитализм в данной конкретной форме не сможет найти путь в социализм, Ленин поддержал идею мировой социалистической революции, и русский коммунизм по сей день остается верным своим интернациональным принципам⁴⁶.

В расколе русской социал-демократии на II партийном конгрессе в Брюсселе — Лондоне (1903) евразийцы хотели видеть поворот от классического к национальному русскому марксизму⁴⁷. Но нельзя забывать, что сам Ленин был классическим марксистом, пусть даже в начале он и думал о строительстве «социализма в одной стране». Хотя в результате в России пришли в движение мощные национальные силы, евразийцы сомневались, что большевизм создает новую национальную культуру, так как его созидательная работа пропитана либо марксистским утопизмом, либо новыми европейскими элементами⁴⁸. Положительное значение большевизма, считали евразийцы, можно найти только в том, что он вызванной им катастрофой полностью устранил ненациональный верхний слой (они обозначали его даже антинациональным) русского государства и пробудил национальные силы широких масс. В этом новом поколении евразийцы видели будущее национальной России. И в этой убежденности можно увидеть причину того, что они не стремились разрушить советскую систему, а хотели сделать ее отправным пунктом для государственных реформ, к которым они стремились⁴⁹.

Решение проблемы русской революции не сводилось евразийцами ни к западному марксизму, ни к русскому коммунизму. Они хотели создать новую концепцию, которая, не впадая в материализм, должна была бы учитывать материю и быть такой же монистической, как и марксизм⁵⁰. Как коммунизм представляет собой отрицание капитализма, так и евразийство должно стать отрицанием коммунизма и выступить против того общего, что есть в капитализме и коммунизме, т. е. отрицать всю систему ценностей, которую коммунизм получил в наследство от капитализма⁵¹.

Культура была для евразийцев проблемой поколений, и это справедливо, так как появление новых поколений зачастую ведет к изменениям в культурной области. Они верили в будущую роль России в воссоздании культуры потому, что нигде не произошло столь радикального изменения общественных слоев⁵².

Из всех этих соображений можно видеть, что евразийцы правильно оценивали некоторые аспекты марксизма и русского коммунизма. Прежде всего они признавали, что марксизм в своей классической форме в результате социальных реформ в Англии будет опровергнут по истечении XX века. В России XX века существовали предпосылки для социального переворота совершенно иной природы, и потому классический марксизм, а на практике русский коммунизм, должен был подвергнуться определенным деформациям. Природа этих деформаций не была правильно оценена евразийцами, что вполне понятно, ибо в конце 20-х годов это было очень не просто. Как преобразование марксизма в России характеризовали евразийцы то обстоятельство, что политика здесь все больше стала определять экономику⁵³. Это без сомнения так, но не здесь, видимо, заключен решающий момент. Главное состоит в том, что то, что в дальнейшем воплощалось в жизнь как марксизм, весьма отдаленно напоминало учение о базисе и надстройке; более всего это было верой в исторический детерминизм, в то, что социализм рано или поздно победит. Евразийцы также явно недооценивали значение большевизма, когда рассматривали его исключительно как переходную стадию от царской России, подвергшейся западному влиянию и в результате утерявшей своеобразие, к русско-евразийскому государству, самобытному, обособленному, с культурной и политической самостоятельностью.

Большевизм, однако, не ограничился подобной скромной ролью, отведенной ему евразийцами, и в результате вызвал духовное противостояние в мировом масштабе. С этой точки зрения евразийство представляет собой учение, как теоретически, так и практически ограниченное.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Евразийцы называли конституционную монархию 1905—1917 гг. «дуалистической», так как рассматривали ее как форму борьбы за власть между монархом и Думой, а не как форму их взаимодействия.

2. *Сувчинский П. П.* Вечный устой // На путях. — Берлин, 1922. — С. 101.

3. *Карсавин Л. П.* Феноменология революции // Евразийский временник. Кн. 5. — Париж, 1927. — С. 41 и др. *Тот же автор.* О смысле революции // Евразия. 1928. № 1. 24 ноября. *Тот же автор.* К познанию революции // Евразия. 1929. № 11. 2 февраля.

4. *Карсавин Л. П.* Феноменология революции. — С. 54.

5. Там же. — С. 61.

6. Под этим следует понимать весь процесс распада господствующего слоя. Поэтому следует различать понятие «русская революция», обозначающее процесс в целом, и понятия «большевистская революция», «революция 1917 года», характеризующие конечную фазу процесса.

7. Карсавин Л. П. Феноменология революции. — С. 66.
8. Карсавин Л. П. Соображения о русской революции // Русская мысль. 1923. № 1. Тот же автор. О смысле революции // Евразия. 1928. № 1. 24 ноября. Сувчинский П. П. Pax Eurasiana // Евразия. 1929. № 10. 26 января.
- Мнение, что большевистская революция открыла окно в Азию, принадлежит В. П. Никитину. См.: Никитин В. П. Персидское возрождение // Евразия. 1929. № 30. 29 июня.
9. Сувчинский П. П. Вечный устой // На путях. — С. 109.
10. Савицкий П. Н. Два мира // На путях. — С. 19. Ильин В. Н. Столб злобы богопротивной // Евразийский временник. Кн. 4. — Берлин, 1925. — С. 183. Флоровский Г. В. О патриотизме праведном и греховном // На путях. — С. 278.
11. Савицкий П. Н. Два мира // На путях. — С. 14.
12. Флоровский Г. В. О патриотизме праведном и греховном // На путях. — С. 230.
13. Сувчинский П. П. Идея и методы // Евразийский временник. Кн. 4. — Берлин, 1925. — С. 44.
14. В социально-политическом смысле большевистская революция протекала, как и все другие.
15. Флоровский Г. В. О патриотизме праведном и греховном. — С. 278.
16. Там же.
17. Сувчинский П. П. К преодолению революции // Евразийский временник. Кн. 3. — Берлин, 1923. — С. 36.
18. Трубецкой Н. С. Русская проблема // На путях. — С. 295.
19. Трубецкой Н. С. Там же. — С. 299. Флоровский Г. В. О патриотизме праведном и греховном // На путях. — С. 242.
20. Флоровский Г. В. Там же.
21. Флоровский Г. В. Там же. — С. 264. Карсавин Л. П. Три подхода // Евразия. 1928. № 5. 22 декабря.
22. Сувчинский П. П. К преодолению революции // Евразийский временник. Кн. 3. — Берлин, 1923. — С. 47.
23. Алексеев Н. Н. На путях к будущей России. — Париж: Евразийское кн. изд-во, 1927. — С. 10.
24. Там же. — С. 11.
25. Сувчинский П. П. Два Ренессанса (90-е — 900-е и 20-е годы) // Версты. — Париж, 1926. — № 1. С. 41 и след.
26. Б. авт. Евразийство и коммунизм. — Б.м. — С. 23.
27. Там же. — С. 24.
28. Государство и класс // Евразия. 1928. № 5. 22 декабря. Там говорится о том, что классы, возникшие из внеэкономической сферы, представляют собой формы исторического сознания.
29. Евразийство и коммунизм. — С. 26 и след.
30. Алексеев Н. Н. Евразийство и марксизм // Евразийский сборник. Кн. 6. — Прага, 1929. — С. 11.
31. Действительность, в противоположность утверждениям марксизма, представляет собой многорядный процесс развития. См.: Сувчинский П. П. О ликвидации и наследии социализма // Евразийская хроника. Вып. 7. — Париж, 1927. — С. 14.
32. Алексеев Н. Н. Евразийство и марксизм. — С. 13.
33. Там же. — С. 15.
34. Сувчинский П. П. О ликвидации и наследии социализма. — С. 13. Карсавин Л. П. Евразийство и монизм // Евразия. 1929. № 10. 26 января.
35. Алексеев Н. Н. Евразийство и марксизм. — С. 9.
36. Там же.
37. Следует учитывать, что эти строки написаны в 1929 г., когда в Советском Союзе начался конструктивный период в строительстве социализма.

38. *Ильин В. Н.* Под знаком диалектики // Тридцатые годы. — Париж, 1931. — С. 142 и след.
39. Ср., например: *Мангейм К.* Человек и общество во время перестройки. — Дар: штатдт, 1958.
40. *Бохан С. К* новой эпохе // Новая эпоха. Идеократия. Политика. Экономика. Обзоры. — Нарва, 1933. — С. 6.
41. Евразийство и коммунизм. Ср. также: *Моннерот Я.* Социология коммунизма. — С. 9. Французский социолог указывает на то, что русский большевизм до 1917 г. был формой озападения России, но со времени Ленина решительно стал русифицироваться.
42. *Карсавин Л. П.* Религиозная сущность большевизма // Государственное право и экономика большевизма.
43. *Карсавин Л. П.* Россия и социализм // Евразия. 1928. N 6. 29 декабря. *Алексеев Н. Н.* Пути и судьбы марксизма. — Берлин, 1936. — С. 94 и след. *Тот же автор.* Духовные предпосылки евразийской культуры // Евразийская хроника. Вып. 11. — Берлин, 1935. — С. 15.
44. *Алексеев Н. Н.* Пути и судьбы марксизма. — С. 71.
45. Идея Советов, закрепленная законом, требует, чтобы доверенные люди из рабочей среды являлись посредниками между фабричным руководством и рабочими.
46. Можно было бы привести множество цитат В. И. Ленина, где выражается такое сознание. Например: «Мы — интернационалисты. Мы стремимся к теснейшему объединению и сплочению рабочих и крестьян всех наций мира в единую Советскую Республику» (Ленин В. И. Избранные произведения. — Берлин, 1953. — Т. 2. С. 640).
47. *Алексеев Н. Н.* Пути и судьбы марксизма. — С. 66 и след.
48. *Трубецкой Н. С.* Мы и другие // Евразийский временник. Кн. 4. — Берлин, 1925. — С. 78.
49. *Сувчинский П. П.* Вечный устой // На путях. — С. 127.
50. *Карсавин Л. П.* Размышления о русской революции // Русская мысль. С. 268.
51. Евразийство и коммунизм. — С. 20; Евразийство. Формулировка 1927 г. // Евразийская хроника. Вып. 9. — Париж, 1927. — С. 5.
52. *Сувчинский П. П.* Вечный устой // На путях. — С. 126.
53. *Тимофеев Н.* Марксизм и марксисты // Евразийская хроника. Вып. 10. — Париж, 1928. — С. 15.

Перевод Н. А. Никоновой и А. А. Троянова

А. А. ТРОЯНОВ

ИЗУЧЕНИЕ ЕВРАЗИЙСТВА В СОВРЕМЕННОЙ ЗАРУБЕЖНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

(Краткий обзор)

В нашей стране интеллектуальное наследие евразийцев сравнительно недавно стало предметом интереса, споров и научного исследования. В зарубежной литературе тема евразийства имеет более длительную историю.

Касаясь периодики, надо назвать ряд статей в парижской «Русской мысли». Если В. Ильин в статье «Евразийство» (Русская мысль. 1973. № 2963—2965) дает анализ основных постулатов евразийства, то в заметках П. Ковалевского «Как зародилось и развивалось Евразийство» (Русская мысль, 1973. № 2963) и З. Шаховской «О "соблазне" Евразийства» освещается библиографическая и событийная сторона вопроса. Набрасывая штрихи к интеллектуальным портретам евразийцев, феноменальную память демонстрирует Б. Лосский в статье «К сведению потенциального историографа евразийского движения» (Вечерний звон. — Париж, 1988. — № 26).

Среди аналитических исследований, связанных с евразийством, особое место занимает серия работ американского ученого Н. В. Рязановского. Она начинается статьей «Россия и Азия. Две русские точки зрения девятнадцатого века» (1960, где сопоставляются взгляды С. Уварова и М. Погодина — двух сторонников доктрины официальной народности).

В статьях «Появление евразийства» (1967) и «Азия глазами русского» (1972), на которых мы остановимся подробнее, Н. В. Рязановский выделяет три группы вопросов: 1) влияние исторических событий на евразийцев; 2) их место и связи в контексте интеллектуального развития России и Европы; 3) социально-психологические элементы евразийства.

1. Н. В. Рязановский считает, что одной из основных тем в евразийском наследии является тема осмысления русской революции. Позиция евразийцев строилась на различении двух ее основных аспектов. С одной стороны, революция — это восстание против Бога, разруха, террор. И в этом плане революция понималась как кульминация дол-

голетней западнической тенденции русской истории, которая привела к отрыву интеллигенции и правящих кругов от религии и исконных начал. Но революция имела и другую сторону: катаклизм разрушил старый мир и вывел народную стихию на сцену. Большевики представляли собой логическое завершение русского западничества. Их идеи будут, по оценке евразийцев, только необходимым и недолговечным моментом, так как не отражают истинной природы и потребностей масс. Только органическая религиозная идеология, такая, как евразийство, может быть соответствующим руководством для русских и для всех народов России-Евразии.

Вторым историческим событием, оказавшим влияние на евразийство, была первая мировая война, и в этом плане евразийство можно рассматривать как одну из послевоенных евразийских идеологий, отличающуюся резким отказом от прошлого и сильными мессианскими надеждами на будущее.

Наконец, подъем колониальных народов является третьим историческим фактором, определившим портрет евразийства. Последнее пыталось увязать собственное воинственное отношение к Европе с мировым восстанием против контроля над миром европейских правительств. Именно в этом контексте автор предлагает анализировать основные идеи Н. С. Трубецкого в книге «Европа и Человечество» (1920).

В целом же для евразийцев характерно ощущение истории как катастрофического процесса.

2. По мнению Н. В. Рязановского, евразийство имело своих предшественников в русском прошлом и может быть рассмотрено как продолжение некоторых традиций русской мысли. Православие, профетизм, национализм, антизападничество, апокалиптический тон — все эти элементы евразийства дают основание для такой постановки вопроса.

Сами евразийцы, осмысливая свою связь со славянофильством, выделяли «ранних славянофилов» как единственных в XIX в. русских, которые имели истинно верный взгляд на мир, и заявляли о согласии со славянофилами «в духе», но не в понятиях специфических доктрин.

Сходство этих течений, по мнению Н. В. Рязановского, заключается в религиозном типе мышления, в критике Запада и во внимании к проблеме своеобразия русской культуры. Разница же определяется тем, что в отличие от славянофилов важное место в кругу евразийских интересов занимала проблематика экономического развития России. Если евразийцы разрабатывали проблемы идеократии и правящего слоя, то славянофилы были «антигосударственниками»; если евразийцы придерживались концепции «культурно-исторических типов», то славянофилы рассматривали историю как линейный процесс развития.

Анализируя влияние Н. Данилевского на евразийство, автор делает вывод, что евразийцы занимают позицию между славянофилами и Данилевским, хотя ближе к последнему. Рассматривая геополитическую (П. Н. Савицкий), этнокультурологическую (Н. С. Трубецкой) и историческую (Г. В. Вернадский) концепции евразийства, Н. В. Ряза-

новский выявляет их связь с русской и европейской мыслью. Так, наследие П. Н. Савицкого опирается на географическую интерпретацию, которая была традиционно значимой в русской историографии (исследования В. В. Докумаева), и вместе с тем, геополитические модели России активно разрабатывались в Европе, особенно в Германии, а термин «Евразия» был отчасти введен в оборот австрийским геологом Эдуардом Сьюссом (Eduard Suess). Н. С. Трубецкой и Г. В. Вернадский отчасти наследуют и продолжают развивать сюжет В. О. Ключевского о внутренней и органической роли в истории русской нации некоторых нерусских этнических групп, особенно финно-угорских племен.

В статьях Н. В. Рязановского большое внимание уделяется анализу евразийства с точки зрения определения места России в формуле: Европа — Азия. Автор выделяет три периода и в то же время три вида интеллектуального отношения русских к Азии. В Древней Руси Азия означала иностранных завоевателей, степняков, с которыми ассоциировались враждебные чувства и страх. Петровская Россия полностью разделяла европейское отношение к Азии с позиции превосходства и имперского владения, хотя это отношение иногда могло соединиться с романтическим интересом к различным аспектам восточных культур. По мнению автора, «конфликт с Западом», который так или иначе постулировали и славянофилы, и представители официальной народности, и К. Леонтьев, является существенно братским конфликтом, поскольку самоопределение в понятиях «православия», «византийской традиции», «русского народа», «славянофильства» с необходимостью устанавливает связь с христианским миром, с европейскими народами. Даже та русская интеллигенция, развивая далее эту мысль автора, которая формулировала фундаментальное противостояние русских и западных принципов, восставала против «Запада» во имя оригинального и самобытного лица России, сохраняла полностью «европейское» отношение к Азии. «Антизападная» традиция оставалась совершенно западной по отношению к Азии.

Евразийцы предложили новое решение этой формулы. Суть его — во всестороннем обосновании органического и гармонического объединения, если не с Азией, так таковой, то по крайней мере с огромной ее частью, которая непосредственно относится к России. Геополитический аспект этого подхода заключается в разработке концепции России-Евразии как независимого, самодостаточного и органичного месторазвития. В историческом плане этот подход состоит в показе и уяснении роли азиатских народов не в качестве внешнего влияния, но как органического составного элемента исторической эволюции русских.

Касаясь близости евразийских постулатов литературным образам В. Хлебникова, А. Блока, А. Белого, Р. Иванова-Разумника, автор подмечает их разноплановость: если ученые в своих исследованиях говорили о нерусских народах Российской империи и о связях этих народов с русскими, то поэтическое воображение в большинстве случаев использовало символы «азиатов», «монголов», «скифов» для отождествления русских с ними.

3. Автор считает, что феномен изгнания граждан из своего отечества является плодотворным концептом для изучения русской интеллектуальной истории. В случае с евразийством изгнание было полным и буквальным. На Западе евразийцы были скорее пленниками, чем гостями. В условиях ссылки подчеркивание абсолютного разрыва с Европой, которое отличает евразийство даже от предшествующих русских мыслителей-антизападников, было выражением их психологического настроения.

Евразийцы принадлежат к единственному, особому поколению, которое не имело реальных предшественников и последователей.

Интересна обстоятельная статья Марка Басса (M. Bassin) «Россия между Европой и Азией: Идеологическое построение географического пространства» (1991). Исследуя историю вопроса, автор определяет, что с переходом от Московского царства к Петровской империи в интеллектуальный оборот вводится дихотомия Европейской и Азиатской частей как двух составляющих Российского государства. Это было зафиксировано в работах В. Н. Татищева, в Атласе Всероссийском И. Кирилова (1795), в Атласе Российской Академии наук (1745). основополагающий географический постулат о том, что Россия разделена на Азиатский и Европейский секторы вошел как один из основных в имперскую идеологию. Лишь в XIX в. славянофилы, а затем и сторонники панславизма усомнились и подвергли критике такой постулат самоопределения. Именно Н. Данилевский в «России и Европе» выдвинул географические доводы против разделения России на части и определил последнюю как природно-географический регион. Подобная географическая картина была представлена и в работе В. Ламанского «Три мира Азийско-Европейского материка» (1892).

В двадцатые годы полную антитезу географическому видению России как Европейской империи выдвигали евразийцы. Географический аспект евразийства в основном развивал блестящий экономист П. Н. Савицкий. Он воспринял многие постулаты своих предшественников. По Савицкому, Европа не может рассматриваться как физико-географический континент, отделенный от Азии. Это единый территориальный массив. Поэтому между ними не существует географического или природного разделения. И, следуя В. Ламанскому и Н. Данилевскому, Савицкий дедуцирует из этого факта постулат о том, что Россия скорее сама составляет единый географический мир, чем разделяется на две отдельные части, и не принадлежит ни Европе, ни Азии. Этот мир был назван «Евразия» или, еще точнее, «Россия-Евразия».

Кроме географической, П. Савицкий приводит и биогеографическую аргументацию — исследование экологических зон России, опирающееся на почвоведческие работы В. В. Докучаева.

В целом же евразийство определяет Россию как часть Евразии не только географически, но также и этнографически, исторически, социально и экономически.

Единственной монографией по сей день остается «Учение евразийцев» Отто Босса (Висбаден, 1961). В этом номере журнала мы публикуем перевод ее первой главы.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Riasanovsky N. V.* Russia and Asia. Two Nineteenth Century Russian Views // California Slavic Studies.—California, 1960. — Vol. 1. P. 170—181.
2. *Riasanovsky N. V.* Prince N. S. Trubetsky's «Europe and Mankind» // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas Cahice.—Wiesbaden, 1964.—Band 12. S. 207—220.
3. *Riasanovsky N. V.* The Emergence of Eurasianism // California Slavic Studies.—California, 1967.—Vol. 4. P. 39—72.
4. *Riasanovsky N. V.* Asia Through Russian Eyes // Russia and Asia. Essays on the influence of Russia on the Asia Peoples.—Stanford, 1972.—P. 3—29.
5. *Halperin C. J. G.* Vernadsky. Eurasianism, the Mondols and Russia // Slavic Review. 1982.—Vol. 41. H3. P. 447—493.
6. *Böss O.* Die Lehre der Eurasier. Ein Beitrag zur russischen Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts.—Wiesbaden, 1961.—S. 130.
7. *Bassin M.* Russia between Europe and Asia: The Udeological Construction of Geographical Space // Slavic Review. 1991 (Spring).

А. А. ТРОЯНОВ, Р. И. ВИЛЬДАНОВА

БИБЛИОГРАФИЯ ЕВРАЗИЙСТВА

1. Сборники, периодические издания, брошюры, документы

Утверждение евразийцев. Кн. 1 (1921) — 7 (1931). — София, 1921; Берлин, 1922—1925; Париж, 1927; Прага, 1929; Париж, 1931.

Исход к Востоку: предчувствия и свершения. — София: Рос.-болг. кн. изд-во, 1921. — VII+125 с. — (Утверждение евразийцев. Кн. 1).

На путях. — Берлин: Кн. изд-во «Геликон», 1922. — 356 с. — (Утверждение евразийцев. Кн. 2).

Евразийский временник. — Берлин: Евразийское кн. изд-во, 1923. — 174 с. — (Утверждение евразийцев. Кн. 3).

Евразийский временник. — Берлин: Евразийское кн. изд-во, 1925. — 445 с. — (Утверждение евразийцев. Кн. 4).

Евразийский временник. — Париж: Евразийское кн. изд-во, 1927. — 308 с. — Каталог евразийского кн. изд-ва. — (Утверждение евразийцев. Кн. 5).

Евразийский сборник. — Прага: Евразийское кн. изд-во, 1929 (Тип. «Политика»). — 80 с. — (Утверждение евразийцев. Кн. 6).

Тридцатые годы. — Париж: Евразийское кн. изд-во, 1931. — 317 с. — (Утверждение евразийцев. Кн. 7)

[В статье П. Н. Савицкого «В борьбе за евразийство: Poleмика вокруг евразийства в 1920-х годах» (с. 1—52) дан обзор 176 статей и монографий, посвященных евразийству. Кроме того, в сборник включена аннотированная «Евразийская библиография 1921—1931 гг.» (с. 285—317), состоящая из 38 наименований. Ее автор П. Н. Савицкий выступает под псевдонимом «Лубенский С.».]

Евразийская хроника. Вып. 1 (1925) — 12 (1937). — Прага, 1925—1926; Париж, 1926—1928; Берлин, 1935—1937:

Вып. 1. — Прага, 1925. — 43 с.; Вып. 2. — Прага, 1925. — 74 с.; Вып. 3. — Прага, 1926; Вып. 4. — Прага, 1926.—84 с.; Вып. 5. — Париж, 1926.—85 с.; Вып. 6. — Париж, 1926.—46 с.; Вып. 7. — Париж, 1927.—64 с.; Вып. 8. — Париж, 1927.—86 с.; Вып. 9. — Париж, 1927.—102 с.; Вып. 10. — Париж, 1928.—102 с.; Вып. 11. — Берлин, 1935.—102 с.; Вып. 12. — Берлин, 1937.—159 с.

Евразийские тетради. Вып. 1 (1934) — 6 (1936). — Париж, 1934—1936:

Вып. 1. — Париж, 1934; Вып. 2-3. — Париж, 1934. — 47 с.; Вып. 5. — Париж, 1935. — 60 с.; Вып. 6. — Париж, 1936. — 38 с.

Россия и Латинство: Статьи. — Берлин, 1923. — 219 с.

Евразийство: Опыт систематического изложения. — Париж: Евразийское кн. изд-во, 1926. — 80 с.

Евразийство: формулировка 1927 г. — Париж, 1927. — 15 с.

Евразийство: Декларация, формулировка, тезисы. — Прага, Евразийское кн. изд-во, 1932. — 30 с.

Протокол совещания наличных в Праге членов Президиума ЦК с представителями ЕА группы, 7—11 июля 1934 г. — 36 с. — На правах рукописи.

Версты. Вып. 1 (1926) и 3 (1928). — Париж, 1926—1928:

Вып. 1. — Париж, 1928; Вып. 2. — Париж, 1927; Вып. 3. — Париж, 1928.

Евразия: Еженедельник по вопросам культуры и политики. — Париж, 1928—1929. — (Тип. «Clamart»). — 35 номеров.

Алексеев Н. Н., Ильин В. Н., Савицкий П. Н. О газете «Евразия» (газета «Евразия» не есть евразийский орган). — Париж, 1929. — 30 с.

Евразиец. Вып. 1 (1929) — 25 (1934). — Брюссель, 1929—1934.

Свой путь: Ежемесячная газета / Под ред. В. А. Пейль. — Таллин, 1931.

Новая эпоха. Идеократия. Политика. Экономика. Обзоры/Под ред.

В. А. Пейль. — Нарва: Изд. Евразийцев, 1933. — 48 с.

Б. авт. Евразийство и коммунизм. — Б. м. — 31 с.

II. Персональный список статей и монографий

Н. Н. Алексеев

1. На путях к будущей России (Советский строй и его политические возможности). — Париж: Евразийское кн. изд-во, 1927. — 75 с.

2. Собственность и социализм: Опыт обоснования социально-экономической программы евразийства. — Париж: Евразийское кн. изд-во, 1928. — 87 с.

3. Теория государства: теоретическое государствоведение, государственное устройство, государственный идеал. — Париж: Издание Евразийцев, 1931. — 188 с.

4. Пути и судьбы марксизма: от Маркса и Энгельса к Ленину и Сталину. — Берлин: Издание Евразийцев, 1936. — 102 с.

5. Куда идти? К вопросу о новой советской конституции. — Берлин, 1936. — 43 с.

6. Советский федерализм // Евразийский временник. Кн. 5. — Париж, 1927. — С. 240 — 261.

7. Народное право и задачи нашей правовой политики // Евразийская хроника. Вып. 8. — Париж, 1927. — С. 36 — 42.

8. Записка о суде // Евразийская хроника. Вып. 9. — Париж, 1927. — С. 16 — 21.

9. Евразийцы и государство // Там же. — С. 31 — 39.

10. Обязанность и право // Евразийская хроника. Вып. 10. — Париж, 1928. — С. 19 — 27.

11. Поездка в Латвию // Там же. — С. 66-68.

12. Отправные точки нашей политики // Евразия. 1928. № 1.

13. Евразийство и марксизм. // Евразийский сборник. Кн. 6. — Прага, 1929.
14. Современные задачи правоверения // Тридцатые годы. Кн. 7. — Париж, 1931. — С. 213 — 220.
15. К учению об «объективном праве» // Там же. — С. 221 — 254.
16. Духовные предпосылки евразийской культуры // Евразийская хроника. Вып. 11. — Берлин, 1935. — С. 13-28.
17. Идет ли мир к идеократии? // Там же. — С. 39-44.
18. Мировая революция и духовное назначение человека // Там же. — С. 57-64.
19. О гарантйном государстве // Евразийская хроника. Вып. 12. — Берлин, 1937. — С. 17-33.
20. Тот, которого мы не знаем // Там же. — С. 86-91.

П. М. Бицилли

1. «Восток» и «Запад» в истории старого света // На путях. Кн. 2. — Берлин, 1922. — С. 317-340.
2. Католичество и Римская Церковь // Россия и Латинство. — Берлин, 1923. — С. 40-79.

Я. А. Бромберг

1. О необходимом пересмотре еврейского вопроса // Евразийский сборник. Кн. 6. — Прага, 1929.
2. Еврейское восточничество в прошлом и будущем // Тридцатые годы. Кн. 7. — Париж, 1931. — С. 191-211.
3. Идет ли мир к идеократии? // Евразийская хроника. Вып. 11. — Берлин, 1935. — С. 44-49.
4. Расизм и евреи // Евразийские тетради. Вып. 6. — Париж, 1936. — С. 1-17.
5. В. П. Фридолин // Евразийская хроника. Вып. 12. — Берлин, 1937. — С. 156-159.

Г. В. Вернадский

1. Опыт истории Евразии с половины 6 века до настоящего времени. — Берлин: Издание Евразийцев, 1924. — 187 с.
2. Начертание русской истории. Ч. 1. С приложением «Геополитических замечок по русской истории» П. Н. Савицкого. — Прага: Евразийское кн. изд-во, 1927. — 264 с. — (233+31).
3. Звенья русской культуры. Ч. 1. Древняя Русь: До половины 15 века. — Берлин: Издание Евразийцев, 1938. — 229 с.
4. Соединение церквей в исторической действительности // Россия и Латинство. — Берлин, 1923. — С. 80-120.
5. Два подвига Св. Александра Невского // Евразийский временник. Кн. 4. — Прага, 1925. — С. 318-337.
6. Монгольское иго в русской истории // Евразийский временник. Кн. 5. — Париж, 1927. — С. 153-164.
7. Заметки о Ленине // Тридцатые годы. Кн. 7. — Париж, 1931. — С. 115-122.

В. Н. Ильин

1. К проблемам латургии в Православии и Католицизме // Россия и Латинство. — Берлин, 1923. — С. 117-219.
2. Столб злости богопротивной // Евразийский временник. Кн. 4. — Берлин, 1925.
3. К взаимоотношению права и нравственности // Там же.

4. О евразийском патриотизме // Евразийская хроника. Вып. 8. — Париж 1927. — С. 11-15.
5. Десница и шуйца коммунизма // Там же. — С. 43-44.
6. Об «идейной близости» евразийцев к большевикам // Евразийская хроника. Вып. 10. — Париж, 1928. — С. 60.
7. М. Л. Матницкий // Там же. — С. 85-86.
8. Материализм и материология // Евразия. 1928. № 2.
9. Революция и техника // Евразия. 1928. № 4.
10. Номогенез и Мутация // Евразия. 1928. № 6.
11. Свет во тьме // Евразия. 1929. № 17.
12. О религиозном и философском мировоззрении Н. Ф. Федорова // Евразийский сборник. Кн. 6. — Прага, 1929.
13. Эйдократическое преобразование науки // Тридцатые годы. Кн. 7. — Париж 1931. — С. 123-128.
14. Под знаком диалектики // Там же. — С. 135-147.

Л. П. Карсавин

1. О сомнениях, науке и вере: Три беседы. — Берлин: Евразийское кн. изд-во 1925. — 32 с.
2. Примечание и предисловие к кн.: А. С. Хомяков. О церкви. — Берлин: Евразийское кн. изд-во, 1926. — 89 с.
3. Церковь, личность и государство. — Париж: Евразийское кн. изд-во, 1927. — 30 с.
4. О личности. — Каунас, 1929. — 224 с.
5. Уроки отреченной веры // Евразийский временник. Кн. 4. — Берлин, 1929.
6. Младороссы // Евразийская хроника. Вып. 6. — Париж, 1926. — С. 13-17.
7. Евразийская идея в материалистической оболочке (По поводу рукописи «Учение о жизни») // Евразийская хроника. Вып. 8. — Париж, 1927. — С. 55-86.
8. Феноменология революции // Евразийский временник. Кн. 5. — Париж 1927. — С. 28-74.
9. Основы политики // Там же. — С. 185-239.
10. Без догмата // Версты. Вып. 2. — Париж, 1927. — С. 129-144.
11. По поводу трудов Отмара Шпапа // Евразийская хроника. Вып. 7. — Париж, 1927. — С. 53.
12. Армия и революция // Евразийская хроника. Вып. 9. — Париж, 1927. — С. 40-45.
13. Россия и евреи // Версты. Вып. 3. — Париж, 1928. — С. 65-86.
14. О смысле революции // Евразия. 1928. № 1.
15. Оценка и Задание // Евразия. 1928. № 3.
16. Три похода // Евразия. 1928. № 5.
17. Россия и социализм // Евразия. 1928. № 6; 1929. № 8.
18. Рождество Христово // Евразия. 1929. № 7.
19. Евразийство и монизм // Евразия. 1929. № 10.
20. К познанию революции // Евразия. 1929. № 11.
21. Н. Н. Алексеев, В. Н. Ильин, П. Н. Савицкий о газете «Евразия» // Там же. — (Отзыв на брошюру).
22. Идеократия как система универсализма // Евразия. 1929. № 12.
23. О политическом идеале // Евразия. 1929. № 13.
24. Идеализм и реализм в евразийстве // Евразия 1929. № 16.
25. Исторические параллели // Евразия. 1929. № 17.
26. Еще о демократии, социализме и евразийстве // Евразия. 1929. № 19.
27. Философия и ВКП // Евразия. 1929. № 20.
28. Политические заметки // Евразия. 1929. № 22, 23.
29. Пасха Красная, Пасха // Евразия. 1929. № 24.
30. Старая и новая наука // Евразия. 1929. № 27.

А. В. Карташев

1. Реформа, Реформация и исполнение церкви // На путях. Кн. 2. — Берлин, 1922. — С. 30-98.
2. Пути Единения // Россия и Латинство. — Берлин, 1923. — С. 141-151.

П. Н. Малевский-Малевиц

1. *Malevsky-Malevitch P. A New party in Russia.*—London: G. Routledge, 1928.—VI+119 с.
2. *Russia in resurrection. A summary of the views and of the aims of a new party in Russia.*—London: G. Routledge, 1928.—XVI+266 с.
3. Достоевский и Скифизм // Евразийская хроника. Вып. 5. — Париж, 1926. — С. 66-69.
4. Записка по военному вопросу // Евразийская хроника. Вып. 9. — Париж, 1927. — С. 15.
5. «Russian in resurrection» by an English Europasian. London, 1928 // Евразийская хроника. Вып. 10. — Париж, 1928. — С. 74. — Рецензия.
6. К международным проблемам (интервенция) // Евразия. 1928. № 3, 5.
7. Британя и Америка // Новая эпоха. Идеократия. Политика. Экономика. — Харва, 1933. — С. 27-30.
8. САСШ // Евразийские тетради. Вып. 2-3. — Париж, 1934. — С. 35-36.
9. Письмо по внешнеполитическим вопросам // Евразийские тетради. Вып. 6. — Париж, 1936. — С. 28-30.

В. П. Никитин

1. Персия и проблема Среднего Востока // Евразийская хроника. Вып. 5. — Париж, 1926. — С. 1-15.
2. Библиография (Что читать об Азии) // Там же. — С. 56-65.
3. Переписка с «Азиатом» В. Ивановым (автором «Мы») // Евразийская хроника. Вып. 6. — Париж, 1926. — С. 6-12.
4. Иран, Туран и Россия // Евразийский вестник. Кн. 5. — Париж, 1927. — С. 75-120.
5. Что я возразил бы П. Н. Милюкову // Евразийская хроника. Вып. 7. — Париж, 1927. — С. 34-42.
6. По Азии // Евразийская хроника. Вып. 8. — Париж, 1927. — С. 16-25.
7. Ритмы Евразии // Евразийская хроника. Вып. 9. — Париж, 1927. — С. 46-48.
8. По Азии // Там же. — С. 55-60.
9. Поляк об Евразийстве // Евразийская хроника. Вып. 10. — Париж, 1928. — С. 82-85.
10. А. С. Светитский «Персия». А. Корейский «Тонговый Восток и СССР» // Там же. — С. 86-88.
11. По Азии // Версты. Вып. 3. — Париж, 1928.
12. Мы и Восток // Евразия. 1928. № 1, 2.
13. Китайский национализм // Евразия. 1928. N. 4-5; 1929. № 7.
14. Среди книг // Евразия. 1929. № 8.
15. Проблемы нефти // Евразия. 1929. № 9-11, 13, 18.
16. Афганские события // Евразия. 1929. № 12.
17. Йемен // Евразия. 1929. № 14, 15.
18. Настоящая Россия // Евразия. 1929. № 16.
19. Нац. контингентализм // Евразия. 1929. № 17.
20. Россия и Персия // Евразия. 1929. № 20, 22-24, 28.
21. Персидское возрождение // Евразия. 1929. № 30, 33, 35.
22. Манчжурская провокация // Евразия. 1929. № 32.

П. Н. Савицкий

1. Россия — особый географический мир. — Прага: Евразийское кн. изд-во, 1927. — 68 с.
2. Географические особенности России. Ч. 1. Растительность и почва. — Прага: Евразийское кн. изд-во, 1927. — 180 с.
3. Геополитические заметки по русской истории (Приложение). Г. В. Вернадский. Начертание русской истории. Ч. 1. — Прага: Евразийское кн. изд-во, 1927. — С. 234-260.
4. О задачах кочевниковедения (Приложение). Н. П. Толль. Скифы и гунны. — Прага: Евразийское кн. изд-во, 1928. — С. 83-106.
5. Месторазвитие русской промышленности. — Берлин: Евразийское кн. изд-во, 1932. — 163 с.
6. Разрушающие свою родину (Снос памятников искусства и распродажа музеев СССР). — Берлин: Издание Евразийцев, 1936. — 42 с.
7. Гибель и воссоздание неоценимых сокровищ (Разгром русского зодческого наследия и необходимость его восстановления). — Прага: Издание Евразийцев, 1937. — 40 с.
8. Поворот к Востоку // Исход к Востоку. Кн. 1. — София, 1921. — С. 1-3.
9. Миграция культуры // Там же. — С. 40-51.
10. Континент — Океан (Россия и мировой рынок) // Там же. — С. 104-125.
11. Два мира // На путях. Кн. 2. — Берлин, 1922. — С. 9-26.
12. Степь и оседлость // Там же. — С. 341-356.
13. Подданство идеи // Евразийский временник. Кн. 3. — Берлин, 1923. — С. 9-17.
14. Производительные силы России // Там же.
15. Россия и Латинство // Россия и Латинство. — Берлин, 1923. — С. 9-15.
16. Евразийство // Евразийский временник. Кн. 4. — Берлин, 1925. — С. 5-23.
17. Хозяин и хозяйство // Там же.
18. К вопросу об экономической доктрине евразийства // Евразийская хроника. Вып. 6. — Париж, 1926. — С. 31-38.
19. К вопросу о государственном и частном начале в промышленности. Россия XVIII-XX вв. // Евразийский временник. Кн. 5. — Париж, 1927. — С. 285-308.
20. Памяти Я. Д. Садовского // Евразийская хроника. Вып. 7. — Париж, 1927. — С. 58.
21. О внепартийности // Евразийская хроника. Вып. 8. — Париж, 1927. — С. 10.
22. В. Алехин. Наши пойменные луга // Евразийская хроника. Вып. 9. — Париж, 1927. — С. 80-81.
23. К проблеме индустриализации // Евразийская хроника. Вып. 10. — Париж, 1928. — С. 61-63.
24. По Доуралью и Сибири // Там же. — С. 88-97.
25. К познанию русских степей // Версты. Вып. 3. — Париж, 1928.
26. О русских курортах // Евразия. 1928. № 2, 3.
27. В борьбе за евразийство: Poleмика вокруг евразийства в 1920-х годах // Тридцатые годы. Кн. 7. — Париж, 1931. — С. 1-52.
28. Главы из «Очерка географии России» // Там же. — С. 87-104.
29. Евразийская библиография: 1921-1931 // Там же. — С. 285-317.
30. Очердные вопросы экономики Евразии // Новая эпоха. Идеократия. Политика. Экономика. — Нарва, 1933. — С. 10-14.
31. Идет ли мир к идеократии и плановому хозяйству: Ответ на анкету // Евразийские тетради. Вып. 2-3. — Париж, 1934. — С. 1-29.
32. О денежном обращении // Евразийские тетради. Вып. 5. — Париж, 1935. — С. 8-13. — (В соавторстве с А. Леллаусис).
33. К преодолению провинциализма // Евразийская хроника. Вып. 11. — Берлин, 1935. — С. 5-12.

34. «Подъем» и «депрессия» в древнерусской истории // Там же. — С. 65-100.
35. Ритмы монгольского века // Евразийская хроника. Вып. 12. — Берлин, 1937. — С. 104-155.

В. Э. Сеземан

1. Сократ и проблема самопознания // Евразийский временник. Кн. 4. — Берлин, 1925.
2. Искусство и культура // Версты. Вып. 2. — Париж, 1927.
3. Макс Шеллер // Евразия. 1928. № 2.
4. Гейгер. Подходы к эстетике // Евразия. 1928. № 6.
5. А. Ф. Лосев. Диалектика художественной формы // Там же.

Д. П. Святополк-Мирский

1. О московской литературе и протопопе Аввакуме // Евразийский временник. Кн. 4. — Берлин, 1925.
2. Поэты и Россия // Версты. Вып. 1. — Париж, 1926.
3. Веяние смерти в предреволюционной литературе // Версты. Вып. 2. — Париж, 1927.
4. Годовщины // Версты. Вып. 3. — Париж, 1928.
5. «1905 год» Пастернака // Там же.
6. О Толстом // Евразия. 1928. № 1.
7. Э. Багрицкий (Юго-Запад) // Там же.
8. Избрание Хувера // Евразия. 1928. № 2.
9. Американа // Евразия. 1928. № 3.
10. Заметки о пролетарской литературе // Евразия. 1928. № 5.
11. М. Светлов. Ночные встречи // Там же.
12. Тютчев // Евразия. 1928. № 6.
13. Заметки об эмигрантской литературе // Евразия. 1929. № 7.
14. Пролетариат и идея класса // Евразия. 1929. № 9.
15. Хлебников // Евразия. 1929. № 10.
16. Наш марксизм // Евразия. 1929. № 11.
17. Три тезиса об идеократии // Евразия. 1929. № 12.
18. Роман Тынянова о Грибоедове // Евразия. 1929. № 13.
19. К вопросу об отличии России от Европы // Евразия. 1929. № 14.
20. Литература и кино // Евразия. 1929. № 15.
21. Социальная природа русской власти // Евразия. 1929. № 16, 18, 19.
22. Николай Тихонов // Евразия. 1929. № 17.
23. Маклаков и Вишняк // Евразия. 1929. № 20.
24. Национальности СССР // Евразия. 1929. № 22, 23, 25-35.
25. Фильм Пудовкина «Потомок Чингис-хана» // Евразия. 1929. № 22.
26. Нико Пироманишвили // Евразия. 1929. № 23.
27. Чехов (1904-1929) // Евразия. 1929. № 31.
28. «Современные Записки». Кн. 39 // Евразия. 1929. № 33.
29. Проза поэтов // Евразия. 1929. № 34.

П. П. Сувчинский

1. Сила слабых // Исход к Востоку. Кн. 1. — София, 1921. — С. 4-8.
2. Эпоха веры // Там же. — С. 14-27.
3. Вечный устой // На путях. Кн. 2. — Берлин, 1922. — С. 99-133.
4. Знамение былого (о Лескове) // Там же. — С. 134-146.
5. Типы творчества (памяти А. Блока) // Там же. — С. 147-176.
6. К преодолению революции // Евразийский временник. Кн. 3. — Берлин, 1923. — С. 30-51.

7. Инобытие русской религиозности // Там же. — С. 81-105.
8. Страсти и опасности // Россия и Латинство. — Берлин, 1923. — С. 16-39.
9. Идея и методы // Евразийский временник. Кн. 4. — Берлин, 1925. — С. 24-65.
10. Два ренессанса (90-е — 900-е и 20-е годы) // Версты. Вып. 1. — Париж, 1926. — С. 136-142.
11. К познанию современности // Евразийский временник. Кн. 5. — Берлин, 1927. — С. 7-27.
12. О ликвидации и наследии социализма // Евразийская хроника. Вып. 7. — Париж, 1927. — С. 13-15.
13. Монархия или сильная власть // Евразийская хроника. Вып. 9. — Париж, 1927. — С. 22-23.
14. По поводу Апокалипсиса нашего времени В. Розанова // Версты. Вып. 2. — Париж, 1927. — С. 289-293.
15. К типологии правящего слоя новой России // Евразийская хроника. Вып. 10. — Париж, 1928. — С. 8-14.
16. Письма в Россию // Версты. Вып. 3. — Париж, 1928. — С. 127-134.
17. Новый Запад // Евразия. 1928. № 2.
18. О революционном монизме // Евразия. 1928. № 5.
19. Революция и власть // Евразия. 1929. № 8.
20. Третье начало // Евразия. 1929. № 9.
21. Рах Eugasiana // Евразия. 1929. № 10.
22. О современном евразийстве // Евразия. 1929. № 11.

Н. П. Толь

Скифы и гунны: Из истории кочевого мира. — Прага: Евразийское кн. изд-во, 1928. — 80 с.

Н. С. Трубецкой

1. Европа и Человечество. — София: Рос.-Бол. кн. изд-во, 1920. — 88 с.
2. Наследие Чингис-хана: Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока. — Берлин: Евразийское кн. изд-во, 1925. — 60 с.
3. Наш ответ. — Париж, 1925. — 11 с.
4. К проблеме русского самопознания: Сборник статей. — Париж: Евразийское кн. изд-во, 1927. — 94 с. — (Об истинном и ложном национализме. — С. 10-20; Верхи и низы русской культуры. — С. 21-33; О туранском элементе в русской культуре. — С. 34-54; Общеславянский элемент в русской культуре. — С. 54-94).
5. Об истинном и ложном национализме // Исход к Востоку. Кн. 1. — София, 1921. — С. 71-85.
6. Верхи и низы русской культуры (Этническая основа русской культуры) // Там же. — С. 86-103.
7. Религия Индии и христианство // На путях. Кн. 2. — Берлин, 1922. — С. 177-229.
8. Русская проблема // Там же. — С. 294-316.
9. У дверей (Реакция? Революция?) // Евразийский временник. Кн. 3. — Берлин, 1923. — С. 18-29.
10. Вавилонская башня и смешение языков // Там же.
11. Соблазны Единения // Россия и Латинство. — Берлин, 1923. — С. 121-140.
12. Мы и другие // Евразийский временник. Кн. 4. — Берлин, 1925. — С. 66-81.
13. О туранском элементе в русской культуре // Там же. — С. 351-377.
14. «Хождения Афанасия Никитина» как литературный памятник // Версты. Вып. 1. — Париж, 1926.
15. О метрике частушки // Версты. Вып. 2. — Париж, 1927.

16. К украинской проблеме // Евразийский временник. Кн. 5. — Берлин, 1927. — С. 165-184.
17. О государственном строе и форме правления // Евразийская хроника. Вып. 8. — Париж, 1927. — С. 3-9.
18. Общевразийский национализм // Евразийская хроника. Вып. 9. — Париж, 1927. — С. 24-30.
19. Идеократия и армия // Евразийская хроника. Вып. 10. — Париж, 1928. — С. 3-8.
20. Ответ Д. И. Дорошенко // Там же. — С. 51-59.
21. Идеократия и пролетариат // Евразия. 1928. № 1, 2.
22. Письмо в редакцию газеты «Евразия» // Евразия. 1929. № 7.
23. Мысли об автаркии // Новая Эпоха. Идеократия. Политика. Экономика. — Нарва, 1933. — С. 25-26.
24. Идет ли мир к идеократии и плановому хозяйству: Ответ на анкету // Евразийские тетради. Вып. 2-3. — Париж, 1934. — С. 1-29.
25. О расизме // Евразийские тетради. Вып. 5. — Париж, 1935. — С. 43-54.
26. Об идее-правительнице идеократического государства // Евразийская хроника. Вып. 11. — Берлин, 1935. — С. 29-37.
27. Упадок творчества // Евразийская хроника. Вып. 12. — Берлин, 1937. — С. 10-16.

Г. В. Флоровский

1. Разрывы и связи // Исход к Востоку. Кн. 1. — София, 1921. — С. 9-13.
2. Хитрость разума // Там же. — С. 28-39.
3. О народах неисторических // Там же. — С. 52-70.
4. О патриотизме праведном и греховном // На путях. Кн. 2. — Берлин, 1922. — С. 130-293.
5. Два Завета // Россия и Латинство. — Берлин, 1923. — С. 152-176.

С. Л. Франк

1. Религия и наука. — Берлин: Евразийское кн. изд-во, 1925. — 23 с.
2. Основы марксизма. — Берлин: Евразийское кн. изд-во, 1926. — 50 с.
3. Собственность и социализм // Евразийский временник. Кн. 5. — Париж, 1927. — С. 262-284.

Э. Хара-Даван

1. Чингис-хан как полководец и его наследие: Культурно-исторический очерк Монгольской империи XII-XIV веков. — Белград, 1929. — 232 с.
2. Евразийство с точки зрения монгола // Евразийская хроника. Вып. 10. — Париж, 1928. — С. 27-30.
3. О кочевом быте // Тридцатые годы. Кн. 7. — Париж, 1931. — С. 83-86.

К. А. Чхеидзе

1. Лига Наций и государства-материки // Евразийская хроника. Вып. 8. — Париж, 1927. — С. 32-35.
2. «Теория двух состояний» А. П. Шапова // Евразия. 1928. № 4.
3. Евразийство и ВКП(б) // Евразийский сборник. Кн. 6. — Прага, 1929.
4. Из области русской геополитики // Тридцатые годы. Кн. 7. — Париж, 1931. — С. 105-114.
5. К проблеме идеократии // Новая эпоха. Идеократия. Политика. Экономика. — Нарва, 1933. — С. 15-22.

6. Идет ли мир к идеократии и плановому хозяйству: Ответ на анкету // Евразийские тетради. Вып. 2-3. — Париж, 1934. — С. 1-29.

7. Идеократическое содержание хозяйства // Евразийская хроника. Вып. 11. — Берлин, 1935. — С. 51-56.

8. О национальном вопросе // Евразийские тетради. Вып. 6. — Париж, 1936. — С. 18-24.

Р. О. Якобсон

К характеристике Евразийского языкового союза. — Париж: Издание Евразийцев, 1931. — 59 с.

«НАЧАЛА»

Религиозно-философский журнал

Редактор *Р. М. Белозерова*

Сдано в набор 17.12.92. Подписано в печать 25.01.93. Формат 60x90/16. Бум. офс.

Гарнитура Таймс. Печать офсетная. Усл. печ. л. Уч.-изд. л. 8,50. Тираж 5000.

Зак. 000 Цена договорная.

Типография Университета Дружбы Народов
117923, Москва, ул. Орджоникидзе, д. 3.
