

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт мировой литературы им. А. М. Горького

История русской литературы XX века.
1920–1930-е годы

Анастасия Гачева Ольга Казнина
Светлана Семенова

**ФИЛОСОФСКИЙ КОНТЕКСТ
РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
1920–1930-х годов**

Москва
ИМЛИ РАН
2003

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ),
проект № 02-04-16194д*

Редакционная коллегия:

*Ф. Ф. Кузнецов, Н. В. Корниенко, А. М. Ушаков,
О. Н. Михайлов, А. И. Чагин, С. Г. Семенова*

Рецензенты:

*доктор филологических наук А. Н. Захаров
доктор филологических наук С. А. Небольсин
доктор филологических наук Ю. И. Сохряков*

Гачева А.Г., Казнина О.А., Семенова С.Г.

Философский контекст русской литературы 1920–1930-х годов.— М.: ИМЛИ РАН, 2003.— 400 с.

Книга, входящая в научную серию «История русской литературы XX века. 1920–1930-е годы», представляет панораму философско-идеологической мысли как метрополии, так и русского зарубежья, повлиявшей на литературный процесс. Это традиция религиозно-философского ренессанса, философия всеобщего дела Н. Ф. Федорова, русский космизм, марксистская философия и эстетика, концепция А. А. Богданова, идеи пореволюционников (сменовеховцев, евразийцев, новгородцев, утвержденных и др.). Центральное событие эпохи, русская революция показана в книге глазами русских религиозных мыслителей, что позволяет увидеть новые, глубинно-метафизические ее грани. Освещен шедший в конце 1910-х — 1920-е гг. спор о кризисе искусства и новой культуре. Описаны формы практического бытования культуры в 1920-е годы: литературно-философские объединения, кружки, ассоциации.

Книга адресована филологам, философам, культурологам. Она будет полезна преподавателям и студентам, всем интересующимся отечественной философией и литературой.

© А. Г. Гачева, О. А. Казнина,
С. Г. Семенова, 2003

© ИМЛИ им. А. М. Горького РАН,
2003

От авторов

Книга, входящая в утвержденную ученым советом ИМЛИ издательскую серию «История русской литературы XX века. 1920–1930-е годы», поднимает те пласты духовной жизни и культуры этого времени, которые оставались за пределами внимания предыдущих «Историй...». Включение их в сферу описания и анализа отвечает той методологии, которая принята в работе над новой «Историей...», — рассмотрение литературных явлений на широком социокультурном фоне, сопряжение их с родственными явлениями в сопредельных областях мысли и творчества.

Векторы нравственных и религиозных исканий философии и литературы пересекались неоднократно, начиная еще с классического XIX века. А с начала XX века, в период религиозно-философского подъема, их взаимосвязь стала особенно очевидной. И если ранее русская литература была той почвой, на которой возрастала собственно философская мысль, то теперь она сама уже нередко питалась идеями и пониманиями последней. Столь же бесспорным было взаимодействие философии и литературы в первое десятилетие советской власти, когда в воздухе носились идеи «третьей революции духа», космизма, творческого преображения мира... Так что изучение духовной атмосферы 1920–1930-х гг., тенденций развития русской мысли в пореволюционные десятилетия немало дает для понимания идейных процессов, протекавших внутри литературы.

Центральное событие эпохи, русская революция показана в книге глазами русских религиозных философов, что позволяет увидеть новые, глубинно-метафизические ее грани. Подробно освещенный в конце 1910-х — 1920-е гг. спор о кризисе искусства и новой культуре. Описаны формы практического бытования культуры: литературно-философские объединения, кружки, ассоциации, такие как «Вольфила», Петроградский Дом искусств или кружок «Воскресение»; рассказано о высылке философов и о тех «последних из могикан», кто остался в стране, продолжая живую нить преемственности с мыслительной традицией начала века. Отдельные

главы посвящены концепции А. Богданова, философии «общего дела» Н. Ф. Федорова и традиции русского космизма, оказавшим воздействие на мировоззренческие искания писателей метрополии и русского зарубежья (пролетарские поэты, В. Хлебников и В. Маяковский, Н. Клюев и С. Есенин, Н. Заболоцкий и М. Пришвин, М. Горький и Л. Леонов, А. Платонов и Б. Пастернак, А. Несмелов и И. Лукаш, К. Чхеидзе и В. Яновский и др.). Глава о судьбах марксистской философии и эстетики представляет основные линии развития доминировавшего тогда философско-идеологического течения, вводит читателя в атмосферу дискуссий 1920-х гг., примечательного явления советской эпохи.

В книге последовательно проводится один из базовых принципов новой «Истории русской литературы 1920–1930-х гг.»: философия, как и литература, рассматривается на двух потоках, реконструируется единое поле мысли и творчества, в котором деятели культуры Советской России и эмиграции вступали в полемику, дополняли и углубляли друг друга. Так, глава «Евразийский комплекс идей в литературе» не только дает представление о самом крупном течении пореволюционной мысли русского зарубежья, но и вычленяет евразийскую составляющую в творчестве А. Блока, А. Белого, В. Хлебникова, М. Волошина, Е. Замятина, Б. Пильняка, А. Ремизова, М. Цветаевой и др. А главы о сменовеховстве и пореволюционных течениях 1930-х гг. (новоградцах, утвержденцах, третьероссах и т.д.) демонстрируют выработанные идеологами русского зарубежья социально-философские проекты, которые по своему перекликались с моделями общественного строительства Советской России.

В приложении помещены две публикации: доклад философа и писателя-евразийца К. Чхеидзе «О современной русской литературе» и неизвестное письмо М. Горького В. Коростовцу.

РЕВОЛЮЦИЯ ГЛАЗАМИ РУССКИХ РЕЛИГИОЗНЫХ ФИЛОСОФОВ

(С. Семенова)

Большевицкая революция пролегла глубоким, для многих черным рвом между одной эпохой культуры и чем-то для нее поначалу неведомым, во что рано или поздно должен был уложиться страшный, не вмещающийся в сознание и душу *текущий момент*: национально-государственная катастрофа, всеобщий развал, озверение борьбы, животное выживание. В такой ситуации в самые первые послеоктябрьские годы оказались конкретные носители культуры: писатели, художники, музыканты, издатели, университетские профессора, свободные философы. Их реакция на происходящий общественный катаклизм, как известно, была неоднородной. Если взять мыслителей русского философского возрождения первого десятилетия XX века, в чьем лице национальный логос сказал свое самобытное слово миру, то некоторые из них сразу же встали на сторону белого движения, приняв в нем самое деятельное участие: это и П. Б. Струве (1870–1944), общественный деятель, экономист, философ, в 1890-е гг. глава «критического направления» в русском марксизме, позднее апологет идеи «Великой России» и «национально-либерального империализма», редактор журнала «Русская мысль», издание которого он продолжил и в эмиграции; и Е. Н. Трубецкой (1863–1920), продолжатель соловьевской традиции мысли, автор фундаментального исследования «Мирососерцание Вл. С. Соловьева» и философского сочинения «Смысл жизни», погибший от тифа в Новороссийске, где он оказался вместе с Добровольческой армией; и основатель московской школы философии права П. И. Новгородцев (1866–1924), учитель И. А. Ильина и Б. П. Вышеславцева, автор книги «Об общественном идеале» (1917), аргументированного научного разоблачения псевдорелигиозных сторон марксистского идеала; и А. В. Карташев (1875–1960), философ и богослов, ближайший сподвижник Д. С. Мережковского и З. Н. Гиппиус по религиозно-философским собраниям, после февральской революции обер-прокурор Синода и последний министр вероисповеданий Временного Правительства, в эмиграции крупнейший историк церкви. Сами Мережковский и Гиппиус вместе с их давним другом и соратником Д. В. Философовым, с кото-

рым они в свое время основали Петербургские религиозно-философские собрания (1901–1905), первое объединение свободных религиозных мыслителей, стремившихся сблизить интеллигенцию с церковью, в начале 1920 г. нелегально переходят польскую границу и отправляются в Париж, надеясь лишь на иностранную интервенцию против большевиков и призывая то маршала Пилсудского, то позднее Муссолини и Гитлера для этой цели.

В дневнике Гиппиус 1914–1919 гг., который она готовила к зарубежной публикации под названием «Современная запись» (и считала утраченным), в записи от 11 января 1918 г. фиксируются «за упокой» двадцать две фамилии «интеллигентов-перебежчиков», тех «первеньких, тепленьких», кто устремился сразу «за колесницей победителей». И там среди писателей от Блока до Клюева и Есенина, художников Петрова-Водкина и А. Бенуа, литературного критика К. Чуковского, режиссера Мейерхольда есть собственно только два литератора, которых одновременно можно причислить и к мыслителям: это А. Белый, «потерянное дитя», по определению Гиппиус, и Иванов-Разумник, «литературный критик, очень серьезного дарования и вкуса»¹, добавим — идеолог «Скифов» и чуть позднее один из основателей Петербургской Вольной философской ассоциации.

Большинство философов, в том числе и самых уже знаменитых: и С. Н. Булгаков, и Н. А. Бердяев, и С. Л. Франк, и Н. О. Лосский, и Л. П. Карсавин, оставались на родине, продолжали преподавать в крупнейших университетах страны, где до 1922 года сохранялись старые курсы и даже прежнего настроения учащаяся молодежь (по свидетельству мемуаристов, среди нее преобладали поклонники новой религиозной философии: соловьевцы, лосскианцы, лопатинцы и было значительно меньше тех, кто ориентировался на более рациональные, западные, неокантианские или феноменологические традиции). В 1918 году Бердяева избирают вице-президентом Московского союза писателей, наряду с М. Осоргиным (а председателем — Б. Зайцева); в 1919 году он основывает Вольную академию духовной культуры, где на философско-гуманитарном факультете три года (до ее закрытия осенью 1922 года) ведет курс по философии истории и философии религии, семинар по Достоевскому. Для работы сюда привлечены лучшие интеллектуальные силы: Вяч. Иванов читает лекции по греческой религии, С. Л. Франк — введение в философию, Б. П. Вышеславцев — курс по этике, Ф. А. Степун — о жизни и творчестве (лекции проходили главным образом в Политехническом музее, собирая по две-три сотни слу-

шателей). Среди выступавших на публичных докладах с прениями были и такие блестящие имена, как Андрей Белый и Павел Флоренский²... При Московском университете восстанавливается Психологическое общество, которым руководит сначала Л. М. Лопатин, а затем (с 1921 г.) И. А. Ильин. И хотя это время вынужденно отмечено преимущественно *устными* формами донесения своих идей (закрото большинство печатных органов, выпускавших труды мыслителей религиозно-философского подъема начала века), продолжается и закрепленное на бумаге философское творчество, плоды которого частично успевают выйти в России, большей же частью — уже за рубежом. Оно центрируется главным образом вокруг самого животрепещущего: *русской идеи* и ее метаморфоз, исторического осмысления произошедшей революции. В 1918 г. выходит сборник статей Бердяева «Судьба России», в том же году им написана «Философия неравенства» (изданная в Берлине в 1923 г.); тогда же публикуется «Смысл жизни» Е. Н. Трубецкого, развивавшего вопрос о смысле жизни в условиях катастрофы современной культуры, софиологические и эсхатологические идеи; в 1921 г. в Петрограде появляется «Переписка из двух углов» Вяч. Иванова и М. О. Гершензона, еще одна талантливая философско-экзистенциальная вариация злободневной темы кризиса культуры, углубленно поставленной еще ранее Блоком и Белым; здесь же в следующем году выходит работа Л. П. Карсавина «Восток, Запад и русская идея»...

Прежде чем перейти к религиозно-философскому анализу корней и смысла русской революции, оказавшему влияние на литературу, надо для начала хотя бы самым обобщенным образом представить основной пафос и достижения религиозно-философского подъема, который никак не окончился с революцией, а продолжался в новых условиях, чуть позже выплеснувшись на плодотворную работу за рубеж.

Опираясь прежде всего на славянофильскую мыслительную традицию, на таких зачинателей, патриархов и одновременно наиболее глубоких и дерзновенных выразителей главных идей новой русской философии, как Н. Ф. Федоров и В. С. Соловьев, эта мысль выдвинула идею *Богочеловечества*, т. е. сотрудничества божественных и человеческих сил и энергий в деле преображения *падшего*, смертного мира в иной, божественно-бессмертный статус бытия, Царствие Небесное. Христианство было понято не как путь лишь личного спасения души, а как спасение общее, предполагающее соборное объединение и дело. Наряду с богочеловечеством, *собор-*

ность стала важнейшей опорной идеей того, что еще Федоров определил как «христианство активное», явившее новый этап в Богопознании, в осознании задачи человека в мире, в раскрытии высшей цели христианской жизни — обожения человеческой природы. Обожение было впервые раскрыто конкретно-практически как все большее управление духом материи в самом человеке, как творчество новой бессмертной природы, обнимающее соборное творчество. Стало отчетливо пробиваться видение активной творческой эсхатологии, когда род людской, осознав себя действенным орудием воли Божией в главном — в преодолении принципов недолжного, послегрехопадного бытия (где царит вытеснение, борьба, смерть), становится соработником Бога в деле преобразования твари и мира. Достижение нового божественного строя бытия мыслилось как постепенное его созревание и вырастание в лоне исторического движения, как *преображающая эволюция*: «Сущность истинного христианства есть перерождение человечества и мира в Царство Божье (которое не от мира сего). Это перерождение есть сложный и долгий процесс, недаром же оно в самой Евангелии сравнивается с ростом дерева, созреванием жатвы, вскисанием теста и т. п.»³. Или, как утверждал Бердяев, необходима «всемирно-историческая, творческая работа над плотью этого мира», подготовка «элементов этого же мира <...> для вечности»: «Победа над смертью и мировое воскресение завоевывается лишь всемирной историей и явится в ее конце»⁴. Иными словами, русская философская мысль в ее центральной активно-христианской ветви, приняв как «поистине гениальную» (Бердяев), как «настоящее откровение» (Г. П. Федотов) федоровскую идею условности апокалиптических пророчеств, раскрытых не как фатальный приговор, а только как угроза, сняла видение апокалиптического катастрофизма, обесмысливающего историю, противопоставив ему горизонты созидательного преобразования.

Особым поворотом активно-христианской линии русской философии было учение о Софии, развивавшееся В. С. Соловьевым, Е. Н. Трубецким, П. А. Флоренским, позднее — С. Н. Булгаковым. София — это прекрасный и мудрый замысел Бога о мире и человеке, своего рода космический принцип преображенного, идеального устройства мира, проводимый от Творца к Его творению. В софийном видении главное — убежденность в божественной первооснове творения, причем Земля призывается осуществить утерянную и искаженную грехопадением *небесную* гармонию, которую и воплощает в себе София, Премудрость Божия. Это осуществление может со-

стояться только через творчество, в процессе истории, в новой религиозной культуре, направляемой Божественным софийным идеалом.

Интересно, что крупнейшие философы этой линии, прежде всего Бердяев, Булгаков, Франк, прошли сквозь увлечение марксизмом и марксистскую школу мысли, несомненно привлеченные ее пафосом активности в социальном переустройстве, в преодолении отчуждения и гармонизации мира. Более того, Бердяев даже считал одним из источников духовного возрождения начала века русский марксизм 1890-х гг., который преодолел и философски неглубокую интеллигентскую традицию народничества, и в лице ряда своих представителей (прежде всего тех же Булгакова, Струве, Франка, самого Бердяева и др.) старался привить философию Канта и неокантианцев к марксистской социологии: «Русский марксизм, как идеологическое течение, не был изначально усвоением тоталитарного марксистского мирозерцания, но был продолжением целостного революционного настроения предыдущих поколений. <...> Марксизм по своему характеру располагал к построению широких и целостных историософических концепций, в нем были сильные мессианские элементы. <...> Я убежден в том, что для некоторых, например, для о. С. Булгакова, марксизм был своеобразной теологией и они вкладывали в него свои религиозные инстинкты»⁵. Впрочем, подобные «религиозные инстинкты» вскоре нашли для себя более адекватную форму: и под влиянием старшего поколения религиозных мыслителей, прежде всего Соловьева, и самой исторической объективности, через углубление мировоззрения эти философы обнаружили роковые дефекты марксистского безрелигиозного идеала. Это и обусловило их известный поворот к идеализму, к социально и культурно активному христианству (сборник «Проблемы идеализма», 1902, затем «Вехи», 1909, затем коллективные сборники и книги, печатавшиеся главным образом в издательстве «Путь»⁶), к более глубокой разработке идеи активности и преобразования, понятой в плане субстанциальном, онтологическом — совершенствования, восхождения самой природы человека и мира.

Именно веховцы, т. е. почти все главные представители религиозно-философского возрождения, сочли своим гражданским, мыслительным долгом представить идейный, историософский анализ свершившейся революции, дать диагноз причин и характера того мучительного недуга, который, по их мнению, овладел Россией. Они вновь собрались под одной обложкой на этот раз с библейски-

патетическим названием «Из глубины». История его драматична: собранный с апреля по июль 1918 г. по инициативе Струве, на время вернувшегося в Москву из Новочеркасска, где он был среди организаторов Добровольческой армии, сборник был набран в типографии Кушнерева и К^о (там обычно печаталась «Русская мысль»), но после убийства Урицкого, покушения на Ленина, в условиях начавшегося красного террора был запрещен цензурой. Однако тираж остался в типографии, и в 1921 г. после кронштадского мятежа, ряда крестьянских восстаний, в момент кризиса военного коммунизма и советской власти в целом наборщики осмелились пустить его по столице в продажу. Но достался он мало кому из московских читателей, власти спохватились и гонения на эту идейную инвективу большевистской революции последовали жесточайшие. (Два экземпляра оказались за границей, но и там «Из глубины» вышли в свет только в 1967 г., зато уж, как полагал их издатель Н. А. Струве, providенциально к пятидесятилетию события, вызвавшего яростное неприятие авторов книги.)

Многие из них, как уже отмечалось, еще в «Вехах» выступили ренегатами марксистской и шире — революционной веры, но надо учесть, какой был нанесен удар, ведь то была интеллектуальная элита движения, и она оспаривала самые его духовные и нравственные основы. Да что там оспаривала, кричала караул, предупреждала об опаснейшей идеологической заразе, вгнездившейся в национальное тело и грозившей ему самоубийственными корчами, чуть ли не летальным исходом. Надо сразу отметить: все эти медицинские уподобления, действительно, буквально не сходят с пера авторов, особенно сгущаясь в сборнике «Из глубины».

«Вехи» вышли с подзаголовком «Сборник статей о русской интеллигенции», «Из глубины» — «о русской революции». И связь здесь прослеживалась прямая: именно интеллигенция была решительно признана главным носителем и разносчиком революционной напасти. «Вехи» — своего рода глубинная феноменология интеллигентской души и сознания; каждый из участников вносит свой ракурс и перспективу, свою краску, оттенок, штрих в ее коллективный портрет, исторический, социальный, психологический, метафизический. В объекте своей критики, его сущности и границах авторы согласны: речь идет об одной лишь ветви образованного класса, однако, прочно занявшей со своими идеологами Чернышевским и Бакуниным, Лавровым и Михайловским общественную авансцену в России. Свое первоначало интеллигенция ведет с петровских времен; там, как считает Струве, и завязалось ее «безрели-

гиозное отщепенство от государства», но характерный ее облик стал проступать в мягком, еще размытом эскизе в 40-е годы XIX века, чтобы застыть в резких, глубоко залегших чертах шестидесятников и затем, пройдя ряд вариаций от народнической до марксистской, тем не менее сохранить верность своему генотипу, обусловленному единым, как стали выражаться позднее, *фундаментальным выбором*. В чем же заключался это выбор? Если определить совсем коротко — то в отказе от религии, от сверхчеловеческих, абсолютных ориентиров, в материализме и утилитаризме самого плоского образца, причудливо сочетавшихся с прекраснодушным идеализмом утопической социальной веры.

Из больших русских поэтов, сильным и ярким словом откликнувшихся на революцию, ближе всех к оценкам русских религиозных мыслителей — по духу, по видению событий, по историософскому осмыслению — оказался Максимилиан Волошин. Не раз отмечалось, что в своих стихах о России и революции (сб. «Демоны глухонемые», 1919, позднее составленная им книга «Неопалимая купина») Волошин как будто вырос в творца другого, чем прежде, поэтического роста и стати: созерцательный лирик заговорил страстным, умным, чеканным голосом поэта-гражданина и поэта-философа: «Революция ударила по его творчеству, как огниво по кремню, и из него посыпались яркие, великолепные искры»⁷. И нельзя не учитывать, что эти поэтические *искры* Волошина не только высеклись из его глубочайшего восчувствия боли России как единого, истерзанного, выволоченного «на гноище, как падаль», живого целого, но и питались аналитической работой русской мысли, которую он хорошо знал. И недаром временами его стихи звучат как поэтический аналог ее важнейших мыслей и положений. Вот его штрихи к портрету русского интеллигента из поэмы «Россия» (1924):

В Петрову мрежь попался разночинец,
Оторванный от родовых корней,
Отстоянный в архивах канцелярий —
Ручной Дантон, домашний Робеспьер,—
Бесценный клад для революций сверху.

«От их корней пошел интеллигент» — поэт рисует его последовательные метаморфозы, отмечая главное в его облике: «мы помним» его

Оттиснутым, как точный негатив
По профилю самодержавья: шишка,
Где у того кулак, где штык — дыра,

На месте утвержденья — отрицанье,
Идеи, чувства — все наоборот,
Все «под углом гражданского протеста».
Он верил в Божие небытие,
В прогресс и конституцию, в науку,
Он утверждал (свидетель Соловьев),
Что «человек рожден от обезьяны,
А *потому* — нет большая любви,
Как положить свою за ближних душу».

Об удивительной «жертвостпособности» русских нигилистов, революционных интеллигентов, их личном аскетизме, чувстве вины и покаяния перед народом писали и Бердяев, и Булгаков (последний специально посвятил анализу этих качеств статью в «Вехах» «Героизм и подвижничество»), увидев в них превращенный религиозный феномен.

Идеи материалистического социализма были, как известно, восприняты русской интеллигенцией с Запада, но пересадка их в особую национально-психологическую почву прошла не без мутации, и серьезной. Об особенностях этой почвы толковалось довольно много в сборнике «Из глубины», где жало исследования явно смещается с интеллигенции на народ, склад его души в целом, на национальный стиль нашей революции. В статье «Религиозный смысл русской революции», открывающей сборник, философ С. А. Аскольдов (1870–1945), автор книги по теории познания «Мысль и действительность» (1914), активный участник Петербургского религиозно-философского общества и ряда философских журналов, усматривал в русской душе преобладание двух, по его классификации, крайних составных частей: *святого* и *звериного* — при неразвитости среднего, специфически человеческого начала; а именно из него и развивается тип культурного человека, гуманизм как «независимая от религии наука, этика, искусство, общественность и техника»⁸. Это то, о чем писал Волошин: «Зато в нас есть бродило духа — совесть И наш великий покаянный дар... В нас нет достоинства простого гражданина». В темпераментных «Духах русской революции» Бердяев утверждал нечто сходное с мыслью Аскольдова: *апокалиптичность* и *нигилизм* русского мироощущения, как нераздельные лицо и изнанка, позитив и негатив одной устремленности к предельному и абсолютному, к «последним временам и срокам» — при таком же провале промежуточных, нормально-гуманистических, историко-культурных звеньев. Пока русская душа находится в состоянии веры — она апокалиптична, после отпадения от нее пускается в *нигилизм*, хотя и он сохраняет высокий гра-

дус, накал особой религиозной веры. Вот из той же поэмы «Россия» Волошина:

На все нужна в России только вера:
Мы верили в двуперстие, в царя,
И в сон, и в чох, в распластанных лягушек,
В матерьялизм и в Интернационал.

Как выразительно отметил Бердяев в другой своей работе, в «Философии неравенства», вещи горячей, полемической, написанной в виде 14 писем к «недругам по социальной философии», социалистам, демократам, анархистам, русский человек «хочет, чтобы поскорее все кончилось или всем или ничем»⁹: или все воскреснем, преобразимся, или «как один умрем в борьбе за это», за некое утопически-мечтаемое *это*.

В первом письме этой книги — «О русской революции» — Бердяев дает свое объяснение этой особенности национального характера. Он пишет о двух потоках: восточном и западном, смешавшихся в «сложной и запутанной» русской душе, о том, что «эти две стихии» не сумели претвориться в цельный, гармоничный организм. И произошло это потому, что на самом глубинном, так сказать, народно-мистическом уровне не совершился истинный брак *мужского* и *женского* начала в высшее андрогинальное единство, что мужское начало, будучи слабым здесь, не сумело совершенно, изнутри овладеть женским началом, культурно претворить его в ставшую форму. Русская стихия, «хлыстовская, язычески-дионисийская и противокультурная», искала себе мужественную власть «на стороне»: варягов, немцев... Еще в знаменитой статье «Душа России», вошедшей в сборник «Судьба России» (1918), Бердяев писал: «В терминах философских это значит, что Россия всегда чувствует мужественное начало себе трансцендентным, а не имманентным, приходящим извне. С этим связано то, что все мужественное, освобождающее и оформляющее было в России как бы не русским, западным, западноевропейским, французским или немецким или греческим в старину. Россия как бы бессильна сама себя оформить в бытие свободное, бессильна образовать из себя личность <...> Россия невестится, ждет жениха, который должен прийти из какой-то выси, но приходит не суженый, а немец чиновник и владеет ею. В жизни духа владеют ею: то Маркс, то Кант, то Штейнер, то иной какой-нибудь иностранный муж. Россия, столь своеобразная, столь необычайного духа страна, постоянно находилась в сервилитическом отношении к Западной Европе»¹⁰.

Никто так выразительно, как Волошин, не передал в своих сти-

хах трепетное ощущение России как великой женственной стихии и сущности, «земли иступлений, земли взыскующей любви», «на дне души» которой «гудит подводный Китеж», ее «неосуществленный сон»; он же укорил и недостойного ее супруга, народ, недостаточно зрело мужественный, часто предательский по отношению к ней, какой-то временами шалый подросток, падкий на губительные соблазны:

С Россией кончено... На последях
Ее мы прогалдели, проболтали,
Пролузгали, пропили, проплевали,
Замызгали на грязных площадях
Распродали на улицах...

(«Мир», 1917)

И каждый прочь, побрел, вздыхая,
К твоим призывам глух и нем.
И ты лежишь в крови,— нагая,
Изранена, изнемогая,
И не защищена никем.

(«Родина», 1918)

Впрочем, Петр Первый (как и в целом самодержавие), отмечает Бердяев, был явлением мужественным, но «не столько мужем, сколько насильником. Он изнасиловал женственную душу русского народа»¹¹. И опять почти буквальная переключка у Волошина:

Великий Петр был первый большевик.

<...>

Он, как и мы, не знал иных путей,
Опричь указа, казни и застенка,
К осуществленью правды на земле

(«Россия»)

Так «в женственной русской душе осталось глухое недовольство против мужественного дела Петра», перешедшее в «озлобление», а «русская интеллигенция целые столетия готовила уничтожение и истребление дела Петра»¹². Отсюда и те несбалансированные крайности, антиномии русской души (и характера) и России в целом, государственно-деспотической и анархической, инертно консервативной и безгранично свободной, склонной к национальному самоничию и впадающей в самоуничтожение и мазохизм, универсально всечеловечной, по-христиански любящей ближнего и вместе могущей быть и жестокой и низкой...— их всегда подчеркивал Бердяев,

начиная со статьи «Душа России». В этом же духе определял кричащие противоречия русского человека и Волошин:

При добродушьи русского народа,
При сказочном терпении мужика,—
Никто не делал более кровавой
И страшной революции, чем мы.
При всем упорстве Сергиевой веры
И Серафимовых молитв,— никто
С такой хулой не потрошил святыни,
Так страшно не кощунствовал, как мы...

(«Россия»)

Социалистические западные идеалы в русской радикально-революционной среде, сохранившей в себе, пусть и с обратным знаком, религиозную энергию народа, всегда чаявшего Царствия, Града Китежа, получили особое превращенно-хилиастическое склонение: их осуществление — причем способами исключительно внешнего общественного переустройства — должно было, по новой, горячей вере многочисленных адептов, привести к окончательной гармонизации человеческой природы, к воцарению *райского* земного устройства. Мыслилось и мечталось это воцарение каким-то почти чудесным образом: устраним неравенство, эксплуатацию, дадим волю и блага народу — и все мгновенно и окончательно разрешится. Вспомним, как позднее сгущенным гротеском именно эта очарованная революционная апокалиптика, «вымогательство чуда», по определению Бердяева (вкуче с нигилистической классовой селекцией), была явлена в гениальной чевенгурской эпосе Андрея Платонова. И вот как результат, уже по Волошину: «Вся наша революция была Комком религиозной истерии» («Россия»), «Замыслишь единенье всех людей? Заставлю есть зарезанных детей» («Благословенье», 1923).

Еще в статье «Героизм и подвижничество» Булгаков предостерег от апелляции к высшему цивилизационному авторитету Запада, когда речь заходит о «передовых» идеях материализма, атеизма и социализма. Из сложной, многоцветной, органично выраставшей ткани западной духовной культуры ее русские революционные поклонники выдернули только одну нить, признав ее для себя за ариаднину. Философский публицист и общественный деятель А. С. Изгоев в работе «Социализм, культура, большевизм» («Из глубины») показал, что социалистическая идея, хотя и родилась на Западе, играла там роль скорее оппозиционную, временами подстегивающую, кое-что стимулирующую и восполняющую, но глав-

ное — в своей творческой, жизнеспособной стороне она претерпела плодотворную буржуазную трансформацию, лишившись своих мессианских, псевдо-религиозных черт, как раз активно воспринятых в России. Здесь, напротив, отбросили самые существенные, так сказать, научные положения классического марксизма, настаивавшего на объективно-исторических закономерностях смены формаций, вызревании соответствующих условий: развитый капитализм, сильный пролетариат. Волошин выразительно и точно представил то существенное смещение, о котором писали русские философы:

До Мартобря (его предвидел Гоголь!)
В России не было ни буржуа,
Ни классового пролетариата...
Была земля, купцы, да голытьба,
Чиновники, дворяне, да крестьяне...
Да выли ветры, да орал сохой
Поля доисторический Микула...
Один поверил в то, что он буржуй,
Другой себя сознал, как пролетарий,
И началась кровавая игра.

(«Россия»)

Так что, воплотив в чистоте марксистскую идею классовой борьбы и диктатуры передового класса, Россия преподнесла по роковому своему обыкновению, отмеченному еще Чаадаевым, очередной отрицательный урок человечеству. По принципу: пойти каким-нибудь гибельным путем и явить миру — *не туда*, там топь непролазная, принять в свое тело белое, рассыпчатое зловредную идейную бациллу — и судорогами своими возвестить: берегитесь! И опять Волошин:

Не нам ли суждено изжить
Последние судьбы Европы,
Чтобы собой предотвратить
Ее погибельные тропы.

(«Русская революция», 1919)

Все наши достижения в том, что мы
В бреду и в корчах создали вакцину
От социальных революций: Запад
переживет их вновь, и не одну,
Но выживет, не расточив культуры.

(«Россия»)

Лот, опущенный в человека революционными идеологами для обнаружения глубины залегания в нем зла и несчастья, плавал по

поверхности, по мелководью *общественно-политических причин* и условий среды. Но впервые — не считая, конечно, великих и не услышанных вовремя провидцев из альтернативной духовной линии, таких как Достоевский, — громко и дружно возвести об этом философы «Вех» и «Из глубины». Самая безусловная часть их критики — *антропологическая*, она касается того представления о природе человека, из которого и клубились видения «четвертых снов», «хрустальных дворцов» и чеканились тезисы и программы. Именно христианскому взгляду особенно внятна разительная противоречивость и несовершенство смертной природы человека, ее фундаментальная греховная порча. «Революция бессильна изменить человеческую природу; она оставляет ее органически ветхой, подчиненной старой и непреодоленной физиологии и психологии, но притязает механически создать из этой старой человеческой природы совершенно новое общество и жизнь»¹³. С. Л. Франк в работе «Религиозно-исторический смысл русской революции», впервые опубликованной в сб. «Проблемы русского религиозного сознания» (Берлин, 1924), углубленно отчеканил этот смысл, кардинально значимый, по его мнению, для судеб человечества: «Русская революция есть историческое *reductio ad absurdum*, экспериментальное изобличение неправды идеала самочинного устройства жизни, руководившего человечеством за все последние века. В ее лице совершается крушение вавилонской башни, которая строилась человечеством в течение четырех веков»¹⁴ на энергии бунтарского человекобожия.

Возвести человека в его нынешнем состоянии в абсолют (это Булгаков и назвал «религией человекобожия»), отринуть высшую божественную, сверхличностную инстанцию, не говоря уже о нравственной узде, налагаемой религией на рвущиеся наружу инстинкты эгоизма, злобы, зависти, — значит мостить на будущее дорожку (неважно, что из самых благих пожеланий) в сущий ад. Чуть-чуть из этого ада разнузданных низших страстей полыхнуло в революцию 1905–1907 гг., это и отрезвило окончательно тех, кто собрался под обложкой «Вех», и заставило их глубже просчитать для начала теоретические посылки делавших ставку на атеистическую революцию. Просчитали — ужаснулись! Сообщили об этом публике, шок, скандальный интерес, за полгода — пять изданий, шквал откликов, почти единодушно негодующих: клевета на интеллигенцию, предательство дела демократии, испугались народа. Известно, как все поносители «Вех», начиная с Ленина, радостно ухватились за мысль М. О. Гершензона, философа и литературоведа, кстати, ини-

циатора сборника и автора предисловия к нему, о том, что никакого гармоничного слияния с народом у интеллигенции не выйдет в силу органической чуждости их друг другу, а потому и «бояться мы его (народ.— С. С.) должны пуще всех казней власти и благословлять эту власть, которая одна своими штыками и тюрьмами ограждает нас от ярости народной»¹⁵. Но именно эта фраза оказалась одной из самых жестко-пророческих.

В целом статья Гершензона «Творческое самосознание» могла смотреться весьма отвлеченной; в ней речь шла о соотношении различных сущностных сил человека, его логического сознания и «чувственно-волевого ядра», об особо резком разрыве в отечественном интеллигенте мысли и дела, сознания и воли (что позднее было так блестяще явлено Горьким в «Жизни Клима Самгина»); вот это, по мысли Гершензона, инстинктивно, бессознательно, но неудержимо и отталкивало народ от интеллигенции как от какого-то монстра.

Интересно, что именно это положение о дисбалансе сознания и воли в ином повороте стало неожиданно тем теоретическим зерном, из которого выросла одна из ветвей концепции революции в сборнике «Из глубины». В революции интеллигенция выступила идееносителем, представителем инстанции сознания, а народ — непросветленной, но брутально-решительной воли. Как отмечал публицист и философ В. Н. Муравьев в статье «Рев племени» (возьмем только один пример, можно взять любой, тут взгляд был един), социалистически-атеистические лозунги, брошенные в народ как высшая истина земного устройства, были им восприняты по-своему, т.е. конкретно-практически, действенно, как «идеальное оправдание» своих «низменных влечений», мстительных, жестоких, алчных чувств и, освободившись от паров всякого там религиозного «опиума», пустился он во все тяжкие, сметя и свою идейную вдохновительницу. Так, встреча русской интеллигентско-революционной мысли и народного действия оказалась роковой для самих ученых совратителей. Серьезнейший дефект этой мысли в своей реализации стократно умножился и кроваво опошлится. В волошинской поэме «Россия» звучит такой же прочувствованный «за упокой» судьбе революционного интеллигента, что «был судим, ссылаем, вешан и казним, На каторге — по Ленам да по Камам»:

Почти сто лет он проносил в себе —
В сухой мякине — искру Прометея,
Собой вскормил и выносил огонь.
Но — пасынок, изгой самодержавья

И кровь кровей, и кость его костей —
Он вместе с ним в циклоне революций
Размыкан был, растоптан и сожжен...
Судьбы его печальней нет в России.
И нам — вспоенным бурей этих лет —
Век не избыть в себе его обиды,
Гомункула, возвращенного Петром
Из плесени в реторте Петербурга.

Аналитическая панорама того кошмара, в который вдруг низверглась страна в результате Октябрьского переворота, представленная в статьях Булгакова и Изгоева, Струве и Франка, поражает тем, что так быстро, за какие-то полгода обнаружилось все, что потом расползется на последующие десятилетия: все провалы, последствия и тенденции, лицемерие и демагогия. Провалились сразу же и по всем параметрам: в «ложном и лживом учении о человеке», в экономических догмах, в организации труда и производства («В единственной области, где социализм претендовал на научность, была беспощадно, опытным путем обнаружена ненаучность социализма»¹⁶), в государственно-политической организации (совсем по-шигалевски, начав с «безграничной свободы» заключили «безграничным деспотизмом»), в области права, где вернулись к бесправию.

Среди прочего, *великий и прекрасный дар*, «уготованный Провидением народу нашему», — русский язык (а ведь именно на этом даре самые трезвые и скептические основывали свою почти мистическую веру в особое предназначение его носителя) и тот подвергся профанации, осквернился «богомерзким бесивом — невероятными, бессмысленными, безликими словообразованиями»¹⁷. Об этом буквально вопиет все из той же «Глубины» Вяч. Иванов в статье «Наш язык».

Но пожалуй, самым одиозным показалось, что вместо честного объявления и покаяния: да, попытка штурма небес не удалась, не совершить этого одним идейным энтузиазмом, штыками и лестницей из трупов «буржуев» и «контры», нет — уперлись и более того стали, видать, надолго устанавливать декорации грандиозного идеологического блефа, царство патетических и лживых словес, признанных гипнотически внушить, что черное есть белое. Весьма красноречивы в своем первом чувстве авторы «Из глубины», живописуя «первобытный каннибализм», «дьявольское наваждение», «шабаш бесовский», в который въехали, осуществляя свой безбожный, большевистский социализм.

И тут вспоминается один из самых трагических откликов на

произшедшую революцию, который успел донестись из уст еще одного оригинального русского мыслителя, уже стоявшего на пороге смерти, отчаянно мерзнувшего, полуголодного, укрывшегося с семьей в Сергиевом Посаде,— В. В. Розанова. В ноябре 1918 г. его настигает инсульт, в парализованном состоянии он диктует дочери прощальные, покаянные письма былым друзьям и знакомым (среди них и Мережковские, и Горький), душераздирающие по своей пронзительной физиологичности записи переживания неуклонного физического распада и умирает через три месяца в феврале 1919 г. В «Апокалипсисе нашего времени», Сергиев Посад, 1917–1918 (вышло десять выпусков, имевших сплошную нумерацию страниц), революция явлена как «светопреставление», как мрачный эпизод в цепи неуклонно надвигающегося конца истории. Это ощущение ухода России в черное небытие, провала в пустоту, образовавшуюся на месте развалившихся «царства и церкви» («Русь слиняла в два дня. Самое большее — в три. <...> Поразительно, что она разом рассыпалась вся, до подробностей, до частных»¹⁸), помимо всего прочего у Розанова какое-то лично-экзистенциальное: он свою собственную, *пограничную*, предсмертную ситуацию переносит на Россию, на страну и народ: «Ну что же: пришла смерть, и, значит, пришло время смерти. Смерть, могила для 1/6 части земной суши»¹⁹.

В ситуации стремительного, ошарашивающего краха христианства на «Святой Руси» («Переход в социализм и, значит, в полный атеизм совершился у мужиков, у солдат до того легко, точно “в баню сходили и окатились новой водой”. Это совершенно точно, это действительность, а не дикий кошмар»²⁰) обостряются всегдашние претензии писателя и мыслителя к религии Христа. Розанов как-то удивительно прошел мимо главного христианского обетования — обретения «жизни с избытком», спасения и преображения этого мира в соборе всей его твари, и все-то ему мерещилось, что таится в христианстве какое-то аннигилирующее живую жизнь, ее половую страстную энергетику мироотрицание, какой-то финальный «гроб» и «нуль», и исповедуют эту религию в ее поддонной глубине «люди лунного света». А сейчас в ситуации разрухи Христос не выдерживает еще и критики голодом, тем самым *хлебом*, от которого Он отказался в пустыне перед лицом искушений сатаны («Не хлебом единым...»),— Розанов ставит свой диагноз массовому дезертирству народа из лона Церкви в лоно учения, обещающего ему хлеб и рай на земле: «Ну, кто же не видит из моих тусклых слов, что “богочеловеческий процесс воплощения Христа” потря-

сается. Он потрясается в “голодовках человечества”, которые настали, настают ныне... В вопияниях народных. “Мы вопияли Христу, и Он не помог”. “Он — немощен”. “Помолимся Солнцу: оно больше может. Оно кормит не 5000, а тьмы темь народа. Мы только не взирали на Него. Мы только не догадывались”.

— “Христос — мяса!”

— “На ребра, в брюхо, детям нашим и нам!”

Христос молчит. Не правда ли? Так не Тень ли он? Таинственная Тень, наведшая отошание на всю землю»²¹. Этот мотив «Христа спасающего», образ левого нечестивого разбойника, издевающегося над Спасителем, бессильным сойти с креста, спасти немедленно Себя и других, которому уподобилось большинство русского народа, позднее будет развит в «Мирской чаше» (1922) Пришвиным, всегда внимательно читавшим Розанова. Правда, у Пришвина эта коллизия будет явлена глубже, как острейший кризис христианства, понимаемого и принимаемого поверхностно и превратно лишь как *магическое* спасение свыше, внешне-могущественное разрешение трагедии человеческого бытия. А Розанова в «Апокалипсисе нашего времени» шарахает чуть ли не в то «религиозное» языческое солнцепоклонничество, которое исповедывали многие идеологи и поэты новой эпохи — от Луначарского до Маяковского. Солнцу, «загадочному», «живому», загоревшемуся «раньше христианства», которое «не потухнет, если христианство и кончится»²², реальному подателю земных благ, он посвящает отдельные главы и целые пассажи: «Но... тогда “ваал-солнце”? ваал-солнце — финикийян? И тогда “поклонимся Ему”? Ему и его великой — МОЩИ?»²³; «Живет ли Солнце? <...> Ну, а если оно “живет”? Тогда 1-ая мысль кидается к Христу. “Значит, Ты — не бог”. Странно»²⁴.

Надо отметить, что выпуски «Апокалипсиса» рассылались дочерью Розанова писателям, общественным деятелям (притом, что значительная часть тиража так и оставалась дома). Вот она, характерная черта бытования идей, произведений, шедших вразрез с новой идеологией и общественным строем, которая прорежется в России на десятки лет: распространялись они в самом узком кругу, не выходя на широкую читательскую аудиторию. Но сам этот круг, представляя собой культурную, творческую элиту, оплодотворялся этими идеями, настроениями, образами или скрыто с ними полемизировал, что прорастало затем в художественном творчестве, доходя таким опосредованным образом до читателя. Иначе говоря, наступила эпоха *подкожных* инъекций запрещенных книг и идей и

далее растворения их — уже анонимно, разбавленно, в неожиданных смесях — в новых художественных организмах.

Однако вернемся к авторам «Из глубины» и попытаемся хотя бы бегло увидеть, в чем же заключалась их положительная программа. Религиозные мыслители стояли на христианской позиции эволюционизма, на идеале духовного самовоспитания и воспитания народа, укрепления органических связей, развития творческих, производительных потенциалов в противовес бесплодному уравнительно-распределительному пафосу. В ужасе и отвращении наблюдая мгновенное превращение «народа-богоносца в народ-нигилист», «народ-убийцу», они еще не теряют надежду и страстно призывают обратную метаморфозу. Рецепты спасения вращаются в основном вокруг «великого покаяния», возрождения национальной *идеи-страсти*, органической культуры, «воспитания индивидов и масс в национальном духе»²⁵ (Струве), вокруг близкого и Булгакову, и Франку провозглашения новой религиозной *почвенности*. Призыв Франка, замыкающий сборник: пусть религиозный дух пропитает «нравственными силами земные экономические и правовые его (народа.— С. С.) отношения»²⁶, — характерен не только по мысли, но и по той основной призывной, заклинательной интонации, которая широко разлилась в культуре этого времени.

Много таких прекрасных и напротив ужасающих «пусть» и «да будет» гуляло по философским статьям, публицистике, поэзии послеоктябрьских лет; все эти экстатические сгустки поэтической воли и веры (с разными знаками, более-менее талантливые или вовсе трафаретные) пронизывали художественную ткань и пролетарских, и крестьянских поэтов. Обратимся вновь к наиболее уместному здесь Волошину: разверзлась грандиозная катастрофа России, боль за нее, поруганную, растерзанную, бесславную,— нестерпима, из всех душевных сил хочется остановить такое течение событий, и возникает древняя, *магическая* установка: воздействовать словом заклятия, заклинания на ход вещей, на установление желаемого, должного их порядка. В «Заклятье о Русской земле» (1919) с его народно-фольклорными образами и интонацией: «Встану я помолясь, Пойду перекрестясь, Из двери в двери, Из ворот в ворота — Утренними тропами, Огненными стопами, Во чисто поле На бел-горюч камень», открывается ширь на все четыре стороны, «На всю землю Свято-Русскую», засеянную костями замученных и убиенных. И далее в пророческой грезе поэта возникает картина воскрешения этих костей: «Ходит по полю Железный Муж, Бьет по костям Железным жезлом: — “С четырех сторон,

С четырех ветров Дохни, Дух, Оживи кость!" ...и «кости шуршат, Плоть шелестит, Жизнь разгорается...». А вот и самая кульминация его заклинательного пафоса:

«Как с костью кость сходится,
Как плотью кость одевается,
Как жилой плоть зашивается,
Как мышцей плоть собирается,—
Так —
 встань, Русь, подымись,
Оживи, собери, сротись,—
Царство к царству, племя к племени!»

Или его же «Заклинание (от усобиц)», 1920:

Из крови, пролитой в боях,
Из праха обращенных в прах,
Из мук казненных поколений,
Из душ, крестившихся в крови,
Из ненавидящей любви,
Из преступлений, исступлений —
Возникнет праведная Русь.

Такая установка на превращение зла в добро, разрушительно, извращенно направленной энергии в благую и жизнестроительную, вера в подобную возможность, вера в человека, в то, что нет четкого и неизбывного разделения — одни хорошие, а другие плохие, сама человеческая природа еще несовершенна и нуждается в изменении и претворении — это и есть важнейший нравственно-философский принцип активно-христианской позиции, без которого безнадежно само дело преображения естества мира, всеобщего спасения. В письме к Л. Б. Каменеву лета 1924 г. Волошин, прямо выразив свое неприятие марксистской идеологии, но признав советскую власть «как единственный и неизбежный путь России, не закрывая глаз ни на ее ущербы, ни на жестокость переживаемых моментов», так определил свою заветную философскую позицию: «главная революционная борьба человека — это борьба против законов природы, им самим формулированных, т. к. в этой борьбе он пересоздает себя, идя, таким образом, не путем пассивного приспособления, а путем творческой эволюции»²⁷. И такой взгляд чрезвычайно близок активно-христианской мысли в ее высшем устремлении.

Однако существует одно внутреннее противоречие религиозной философии, когда она обращается к делам, так сказать, текущей жизни, к действительности общественно-политической. И оно,

кстати, было зафиксировано в интеграле *соборного* мышления авторов «Из глубины». Вспомним мысль о недостаточности в России нормальной срединной гуманности, что обесценивает «всю средину жизненного процесса, все исторические ступени» (Бердяев). Среди блестящей когорты умов, которая участвовала в этом своеобразном философско-религиозном консилиуме произошедшей революции, выделяется несколько как бы боковых голосов; вот они-то и пытаются реалистически выправить исключительно религиозно-метафизический уклон коллективного диагноза национального бедствия. Правда еще в «Вехах» была статья юриста и социолога Б. А. Кистяковского «В защиту права», которая как раз восполняла эту трудную для нас лакуну *срединности*. Да, сразу оговаривается автор, правосознание, правовой порядок не принадлежат к тем высшим категориям бытия, как Бог, святость, нравственный подвиг, которыми так широко оперируют его соседи по сборнику; право лишь гарантирует внешние, относительные свободы, безопасность и достоинство личности, регулирует по возможной справедливости отношения между несовершенными людьми, эффективнее всего созидая необходимую для нормальной жизни индивидуальную и социальную дисциплину. В статье «Перуново заветие» («Из глубины») правовед И. А. Покровский, подхватывая мысли Кистяковского, отметил: слабое восчувствие права, даже высокомерно-презрительное его третирование было присуще всей интеллигенции и не только той, что критиковали религиозные философы, но и своей, из идеалистического лагеря. В погоне за «абсолютной правдой» теряется насущное, «мир относительного, в котором мы живем»²⁸; высокий религиозный пафос как бы застит зрение на практическое устройство нашей земной жизни. В статье «О путях и задачах русской интеллигенции» («Из глубины») П. И. Новгородцев, имея в виду некоторые идейные акценты своих собратьев по мысли, писал: «Противопоставлять духовную жизнь личности внешним формам общежития и самодовлеющим началам политического порядка — это значит с другого конца повторять ту самую ошибку, в которую впадают проповедники всемогущества политических форм»²⁹. Эта трезвая статья способствует более четкому разделению двух планов и уровней бытия и сознания. Одно дело — уровень высшего христианского идеала: чаяние Царствия Небесного, бессмертного божественного бытия, преображение физической, душевной и духовной природы человека (его обожение), идея богочеловечества, предполагающая соработничество Бога и человека в деле избавления мира от законов падшего естества. Это совсем осо-

бые онтологические, а не общественно-политические задачи, они требуют прямой постановки и проработки, но к ним пока приступали лишь отдельные религиозные мыслители в своей идеальной области умного созерцания, размышления и пророческого прощупывания. Другое дело — устроить экономическую, общественную жизнь именно с этими, наличными людьми, наличным человечеством — вот тут без внешнего правового порядка, без разумной политической и экономической организации, учитывающей природу человека, национальные и исторические особенности народа, не обойтись. Идея же религиозно-общественного творчества, заявлявшаяся русскими мыслителями, которая должна в своей реализации начать совмещение двух обозначенных выше планов, ориентирована в будущее, на дальнейшее ее продумывание, конкретизацию, опробование и воплощение новыми общественно-историческими силами.

Надо отметить, что в своем анализе революции религиозные философы вовсе не оставались лишь в кругу религиозно-метафизических проблем и оценок; они трезво видели и объективно-исторические причины революции: и длительное господство крепостного права, и грехи самодержавия, не сумевшего вовремя реформировать себя, привлечь к власти народ и образованные классы, и кризис церкви, связанный с ее подчинением государству и ее консервативным застою... И если Струве до конца остался верен правде белого движения, считая его провал результатом простых военных неудач, то большинство религиозных мыслителей видели бесплодность «внешней, механической победы над стихией революции»³⁰, простой реставрации старого режима.

Их отношение к братоубийственному противостоянию, к степени правды каждой из сторон совпадает с тем, которое выразил Волошин в стихотворении «Гражданская война», 1919 (из цикла «Усобица»), где он рисует два стана, две России: одних, восставших «из подполий, Из ссылок, фабрик, рудников, Отравленных темной волей И горьким дымом городов», в которых жив «степной, разгульный дух и Разиных, и Кудеяров»; и других — «из рядов военных, Дворянских разоренных гнезд», «лишенных всех корней», в ком — «Тлетворный дух столицы Невской: Толстой и Чехов, Достоевский — Надрыв и смута наших дней».

Одни возносят на плакатах
Свой бред о буржуазном зле,
О светлых пролетариатах,
Мещанском рае на земле...

В других весь цвет, вся гниль Империй,
Все золото, весь тлен идей,
Блеск всех великих фетишей
И всех научных суеверий.

Одни идут освобождать
Москву и вновь сковать Россию,
Другие, разнуздав стихию,
Хотят весь мир пересоздать.

В тех и других волна вдохнула
Гнев, жадность, мрачный хмель разгула,—
А вслед героям и вождям
Крадется хищник стаяй жадной,
Чтоб мощь России неоглядной
Размыкать и продать врагам!

И там, и здесь между рядами
Звучит один и тот же глас:
— «Кто не за нас — тот против нас!
Нет безразличных: правда с нами!»

А я стою один меж них
В ревушем пламене и дыме
И всеми силами своими
Молюсь за тех и за других.

«Русская революция есть тяжелая расплата за грехи и болезни прошлого»³¹ — это безусловно для религиозных мыслителей, как было безусловно для Блока³², и вместе с тем многие из них не могли не отметить, что после революции объективные процессы вынесли к творчеству широкие массы, что «нашествие варваров на культуру есть одновременно распространение культуры на мир варваров»³³ с ее последующим углублением и усложнением. В более поздней работе «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937) при всей резкой критике революции, установившейся «диктатуры мирозерцания», тоталитаризма, Бердяев признает, что большевистская власть спасла саму российскую государственность: «Как это парадоксально ни звучит, но большевизм есть третье явление русской великодержавности, русского империализма,— первым явлением было Московское царство, вторым явлением Петровская империя. Большевизм — за сильное, централизованное государство. Произошло соединение воли к социальной правде с волей к государственному могуществу и вторая воля оказалась сильнее»³⁴.

Интересно, что в том же сборнике «Из глубины» Аскольдов не

только напророчил установление в России жесткого деспотизма, но даже в какой-то степени и оправдал его. Революция как хаотическая распыляющая «власть множественности над государственным единством», как острая болезнь общественного организма приводит к такой тяжелой форме «нарушения физиологических отклонений», распада, разложения этого целого, что ставит его на грань буквальной смерти. И тогда, чтобы «избежать гибели», авторитарная, деспотическая власть становится тем мучительным, но необходимым лечением, которое стягивает распадающиеся, некротические части, чтобы оживить их и привести пусть насильственным путем к новому единству и новой оформленности. Потому-то и выступали религиозные философы за эволюционный путь усовершенствования государственных и хозяйственных форм жизни, ведь, как отмечал Аскольдов: «Революционизм, анархизм и деспотизм, это три порыва в жизни общественных организмов, которые при всем своем внешнем несходстве внутренне между собою связаны и непосредственно порождают друг друга»³⁵.

Надо отметить, что при всем неприятии атеистической русской революции отношение религиозных философов к социализму вовсе не было однозначно отрицательным. И Федоров, и Вл. Соловьев, и Бердяев, и Булгаков, и Франк, и Федотов и др. отличались антикапиталистической, антибуржуазной, антимещанской настроенностью, отвержением мировоззрения индивидуалистического либерализма. Христианский идеал построения Града Божьего, активного обожения, преображения мира в Богочеловеческом деле стоит в оппозиции к мещанскому неоязыческому, потребительскому идеалу, собирающемуся запереть человека в его послегрехопадном, смертном, пожирающем и самопожирающем состоянии, т. е. по сути в противобожеском выборе. Булгаков видел возможность «положительного соотношения» между христианством и социализмом: через принятие христианского (точнее активно-христианского) идеала социализм освобождается от своего воинствующего атеизма, от человекобожия, обретает высшую онтологическую цель. Социализм, по мнению Булгакова, может исполнить «правду христианства в хозяйственной жизни», по крайней мере на переходных этапах, ведь вызреть и вырастать в лоне исторического, общественного бытия Царствие Небесное будет долго. Целостность «мер социальной политики»³⁶ социалистического идеала не противоречит христианству: это и социальная справедливость, и отказ от собственнического идолослужения, и отсутствие контрастов бедности и богатства, и право всех трудящихся на необходимые жизненные

права (на труд, образование, отдых, лечение), и дух коллективизма (соборности). Бердяев представлял себе христианство совместимым с такой системой, которую он называл «системой персоналистического социализма, соединяющего принцип личности, как верховной ценности, с принципом братской общности людей»³⁷.

Завершить эту главу хотелось бы главной, покаянно-христианской нотой в оценке революции религиозными мыслителями: «Революции в христианской истории всегда были судом над историческим христианством, над христианами, над их изменой христианским заветам, над их искажением христианства. Именно для христиан революция имеет смысл и им более всего нужно его постигнуть, она есть вызов и напоминание христианам о неосуществленной ими правде». Революция, как и война, является «как катастрофическая прерывность в судьбах греховного мира», как «малый апокалипсис истории»: «в революции происходит суд над злыми силами, творящими неправду, но судящие силы сами творят зло; в революции и добро осуществляется силами зла, так как добрые силы были бессильны реализовать свое добро в истории»³⁸.

Именно Волошин воплотил в поэтическом слове бердяевскую мысль о войне и революции как «малом апокалипсисе истории», напоминающем нам, насколько прекраснородушно-розовы наши упования на устойчивую мещанскую гармонию, на вечное спокойно-уютное существование на земле, в пределах этого послегрехопадного порядка бытия, с его непобежденными разрушительными, иррациональными силами:

Мы вышли в путь в закатной славе века,
В последний час всемирной тишины,
Когда слова о зверствах и о войнах
Казались всем неповторимой сказкой.
Но мрак, и брань, и мор, и трус, и глад
Застигли нас посереде дороги:
Разверзлись хляби душ и недра жизни,
И нас слизнул ночной водоворот.
Стал человек один другому — дьявол,
Кровь — спайкой душ, борьба за жизнь — законом
И долгом — месть.

(«Потомкам (Во время террора)», 1921)

Федор Степун в статье «Религиозный смысл революции» («Современные записки». Париж, 1929. Кн. 40), примыкающей к циклу из десяти его очерков, печатавшихся в том же журнале с 1923 по 1927 гг. под общим названием «Мысли о России», также видит «отрицательную <...> правду» «хаотически-кровавого прерыва эволю-

ции», чем в истории является революция, в «обнаружении лжи и бессилия предреволюционной эпохи»³⁹. Положительный же ее смысл, смысл трагический, действительный для всех, возвышающийся над классово-партийными делениями и оценками, лежит, по убеждению философа, в религиозной области: это и осознание того, что «в революции совершается гневное вторжение абсолютного в историческую жизнь», и того, что «узрение религиозного смысла революции тождественно узрению греха безрелигиозной жизни и безрелигиозного творчества», чреватому в будущем «общенациональным покаянием», за которым только и возможно новое «национальное единение» и «существенное пореволюционное творчество»⁴⁰.

Предостерегающий глас религиозной критики в своей заповедной сути относится не только к заплутавшему революционно-коммунистическому *человекобожескому* идеалу, но и к вроде нормально-трезвому, вполне практическому укладу, к либерально-демократическому обществу, восторжествовавшему на Западе (увы, нередко склоняющемуся в своей массовой, пошло-гедонистической культуре к *зверобожью*). Ибо и это общество как бы вовсе не замечает хрупкой онтологической основы своего бытия, «всемогущего хаотического столкновения космических сил» (Франк), тех начал вытеснения, смерти, саморазрушения, которые гнездятся и в мире, и в самом «венце творения». Без решения онтологических, эволюционных задач человечеству все равно не обойтись. Из гнилого смертного корня, отравляющего индивидуальную и коллективную психику человека, не вырастет древо гармонии и счастья — убеждены активно-христианские мыслители.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: *Гиппиус З.Н.* Современная запись 1914–1919 гг. Дневник (извлечение) // *Мережковский Д.С.* Большая Россия. Л., 1991. С. 226–228.

² «В последнюю зиму, — вспоминал Бердяев в статье, посвященной десятилетию «Пути», впервые опубликованной в № 49 этого журнала за 1935 г., — некоторые доклады привлекли такое количество народа, что я в качестве председателя получил записку, предупреждавшую меня о возможности провала пола в зале Высших Женских Курсов, где происходили собрания. Таковы были доклады Степуна о книге Шпенглера «Закат Европы», доклад о П. Флоренского о магии слова и мой доклад о христианстве и теософии» (*Бердяев Н.А.* Русский духовный ренессанс начала XX в. и журнал «Путь» // *Н. А. Бердяев о русской философии.* Свердловск, 1991. С. 231). См. также: *Бердяев Н.А.* Самопознание (Опыт философской автобиографии). М., 1991. С. 236–237.

Документы, касающиеся создания и закрытия Вольной академии духовной культуры (ВАДК), списки членов Совета этого общества за 1922 год приводит обнаруживший их в фонде НКВД РСФСР Александр Галушкин. См. его статью «После Бердяева: Вольная академия духовной культуры в 1922–1923 гг.» // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. СПб., 1997. С. 237–244. Из приведенных здесь материалов выясняется, что в начале сентября 1922 года после высылки Бердяева была предпринята попытка перерегистрации Академии, потерпевшая крах (секретный циркуляр НКВД от 23 января 1923 года уведомлял губернские власти о необходимости немедленно прекратить деятельность нескольких *нежелательных* обществ, включая ВАДК).

- ³ Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 339.
- ⁴ Бердяев Н.А. Философия свободы. М., 1911. С. 189.
- ⁵ Бердяев Н.А. Русский духовный ренессанс начала XX в. и журнал «Путь» // Н. А. Бердяев о русской философии. С. 219.
- ⁶ Это издательство (1910–1917), организатором и спонсором которого была известная меценатка и общественная деятельница М. К. Морозова, а редактором ее близкий друг Е. Н. Трубецкой, и группа «путейцев» (Булгаков, Бердяев, Вяч. Иванов, В. Ф. Эрн, Флоренский и др.) определяются рядом современных исследователей как неославянофильские, исповедовавшие христианско-либеральный национализм. См. подробнее: Голлербах Е.А. К незримому граду. Религиозно-философская группа «Путь» (1910–1919) в поисках новой русской идентичности. СПб., 2000.
- ⁷ Вересаев В.В. Воспоминания. М., 1982. С. 535.
- ⁸ Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 226.
- ⁹ Бердяев Н.А. Философия неравенства. 2-е, исправл. изд. Париж, 1970. С. 18.
- ¹⁰ Бердяев Н.А. Судьба России. М., 1990. С. 22–23.
- ¹¹ Бердяев Н.А. Философия неравенства. С. 17.
- ¹² Там же.
- ¹³ Там же. С. 100.
- ¹⁴ Франк С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Начала. 1991. № 3. С. 73. Как итог этой отрицательной опытной проверки революционных идей философ видит будущее «самоупразднение социализма», противопоставляя идеологии бунтарского человекобожия, обреченной на поражение, «органическое, истинно творческое богочеловечество» (Там же. С. 74). Здесь же Франк предлагает такую «формулу <...> русской революционной веры»: «*Нигилистический рационализм* — сочетание неверия и отрицания всех объективных начал, связывающих человеческую волю, с верой в человеческую самочинность, которая, руководствуясь прирожденным влечением к счастью и благополучию, сумеет легко достигнуть его одной лишь технически рациональной организацией человеческой деятельности» (Там же. С. 62).
- ¹⁵ Вехи. Из глубины. С. 90. От этой «позорной» сентенции резко отмежевался и Струве, и другие участники сборника, и во втором издании она уже появилась со смягчающим подстрочным комментарием.

- 16 *Изгоев А.С.* Социализм, культура и большевизм // Вехи. Из глубины. С. 381, 370.

Тот же Изгоев так сформулировал уже установившуюся реальность социалистической экономики и такой же прогноз на ее будущее: «Скоро выяснилось, что социалистическая форма хозяйства может быть установлена у нас при одном только условии: при обращении огромного большинства народа в такое же рабство, которое, напр<имер>, египтянам позволило построить их пирамиды» (Там же. С. 385). Уже значительно позднее, подводя духовный итог советской эпохе, Леонид Леонов назовет свой завершающий философский роман «Пирамидой».

- 17 *Иванов Вяч.* Наш язык // Вехи. Из глубины. С. 354, 356–357.
- 18 *Розанов В.В.* Апокалипсис нашего времени. Вып. 1. С. 6.
- 19 Там же. С. 9.
- 20 Там же. С. 10.
- 21 *Розанов В.В.* Указ. соч. Вып. 2. С. 32.
- 22 Там же. С. 30.
- 23 Там же. С. 31.
- 24 *Розанов В.В.* Указ. соч. Вып. 4. С. 59, 60.
- 25 *Струве П.Б.* Исторический смысл русской революции и национальные задачи // Вехи. Из глубины. С. 475.
- 26 *Франк С.Л.* De profundis // Там же. С. 496.
- 27 Цит. по: *Волошин М.* «Средоточье всех путей...». М., 1989. С. 6.
- 28 *Покровский И.А.* Перуново заклятие // Вехи. Из глубины. С. 446.
- 29 *Новгородцев П.И.* О путях и задачах русской интеллигенции // Там же. С. 426.
- 30 *Франк С.Л.* Из размышлений о русской революции // Русская мысль. 1923. № 6. С. 265.
- 31 *Бердяев Н.А.* Философия неравенства. С. 23.
- 32 Вспомним серию страстно-обличительных «почему» Блока, наглядно являющих *свою правду* варварских народных эксцессов:
- «Почему дырявят древний собор? — Потому, что сто лет здесь ожиревший поп, икая, брал взятки и торговал водкой.
- Почему гадят в любезных сердцу барских усадьбах? — Потому, что там насильовали и пороли девок: не у того барина, так у соседа.
- Почему валят столетние парки? — Потому, что сто лет под их развесистыми липами и кленами господы показывали свою власть: тыкали в нос нищему — мощной, а дураку — образованностью.
- Все — так.
- Я знаю, что говорю. Конем этого не объедешь. Замалчивать этого нет возможности; а все, однако, замалчивают» (*Блок А.А.* Интеллигенция и революция // *Блок А.А.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 6. М.–Л., 1962. С. 15).

- 33 *Франк С.Л.* Из размышлений о русской революции // Русская мысль. 1923. № 6. С. 253.

- 34 *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 99.

- 35 *Аскольдов С.А.* Религиозный смысл русской революции // Вехи. Из глубины. С. 217.

- 36 *Булгаков С.Н. Христианство и социализм // Булгаков С.Н. Христианский социализм. Новосибирск, 1991. С. 227, 228.*
- 37 *Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 152.*
- 38 Там же. С. 108.
- 39 *Степун Ф.А. Религиозный смысл революции // Степун Ф.А. Соч. М., 2000. С. 383, 396.*
- 40 Там же. С. 397, 398.

ГРЕЗЫ О НОВОЙ КУЛЬТУРЕ

(С. Семенова)

Вопрос о культуре, о *смысле творчества*, о *кризисе искусства* и *культуры* (такие названия в тех или иных вариантах пестрят в философско-эстетической публицистике и книгах 1910–1920-х гг.), чаяния и прозрения каких-то новых оснований и путей культуры — все это было среди, может быть, самых горячих и обсуждаемых проблем в русской мысли и литературе первой четверти XX века. Вобрав в себя будоражащие, стимулирующие построения Ницше и Шпенглера¹, отечественная рефлексия над судьбами культуры, особенно радикальная в среде символистских идеологов, была обострена капитальным фактом ее революционного разлома. Оставив пока в стороне теории новой, пролетарской, социалистической культуры, обсуждавшиеся в лагере победителей, обратимся к тем то сходящимся, то расходящимся ценностным векторам, в которых шло в первые пореволюционные годы размышление о культуре Блока и Белого, Булгакова и Бердяева, Вяч. Иванова и Флоренского...

Статья Блока «Крушение гуманизма» (1919)² в самом своем названии обозначила то, от чего, по мнению автора, будущая жизнеспособная культура новой эпохи масс не может не отвернуться: от *гуманизма*, понимаемого поэтом как «мощное движение» культуры, которое идет от эпохи Возрождения, возрастая и развиваясь на идее и идеале индивидуалистического, самоопорного человека. Пока эта свободная личность оставалась «главным двигателем европейской культуры»³, она и создавала четыре века, с середины XIV до конца XVIII столетия, собственно *культуру* (в шпенглеровском смысле слова, как выражение одной *души* со своим тактом и ритмом, одного *первофеномена*, пронизывающего все стороны живой культурной целостности), культуру, проникнутую «духом музыки». (Тут уж явственно вступают влиятельные токи, идущие от ницшевского утверждения поддонных, дионисических ключей культуры, носящих имя того же «духа музыки».) Народ, по Блоку, был естественно отлучен от гуманистического культурного движения, «индивидуалистического по существу», выражая «свои стрем-

ления <...> на диком и непонятном для гуманистов языке — на варварском языке бунтов и кровавых расправ»⁴.

Но как только на арену истории выходят народные массы (особенно с Великой французской революции), начинается неуклонный кризис гуманизма, утрачивается прежнее органическое равновесие культуры, ломается ее *стиль* и *ритм*, дух музыки покидает ее, и европейская культура все больше сползает в «безмузыкальную цивилизацию», отмеченную чертами разрозненности, все большей специализации, раздоров отдельных дисциплин, наук и искусств между собой, чертами механистичности, технико-урбанистического уплощенного, «небогатого» оптимизма. Но если Шпенглер с его циклическим и природно-органическим видением рождения, расцвета, дряхления и смерти каждого культурного типа, каждой культуры, упирал ее в роковой финал бесплодной, механической, окостеневшей массовой цивилизации, то Блок в духе ницшевских выкриков грядущей творческой эры, возрожденного дионисийства, музыкального синтеза искусств, выражающего избыточествующее жизнью и волей трагическое мироощущение, усилился услышать и восчувствовать начало такой эпохи *в грозе* и *буре* наступившей революционной эпохи, мистически экзальтируя народ и народный дух. *Слушать музыку Революции* поэт призывал еще в своей статье «Интеллигенция и революция» (9 янв. 1918 г.) — музыку вихря, стихии, каких-то титанических желаний и заданий, еще неясно вздыбливающих вулканически динамизированную народную массу. Это уже как бы другая масса, другая коллективная душа, не та оскопленно-цивилизационная душонка «обывателя мира», живущего по стандартным вкусам и понятиям, а бездонно-безбрежная, рождающая в своем лоне «новую человеческую породу» *человека-артиста*. Блок использует определение Вагнера, а приподнято-поэтически описывая стихийную разрушительную мощь этого человека-артиста (готового весело-беспамятно смыть драгоценнейшие, с точки зрения гуманитарной, этические, эстетические, правовые продукты цивилизации, вроде личной собственности, Реймского собора, международного права.., чтобы «переделать все» и «по-новому»⁵), подспудно вдохновляется ницшевским идеалом *сверхчеловека*, явленного у немецкого мыслителя в неистово-экстатической риторике, на крыльях восторженного дифирамба, в порыве только *вперед*, в будущее. У Ницше это какое-то значительно более могучее, цельное, здоровое, свободное, активное, чем нынешний человек, существо, вставшее *по ту сторону добра и зла*, брызжущее избытком жизни, породнившееся с инстинктом и стихией, великолепно-

но-безжалостное, любящее *роковое*, смеющееся в лицо трагедии, *танцующее*, опьяненно-радостно, музыкально-дионисийски растворяющее свою субъективность в недрах Прасущего... «Цель движения,— заключает Блок,— уже не этический, не политический, не гуманный человек, а человек-артист; он, и только он, будет способен *жадно жить и действовать* в открывшейся эпохе вихрей и бурь, в которую неудержимо устремилось человечество»⁶.

«Дух музыки» несет в себе какое-то мистико-природно-космическое единящее начало (по существу то, что у Ницше *переживает* в лоне безличного и вечно целого Первоединого, где в предполагаемом восторге и экстазе поглощается мучающееся смертное «я»), освобождает человека из оков исчисленного календарного времени, индивидуалистической самости, порабоощающих форм — так еще до Блока экзальтировал этот дух Андрей Белый, также связав с музыкой революционную стихию («Как подземный удар, разбивающий все, предстает революция: предстает ураганом, сметающим формы <...> Революция напоминает природу: грозу, наводнение, водопад: все в ней бьет *«через край»*, все чрезмерно»⁷). В статье «Революция и культура» (лето 1917 года), изданной отдельной брошюрой в Москве в том же году, именно в безглагольном, безобразном, бездонном океане музыки услышал Белый пророческий глас единственно для него истинной, высшей революции, *революции сознания, революции духа, вне-историчной и всемирной*, чающей стяжать «царство свободы», которая сквозь все прочие социально-политические, экономические перевороты, остающиеся для него в круге «буржуазности» и историчности, еще только «идет из туманов грядущей эпохи»⁸. «В музыке долетают впервые к нам звуки из этого мира: она воля к нему <...> она то, что в нас хочет прекрасного, но что мы в себе еще не осознали научно; она — *пламенный энтузиазм*; она — путь; она — жизнь»⁹. Более того, Белый попытался увидеть в пролетариате тот мессианский класс, что, свергая кумиры овеществления и отчуждения, механизации и специализации, классовой общественной структуры, несет в себе этот творческий музыкальный элемент «нового, неведомого, небывалого, свободой создаваемого мира»: «Пролетариат, по учению социалистов, есть класс среди классов; и, однако, в нем — выход из классовой градации общества; его миссия утопить уплотненные продукты труда (капиталы) в процессе труда. Так и музыка: она форма среди форм; и, однако, в ней выход за форму; ее миссия — утопить уплотненные продукты творения (формы искусства) в изображении самого процесса творения»¹⁰. В музыке Белый чует и прообраз

«революции творчества», и призыв к осуществлению «царства свободы», пафос нового творческого труда (который декларировал коммунистический идеал в его предельно-утопической проекции), труда «облагораживающего и свободного до возможности создавать мир искусств из каждого проявления человека»¹¹. Что это, как не революционно-актуальная, хотя и самая неопределенно-патетическая вариация символистского жизнетворчества, как не тот же блоковский человек-артист!

Пожалуй, наиболее пронизательная христианско-философская критика революционного и культурного профетизма Блока и Белого была дана Бердяевым в связи с выходом в берлинской «Эпопее» (1922, № 1–2) первой половины «Воспоминаний о А. А. Блоке» А. Белого. Речь идет о рецензии-статье Бердяева «Мутные лики», напечатанной в 1923 г. в том же Берлине в сборнике «София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии». Первое, что особым курсивом и нажимом отметил мыслитель: оба поэта пассивно отдались «иррациональной стихии революции»¹², спутав и отождествив «чаемое откровение духа, революцию духа с русской внешней революцией 1917 года»¹³, тем самым вступив в мутную сферу подмен, соблазнов, лжи. Отсюда, увы, импонирующая многим метафорическая «невнятица», пророческие «чревовещания», которыми грешат, по мнению Бердяева, мистические одержания обоих поэтов, «неспособность в Слове, в Логосе выразить свои предчувствия», преобладание «астральности над духовностью»¹⁴. Отсюда — *неразличение духов*: народная революционная стихия чувствуется таинственно-великой, «премудрой... софийной», культуропостроительной в своей музыкальной глубине, а все безобразное, зверское в ней — лишь внешностью, видимостью, на которые попадает рационалистически сфокусированное сознание... Отсюда экзальтация «яда ненавистнической любви, непереносимой для мещанина даже “семи культурных пядей во лбу”»¹⁵, но чреватой новым творческим импульсом у Блока, и утверждения Белого во вступительной статье к первому выпуску своих воспоминаний о Блоке: «В пролетарском “Я” вписан Христос: идеология пролетариата — идеология неузнанного христианского Павла, равно восставшего и против христианства Петра, и против “Я” буржуа, монополизовавшего в свободе Христа», на которые особенно ополчается Бердяев, видя в них «антихристову подмену», когда «революция духа оказывается классовой революцией, христианство Павла — классовым христианством»¹⁶.

И Блок, и Белый декларировали свою приверженность культуре

трагического мирозерцания в духе Ницше. Но Бердяев точно вскрывает их захваченность «мистическим трепетом перед грядущим»¹⁷, плененность «ложным кумиром будущего», «красно-розовым» оптимизмом «в отношении к будущему»¹⁸. Ценностный вектор *вперед*, к грядущему, где раскроются ключи новой народно-коллективистской, дионисийской культуры, скифской «революции духа», впрочем, намагничен той же ницшевской *любовью к дальнему*, что легла (каждый раз по-своему, в том или ином идеологическом наполнении) как клич и надежда на сердце целому поколению революционных романтиков и социальных реформаторов, освободив их от долга и любви к прошлому и настоящему, став замечательным алиби их нынешней жестокости, уродств и преступлений. Бердяев пишет о Блоке и Белом, устанавливая христианский взгляд на связь и преемственность поколений и культур: «Религия есть связь, обретение родства и близости, преодоление разрыва между прошлым и будущим, введение всякого оторванного мига времени в вечность, воскрешающее почитание предков. Они же хотят оставаться в революционном разрыве между прошлым и будущим. <...> Мистическое упоение революциями, т. е. процессами во времени, разрывающими все связи, всегда антирелигиозно»¹⁹.

В атмосфере скифского и левозеровского нового мистического народопоклонства, интеллигентского по своей природе, больше всего пострадало, по мнению Бердяева, учение о Софии, неловко принятое Блоком и Белым из духовных рук Вл. Соловьева: «Почитание Софии как Богочеловечества они заменили почитанием Софии как космической стихии, не божественной и не человеческой»²⁰. Преодоление гуманизма оборачивается новым идолом — «сверхчеловеческим коллективом», теми «Нас тьмы, и тьмы, и тьмы» в блоковских «Скифах», которые позволили Белому короновать своего давнего поэтического соратника-соперника наконец-то «выразителем действительно народной души»²¹ — на заключительной стадии его восхождения к миссии поэтического медиатора России, визионера ее коллективного образа. Полагая в судьбе Блока «трагическую гибель ложной софианской романтики», когда «он увидел Ее («Прекрасную Даму», Софию.— С. С.) в образе русской революции», Бердяев пишет о финальном разрушении профетических иллюзий поэта: «А. Блок жестокой смертью поплатился за свою галлюцинацию, за странный обман, которому он поддался. <...> Он умирает от духовной болезни, от объявшего его душевного мрака и неверия»²².

Бердяев вступает в полемику с Блоком как с мыслителем, каким

он ярко выступил в статьях 1918–1921 гг., однако оставаясь и в них поэтом, далеким от логической дискурсии, часто выражающим свои предчувствия, интуиции, понимания поэтическим образом, символической фигурой, метафорическим наведением, эмоциональным внушением; в такой *поэтике* мышления — свой душевный и духовный объем, включающий спонтанное самовыражение автора, противоречиво-ломаную линию экзистенциального философствования, не обязанного быть верным установкам школы, направления, принятым общественно-культурным, религиозным ценностям. Главное тут — искренность в выражении того, что является тебе *сейчас*, что чувствуется и слышится в атмосфере эпохи, в подземной ее тектонике, в глубине собственной души, что провидится в судьбах культуры, на которой возрос, и что завтра уже, возможно, окажется для тебя самого неточным, взвинченно-чрезмерным, а то и обманно-ложным.

И как бы справедливо с христианской точки зрения ни ополчался Бердяев на некоторые настроения и построения Блока и Белого, так или иначе, в той или иной интерпретации блоковское положение о «кризисе гуманизма» стало центральным в культурософии русских религиозных мыслителей этого времени, в том числе самого Бердяева. В тот же сборник «София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии», где печаталась аналитическая рецензия философа на воспоминания Белого о Блоке, вошла и его статья «Конец Ренессанса» (1919), положения которой возникают вновь в книгах «Смысл истории» (Берлин, 1923) и особенно «Новое средневековье» (Берлин, 1924) (см. подробнее в главе об эмигрантских пореволюционных течениях). Хотелось бы подчеркнуть лишь то, что Бердяев утверждает здесь ряд позиций, по сути близких разоблачаемым Блоку и Белому: та же констатация кризиса гуманизма как «порождения индивидуалистического духа, гуманистического самоутверждения» человека, та же вера в наступающую «универсалистическую, коллективистическую эпоху»²³, «новое средневековье», не меньший революционно-метафизический максимализм, отказ от «срединного царства культуры»²⁴, срединно-буржуазного либерального порядка *бессодержательной и тщетной* демократии, от «чудовищной индустриально-капиталистической системы хозяйства»²⁵, та же конечная революция духа, разрешающая противоречия и трагедии истории за ее пределами, в сверх-истории, то же указание глубинного родства социализма и капитализма как разных фаз одного исторического процесса (ставка на индустрию и машину, материалистические ценности, «самоотрицание человечес-

кой индивидуальности», отказавшейся от Бога, «перерождение гуманизма в антигуманизм, переход свободы в принуждение»²⁶) и вместе с тем своего рода восцеление коммунистической установки на «“сакральное” общество, “сакральную” культуру», на то, что евразийцы называли «идеократией». Правда, для Бердяева эта сакральность стоит под знаком «религии дьявола, религии антихриста», но, будучи одним из экстремов чаемой «религиозной поляризации, обнаружения предельных религиозных начал»²⁷ в мире (с Богом или против Него, что и является определителем эпохи «нового средневековья»), сам коммунизм, как и фашизм, «единственное творческое явление в политической жизни современной Европы»²⁸, становятся приметами этой наступающей религиозной эпохи, ее симптомами и агентами, пусть отрицательными.

С одной стороны, Бердяев обнаруживает самоисчерпание былого задания гуманистической культуры — создавать целостный образ человека — в том потрясении и *разложении* этого образа, которые разительно демонстрируются современным модернистским, авангардным искусством. С другой, как символистские идеологи, Бердяев видит глубокий исток кризиса творчества в той неудовлетворенности искусством как созданием «дифференцированных продуктов культуры», отделенных от задания изменения и преобразования самой жизни. «В то время как творческий подъем хочет создать новое бытие, в результате получается стихотворение, картина, научная или философская книга, творится новая форма законодательства, новая форма человеческих нравов»²⁹. Наиболее радикально вопрос о теургии, о человеке-творце, соратнике Бога в деле спасения мира, себя самого, восхождения на новую обоженную, бессмертную онтологическую ступень, с которой открывается бесконечность преображающе-творческой работы в Божьей вселенной («восьмой день творения»), Бердяев высказал в своей программной книге «Смысл творчества» (М., 1916): «Теургия — искусство, творящее иной мир, иное бытие, иную жизнь, красоту как сущее. <...> Теургия есть действие человека, совместное с Богом, — богодействие, богочеловеческое творчество»³⁰, идеи которой он развивал и далее, в множестве своих книг и статей 1920–1930-х годов. К немецкому изданию «Смысла творчества» 1927 года Бердяев приложил статью «Спасение и творчество» (1925), где снова и снова утверждал более глубокое и полное понимание христианства не только как «религии спасения души для вечной жизни», а как «религии Богочеловечества» с осознанием активной роли человека и человечества — орудия осуществления Божьей воли на земле и в мирозда-

нии: «Человек призван быть творцом и соучастником в деле Божьего творения»³¹.

Более осторожно высказывался Булгаков в главе «Искусство и теургия» главной своей философской книги «Свет невечерний» (М., 1917) (в эмиграции он создал в основном фундаментальные богословские труды): вскрывая онтологический, а не только эстетический смысл Красоты, уходящий в мироустроительный *софийный* замысел Бога о мире и человеке, философ и богослов высоко поставляет искусство как кладезь «прообразов грядущего», как «ветхий завет Красоты». А вот суждено ли искусству выйти из этих *ветхих*, прообразовательных, пророчески-вдохновляющих пелен на реальное исполнение своих дерзновенных жизнетворческих порывов, соединившись с теургией и софиургией «в едином акте преобразования твари», — это еще вопрос, тут Булгаков еще не говорит ни *да*, ни *нет*, настаивая в случае «да» на необходимом воздействии Божьей благодати, *под сенью и в недрах* Церкви, на невозможности разрешения софиургического, преображающего задания «усилиями одного искусства и человеческой воли»³² (что грозит срывом в человекобожие, «люциферизм», «эстетический магизм», ярко проявившиеся в замысле скрябинской «Мистерии») ³³.

И Бердяева, и других религиозных мыслителей, размышлявших над судьбами искусства и культуры, от Вяч. Иванова, выступившего чуть раньше Блока с той же капитальной темой «кризиса гуманизма»³⁴, до Булгакова и Флоренского, отличает четкая христианская доминанта (стертая у Блока и Белого) в видении новой творческой, *жизнетворческой* эпохи, что должна прийти на смену старой, исчерпавшей себя гуманистически-секулярной, символической культуры.

«Человечество линяет, как змея, сбрасывая старую шкуру, и потому болеет»³⁵, — так чувствует время революции в статье «Кручи. О кризисе гуманизма» Вяч. Иванов, воспринимая ее не как безобразную катастрофу или случайно сошедшийся злодейский заговор (их можно было бы и избежать), а как острую, мучительную фазу уже давно назревавшего перелома жизни, мировоззрения, культуры, самого «образа мира» и образа человека, перелома, выходящего за пределы только России. Более того, именно искусство, чуткий сейсмограф надвигающихся реальных сдвигов и потрясений, в развернувшемся в нем самом кризисе заранее сигнализировало об изживании целой большой культурно-цивилизационной эпохи, отмеченной духом гуманизма. Знаток эллинизма, колыбели европейской культуры, *семенника* ее руководящих идей, Вяч. Иванов точно ука-

зывает здесь ту традицию, которая была подхвачена Возрождением и легла в основу культуры Нового времени: это и афинская демократия, и провозглашение человека мерой всех вещей, и аристотелевское определение его как «животного политического», и культ героев, соперничающих с богами, того же Прометея, во многом ставшего паролем европейского самоопорного человеческого держания...

Но в том же эллинстве были такие глубины, каких возрожденческий гуманизм, *идейно* для себя расшифровавший разве что «две-три строки из непонятных дотолы греческих манускриптов»³⁶, не заметил и не вобрал в себя: мистика орфиков, дионисические культы, где не было места «ни гуманистическому оптимизму, ни горделивому гуманистическому самосознанию и самодовлению», где скорее опытно-мистериально проигрывалась «динамическая проблема духовного возрастания», то пророчество о человеке, которое через много веков услышал Ницше: «человек — нечто в нас, что должно быть превзойдено и преодолено»³⁷. Это преодоление человека ощущается Вяч. Ивановым как выход из человека-индивидуума, отдельного и *обособленного, непроницаемого* для других, а сейчас увлеченного новой «стихийной тягой к сплочению в собирабельные тела»³⁸. Эта тяга, столь воспетая революционными поэтами в духе человекобожеского, титанического коллективизма, у Вяч. Иванова приобретает характер религиозного *трансгуманизма*, осознания соборного единства человечества, того, «что все мы — единый Адам»³⁹, что, убивая другого, мы уничтожаем «своего реального двойника»⁴⁰. Гуманизм знал идеал прекрасной *человечности* в каждом отдельном индивидууме — новый идеал соборности несет в себе прибавление к личности «некоей новой энергии и ценности»⁴¹, включающей прощение и искупление всех отверженных, злых и преступных, неотъемлемых от новой всечеловеческой общности. Такое сознание Вяч. Иванов предлагает назвать эллинскими корнями так: *монотропизм* — «Человек един», положив этот постулат в основу религиозной всеобщей связи и родства, «в своего рода завет»⁴², в основу веры как *волевого* избрания осуществить этот завет. А вот о том, каким может быть объем заданий этого *завета*, не только не исключающих прозрений прежних исповеданий и «религиозных форм», в том числе язычества⁴³, но принимающих и высветляющих их в себе: «В христианстве, во всяком случае, ни иота не пройдет, но дивно оживет и сполна осмыслится, когда впервые будет услышано и усвоено то, на что давно намекали наши христиане-ревнители: Достоевский, с его учением о вине вся-

кого перед всеми за всех и за все и об отсутствии грани, разделяющей человека от человека; Федоров, с его единою думою о “вселенском деле” воскрешения отцов, не осуществимом без преодоления индивидуации; Вл. Соловьев, с его проповедью всемирного богочеловечества и исповеданием веры в Великое Существо, провозвешенное О. Контом. Ибо постигнется тогда, что значат евангельские слова о вовлечении всех во Христа и о ветвях на лозе единой»⁴⁴.

Этот же пафос объединения и любви, стоявший в таком противоречии с эпохой мировой войны и революции, открывшимися безднами зла и бессмысленной жестокости, которые ставили под сомнение доброкачественность самой природы человека, и особенно русского народного, массового человека (сколько ему обвинений и проклятий несло из уст многих, ужаснувшихся звериному, хамскому его обличью,— от Мережковского и Гиппиус до Бунина...), звучит у большинства русских религиозных мыслителей. Их диагноз сегодняшних потрясений простирался в историю давней и большой исторической болезни и был во многом общим. Флоренский в «Записке о христианстве и культуре», опубликованной на английском языке в июльском номере журнала «The Pilgrim» за 1924 год, поддержал инициативу своего университетского учителя, профессора философии Льва Михайловича Лопатина (1855–1920), друга Вл. Соловьева, редактора первого философского журнала в России «Вопросы философии и психологии», с которой тот выступил еще в 1918 году за два года до смерти от голодного истощения. Речь идет о его «Тезисах Всемирного союза возрождения христианства» (впервые обнародованных в том же английском «Пилигриме», 1924, апрель), где перед лицом торжествующего неверия и грубой материократии⁴⁵ Лопатин призвал отодвинуть как второстепенное все, что разводит христиан разных толков в догматических деталях и ритуале, и признав основные, по сути безусловные для всех христиан, положения их веры (которые он и приводит), начать объединение всех христианских церквей и общин, групп и партий, кружков и отдельных лиц в такую «единую и всемирную церковь», что «на самой себе явит неотразимый образец христианского братства и любовной взаимной терпимости, и человечество двинется за ней, проникаясь ее вековыми идеалами»⁴⁶.

Флоренский идет вглубь проблемы, противопоставляя два разных понимания христианства — их разделяют сами христиане, утверждают богословские доктрины и религиозно-философские построения. С одной стороны, христианство по существу согласилось

с подходом к себе секулярного мира культуры. Этот мир строился несколько веков с эпохи Возрождения на своих автономных принципах, «по стихиям мира сего», выведя за твердые скобки Бога, Христовы требования и обетования, как лишние и ненужные («Если мир везде автономен, это значит — он сам в себе абсолютно устойчив, есть сам — Бог»⁴⁷), предоставив религии свою узкую автономию, обслуживающую частную сферу спасения индивидуальной души (для верующих и желающих). Так вот, само христианство принимает такое разделение как вполне нормальное. В результате и современная культура (в широком смысле состояния общества, нравственности, душ, руководящих ценностей, искусства...) пришла к кризису, к раздробленности, а то и к тупику, и христианство, которому было отказано, да и само оно отказалось от «жизнеорганизующей силы», от христианизации жизни, истории и культуры, от «освящения природы», фактически уничтожает само себя. Такое положение вещей для Флоренского означает фиаско и культуры нового времени, таящей в себе саморазрушительные противоречия как раз в силу ее начала человеческого самообожествления и самодостаточности, и фиаско христианства, иначе говоря — растянувшиеся во времени «поминки по христианству». Мыслитель ставит вопрос о выборе одного из двух пониманий христианства остро и бескомпромиссно: «Современному человечеству нужна христианская культура, не бутафория, а серьезная, действительно по Христу и действительно культура. Во всяком случае каждому требуется искренне определить себя, хочет ли он и считает ли возможной такую. Если нет, то тогда незачем говорить о христианстве и сбивать себя и других туманными надеждами на несбыточное. Тогда прав большевизм, требующий усилий устроиться как-нибудь иначе»⁴⁸. Нынешнее состояние христианского мира, разделенного, полного «взаимной подозрительности, недоброжелательных чувств и вражды», *гнилого* «в самой основе своей»⁴⁹, не имеющего мужества это признать и предающегося с тем большей страстью и скрупулезностью бесконечным догматическим и обрядовым спорам, выяснению взаимных претензий, рисуется Флоренским с тем трезвым критическим *самопознанием*, к которому он и призывает христианский мир. Это самопознание включает в себя «вместо оборонительной апологетики <...> положительное раскрытие и разъяснение смысла своих упований»⁵⁰, объединение вокруг того абсолютного и непреложного, что выдвинул тот же Лопатин в своих Тезисах, и главное — вокруг установки на Христа, при доброжелательном допущении «конкретных форм религиозной

жизни своего исповедания», «зависящих от расы, народности, темперамента, исторических навыков и т. д.», в том числе и от «разности духовного возраста»⁵¹, т. е. зрелости и глубины проникновения в суть Христова задания роду людскому. И только встав на путь такой внутрехристианской объединительной работы, можно выходить к практической задаче построения христианской культуры в мире⁵².

Какие замечательные цели, какие активно-христианские горизонты открывались в мысли русских философов на новую эпоху, новую культуру, которая должна была прийти на место гуманистически-индивидуалистической, обезбоженной цивилизации. Вяч. Иванову кажется, вот-вот рождается новое сознание всечеловеческого единства и родственности: *я есть ты, ты есть я*, в каждом, самом далеком и вроде бы чуждом человеке — твой двойник. Бердяев, Булгаков, Флоренский призывают к религиозизации жизни и культуры, к выходу истории в христианское Дело... Параллельно, на других идейных основаниях, безудержно мечтают пролетарские и крестьянские поэты и идеологи о новом эдеме, о «Китеж-граде», преображенной природе человека... И все это как указания и пророчества на новый век. А он, как мы знаем, вместо рая на земле обернулся для многих сущим адом, вместо чаемого любвеобилия таким разливом массового зла, какого не знала история: успехами, пусть временными, классово беспощадных, а также расистских, человеконенавистнических теорий, миллионами замученных и убиенных в социальных экспериментах, в лагерях, в мировой войне, эффективными технологиями манипулирования сознанием масс, новыми сбывающимися зловещими призраками межнациональных, межрегиональных, межрелигиозных конфликтов и войн...

Так в чем же смысл максималистских христианских построений будущего, если они в сопоставлении с действительностью демонстрируют иронию земных обстоятельств, колоссальный разрыв *идеала и реальности*, реальности человеческой природы, сложной игры противоречивых исторических сил и факторов? Правда ли, что идеал и действительность никогда и никак не сводимы, как это до сих пор и происходило? Или дело, во-первых, в полноте идеала, в его практической конкретности (а последнего особенно не хватало религиозным мыслителям, за исключением Федорова), в завоевании путей и средств донесения его до людей, средств воспитания и образования новых поколений, наконец, в том, что высший целостный идеал, имеющий в виду оптимум жизнепреображающих и жизнеспасительных потенций, помимо того, что подлежит все

большему творческому уточнению, углублению, конкретизации, не может реализоваться так скоро, где-то рядом, в ограниченном пространстве-времени жизни его пророков (как это им нередко кажется), а устремляется драгоценным световым лучом в даль времен... Не забудем, как медленны эволюционные сдвиги *вперед* и *вверх* в природе человека, как не совпадает ход большой истории, катастрофические испытания ложных путей, отказы и прозрения, медленное созревание нового сознания с коротким человеческим, земным сроком.

Сейчас, когда так часто можно встретить в отношении Октябрьских событий принижающе-уничижительное «переворот», хочется отослать к свидетельствам современников, причем самых разных, из противоположных идейных станов: что там *революция* (именем которой не хотят ныне удостоить произошедшее) — слом эпох, мировоззрений, культуры казался столь грандиозным, что, может быть, самым расхожим стало сравнение современности с настоящей сменой эр, равносильной входу языческого мира в христианскую эпоху. Так же восчувствовал свое время и Блок, считая, что при всей справедливости сравнения его с Великой французской революцией, это еще «не вся правда»: «Все отчетливее сквозят в нашем времени черты не промежуточной эпохи, а новой эры, наше время напоминает не столько рубеж XVIII и XIX века, сколько первые столетия нашей эры»⁵³. Более того, он свежо и глубоко развил эту аналогию: несколько столетий шла политическая, социальная, национальная борьба старой Римской империи и нового германского мира, «вступавшего в историю с варварской дикостью, с гениальной яростью»⁵⁴, а христианская «третья сила» еще была где-то под историческим спудом, «став равнодействующей между двумя мирами» далеко не сразу — «быстро для истории, томительно долго для отдельных людей»⁵⁵. И сейчас эту неведомую пока для истории и таящуюся лишь в мысли философов и пророков «третью силу» (которой, кстати, не было во времена французской революции), Блок усмотрел в том наследии, которое оставил Вл. Соловьев, как мы знаем, стоявший вместе с Федоровым у истоков той активно-христианской мысли, которая в лице религиозных философов 1920–1930-х гг. продолжала утверждать и развивать углубленное раскрытие смысла христианства, как религии Богочеловечества, осуществления высших обетований победы над смертью, злом, несовершенством — при деятельном участии самого рода людского.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Ницше ворвался в Россию еще в начале 1890-х гг. как оглушительная интеллектуальная европейская новинка, закружившая и увлекшая дерзостью «переоценки всех ценностей», пророческими всполохами новых идей и жизненных установок, захватывающим стилем вольного философствования, наконец, своей экзистенциальной трагедией, не одну философскую и писательскую голову, от Льва Шестова до Андрея Белого и Вячеслава Иванова, став одним из тогдашних духовных кумиров, в том числе в среде русских символистов.

Идеи Шпенглера проникли в Россию с конца 1910-х гг., хотя два тома сенсационного «Заката Европы» появились на немецком языке в 1918–1922 году, а на русском — первые его произведения были изданы в начале 1920-х гг. («Философия будущего», Иваново-Вознесенск, 1922; «Пессимизм ли это?», М., 1922; первый том его основного труда — в 1923 г.). К этому же времени относится полемика в Советской России вокруг «Заката Европы», ряд книг, углубленно затрагивающих идеи Шпенглера (см.: *Лазарев В.Н.* Освальд Шпенглер и его взгляды на искусство. М., 1922; *Освальд Шпенглер и Закат Европы.* М., 1922 (со статьями Бердяева, Франка, Степуна, Я. Букшпана); *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930. С. 251–277.

² Завязью этой работы стали мысли о кризисе гуманизма, высказанные Блоком 25 марта 1918 г. в докладе «Гейне в России» на заседании издательства «Всемирная литература», организованного Горьким в 1918 г. в Петрограде при Наркомпросе (просуществовало до 1924 года) для издания переводов зарубежной литературы, вокруг которого сгруппировались крупные ученые, литераторы, переводчики (более 80 человек), в том числе С. Ф. Ольденбург, И. Ю. Крачковский, Е. И. Замятин, М. Л. Лозинский и др., а в состав трех редколлегий входили Горький, Блок, Гумилев, Чуковский и др. Это был один из ковчегов выживания дореволюционной творческой интеллигенции и самой культуры. Уже в первоначальном неразвитом виде мысли Блока вызвали интерес и оживленную дискуссию; о ней поэт писал на следующий день, 26 марта 1919 года в своем дневнике: «Ожесточенно нападает **Волынский**», — как выясняется из других источников, известный критик и эстетик защищал гуманизм в его традиционном понимании человеколюбия и человекоутверждения как неотъемлемое основание любой культуры, утверждая кризис лишь одной из систем гуманизма — христианства. Блок приводит и слова Горького из его «большой речи», где он назвал доклад «пророческим», переосмыслив его при этом в своем духе — перед наступающим новым «гуманизму, в смысле “христианского отношения” и т.д., придется временно стусеваться» (*Блок А.А.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 7. М.–Л., 1963. С. 356). По предложению того же Горького, Блок развил свой взгляд на гуманизм и его кризис в большую работу, прочитанную им 9 апреля 1919 года на заседании коллегии издательства с широким привлечением заинтересованных лиц; позже, 16 ноября того же года, этим же докладом поэт открыл заседания Петроградской Вольной фи-

- лософской ассоциации (текст опубликован был в левозсеровском журнале «Знамя», 1921, № 7, 8).
- 3 Блок А.А. Крушение гуманизма // Блок А.А. Собр. соч.: В 8 т. Т. 6. М.—Л., 1962. С. 94.
 - 4 Там же. С. 98.
 - 5 Блок А.А. Интеллигенция и революция // Там же. С. 12, 13.
 - 6 Блок А.А. Крушение гуманизма // Там же. С. 115.
 - 7 Белый А. Революция и культура // Белый А. Критика. Эстетика. Теория символизма: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 451.
 - 8 Там же. С. 462.
 - 9 Там же. С. 468.
 - 10 Там же.
 - 11 Там же. С. 469.
 - 12 Бердяев Н.А. Мутные лики // Бердяев Н.А. О русских классиках. М., 1993. С. 320.
 - 13 Там же. С. 317.
 - 14 Там же. С. 320.
 - 15 Блок А.А. Искусство и революция (По поводу творения Рихарда Вагнера) // Блок А.А. Собр. соч. Т. 6. С. 25.
 - 16 Бердяев Н.А. Мутные лики // Бердяев Н.А. О русских классиках. С. 320.
 - 17 Там же.
 - 18 Там же. С. 322.
 - 19 Там же.
 - 20 Там же. С. 323.
 - 21 Белый А. Речь памяти Александра Блока // Белый А. Критика. Эстетика. Теория символизма. Т. 2. С. 491. Эту речь Белый произнес 28 августа 1921 г. на открытом заседании Вольной философской ассоциации, посвященном памяти Блока, впервые она была опубликована в сборнике «Памяти Александра Блока.— Андрей Белый. Иванов-Разумник. А. З. Штейнберг». Пг. Вольная философская ассоциация, 1922.
 - 22 Бердяев Н.А. Мутные лики // Бердяев Н.А. О русских классиках. С. 324.
 - 23 Бердяев Н.А. Новое средневековье // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. Т. 1. М., 1994. С. 417.
 - 24 Бердяев Н.А. Конец Ренессанса и кризис гуманизма // Там же. С. 400.
 - 25 Бердяев Н.А. Новое средневековье // Там же. С. 412.
 - 26 Бердяев Н.А. Конец Ренессанса и кризис гуманизма // Там же. С. 394, 403.
 - 27 Бердяев Н.А. Новое средневековье // Там же. С. 414.
 - 28 Там же. С. 419.
 - 29 Бердяев Н.А. Конец Ренессанса и кризис гуманизма // Там же. С. 399.
 - 30 Бердяев Н.А. Смысл творчества // Там же. С. 236.
 - 31 Бердяев Н.А. Спасение и творчество // Там же. С. 357.
 - 32 Булгаков С.Н. Свет невечерний // Булгаков С.Н. Первообраз и образ. Соч.: В 2 т. Т. 1. СПб., 1999. С. 335.
 - 33 О вариантах эстетики жизнетворчества в русской религиозно-философской мысли см. подробнее: Гачева А.Г. Русский космизм и вопрос об ис-

кустве // *Философия бессмертия и воскрешения. По материалам VII Федоровских чтений. Вып. 2. М., 1996. С. 5–63.*

- 34 Статья Вяч. Иванова «Кручи. О кризисе гуманизма. К морфологии современной культуры и психологии современности» была напечатана в первом номере журнала «Записки мечтателей» (1919), который вышел, когда Блок работал над докладом «Крушение гуманизма».
- 35 *Иванов В.И.* Кручи. О кризисе гуманизма // *Иванов В.И.* Родное и вселенское. М., 1994. С. 104.
- 36 Там же. С. 108.
- 37 Там же. С. 107–108.
- 38 Там же. С. 109.
- 39 Там же. С. 110.
- 40 Там же. С. 111.
- 41 Там же. С. 112.
- 42 Там же. С. 111.
- 43 Ср. у Булгакова: «В софиургийной жажде вселенской Красоты снова возвещает о себе неутоленная правда язычества, неисполненность его обетований, подъемлет стенания и вопли пленная душа мира. Ибо и в язычестве, так же как и в искусстве, хранится ветхозаветная скрижаль Красоты» (*Булгаков С.Н.* Свет невечерний // *Булгаков С.Н.* Первообраз и образ. Соч. Т. 1. С. 335).
- 44 *Иванов В.И.* Кручи. О кризисе гуманизма // *Иванов В.И.* Родное и вселенское. С. 110.
- 45 Не забудем и гонения на Церковь, мученичество ее служителей, напоминавшие первые века христианской эры. Вот неполные сведения из «Гобольских Епархиальных Ведомостей», 1918, № 8–9 всего за семь месяцев 1918 и январь 1919 года: «Убито митрополитов — 1 (Киевский Владимир), архиереев — 18, священников — 102, дьяконов — 154, монахов и монахинь — 94. Закрыто 94 церкви и 26 монастырей. Осквернено 14 храмов и 9 часовен. Секвестировано имущество и земля у 718 причтов и 15 монастырей. Подвергнуты тюремному заключению за “контрреволюционность” 4 епископа, 198 священников, 8 архимандритов и 5 игуменов. Запрещено крестных ходов 18, разогнано церковных процессий 41, нарушены церковные богослужения непристойностью в 22 городах и 96 селах.
- Данные не полны, т. к. не учтены результаты красного террора — в Поволжье, Прикамье и др. местах» (*Регельсон Л.Л.* Трагедия русской церкви 1917–1945. Париж, 1977. С. 255).
- 46 *Лопатин Л.М.* Тезисы Всемирного совета возрождения христианства // Цит. по: *Флоренский П.А.* Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 792–793.
- 47 *Флоренский П.А.* Записка о христианстве и культуре // Там же. С. 550.
- 48 Там же. С. 551.
- 49 Там же. С. 552.
- 50 Там же. С. 556.
- 51 Там же. С. 553.
- 52 Эту задачу позднее, с начала 1930-х годов, ставила группа новоградцев

(см. подробнее гл. о пореволюционных течениях в эмиграции 1930-х годов).

⁵³ Блок А.А. Владимир Соловьев и наши дни // Блок А.А. Собр. соч. Т. 6. С. 155. Эта речь к двадцатилетней годовщине смерти писателя была произнесена 15 августа 1920 г. в Вольной философской ассоциации на заседании, посвященном памяти Соловьева (среди выступавших были Иванов-Разумник, А. Мейер, Э. Радлов, Г. Чулков, А. Штейнберг, К. Эрберг и др.). Впервые опубликована в «Записках мечтателей» (1921, № 2–3).

⁵⁴ Там же. С. 156.

⁵⁵ Там же. С. 157.

ОСНОВНЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ ОБЪЕДИНЕНИЯ. ВЫСЫЛКА МЫСЛИТЕЛЕЙ

(С. Семенова)

В первые послеоктябрьские годы постепенно и уже окончательно рушились прежние формы профессиональной жизни и философов, и литераторов (известно, насколько в России начала века их деятельность тесно переплеталась): закрывались старые издательства, журналы и газеты, их имущество национализировалось, прежние философские кадры вычищались из учебных заведений (что растянулось на 2–5 лет). Рядом буйным напором утверждала себя марксистская идеология, новое пролетарское и левое искусство, их деятели занимали ключевые руководящие посты, оттесняя и свысока третируя художественных и интеллектуальных властителей дум свергнутой буржуазной эпохи.

Как реакция — создавался новый тип объединения более или менее оппозиционного режиму творческой интеллигенции. Прежние деления, разногласия, споры, бывшие характерной чертой культурной ситуации недавнего времени, по необходимости преодолевались; новые инициативы — ассоциации, кружки, журналы — уже не выбрасывали столь решительно один против другого идейные и эстетические лозунги, не вставали в позицию боевой полемики, а объединяли всех, кому была дорога разрушавшаяся культурная традиция, в ее разных линиях и полюсах. Идейные краски и оттенки в условиях духовного выживания, перед лицом обступавшей марксистской идеологии, к тому же упрощенно-опошленной, теряли свое значение. Интеллигенция особенно воспользовалась первыми полутора годами нэпа, чтобы создать себе хоть какую-то, пусть островную, узкую почву под ногами. И не только кружки и ассоциации, но и издания, пусть и недолгие, такие как «Вестник литературы», один выпуск сб. «Парфенон», три номера журнала «Мысль», под редакцией Э. Л. Радлова и Н. О. Лосского, вышедшие при восстановленном в феврале 1921 г. Петербургском философском обществе, были просто широко культурными изданиями. Декларации новых объединений и изданий лишь объявляли в самом общем виде свою приверженность традиции, живой мысли, духовным исканиям. Отсюда — особая пестрота и интеллектуальная разноголосица новых объединений — от Вольфилы, Дома ис-

кусств до кружка Мейера «Воскресение». И в их центре, часто одновременно в нескольких, стояли крупнейшие фигуры религиозно-философского возрождения: Бердяев, Булгаков, Франк, Лосский, Флоренский, Вышеславцев, Карсавин...

Самым широким духовным объединением этих лет стала Вольфила, Вольная философская ассоциация, образовавшаяся в Петрограде в 1919 году и просуществовавшая до 1924 года¹. Отделения ассоциации были созданы и в других городах: Москве, Киеве, Воронеже, Чите и в Берлине. Среди девяти членов-учредителей были писатели, философы, художники, теоретики искусства: Блок, Белый, Иванов-Разумник, Л. Шестов, Петров-Водкин, А. З. Штейнберг, выпускник Гейдельбергского университета, руководивший в Вольфиле «отделом чистой философии», К. Эрберг, эстетик и поэт, стоявший во главе «отдела философии искусства» и др. Вольфилу иногда называли «Скифской академией», поскольку она наследовала и некоторые идеи, и ряд ведущих участников объединения «Скифы» (1917–1918): Иванова-Разумника, Белого, Блока... Само название «Скифской академии» было задумано в Театральном отделе Наркомпроса, где сотрудничали ведущие *скифы*, только что потерявшие после закрытия в июле 1918 г. левозсеровских органов — газеты «Знамя труда» и журнала «Наш путь», близких им политически (Иванов-Разумник возглавлял здесь отделы литературы), — свою печатную трибуну. *Скифы*, издавшие два одноименных сборника (Петроград, 1917, 1918) (среди них почетное *идейное* место занимали крестьянские поэты Н. Клюев, С. Есенин, А. Ганин, П. Орешин), отличались наступательной духовной активностью и максимализмом: их воззрения, или точнее поэтически и патетически приподнятые *настроения*, сочетали культ народной стихии, романтического мятежа против «всесветного мещанина», против законов *ветхого* мира с мессианскими чаяниями, в которых мировая революция духа круто взмывала на высоты онтологического преображения, открывающие «новое небо и новую землю», а в более патриархально-народной лексике — «мужицкий рай».

Идейное преобладание в Ассоциации Иванова-Разумника и Белого отразилось прежде всего в самой ее программе, где был сделан отчетливый акцент на разработке синтетической *жизнетворческой* философии «Единого Человечества», «единого Общечеловеческого Идеала», могущей получить новые повороты и звучание в утверждающемся социалистическом обществе². Да, Вольфила устали своих лидеров следовала скифской устремленности к *духовной революции*: «Она — импульс: к углублению совершившейся (и все

еще совершающейся) революции в измерении духа: к духовной революции, которая приведет к освобождению человека на всех путях его духовного творчества и к новому воплощению достижений этого освобожденного творчества,— к новой культуре»³ (Белый). Но вместе с тем стала она своего рода интеллектуальным перекрестком, где читали доклады, участвовали в дискуссиях, встречались представители собственно всей мыслительной культуры России: Н. О. Лосский, Л. П. Карсавин, С. А. Аскольдов, А. А. Мейер (руководитель отдела истории философии), П. А. Сорокин, Я. Э. Голосовкер, С. А. Венгеров. В московском отделении, созданном в сентябре 1921 г. под председательством того же Белого (три товарища председателя были: философ Г. Г. Шпет, театральный критик, один из организаторов «Скифов» С. Д. Мстиславский и литературовед и философ, один из руководителей Антропософского общества М. В. Столяров), работали Бердяев, Степун, Франк, Вышеславцев, Радлов, Н. И. Кареев, С. М. Соловьев, М. О. Гершензон, Г. А. Рачинский. В берлинском, также во главе с Белым, участвовали Л. Шестов и А. М. Ремизов. Вольфила стала ареной состязания различных мировоззренческих традиций; ее деятельность протекала в атмосфере горячих дискуссий, многовариантности идей и установок. Это было воистину «вольное философское содружество», завершающий пир идей русской мысли, вскоре подвергшейся высылке, запрещению, преследованию.

Открывшись 16 ноября 1919 г. докладом Блока «Крушение гуманизма» (повлекшим за собой серию докладов Иванова-Разумника, А. А. Мейера, К. С. Петрова-Водкина, А. З. Штейнберга, вплоть до «Кризиса культуры» Белого), Вольфила за время своего существования устроила сотни заседаний-диспутов, часто весьма многолюдных, до тысячи слушателей и участников. Здесь были и особо удавшиеся дискуссии о наследии русских мыслителей: декабристов, Герцена, Лаврова, Достоевского, Вл. Соловьева, а также о Ницше, о христианстве и иудаизме, религии и мистике, о философии, религии и науке, о вопросах искусства и эстетике, о современной литературе, о марксизме, о пролетарской культуре, о «Городе Солнца» Кампанеллы; и вечера памяти Блока, Розанова, Кропоткина... и беседы о новых научных теориях, об антропософии; и месячники, целиком отданные разбору творчества Пушкина, Белинского, Достоевского, Блока, Белого и др. Кроме того существовали и более узкие учебные кружки и семинары на различные темы — от «основных вопросов метафизики», «философии религии», «философии марксизма», «философии анархизма», «философии народниче-

ства» до «философии творчества», «философии культуры», «философии символизма», «философии математики», как и кружки по изучению творчества Блока и Белого... Весна 1920 года — кульминация работы Петроградской Вольфилы. Каждый вечер собирались кружки и семинары, их было, как видим, немало и самых разнообразных, но ставивших тему всегда в *философском* ключе.

Атмосфера работы создавалась действительно *вольная*, отличная от академических учебных заведений и собраний: никакой респектабельной дистанции между лектором, ведущим и его аудиторией или «семинаристами», дух свободного обмена мыслей, максимум взаимного общения личностей и идей. Среди членов Вольфилы⁴ было немало писателей — и уже утвердивших себя в литературе, и только-только начинающих (двадцатилетний студент-филолог Михаил Зощенко, девятнадцатилетний, тоже студент, Лев Лунц). В «Литературном клубе» Вольфилы часто устраивались авторские чтения: среди выступавших были такие крупные писатели и поэты, как А. Белый, О. Форш, А. Ремизов, А. Ахматова, Н. Клюев, Ф. Сологуб. На одном из общих заседаний Вольфилы (а такие проходили каждое воскресенье в 2 часа дня в главном помещении Вольфилы на Фонтанке 50, кв. 25 или в зале Географического общества в Демидовском переулке, д. 8-а) Евгений Замятин читал свой неопубликованный роман «Мы», вызвавший вдумчивое обсуждение. В нем, как свидетельствует стенограмма⁵, приняли участие среди прочих Форш и Каверин.

Вольфила создавалась как «Высшее ученое и учебное учреждение», и она не только стянула к себе бывшие тогда в России независимые интеллектуальные силы, предоставив им какую-то форму проявления в самые, казалось бы, безнадежные, катастрофические годы, но и действительно стала настоящей школой для нового поколения интеллигенции. Студенческая молодежь⁶ (и в немалом количестве) восполняла здесь то, чего не давали ей государственные учебные заведения: общение с выдающимися умами и талантами официально *отмененной* России. К тому же здесь культивировалась и открытость к лучшему в устанавливавшемся строе, к его пафосу труда и преобразования жизни, к его идеологической традиции, скажем, к идеям социалистов и утопистов. Это была попытка построить своего рода живой мост между цветом прежней культуры (причем, в непосредственном, *личном* качестве) и тем, что еще неясно брезжило впереди, новым культурным строительством в новых общественных условиях.

Недаром одним из самых широких и громких заседаний Воль-

филы, состоявшимся 21 марта 1920 г. в Зимнем дворце, стала дискуссия о пролетарской культуре с докладами Белого и Иванова-Разумника. Если последний построил свое выступление на таком основном положении: классовой может быть только цивилизация, т. е. система внешних форм (дворянская, крестьянская, буржуазная), которая одновременно является интернациональной, усваиваясь большинством и растекаясь по миру, а культура всегда народна и внеклассова, а потому и пролетарская культура невозможна по определению⁷, — то Белый подошел к вопросу более диалектично. И ему прежде всего бросается в глаза разительное внутреннее противоречие мессианского задания пролетарской культуры: как может она строить всечеловеческую культуру, что декларировалось пролетарскими идеологами и писателями, будучи по своей сущности сугубо классовым явлением? Ее боевой, разделительный, «милитантный смысл» и пафос («пролетарский милитаризм»), рожденный классовой борьбой, эпохой бунта, не может стать источником культуры будущего. Даже лучшее в пролетарском мировоззрении — «царство динамики, энергии, трудовой идеологии» — способно к извращению, и тут чрезвычайно важно отделить «трудо-вое» как «общеобязательный государственный кнут, который всех одинаково приневоливает», от понимания труда как «свободного излучения человеческого творчества». Вместе с тем Белый признает, что «многое в устремлениях пролетарского сознания следует отнести к свободе, высвобождающейся в человеке — в человеке по существу. Пролетариат в устремлении к всечеловеческой культуре является дверью, вскрывающей как раз сторону культуры, которая до сих пор остается не буржуазной, не дворянской и не пролетарской, а человеческой». И тогда «будущее царство культуры», в строительстве которого примут участие все, «мыслимо как царство творчества, где индивидуумы соединяются в коллектив для всеобщего творчества бесконечных ценностей <...> для организации жизни по законам этого творчества»⁸. Свои оценки пролетарской поэзии Белый, в отличие от Иванова-Разумника, обосновывал и своим непосредственным опытом: в 1918–1919 гг. в литературных студиях Пролеткульта он руководил семинарами молодых поэтов, читал лекции по теории прозы и стихотворной ритмике, сотрудничал с пролеткультовским журналом «Горн». Поле интереса и творческого горения пролетарских поэтов он чувствовал тогда на себе, в идущих от них стимулах к максимальной отдаче себя аудитории.

Весьма показательна и проведенная в том же Зимнем дворце

2 мая 1920 г. руководителем Вольфила «беседа об Интернационале» в связи с 300-летием «Города Солнца» Кампанеллы. Здесь Белый провозгласил идеал «органического коллективизма», «всемирного братства любви», включающего связь человечества с космосом, который он усмотрел в утопии Кампанеллы, противопоставив его тем механическим, роботизированным концепциям всемирного рабочего коллектива, что разрабатывались некоторыми представителями пролетарской культуры (особенно ярко Гастевым): «Выдвигая проблему о понимании будущего Интернационала, мы видим два образа: образ машинного строя, стирающего индивидуальности психики, языка и культуры, и образ, слагающий языки, души, стили в венец человеческих душ; и язык языков, вырастающий из братского сплетения наречий, мы видим в грядущем»⁹.

В уже слышавшейся поступи юного варварства, бодрого примитива, которые пробивали себе столбовую дорогу в будущую массовую социалистическую культуру, Вольфила встала, возможно, последним коллективным форпостом достаточно сложных и тонких духовных исканий, включавших такие не-евклидовы, *идеалистические* тонкости метафизики, которые вскоре решительно начнет выметать эпоха со своих центральных улиц и площадей — разве что загнав их на какое-то время в глухие закутки и закоулки, где будут ютиться (до разгона или физического истребления их участников) всякие полукатакомбные, домашние кружки, вроде «Воскресения» или «круга Шпета», «круга Бахтина»...

Этот форпост продержаться долго не мог, в 1922 г. советская власть радикально очистила *идеологический* воздух страны от носителей чуждых веяний; еще раньше в октябре 1921 г. Белый уехал в Берлин, еще два года после этого Вольфила чахла («Теперь мы собираемся только в маленьких комнатах на Фонтанке <...> народу человек сто, заседания потеряли остроту. Вольфила нет, хотя каждую неделю два заседания <...> Понедельник (теоретический доклад) и Четверг (литературный вечер)»¹⁰ и окончательно прекратила свое существование в мае 1924 г.

В чем-то близким Вольфиле явлением был и Петроградский Дом искусств (1919–1923), фантастическую жизнь которого так колоритно явила Ольга Форш в интеллектуальном романе «Сумасшедший корабль» (опубликован в 1930 г. в журнале «Звезда» одновременно с «Жизнью Климса Самгина»). Дом искусств (Диск) был и буквально домом, трехэтажным особняком, реквизированным у купца Елисеева, на углу Невского проспекта и Набережной

Мойки, где по всем комнатам, углам и закоулкам, на кухне, в буфетной, в ванне, в полуподвале, в кладовой расселились известные и только начинающие свою жизнь в искусстве деятели: тут жили Н. Гумилев, О. Мандельштам, В. Ходасевич, А. Волынский, А. Грин, В. Шкловский, М. Шагинян, сама Форш, Л. Лунц, М. Слонимский, позднее — М. Зощенко, художники В. Милашевский, А. Щекатихина, скульптор С. Ухтомский... И вместе — это была настоящая культурно-просветительская организация со своим Высшим советом (в него входили А. Ахматова, Е. Замятин, А. Волынский, К. Петров-Водкин, М. Добужинский, Ю. Анненков), ставившая целью спасение культуры, пропаганду искусства, различные издания, проведение выставок и вечеров. При Доме работала и литературная студия, в ней активно участвовали Гумилев и Чуковский, Шкловский и Эйхенбаум, серапионовы братья... По понедельникам Диск проводил дни открытых дверей, из наиболее ярких событий: первое чтение Горьким в январе 1920 г. воспоминаний о Льве Толстом, 20 сентября — встреча с Гербертом Уэллсом, которую вел Горький, в ноябре того же года — вечер Мандельштама, в декабре приехавший из Москвы Маяковский читает еще неопубликованные «150 000 000», а вслед за ним Грин знакомит аудиторию с только что написанными «Алыми парусами»... В условиях террора, голода, холода, сыпного тифа, военного положения, восстаний (Кронштадский мятеж) это был воистину «сумасшедший корабль», на борту которого вырванные из прежней жизни и быта писатели и художники сгрудились и ради физического спасения, но главное — для какой-то горячечно заряженной просветительской, культурной работы, словно желая, как перед концом, отдать то, что *имеют* и *умеют*, — свои знания, понимания, секреты творческого ремесла, стоящую за ними традицию. *Безумные* интеллигенты со всем грузом духовных проблем, что наступившему времени кажутся непонятными и ненужными иероглифами, упорно продолжают существовать и действовать, а некоторые уже прикидывают, как бы им переплыть *на новый берег*, не растеряв того, что они считают ценным. Форш находит точное уподобление нелегкому процессу перетягивания творческой интеллигенции в новую жизнь и систему: как ослабевшее, привянувшее растение словно внутренне *выбирает*, как ему быть — увядать окончательно или изо всех сил тянуть себе питание из скудной почвы, «так отдельные кружки и люди еще болезненно расправляясь, уже твердо искали, каким путем могли бы они, сохранив свою личность, существовать в новой действительности».

Само произведение Форш — образец изощренной культуры, ироничной, ассоциативной, насыщенной литературным и философским контекстом, который ей удалось перевезти на *дикий* берег советской литературы. Этот роман впитал в себя и модернистские приемы: философски-анализирующее вмешательство автора, его рефлексию по поводу собственных стилевых ухищрений, оглядку на прием и метод, аппликацию на повествовательную ткань переработанных фрагментов статей самой Форш о Блоке, Белом, судьбах русской интеллигенции и русского искусства. Более того, писательница вдохновляется достижениями смежного искусства — живописи, точнее живописи Петрова-Водкина, выработав себе особый метод, названный ею «пространственным реализмом», суть которого в совмещении в одном пространственном сегменте романа различных временных планов и сюжетов: это и Петроград, обитатели Дома искусств, и более поздние впечатления от зарубежных поездок автора. Задание этого метода в том, чтобы через конкретно-частное высветить всеобщее, чтобы в пейзаже, портрете, истории, любом описании сквозило планетарное обобщение, «космическая непрерывность жизни, стирающая самый смысл слова “время”».

Одну из центральных тем прозы 1920-х годов — интеллигенция в революции — Форш решает по-своему свежо: лаконично-выразительные приемы воспроизведения революционного времени, схватывающие его дух и аромат чаще всего через характерный бытовой штрих, курьезную сценку, весело-абсурдную, со зловещинкой деталь, через анекдот, поступок, небольшую историю и выводящие их к символически-обобщенному образу эпохи, она соединяет с целой галерей портретов-идей деятелей культуры, и уходящей, и молодой. «В Сумасшедшем Корабле (т. е. в Доме искусств.— С. С.) сдавался в архив истории последний период русской словесности. Впрочем, не только он, а весь старорусский лад и быт. Точнее сказать, для быстрейшей замены России четырьмя буквами СССР ампутировались не изжитые временем былые формы. И как сводка работы русской мысли и воли к жизни предстали Четверо. Они заканчивали кусток истории». Эти четверо поданы у Форш, как и все ее персонажи, под значащими, угадываемыми именами: Гаэтан с «голубым цветком Новалиса, пересаженным в отечественный город» (Блок), Инопланетный Гастролер «со своим “Романом Итогов” русского интеллигента» (Белый), Микула, «почти гениальный поэт» (Клюев) и Еруслан (Горький), «сплав интеллигента и рабочего в гармоническое целое <...> встреча двух классов и встреча без

взаимного истребления», усилиями которого, не забывает подчеркнуть автор, «открыт был для нас Сумасшедший корабль, и Дом ученых и многое еще». *Молодые*, тоже вылупившиеся при Доме искусств, как «Серапионовы братья (И. Груздев, М. Зощенко, Вс. Иванов, В. Каверин, Л. Лунц, В. Шкловский, М. Слонимский, Н. Тихонов, К. Федин), полны задора завоевать себе авансцену новой литературы. Об основании их группы сообщила «Летопись Дома литераторов» № 1 за 1921 г., поместив манифест нового объединения. Форш дает блистательный коллективный портрет серапионов, описав в финале «Сумасшедшего корабля» их учредительное собрание в комнате Слонимского и их встречу с Микулой (Клюевым): «Они видели, слышали, особенно констатировали превосходно и с своей задачей связать воедино две эпохи, не предавая искусства,— они справились». И вместе с тем многое в отечественной культуре, особенно в ее заповедных, народных глубинах, для них уже «как земля на китах». Вот как проникательно определяет Форш их реакцию на творения Микулы: «Они отлично поняли и оценили силу стиха, богатство образов, узор языка, но им было все равно. Они кондовую мощь Микулы восприняли со стороны, как иностранцы, как тончайший Проспер Мериме воспринимал Гоголя». Этой многозначительной сценой: молодые раскладывают по полочкам нового формального метода, в котором главный спец постоянный собеседник автора литератор Жуканец (Шкловский), стихи Микулы, а тот рвется вон от них: «Пойти бы куда... дух томится»,— и завершается Девятая и последняя «волна» этого удивительного романа (так здесь именуются главы), вернее захлестывает сам Дом искусств, который, по финальной констатации, был закрыт в 1923 г. «из соображений хозяйственных».

Русская же мысль была радикально закрыта чуть раньше, летом 1922 г., когда кристаллизуется новая ситуация. С одной стороны, вроде разворачивается экономическое отступление в нэп, с другой — мощный идеологический натиск: одиннадцатая (27 марта — 2 апреля) и двенадцатая (4–7 августа) партконференции 1922 года принимают все более бескомпромиссные решения; идут гонения на религию, высылки священников, аресты многих меньшевиков, в июне-июле — суд над лидерами эсеров. Еще летом 1921 г. упразднили философское отделение знаменитого историко-филологического факультета МГУ, воспитавшего многих выдающихся русских мыслителей и философских работников. Власть принимает решительные меры по консолидации *идеократического* государства: была создана единая цензура, в одни *идейные* руки забирались

средняя и высшая школа, была принята, наконец, исключительно марксистская программа преподавания общественных наук, в связи с чем по всем фронтам, от университетов до массовой печати, объявлена целенаправленная борьба с *буржуазной идеологией*, наконец, пошла важнейшая акция — чистка библиотек от идейно чуждой литературы. Страна должна была радикально освободиться от всего, что могло соблазнить души, не так развить мозги и установить не то зрение на мир, свихнуть с верной дороги новые, нетронутые порчей поколения *строителей социализма*, на которых и оставалась последняя надежда — в смысле создания нового человека, новой породы. В это же время под влиянием сменовеховских идей происходит массовая *перестройка* рядовой интеллигенции, поступление ее на советскую службу.

Начинает выходить первый марксистский философский журнал «Под знаменем марксизма», в третьем, мартовском номере которого появляется программная статья Ленина «О значении воинствующего материализма», где пролетарский вождь между прочим упрекает свой класс в том, что сумев взять власть, он «пользоваться ею еще не научился», допускает «растлевать» подрастающее поколение всяким «образованным крепостникам», вроде Питирима Сорокина. Обобщая, Ленин находит яркий, разящий образ их «зловредности»: «немалая их часть получает у нас даже государственные деньги и состоит на государственной службе для просвещения юношества, хотя для этой цели они годятся не больше, чем заведомые растлители годились бы для роли надзирателей в учебных заведениях для младшего возраста». И тут Ленин впервые оглашает новую идею выхода из подобного положения, которая уже зародилась в головах большевистского руководства, причем подает ее в сослагательной форме должной реакции пролетариата: если бы он таки правильно применил свою власть, «он бы подобных преподавателей и членов учебных обществ давно бы вежливенько препроводил в страны буржуазной “демократии”»¹¹. Через два месяца, 19 мая 1922 г. Ленин пишет Дзержинскому, давая *ценные указания* по осуществлению идеи, уже принявшей практические очертания: «К вопросу о высылке за границу писателей и профессоров, помогающих контрреволюции. Надо это подготовить тщательнее. Без подготовки мы наглупим. <...> Обязать членов Политбюро уделять 2–3 часа в неделю на просмотр ряда изданий и книг, *проверяя* исполнение, *требуя письменных отзывов* и добиваясь присылки в Москву без проволоочки всех некоммунистических изданий. Добавить отзывы ряда литераторов-коммунистов <...>. Собрать *систематические*

сведения о политическом стаже, работе и литературной деятельности профессором и писателем»¹².

И вот, обретя в партийных и чекистских кругах кодовое название «Операция», эта идея стала реализовываться по-большевистски четко, целеустремленно, быстро: уже в мае, по предложению Ленина, был изменен уголовный кодекс (разрешили заменять расстрел высылкой за границу, сохраняя высшую меру для случаев самовольного возвращения на родину этих лиц), партийные литературные работники готовили отзывы на лекции и книги кандидатов на такую особую меру «классовой защиты», в ГПУ шел отбор, разделение интеллигенции на группы по профессиям, на каждого человека заводилось отдельное дело (причем круг лиц не ограничивался двумя столицами и Киевом, но захватил еще 15 городов, от Вологды до Казани, от Саратова до Одессы), а по официальной печати прокатился заказной шквал разгромных статей, где были и «Сумерки идеалистической философии» и «Философия как служанка богословия» и проч. и проч. «В начале июня на заседании Политбюро ЦК РКП(б) было решено образовать комиссию в составе И. С. Уншлихта, Д. И. Курского и Л. Б. Каменева для рассмотрения списка подлежащих высылке интеллигентских группировок»¹³. При этом сами философы одним из главных инициаторов крутых мер против них считали Г. Е. Зиновьева: «На интеллигенцию летом 1922 г. надвигалась новая гроза, о которой никто из нас ничего не подозревал. Зиновьев, начальник Петербурга и Северо-Западного края, донес в Москву, что интеллигенция начинает поднимать голову. Он писал, что различные группы интеллигенции начинают основывать журналы и общества; они еще действуют разрозненно, но со временем объединятся и тогда будут представлять значительную силу»¹⁴. XII Всероссийская конференция РКП(б), прошедшая в начале августа 1922 г., в специальной резолюции «Об антисоветских партиях и течениях», поддержала диктуемые «революционной целесообразностью» репрессии «не только по отношению к эсерам и меньшевикам, но и по отношению к политиканствующим верхушкам мнимо-беспартийной, буржуазно-демократической интеллигенции, которая в своих контрреволюционных целях злоупотребляет коренными интересами целых корпораций и для которых подлинные интересы науки, техники, педагогики, кооперации и т. д. являются только пустым словом, политическим прикрытием»¹⁵.

События развивались со стремительностью хорошо продуманной и тщательно подготовленной военной акции: с 16 на 17 августа

в Москве и Петрограде, с 17 на 18 того же месяца на Украине были арестованы все подлежащие высылке, допрос шел по единой форме, было предъявлено единое обвинение в антисоветской деятельности и один приговор: расстрел с заменой на высылку, некоторых выпустили тут же после подписи согласия на выезд — для подготовки и депортации за свой счет, другие — оставались около недели в тюрьме, затем тоже были выпущены для подготовки к отправке: хлопот по визам (германское правительство разрешило выезд высылаемым интеллигентам с условием, что это будет по их собственной просьбе), сборов в дорогу (правда разрешалось брать с собой совсем немного вещей и были запрещены к вывозу почти все книги, особенно словари, которые считались национальным достоянием). И наконец, вечером 15 ноября большинство высылаемых из Петербурга и Москвы были загружены на немецкий пароход Preussen, который на следующий день ранним утром взял курс на Штетин.

По новейшим данным, за границу был выслан 161 человек: среди них виднейшие экономисты, юристы, историки, ученые-естественники, общественные деятели, ректоры и деканы высших учебных заведений. Группа философов не была столь уж многочисленной, но какие это были имена: С. Н. Булгаков, И. А. Ильин, С. Л. Франк, Н. А. Бердяев, Л. П. Карсавин, Н. О. Лосский, Ф. А. Степун, Б. П. Вышеславцев, В. В. Зеньковский, П. А. Сорокин, И. И. Лапшин! Недаром в историческое сознание это событие вошло именно как изгнание философов. То, что одним махом вымели самый цвет мысли нации, как бы вырезали лобные доли ее мозга, — наложило именно такой значащий и именной отпечаток на эту акцию власти, не имеющую по своим масштабам аналогов в истории.

Конечно, изгнание с родины как тип наказания существовал издавна, вспомним античную Грецию или Рим (скорее всего с этого «прекрасного детства человечества» и копировали большевики, считалось, что такой революционный остракизм предложил Троцкий, но недавние исследования показывают, что это был Ленин), применялся он и в европейской истории, скажем в возрожденческой Италии, но речь обычно шла об одном-двух, ну нескольких *неудобных*. Размах российской акции укладывает ее в логику то ли утопии, то ли антиутопии: очертить некое идеальное пространство (город Солнца, острова блаженных, богдановское государство марсиан — здесь же «отдельно взятая» страна Советов), в котором тщательно расчистить место и удобрить почву для посева и взра-

щивания только одной идеологической культуры. Впрочем, выслали за этот круг только самых избранных, по которым могла подняться крик Европа, других же рассовывали в его пределах, но в обочинные, контролируемые *резервации*: места ссылок, лагеря... Так было и на этот раз, когда главный поток из подлежащих «нейтрализации» был отправлен не за рубеж, а на северные и восточные окраины страны.

В том же 1922 г. был брошен лозунг «Философию за борт» (в смысле вообще любой философии, как «опоры буржуазии»), нашедший особую поддержку в цитадели новых идеологических кадров — Комуниверситете им. Свердлова. Но удалось ли это сделать реально, даже в отношении «враждебной», религиозной и идеалистической? Такая большая страна, с таким мощным мыслительным потенциалом, с такой расцветшей традицией самоорганизации религиозно-философской общественности, не могла быть враз начисто выметена, как небольшая горница. Еще несколько лет до конца 1920-х гг. партийная метла будет мести, загребая последние объединения и кружки, оставшихся крупных философов: П. А. Флоренского, А. Ф. Лосева, Г. Г. Шпета, М. М. Бахтина, мыслителей активно-эволюционной ориентации В. Н. Муравьева, А. К. Горского, Н. А. Сетницкого, наконец бывших университетских учеников Лосского и Лопатина, Булгакова и Франка...

Алексей Федорович Лосев (1893–1988), философ и филолог-классик, в 1920-е гг. проф. Московской Консерватории, заведующий отделом эстетики в приветной для независимой интеллигенции Российской академии художественных наук (позднее — ГАХН), успел за четыре года издать удивительный по широте интеллектуального охвата и глубине разработки труд, свое ставшее знаменитым «восьмикнижие»: в 1927 г. в «издании автора» вышли «Античный космос и современная наука», «Музыка как предмет логики», «Философия имени», «Диалектика художественной формы», в 1928 г. — «Диалектика числа у Плотина», в 1929 г. — «Критика платонизма у Аристотеля», в 1930 г. — первый том исследования «Очерки античного символизма и мифологии» и «Диалектика мифа». Последняя книга стала роковой для судьбы философа: он был обвинен в злом идеализме, каким были особенно отмечены его «незаконные» вставки в книгу уже после прохождения цензуры, осужден на десять лет, но через три года подневольного труда на Беломорканале и лесоповале, стоившего ему зрения, по ходатайству Е. П. Пешковой и М. И. Ульяновой, был освобожден,

но уже с запрещением издавать философские труды, продлившимся до 1950-х гг.

Дольше других удалось действовать в новой культуре 1920-х гг. тем философам, кто не принадлежал к религиозно-христианским мыслителям и более того, спорил с ними. Таким был Густав Густавович Шпет (1879–1937), упорно полемизировавший с установками русского религиозно-философского возрождения, в частности в своем ежегодном издании «Мысль и слово» (1917–1921). Ученик Гуссерля, он считался наиболее крупным представителем феноменологии в России, а в таких своих работах, как «Герменевтика и ее проблемы» (1918)¹⁶, «Внутренняя форма слова» (М., 1927), рукописной «Язык и смысл», стал отечественным основателем герменевтики и семиотики. Шпет ратовал за философию как науку, как точное знание, а не нравственное, мировоззренческое философствование, каким в его глазах являлась во многом русская мысль, так и не сумевшая стать истинной «основной философией». Недаром он был первым директором (1921–1923) Института научной философии¹⁷ (просуществовал до 1930 г.) при Ассоциации научно-исследовательских институтов (с 1924 г. Российской ассоциации научных институтов общественных наук — РАНИОН), куда привлек для сотрудничества, наряду с такими философами, как С. Л. Франк, И. А. Ильин, Г. И. Челпанов, В. В. Виноградов, многие марксистские авторитеты того времени — А. А. Богданова, А. М. Деборина, Л. И. Аксельрод, и молодых — В. Ф. Асмуса, И. К. Луппола, Н. И. Карева... В 1920-е гг. Шпет занимался историей *признанной* линии русской философии, опубликовал книги «Философское мировоззрение Герцена» (1921), «Антропологизм Лаврова в свете истории философии» (1922), новаторские работы по эстетике («Эстетические фрагменты» в 3-х томах. Пг., 1922–1923), этнической психологии, философии языка (идеи Шпета о «языковом сознании», слове как культурном коде, его герменевтические подходы были подхвачены сначала «московским лингвистическим кружком», тесно связанным с ОПОЯЗом, цитаделью русского формализма, потом, с 1926 г., «пражским лингвистическим кружком», где видную роль в развитии структурной лингвистики и структурной поэтики играли русские эмигранты Н. С. Трубецкой и ученик Шпета Р. О. Якобсон). После закрытия ГАХНа, где Шпет был его вице-президентом в 1924–1929 гг., философ на несколько лет отдал себя художественным переводам (Шекспира, Диккенса, Теккерея, Данте), присовокупляя к ним свои герменевтические их штудии: от мельчайших бытовых комментариев до тонких литературных ис-

толкований. Впрочем, опала была уже настолько полной, что публикация этих переводов шла анонимно, без фамилии переводчика. В 1935 г. Шпета в первый раз арестовали, отправили в ссылку в Енисейск, потом в Томск (где он закончил перевод гегелевской «Феноменологии духа»), в октябре 1937 г. при вторичном аресте он был приговорен к 10 годам без права переписки (за принадлежность к некоей мифической кадетско-монархической офицерской группе), 16 ноября 1937 г. расстрелян¹⁸. Ряд других философов старой школы, оставшихся в России,— таких как историк и социолог Н. И. Кареев, «эмпириосимволист» П. С. Юшкевич, историк философии Н. Н. Блонский, философ-логик и психолог Г. И. Челпанов, учитель Шпета, организовавший вместе с ним кабинет этнической психологии в Московском психологическом институте,— лояльных к советской власти, с интересом обращенных к марксизму, оказался на обочине философской, научной жизни. Они уходили в переводы, в эстетику, в психологию, в домашне-теоретическую работу, плоды которой частично печатались, частью же так и оставались в семейных архивах.

Среди особо стойко продержавшихся объединений надо отметить один из наиболее влиятельных религиозно-философских кружков Петрограда «Воскресение», деятельность которого растянулась более чем на десятилетие (1917–1929). Во главе его стоял Александр Александрович Мейер (1875–1933), из немецкой лютеранской семьи, в молодости марксист, затем критик марксизма, один из активных участников сначала Религиозно-философского общества, потом Вольфилы времени ее расцвета; знавший философа уже по Соловкам Д. С. Лихачев охарактеризовал его как «колоссальную человеческую личность»¹⁹, умевшую собрать вокруг себя мыслящих людей, молодежь и бескорыстно передавать им свои идеи, человека с удивительной духовной энергетикой, привлекавшей к нему многих. Е. Н. Федотова в своих воспоминаниях о Г. П. Федотове, где много внимания уделено Мейеру, определяет его как «ловца человеческих душ», кого он «личными путями ведет к Христу и к церкви»²⁰. Его оплодотворяющее идейное влияние существенно коснулось самых разных людей, в том числе таких, позднее знаменитых, как Г. П. Федотов и М. М. Бахтин²¹ (Федотов был вообще из учредителей мейеровского кружка). В него входили люди разных профессий, политических убеждений и конфессий (сам Мейер определял себя как православного), но с религиозно-философским склонением дум и интересов («всех объединяло еще одно имя — Христос»²²), — вспоминал один из самых активных чле-

нов кружка): С. А. Аскольдов, Л. П. Карсавин, А. В. Карташев (в первый период деятельности), филолог и историк культуры Л. В. Пумпянский, художники К. С. Петров-Водкин и Л. А. Бруни, пианистка М. В. Юдина, биолог Г. А. Орбели, историк И. М. Гревс, историк городской культуры Н. П. Анциферов. Главной помощницей Мейера была вторая его жена, многолетний секретарь Религиозно-философского общества К. А. Полтавцева. Вначале кружок собирался по вторникам и участники его называли себя вторничанами, но через год самое его ядро (около одиннадцати поначалу человек) составили более узкое братство с девизом «Христос и Свобода». И если широкий состав кружка, довольно текучий, пополняемый студенческой молодежью, продолжал свою работу по вторникам, то выделившееся братство стало проводить свои собрания по воскресеньям.

В апреле 1918 г. воскресенцам удалось выпустить единственный номер своего журнала «Свободные голоса» под редакцией Федотова с его статьями («Мысли по поводу Брестского мира» и «Лицо России»), а также Мейера и Анциферова. Передовая статья, написанная в основном тем же Федотовым, выступила против разгула классовой ненависти и новой корысти, против борьбы с инакомыслием за свободу воззрений, свободу их выражения и обсуждения, против большевистского искажения благородных идей социализма, которое может иметь в перспективе катастрофические последствия для всего мира. Оттого и задача сотрудников журнала и тех, кто вокруг них группируется, была сформулирована так: «спасти правду социализма правдой духа и правдой социализма спасти мир». Статья «Лицо России» эмоционально очень характерна для настроений нового *кающегося интеллигента* этого времени, когда пришло сознание, что, раскачивая государство, унижая собственную историю как историю города Глупова, проклиная ее, ненавидя «с Марксом», демократический интеллигент способствовал разрухе и смерти своей родины. Боль за нее, поруганную, агонизирующую, раскаяние в собственной ненависти или равнодушии идет вместе с трагически обостренным восценением ее великого прошлого, драгоценной, уникально нужной миру культуры, наконец, миссии государства как «плоти России <...> той хозяйственно-политической ткани, вне которой нет бытия народного, нет и русской культуры». Сейчас на обломках содеянного внушается себе и другим раскаянная решимость воскресить «образ нетленной красоты и древней славы: лицо России»²³, взяться за тяжкое и грязное материально-государственное строительство, от чего прежде так брезгли-

во шарахались борцы за *дух, свободу, справедливость, культуру*. Наконец, является понимание, что общечеловеческое надо сочетать с национальным, что «недостаточно отвлеченно признать совместимость социализма с любовью к родине»²⁴, а необходимо пестовать ее как *действительную, трепетно-личную*, что другой безусловной точкой опоры в национальном возрождении является живое восчувствие единой родовой и культурной цепи: «Лицо России не может открыться в одном поколении, современном нам. Оно в живой связи всех отживших родов, как музыкальная мелодия в чередовании умирающих звуков»²⁵.

Демонстрируя свободу идейной дискуссии, журнал публикует письмо в редакцию Зинаиды Гиппиус. И она, и Мережковский не приняли направления нового объединения, в эпоху всеобщего разделения и ненависти призывавшего к *любви*, «началу, скрепляющему всякое общество»²⁶, искавшего совместить коммунистические и христианские идеалы, напустившись на него, как на Блока «Двенадцати».

Воскресение — это, конечно, не Вольфила с ее деятельностью на достаточно большую аудиторию, а именно *кружок*, тесная общность людей, отказавшихся от противостояния новой власти — при уповании на ее эволюцию; в атмосфере борьбы и грубой материализации жизни она культивировала «домашнюю церковь» со своими ритуалами, предначинательной молитвой, общими трапезами, особенно торжественными в религиозные праздники, духовными, интеллектуальными, экзистенциальными беседами с предварительным обменом рукопожатиями всех присутствующих (так что «получался круг вроде хоровода»²⁷). Обычно тема для обсуждения задавалась на предыдущем собрании, часто вращаясь «вокруг освещения современных событий в духе христианства»²⁸, на следующей встрече кто-то из наиболее подготовленных в ней произносил вступительное слово, и затем разговор шел по кругу, причем каждый должен был высказаться хотя бы одним-двумя предложениями. «Тут действительно получалось соборное общение, подлинный «круг» и пресекался заранее всякий полемический азарт»²⁹.

Воскресение фактически осуществляло на практике (пусть пока узкого, кружково-экспериментального типа) ту «диалогическую духовность», которую развивал их глава в своей «философии общения», стремившейся соделать «общение людей общением личностей, а не частичек социального целого»³⁰, где выдвигались новые принципы любовно-соборных взаимоотношений: *я — ты, я — другой* на началах «их полного единства (я в тебе и ты во мне, я и ты

одно, я есть ты) и их полной неслиянности (два, три, много “лиц”, друг к другу обращенных)»³¹. Именно такой «единомножественный» (неслиянный и нераздельный с другими людьми) человек может создать и новый тип общества, и истинный тип отношения к Абсолюту.

До того как записать и целостно оформить свои мысли уже в 1930-е годы³², Мейер развивал их в устном общении³³: это и идея «я», самобытной, самоценной личности как высшей ценности, что находит опору в высшем Божественном «Я» и требует для своей реализации таких же самоценных других «я», обращенных друг к другу своим *лицом* и раскрывающихся в творческом акте, в «творении природы» в мире; это и его представление о жертвенной мистерии, из которой рождается вся духовная культура человечества (искусство, философия, наука, нравственное сознание). Пожалуй, никто, как Мейер, не был таким глубоким философом и даже поэтом *общения*, его «возбуждающей, поднимающей силы» (мы вместе — и вот уже отступают забота и страх, острота переживания своей конечности и неполноты!) и *общности* жизни, как «общения в любви», «высшей формы бытия», что исключает «всякую обособленность, всякую исключительность» и выходит к органическому и сверхорганическому единству, которое может быть укоренено только в Сверх-Я, в Боге. Такая общность жизни осуществима «лишь при условии преодоления законов низшего бытия», непрерывного *возделывания* человека, которое Мейер противопоставлял его *передельванию*: «Возделывание человека есть поднятие его сил и способностей на более высокий уровень, на котором лишь полнее раскрывается форма, присущая человеку по основному заданию его природы <...> Возделывание человека есть более высокое оформление его души, следовательно, и его физического облика,— а следовательно и всех его внешних обнаружений, его действий и создающихся в результате его действий так называемых “произведений”»³⁴.

Мейер стоит у истока идей со счастливой судьбой в философии и литературоведении XX века, хотя ими долго почти не поминаемый: это и знаменитый диалог, и диалогическое сознание, и типы взаимоотношений «я» и «ты» в их опоре на Абсолют или отталкивании от него, свой и чужой голос, символ и миф... (Недаром сейчас его философию определяют как диалогический персонализм, как практическую нравственно-христианскую мысль.) Мыслитель общения, он щедро раздавал свои идеи; всю жизнь, включая каторгу и ссылку, «искал с фонарем» человека. И был среди тех, кто со-

знательно выбрал остаться со своей страной, ее новым опытом и, несмотря на пограничную ситуацию между жизнью и смертью, пронес достоинство свободного философствования, в центре которого стояла идея любовной общности людей, в какой-то мере реализованная в его кружке, но прежде всего рвавшаяся выплеснуться в широкий мир современности (увы, без всякого отклика, точнее нарвавшись на полное извращение и жестокую кару ее носителям).

По делу организации «Воскресение», которая квалифицировалась как антисоветская, созданная с целью *воскресения* прежнего режима, проходило сто человек. Большинство получило по 5–10 лет лагерей. В связи с этим делом власть широко прошла карательной рукой вообще по независимой ленинградской интеллигенции — так, 24 декабря 1928 г. был арестован и Михаил Михайлович Бахтин (1895–1975), официально — за «контрреволюционную деятельность» в «антисоветской организации “Воскресение”», хотя уже в своем следственном деле он определялся как член одного из примыкавших к «Воскресению» кружков, конкретно — неких «монархически настроенных церковников», при этом ему инкриминировались доклады в «антисоветском духе»³⁵. Бахтина приговорили к пяти годам концлагеря, который был заменен в связи с обострением его костного заболевания (стоившего ему позднее ноги) на ссылку в Кустанай. За два года до смерти в беседах с В. Д. Дувакиным Михаил Михайлович рассказал о своем тесном общении в 1924–1928 гг. с Мейером, «замечательным», «исключительным», «добрейшим, чистейшим человеком» (с кем он, кстати, познакомился еще будучи студентом в Петербургском Религиозно-философском обществе, где Александр Александрович активно участвовал, так что в августе 1917 г. был даже от него послан на Всероссийский Церковный Поместный Собор). Вместе с тем Бахтин вспоминал, что заседаний мейеровского кружка не посещал (в отличие от двух других его друзей — Пумпянского и Юдиной), объясняя это тем, что не «придерживался» его «ориентации»: «Но знал его (Мейера.— С.С.) очень хорошо, и он бывал у меня (я у него — никогда). Но я не разделял его взглядов». Под *взглядами* явно имелись в виду не основные философские темы и идеи Мейера (здесь как раз много совпадений и перекличек с тем, что развивал сам Бахтин), а скорее некоторые стороны социально-политической программы кружка, связанные с революцией и насилием: «Да, считали себя революционерами, только революционерами, не признающими насилия,— впрочем уточняет Бахтин о Мейере,— у него какая-

то была формула, не то что оправдывающая насилие, но как-то <...> примиряющая»³⁶ с ним.

Бахтин был центром своего круга с другими, чем у Мейера, «бывшего социал-демократа», ставшего «религиозным идеалистом»³⁷, по определению Бахтина (добавим — прошедшего эволюцию от симпатий к бакунинскому анархизму до установки «нового религиозного сознания» Мережковского и собственного диалогического персонализма), философскими корнями, уходящими скорее в западную образовательно-питательную почву кантовского учения, неокантианства Марбургской школы Германа Когена и Пауля Наторпа, феноменологии, экзистенциальной мысли Серена Кьеркегора. Круг этот обрисовался еще в 1918–1919 гг. в городе Невеле (Витебской области), где преподавал Бахтин; мыслительное средоточие его составляли трое: сам Михаил Михайлович, Лев Васильевич Пумпянский (1891–1940) и недавно возвратившийся из Марбурга после философской выучки у Когена Матвей Исаевич Каган (1889–1937)³⁸. В работе «кантовского семинара», или «невельской философской школы» (как часто называют сейчас эту общность молодых мыслителей), участвовали и Борис Михайлович Зубакин (1894–1937), поэт и философ-окультист, и Валентин Николаевич Волошинов (1896–1936), поэт, музыкальный критик, затем — филолог³⁹, и ставшая позднее знаменитой пианистка Мария Вениаминовна Юдина, а когда Бахтин и Пумпянский переехали в 1920 г. в Витебск, к ним присоединились Павел Николаевич Медведев (1892–1938), тогда общественный деятель и преподаватель, затем — литературовед и эстетик⁴⁰, Иван Иванович Соллертинский (1902–1944), сделавший себе позднее имя как музыковед, театровед, литературовед; в 1922–1923 гг. уже в Петрограде заседания кружка продолжались сначала без Бахтина, который воссоединился с друзьями весной 1924 г. (здесь вошли в их домашнее сообщество биолог Иван Иванович Канаев, поэт и прозаик Константин Вагинов, более поздние романы которого «Козлиная песнь», 1928, «Труды и дни Свистонова», 1929, полны художественно-игрово претворенных примет философских идеалов бахтинского круга)... Вот основные собеседники, сомыслители, соавторы оставшегося тогда на незаметной духовной обочине комплекса подходов, идей, методологий, интуиций, которые значительно позднее вышли в мировую известность через Бахтина и его труды, одного из самых посмертно восцененных и тщательно изучаемых деятелей русской культуры XX века⁴¹.

Этот комплекс, резонирующий с ключевыми западными мысли-

тельными традициями (неокантианства, феноменологии, буберовской диалогистики, герменевтики, экзистенциализма, семиотики...), подстелен у Бахтина религиозно-нравственным подтекстом, имеющим особо интонированные антропологические, *активные, житнетворческие* и чуть ли не *соборные* склонения, характерные для русского философствования. При явной зависимости молодого Бахтина и мыслителей его круга от терминологии Когена и стоящего за ней содержания, эта терминология («поступок», «ответственность», «данность и заданность», Я и Другой...) и это содержание явно сдвигались и переосмыслялись, теряя в этических подходах Бахтина и кантовский формализм, и когеновский юрицизм. Уже в своей неоконченной «К философии поступка» (нач. 1920-х гг.; название дано позднейшим публикатором), заявленной попытке создать «первую философию», по-кантиански беспредпосылочную, самостоятельную, не мотивированную другим внешним основанием, лишь нравственно ориентированную, Бахтина озадачивает и мучит «дурная неслиянность культуры и жизни» — и замах его по-своему не меньший, чем у символистов и религиозных мыслителей: свести столь непереходимо разделенные области человеческого выявления себя и деяния — *мир культуры и мир жизни*. Еще в первой опубликованной короткой заметке Бахтина «Искусство и ответственность» (однодневный альманах «День искусства», Невель, 13 сент. 1919 г.), где развиваемые им философские подходы предстают в форме доступных тезисов, речь идет о возможности единства «трех областей человеческой культуры — науки, искусства и жизни» только через их приобщенность к личности, гарантирующей в свою очередь свое единство через *ответственность*. Так нравственная ответственность становится скрепляющим цементом всей личностно-социально-культурной архитектоники, причем в состав этого цемента входит и чувство взаимной *вины* этих разъединенных пока «трех областей»: «Не только понести взаимную ответственность должны жизнь и искусство, но и вину друг за друга. Поэт должен помнить, что в пошлой прозе жизни виновата его поэзия, а человек жизни пусть знает, что в бесплодности искусства виновата его нетребовательность и несерьезность его жизненных вопросов. Личность должна стать сплошь ответственной. <...> Искусство и жизнь не одно, но должно стать во мне единым, в единстве моей ответственности»⁴². (Излишне говорить о важности этого «желудя» мысли Бахтина, содержащего в генетически-свернутом виде будущую сложную ее ветвистость.) В работе «К философии поступка» молодой мыслитель утверждал человеческое «не-алиби в бытии», дея-

тельно-ответственный статус человека в мире, конституирующего себя через *поступок* и тем осознающего и закрепляющего «свое единственное место в бытии». Носитель «поступающего мышления», «участного мышления», *человек поступающий* (бахтинское онтологическое самоопределение человека) есть и *человек общающийся* («быть значит общаться» — еще одна характерно бахтинская формула), и только в интенциональной направленности «я» на «другого» выявляет он свою незаменимость и ценность, свое уникальное пространство бытия.

Предлагая свою систему нравственно-онтологических категорий «я-для-себя», «я-для-другого», «другой-для-меня», «внеаходимость», «бытие-событие», в котором совершается «нравственный поступок», Бахтин строил свою персоналистическую, диалогическую антропологию, не просто распространяя затем ее основоположения на эстетику и литературоведение, но развивая ее в их поле. Его работы первой половины 1920-х гг. «Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве» (1924) и «Автор и герой в эстетической деятельности» (нач. 1920-х гг.), опубликованные посмертно, стали, по-существу, осуществлением одного из планировавшихся разделов «К философии поступка», где за первой частью, посвященной «рассмотрению именно основных моментов архитектоники действительного мира, не мыслимого, а переживаемого», следует замысел исследовать «эстетическое деяние как поступок, не изнутри его продукта, а с точки зрения его автора, как ответственного причастного, и <нрзб.> этике художественного творчества»⁴³.

Именно в работах 1920-х гг., особенно в «Авторе и герое...», проницательном анализе художественного акта в его потенциальной возможности, протекании, кристаллизации и завершении, в рамках эстетической модели проигрывается онтология человеческого существования и призвания, когда возможность целостного спасения и преображения связывается с такой любовной установкой отношения «я» — «другой», какой идеально дан в Евангельском Христе в Его милующей обращенности на мир людей: «Чем я должен быть для другого, тем Бог является для меня. То, что другой преодолевает и отвергает в себе самом как дурную данность, то я приемлю и милую в нем как дорогую плоть другого»⁴⁴. Всякое же самостное замыкание «я» на себе самом, «быть для себя самого» — в конечном итоге «отрицает содержание своего бытия, становится ложью: бытием лжи или ложью бытия»⁴⁵, ведет к фиаско искупительного замысла Бога о мире, Его задания человеку. В понимании

христианства Бахтин точно отмечает два направления: одно — неоплатоническое, и в нем «другой есть прежде всего я-для-себя, плоть сама по себе и во мне и в другом — зло»; а «на почве второй тенденции нашла свое развитие идея преобразования тела в Боге как другом для меня»⁴⁶. Дальний религиозный горизонт бахтинской онтологии «я» — «другого», развитый в эстетике полифонического романа, в концепции «большого времени», в котором «нет ничего абсолютно мертвого» и рано или поздно будут извлечены из забвения, восценены, возвращены-воскрешены в новом обогащенном бытии все смыслы создания, субъекты культуры..., этот горизонт подспудно мелькает везде, иногда обрисовываясь совершенно прозрачно и недвусмысленно: «Наконец, идея благодати как схождения извне милующего оправдания и приятия данности, принципиально греховной и <не> преодолеваемой изнутри себя самое. Сюда примыкает и идея исповеди (покаяния до конца) и отпущения. Изнутри моего покаяния отрицание всего себя, извне (бог — другой) — восстановление и милость. Человек сам может только каяться, отпустить может только другой. Наиболее глубокое выражение находит вторая тенденция христианства в явлении Франциска, Джотто и Данте. В разговоре с Бернардом в раю Данте высказывает мысль, что наше тело воскреснет не ради себя, но ради любящих нас, любивших и знавших наш единственный лик»⁴⁷. Так по-своему Бахтин входит в центральную для русской религиозной философии идею всеобщности спасения (апокатастасиса): на территории введливого феноменологического и онтологического исследования отношений «я» — «другой» выясняется, что только *другой* любящий дает залог спасения самому *неудобному*, хрупкому и брэнному — моему телу (для меня — «дурная данность», это ведь не благородно *бессмертные* дух и душа, для него — «дорогая плоть»), настаивая на моем обязательном полноценно-воплощенном присутствии в бытии (а я — соответственно на его присутствии). Да, *территория*, казалось бы, малая, но с этой конкретной, живой первоклеточки и может заткаться текстура всечеловеческого, соборного, деятельно-преображающего единства («всехъединства», по федоровскому слову).

Единственная изданная под именем самого Бахтина в 1920–1950-е гг. книга «Проблемы творчества Достоевского» (Л., 1929) развивала теперь широко известный взгляд на созданный Достоевским полифонический роман, который сумел наиболее художественно адекватно передать диалогическую, персоналистическую модель человеческого сознания и бытия, если и не всегда *данную*, точ-

нее *задавленную* обстоятельствами историческими и идеологическими (особенно явно в эпоху появления этой книги), то *заданную* роду людскому. И здесь, фактически в *соборном* идеале личностной полифонии («нераздельно» и «неслиянно») жило то, что один из современных исследователей Бахтина назвал «эстетическим христианством».

Другой полюс явила основная бахтинская работа 1930-х годов, связанная с исследованием Рабле, народной смеховой культуры как «универсальной мирозерцательной формы»⁴⁸: здесь границы официальной устрашающе-серьезной монологичности летели вверх тормашками в атмосфере площадного амбивалентного смеха, материально-низовой комедики, специфически карнавальных операций увенчания-развенчания всего непререкаемо-возвышенного и идеологически-сакрального, утверждалась плодотворная раскрытость бытия в природно-народную нескончаемую череду смерти-возрождения, обновления жизни. В этой работе, дышащей древним язычески-пантеистическим духом, Бахтин переакцентировал свой интерес с проблем личностного сознания на издавна выработанные народом мировоззренческие основы сохранения своего существования, какими издавна крепилась низовая народная жизнь во всех исторических и социальных испытаниях и передрыгах. Здесь Бахтин утверждал неистребимый, выражающийся в смехе оптимизм *большого целого* — рода и народа, которому в целом в ходе образовательных экспериментов эпохи не раз грозили органическое увечье, если не конец. Недаром народный смех так мощно присутствует в своей терапевтической и обнадеживающей стихии в творчестве художника, выразившего глубинно народную точку зрения на катаклизмы революции и советского времени, в шолоховском «Тихом Доне» и особенно в «Поднятой целине». И только в этих двух полярностях — персоналистически-христианской, имеющей *абсолютное*, сверхисторическое значение, и карнавально-языческой, относящейся к земно-природной, исторической *относительности*, и создается единство бахтинского миропонимания 1920–1930-х гг.

Герман Коген, определивший направление мысли бахтинского круга с самого его возникновения, выступал за «этический социализм», противостоящий классовому «государству насилия». «Огромная правда социализма,— писал Мейер, глава *рядом*, в пространстве и времени, существовавшего кружка,— остается на мели бездумия, безмирности,— и к тому же безбожия»⁴⁹. И не один Мейер, но и многие другие, и выброшенные на чужбину, и остав-

шиеся на негостеприимной родине мыслители, признавая «правду социализма», но полемизируя с дефектными его сторонами, связанными с классовой ограниченностью, человекобожеской псевдоре- лигиозностью, пытались расширить этот идеал измерениями экзис- тенциальными, космическими, онтологическими, религиозными.

Особое место среди них занимают активно-эволюционные мыс- лители христианской ориентации А. К. Горский, Н. А. Сетницкий, а также философ-космист более естественно-научного склонения В. Н. Муравьев.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Детали ее истории см.: *Иванова Е.В.* Вольная философская ассоциация. Труды и дни // Ежегодник рукописного отдела Пушкинского Дома на 1992 год. СПб., 1996. С. 3–65; а также: *Белоус В.Г.* Петроградская Вольная философская ассоциация (1919–1924) — антитоталитарный эксперимент в коммунистической стране. М., 1997.
- ² См.: «Объяснительная записка к проекту положения о “Вольной Фило- софской Академии”» // Временник Театрального Отдела Народного Комиссариата по Просвещению Вып. 1. Пг., 1918, ноябрь.
- ³ Вольфила // *Жизнь*. 1922. № 1. С. 174.
- ⁴ Членство в Вольфиле было двухступенчатым: сначала члены-соревно- ватели, среди которых было больше всего молодежи, затем — действи- тельные члены.
- ⁵ Все бумаги Вольфилы, стенограммы ее заседаний хранились в составе домашнего архива Иванова-Разумника в его доме в г. Пушкино, кото- рый во время Отечественной войны попал в зону немецкой оккупации. Весной 1942 г. хозяин был отправлен в немецкий лагерь для перемещен- ных лиц под Данцигом, дом был разрушен. Архив был случайно обна- ружен в 1944 г. среди обломков, в грязи, в разбросанном, поврежденном состоянии. В настоящее время хранится в Пушкинском доме.
- ⁶ В мемуарах известного ученого-этнографа Нины Ивановны Гаген-Торн (1900–1986) «Вольфила. Вольная философская ассоциация в Ленингра- де в 1920–1923 гг.» («Вопросы философии». 1990. № 4), самой прошед- шей эту плодотворную школу, приведено число только сохранившихся анкет-заявлений членов-соревнователей из студенческой молодежи: сто сорок четыре. А сколько еще было утеряно!
- ⁷ См. выступление Иванова-Разумника, напечатанное в виде статьи «Пролетарская культура и пролетарская цивилизация» в журнале «Знамя» (1920. № 5(7). С. 38–42). Здесь же был опубликован и доклад Белого.
- ⁸ *Белый А.* Прыжок в царство свободы // *Знамя*. 1920. № 5(7). С. 47, 48.
- ⁹ *Белый А.* Солнечный град. Беседа об Интернационале // Ежегодник ру- кописного отдела Пушкинского Дома на 1992 год. С. 70.
- ¹⁰ Письмо Иванова-Разумника Белому в Берлин от 7 декабря 1923 г. («Во-

просы философии». 1993. № 12. С. 72, 73). В этом же письме Иванов-Разумник объясняет причины такого положения вещей: «Революция пронеслась смерчем по душам нашим. Одних она загнала в прошлое,— это вся русская эмигрантщина, вся “Россия № 2” <...> Есть она и в нашей России, теперешней. Все это покойники. Будущего и настоящего у них нет. Есть другая — “Россия № 1”, в которой мы живем. Это Россия только настоящего без будущего — Россия “марксизма”, “материализма”, “коммунизма” и прочих измов. Будущего в ней нет, так как не может быть идеологической победы за узкими и плоскими мировоззрениями. Quasi-коммунистическое мешанство может торжествовать в настоящем, но ему закрыто будущее. Но от этого не легче нам, которым открыто будущее и закрыто настоящее, нам, России будущего, “России № 3” <...> Мы отрезаны от жизни настоящего. Деятельность нам закрыта. Книги наши конфискуются. Рот забит тряпкой <...> И вполне законно, что все мы, будущие, отрезанные от настоящего, обратимся к прошлому. Это прошлое — для будущего <...> Да, надо подводить итоги,— надо готовить их для будущих поколений: они начнут с того, чем мы кончили» (С. 73). Именно так осознает идеолог Вольфила значение ее работы, «как бы узка она ни была», особенно в последний период своего существования; вот ее смысловой минимум миниморум — сохранение, исследование и передача того культурного наследия, которое признается пока вредоносным.

- 11 Ленин В.И. О значении воинствующего материализма // Под знаменем марксизма. 1922. № 3. С. 12.
- 12 Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 54. М., 1965. С. 265.
- 13 Макаров В.Г. «Власть Ваша, а правда наша» (к 80-летию высылки интеллигенции из Советской России в 1922 г.) // Вопросы философии. 2002. № 10. С. 112. Статья и публикация В. Г. Макарова вводят в научный оборот целый ряд документов Центрального архива ФСБ РФ, связанных с подготовкой и проведением данной акции. Особый интерес представляют материалы следственных дел Ф. А. Степуна, Н. О. Лосского, Л. П. Карсавина, И. И. Лапшина и др. См. также: *Главацкий М.Е.* «Философский пароход»: год 1922-й. Историографические этюды. Екатеринбург, 2002.
- 14 Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь // Вопросы философии. 1991. № 11. С. 184.
- 15 КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. Т. 2. М., 1983. С. 593.
- 16 Впервые опубликована в четырех выпусках сб. «Контекст-89», «Контекст-90», «Контекст-91», «Контекст-92».
- 17 См.: *Коган Л.А.* Непрочитанная страница (Г. Г. Шпет — директор Института научной философии: 1921–1923), а также «Материалы по истории Института научной философии» // Вопросы философии. 1995. № 10. С. 95–117.
- 18 См.: *Поливанов М.К.* О судьбе Г. Г. Шпета // Вопросы философии. 1990. № 6. С. 160–164.

- 19 *Лихачев Д.С.* Об Александре Александровиче Мейере // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 92.
- 20 *Федотова Е.Н.* Из воспоминаний о Г. П. Федотове // *Мейер А.А.* Философские сочинения. Париж, 1982. С. 455.
- 21 «Ставя рядом имена Бахтина и Мейера, излишне задаваться вопросом об идейном первенстве: на тех уровнях философской жизни, где встречались “круг Бахтина” и “круг Мейера”, личная собственность на идеи почти по-федоровски упразднена» (*Исупов К.Г.* Слово как поступок (о философском учении А. А. Мейера) // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 99).
- 22 *Анциферов Н.П.* Воскресение // *Мейер А.А.* Философские сочинения. С. 459.
- 23 *Федотов Г.П.* Лицо России // *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России (избранные статьи по философии русской истории и культуры): В 2 т. Т. 1. СПб., 1991. С. 46.
- 24 Там же. С. 42.
- 25 Там же. С. 44.
- 26 Там же. С. 42.
- 27 *Анциферов Н.П.* Воскресение // *Мейер А.А.* Философские сочинения. С. 462. Тут же он раскрыл направленность этих бесед: «Мы мечтали, что <...> явимся ядром нового сен-симонизма, продолжателями дела Пьера Леру, Ламенне, Жорж Санд».
- 28 *Федотова Е.Н.* Из воспоминаний о Г. П. Федотове // *Мейер А.А.* Философские сочинения. С. 454.
- 29 Там же.
- 30 *Мейер А.А.* Философские сочинения. С. 99.
- 31 Там же. С. 176.
- 32 Мейера арестовали в самом конце 1928 г., приговорив весной следующего года к расстрелу, замененному, по ходатайству его старого друга Енукидзе, десятью годами тюрьмы, которую он отбывал сначала на Соловках, потом на строительстве Беломорканала, где находился и осужденный Н. П. Анциферов. Освободиться Мейеру и его жене Полтавцевой удалось досрочно в 1935 г. за *ударную* работу в качестве гидротехников, которую им пришлось продолжить и далее уже как вольнонаемным на строительстве канала Москва — Волга с проживанием сначала в Дмитрове, потом в Калязине. В эти последние четыре года жизни Мейер занимался переводами и своими философскими сочинениями. Умер он 19 июля 1939 г. в Ленинграде от болезни печени, похоронен на лютеранском Волковом кладбище.
- 33 В мартовском 1935 г. письме Мейера к А. Ф. Лосеву (они встретились, оба зэками, на станции Медвежья гора, центре Белбалтлага, где общались в 1932 г., и затем, после освобождения, некоторое время встречались и поддерживали переписку) Александр Александрович несколько шутливо писал о себе: «Мне не удалось отдать философии всю жизнь, как сделали Вы,— потому что в лености все жите мое иждих, отдавая его то “общественности”, то всякого рода “личным делам”, то безответственному философствованию (больше устному, чем письменному)»

(Переписка А. Ф. Лосева и А. А. Мейера // Вопросы философии. 2000. № 3. С. 90). Кстати, в последнем, недатированном письме Лосева к Мейеру, когда тот был уже болен, дана высочайшая оценка и «скитальческой подвижнической жизни» Александра Александровича, его «участи, такой трудной и тяжелой», какую «Бог дает только избранным», и его излюбленных тем и идей, его исключительно стимулирующего и возвышающего духовного потенциала: «За всю жизнь не было у меня такого глубокого, такого простого и светлого друга в философских исканиях, как Вы. Каждый раз беседа с Вами пробуждала в душе что-то глубокое, чистое, неизмеримое <...> Вы знали красоту чистой мысли и заражали меня свободой, благородной свободой и широтой Вашего ума. Сколько счастливых часов провели мы с Вами вместе в атмосфере большой, высокой философии, и как сладко было общение душ, узнавших одна другую среди злобного хаоса жизни» (Там же. С. 97, 96).

³⁴ Мейер А.А. Философские сочинения. С. 155.

³⁵ Цит по: Бахтин М.М. Беседы с В. Д. Дувакиным. 2-е изд. М., 2002. С. 130–131.

³⁶ Там же. С. 101.

³⁷ Там же.

³⁸ См.: Пул Б. Роль М. И. Кагана в становлении философии М. М. Бахтина (от Германа Когена к Максу Шелеру) // Бахтинский сборник III. М., 1997. С. 162–181.

³⁹ См.: Васильев Н.Л. В. Н. Волошинов. Биографический очерк // Волошинов В.Н. Философия и социология гуманитарных наук. СПб., 1995. С. 5–22. *Его же.* Личность и творчество В. Н. Волошинова в оценке его современников // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 2000. № 2. С. 31–69.

⁴⁰ См.: Медведев Ю.П. «Нас было много на челне...» // Там же. 1992. № 1. С. 89–108; *Его же.* На пути к созданию социологической поэтики // Там же. 1998. № 2. С. 5–57.

⁴¹ Бахтину выпала счастливая судьба: за ним подобрали и подбирают все, что вышло из-под его пера и из его уст, все обрывки и крохи; и сколько незаурядных научных талантов отдают ему время жизни, вкладывая ум и душу, знания и прозрения в понимание и истолкование бахтинского мира идей, расширяя его смыслы и переклички с различными явлениями мировой культуры, обогащая его новыми преломлениями, расщеплениями и синтезами мысли! Бахтин стал неким универсумом, который, с одной стороны, втянул в себя *соборные* достижения своего круга, с другой — вернул к культурному вниманию и бытию его членов, вокруг него, как вокруг Шекспира и Гете, Пушкина и Достоевского... *лично* оживает его былой окружный культурный ландшафт и кружится все умножающийся рой отечественных и зарубежных исследователей с их анализами, открытиями, соображениями, оспариваниями и восторгами... См., в частности: Михаил Бахтин: Pro et contra. Личность и творчество М. М. Бахтина в оценке русской и мировой гуманитарной мысли. Антология. Т. 1. СПб., 2001; Т.2. СПб., 2002.

- 42 *Бахтин М.М. Искусство и ответственность // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 5–6.*
- 43 *Бахтин М.М. К философии поступка // Бахтин М.М. Работы 1920-х годов. Киев, 1994. С. 52.*
- 44 *Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. С. 52.*
- 45 Там же. С. 109.
- 46 Там же. С. 52.
- 47 Там же.
- 48 *Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965. С. 76.*
- 49 *Мейер А.А. Философские сочинения. С. 442.*

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ ВЕТВЬ РУССКОГО КОСМИЗМА (1920—1930-е гг.)

(А. Гачева)

Течение активно-эволюционной, активно-христианской мысли, за которым в историко-философской литературе последних десятилетий закрепилось определение «русский космизм», сформировалось в России в конце XIX — начале XX вв. Зачалось оно, выразилось глубоко и цельно в «Философии общего дела» Н. Ф. Федорова, а затем разделилось на два рукава: *натурфилософский, естественнонаучный* (в этом ряду автор «космической философии» К. Э. Циолковский, физик-теоретик Н. А. Умов с его учением об антиэнтропийной сущности жизни, создатель биосферной и ноосферной концепции В. И. Вернадский, основатель гелиобиологии А. Л. Чижевский и др.) и *религиозный*, к которому примыкали В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, А. К. Горский, Н. А. Сетницкий, В. Н. Муравьев. Главная мировоззренческая интуиция, объединившая в составе единого течения столь разноликих и самобытных философов и ученых,— представление о духе и сознании как движущем факторе развития, и не только социума, но и бытия в целом.

В рамках естественнонаучного ответвления русского космизма рождалось новое антропологическое видение, выстраивалось учение о человеке как сознательно-творческом агенте эволюции, порожденном вековыми ее усилиями и призванном направлять процесс развития мира в соответствии с высшим духовно-нравственным (ноосферным) идеалом. В свою очередь религиозные философы-космисты, предваряя ноосферное видение космистов-ученых, а в ряде случаев прямо идя ему навстречу, представили в своем творчестве опыт оправдания истории и опыт оправдания человека, выдвинув идею христианского синергизма, соучастия усыновленного человеческого рода в Божественном домостроительстве, в деле обожения, преображения бытия.

1920—1930-е гг. были для представителей космической мысли (как, впрочем, и для многих их современников) временем драматичным и творческим одновременно. Драматичным, потому что новому мировоззрению, которое ныне многие называют мировоз-

зрением III тысячелетия, приходилось пробиваться сквозь тернии бдительной партийной идеологии и большинство мыслителей-космистов окончили высылкой, лагерем, физическим уничтожением. Творческим, потому что развитие ноосферных идей встречалось с тем пафосом планетарно-космического преобразования, которым была одушевлена пореволюционная эпоха, чаявшая третьей «революции духа» (увы, уже ко второй половине двадцатых годов эти чаяния звучат все глуше, а затем и вовсе сходят на нет). В 1920–1930-е гг. создается биогеохимическая концепция В. И. Вернадского и обрисовываются контуры его учения о ноосфере, том качественно-новом, *организованном* состоянии биосферы, к которому должна привести сознательная и творческая деятельность человека разумного, «великой геологической, быть может космической, силы»¹, на планете Земля. В 1924 г. выходит книга А. Л. Чижевского «Физические факторы исторического процесса», обосновавшая зависимость всплесков исторической и социальной активности человечества (переселения народов, войны, революции и т. д.) от колебаний солнечной активности². Став родоначальником космической биологии, всесторонне развив представление о космичности жизни, Чижевский закладывал основы нового гелиоцентризма, воспитующего в человеке сознание нравственно-духовной ответственности не только за Землю, но и за Вселенную в целом³.

В 1920–1930-е гг. продолжает свое развитие и религиозно-философская ветвь русского космизма. В результате последовавшей в 1922 г. высылки философов ее представители оказываются по ту и по эту сторону советской границы. С. Н. Булгаков и Н. А. Бердяев работают за рубежом, развивая и углубляя идею творческого, преобразующего мир христианства. Судьба религиозного космизма в Советской России тесно связана с именами четырех мыслителей: философа и богослова о. Павла Флоренского и последователей федоровской «Философии общего дела» А. К. Горского, Н. А. Сетницкого, В. Н. Муравьева.

В личности и философском творчестве Павла Александровича Флоренского (1882–1937) ярко и впечатляюще обозначила себя одна из характерных черт активно-христианской мысли: стремление к преодолению разрыва между церковью и миром, между христианством и культурой, воля к синтезу веры и знания. Религиозный мыслитель и ученый-энциклопедист, Флоренский оставил заметный след в самых разных областях: был математиком, физиком, инженером, искусствоведом, филологом, историком и богословом. Его разносторонние интересы не обособлялись друг от друга; на-

против, взаимопроникали, сочетались в служении высшей духовной истине, в утверждении «онтологичности духовного мира», прочной опоры мимотекущего в вечности. В своем творчестве Флоренский воплотил тот идеал цельного знания, которого искала русская мысль на протяжении всего XIX в. — от Любомудров и Славянофилов (В. Ф. Одоевского и А. С. Хомякова) до Н. Ф. Федорова и В. С. Соловьева, знания, собирающего все духовные силы человека, служащего высшей реальности. Богослов и священнослужитель (рукоположен в 1911 г.), он являлся апологетом той *зрячей, совершеннолетней* веры, которая воспитует из человека не трепещущего в страхе раба, а любящего сына Божия, соратника в Доме Отца (по слову апостола: «ты уже не раб, но сын, а если сын, то и наследник Божий чрез Иисуса Христа» — Гал. 4:7) и не боится союза с разумом.

В «Автореферате», написанном в середине 1920-х гг. специально для «Энциклопедического словаря Русского библиографического института Гранат», П. А. Флоренский определял «свою жизненную задачу» как «проложение путей к будущему цельному мировоззрению»⁴. Это мировоззрение выстраивалось им, начиная еще с 1910-х гг., с книги «Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи» (Сергиев Посад, 1914). Сама необычность ее построения (в виде двенадцати писем к другу, с многочисленными лирическими вставками), способ изложения материала (богословские рассуждения сопровождалась математическими выкладками, примерами из самых разных областей человеческого знания и жизни) свидетельствовали об особой позиции мыслителя, стремившегося привести к согласованию религию и точное знание, глубоко убежденного в равноположности истин веры с истинами настоящей, нравственно ориентированной науки. В 1920-е гг. у Флоренского окончательно складывается система «конкретной метафизики», которой он посвящает работу «У водоразделов мысли», уповая на то, что «от этих водоразделов, идеи *целого, формы, творчества, жизни*», понятых и раскрытых в духе философии всеединства, «потечет мысль в новый эон истории»⁵. Работа поражает своим охватом: размышления об обратной перспективе и о науке как символическом описании, философия языка и философия техники, концепция хозяйства и теория родовых исследований... Но в этом скрещении разноположных тем и объектов исследования нет ни йоты эклектики. Синтезирующим пафосом проникнута буквально каждая глава, каждая строчка писаний Флоренского. Философ стремится восстановить целостность жизни, разошедшейся «в разных направ-

лениях», собрать кирпичики культуры, за разнообразием и мозаичностью которых утрачивается ощущение единства мира, восходящего к своему Первообразу, преодолеть «крайнюю специализацию в искусстве, в технике, в общественности»⁶, возвести ум и сердце современного человека, весь уклад жизни и мысли которого сформирован секулярной «возрожденской цивилизацией», к подлинной реальности бытия, укорененного в Боге.

Суть создаваемого им жизнетворческого мировоззрения философ формулировал следующим образом: «Основным законом мира Флоренский считает второй принцип термодинамики — закон энтропии, взятый расширительно, как закон Хаоса во всех областях мироздания. Миру противостоит Логос — начало эктропии. Культура есть сознательная борьба с мировым уравниванием: культура состоит в изоляции, как задержке уравнивательного процесса Вселенной, и в повышении разности потенциалов во всех областях, как условия жизни, в противоположность равенству — смерти»⁷. Здесь Флоренский прямо следует активно-эволюционному видению Федорова и Соловьева, Умова и Вернадского. 21 сентября 1929 г. он пишет последнему: «С своей же стороны хочу высказать мысль, нуждающуюся в конкретном обосновании и представляющую, скорее, эвристическое начало. Это именно мысль о существовании в биосфере или, может быть, на биосфере того, что можно было бы назвать пневмосферой, т. е. о существовании особой части вещества, вовлеченной в круговорот культуры или, точнее, круговорот духа»⁸. *Пневмосфера* Флоренского — это будущая *ноосфера* Вернадского, о которой он будет писать в 1930-е гг. в работе «Научная мысль как планетное явление».

В книге «У водоразделов мысли» П. А. Флоренский формулирует тезис, который спустя несколько десятилетий получит в философии и науке название антропного принципа. Он говорит о фундаментальной, бытийной взаимосвязи Универсума и человека, о сплетенности их эволюционных судеб, об ответственности человеческого рода за конечные судьбы мира. «Мысль о человеке как микрокосме», встречающуюся «бесчисленное множество раз <...> во всевозможных памятниках религии, народной поэзии, в естественнонаучных и философских воззрениях древности»⁹, Флоренский разворачивает в активно-христианской перспективе, указывая на религиозный долг существа, созданного по образу и подобию Бога-Творца (Рим. 8:20), — стать благовестником для природы, для всей ее твари, что «стенает и мучится доныне», содействовать преобразению мироздания. «Мир, образ Софии, есть Мать, Невеста и

Жена образа Христова — Человека, ему подобная, ждущая от него заботы, ласки и оплодотворения духом. Человеку-мужу надлежит любить Мир-жену, быть с нею в единении, возделывать ее и ходить за нею, управлять ею, ведя ее к просветлению и одухотворению и направляя ее стихийную мощь и хаотические порывы в сторону творчества, чтобы явился в твари ее изначальный космос»¹⁰.

Отсюда рождается у Флоренского критика того магистрального типа развития, который утвердила в качестве непререкаемой нормы западная технократическая «хищническая цивилизация, не ведающая ни жалости, ни любви к твари, но ищущая от твари лишь *своей* корысти, движимая не желанием помочь природе проявить сокрытую в ней культуру, но навязывающая насильственно и условно внешние формы и внешние цели»¹¹. Путь этой цивилизации тупиков — тупиков и нравственно, и эволюционно. Ибо «насилуя Среду, человек насилует себя»¹², иссушая и истребляя ресурсы Земли, умаляет источники собственной жизни. Более того, эгоистически-самостное поведение человека в природе неизбежно ведет к эволюционному краху — из строителя пневмосферы, призванной своим благодатным ростом преобразить саму биосферу, он превращается в разрушителя и той, и другой, вольно или невольно служит «имущему державу смерти», владыке мировой энтропии.

«У водоразделов мысли» — опыт антроподицеи, к которой приходит Флоренский вслед за теодицеей «Столпа...»¹³. Вопросы о смысле явления в мир сознающего, чувствующего существа, об онтологическом его назначении, о религиозном смысле хозяйства и культуры составляют внутренний стержень его философствования. Убеденный противник пассивного «иллюзионистического миропонимания», он утверждает благую активность человека в творении как основу истинного реализма, ибо «реалистическое отношение к миру по самому существу дела есть отношение трудовое: это жизнь в мире»¹⁴, космизующий труд возделывания и бытия в целом, и себя самого.

Представление о сознании как одной из движущих сил эволюции, об антиэнтропийной сущности культуры, о высшем задании собирательной деятельности человечества было в центре философских построений и трех других мыслителей-космистов, А. К. Горского, Н. А. Сетницкого, В. Н. Муравьева, сотрудничество и творческая дружба которых стали примечательным и важным явлением отечественной духовной истории 1920-х гг.

Александр Константинович Горский (1886–1943), религиозный мыслитель, поэт, один из самых талантливых и блестящих выпуск-

ников Московской духовной академии¹⁵, его друг, философ и экономист Николай Александрович Сетницкий (1888–1937) встретились с Валерианом Николаевичем Муравьевым (1885–1932), философом, правоведом, одним из участников сборника «Из глубины», в Москве в 1923 г. Их сблизил глубокий интерес к религиозно-философскому учению Н. Ф. Федорова, к его идеям активного христианства, истории как «работы спасения», к идеалу созидательно-творческого преобразования мира и человека. Трое мыслителей образовали нечто вроде малого философского кружка: здесь шли оживленные беседы и диспуты, возникали идеи совместных трудов. Сотрудничество было интенсивным и плодотворным. Всего за три года — с 1923 по 1925 — они создали целую серию философских, эстетических и научных работ, близких по содержанию и тематике.

Горский, Сетницкий, Муравьев заняли особую позицию по отношению к совершавшемуся тогда тотальному переустройству страны, всего ее жизненного и духовного уклада. Да, они ясно видели изъяны насильственного, революционного пути, глубинные слабости идеалов времени (В. Н. Муравьев высказался об этом еще в статье «Рев племени», вошедшей в сборник «Из глубины»). Но в то же время чувствовали и понимали, что настроения первых революционных лет были гораздо объемнее и богаче лозунгов, выдвигаемых по «генеральной линии»: в них вплетались мечты не просто о социальном, но о вселенском преобразовании, о разумной, творческой регуляции материи, о будущем бессмертном человечестве, одухотворяющем Вселенную. Эти мечты нашли свое выражение у поэтов «Кузницы» — И. Филипченко, М. Герасимова, у раннего А. Платонова, у С. Есенина и Н. Клюева, В. Хлебникова и В. Маяковского, в манифестах биокосмистов¹⁶. И Сетницкий, Горский, Муравьев, откликаясь сочувственной мыслью на попытки расширить горизонты нового строительства, в свою очередь осмыслили идею социального и экономического переустройства в активно-эволюционной, жизнотворческой перспективе, стремились вернуть ей утраченный религиозный, онтологический пафос, тот, который в начале века присутствовал, к примеру, у С. Булгакова¹⁷, считавшего всю хозяйственную, культурную деятельность человека в истории исполнением божественной заповеди об «обладании землей», выдвигавшего идею преобразования социума на началах соборности, христианского всеединства.

Стремление рассматривать насущные проблемы и начинания эпохи в свете конечных, метаисторических, религиозных целей и задач особенно проявилась в философско-экономических работах

Сетницкого¹⁸. Ученый писал о необходимости расширить понятие эксплуатации, которая, по его мнению, является принадлежностью не только социальной сферы, межчеловеческих и экономических связей, но лежит в самой основе нынешнего несовершенного, падшего порядка вещей, проявляет себя на всех его уровнях: от растительного и животного царства, где одни особи служат в пищу другим, другие паразитируют за счет третьих, третьи вытесняют четвертых и т.п., до подавления человека природой в первобытных эпохах, истощающего использования человеком естественных природных богатств на этапе развитой цивилизации и, наконец, эксплуатации человека человеком. И противопоставлял принципу эксплуатации принцип регуляции — сознательно-творческого управления всеми процессами, протекающими в природе и космосе, ныне стихийными, часто разрушительными и смертоносными и для меньшей твари, и для человека. Регуляция открывает человечеству новый, совершенный — божеский — тип хозяйствования, ведет к преобразению бытия, становится «домостроительством спасения». В ее осуществлении человек предстает как соратник Бога, а не как своевольный насильник природы, узурпатор Его власти на земле, — а ведь именно такой прометеистский, богоборческий идеал выдвигала в первые пореволюционные годы и пролетарская, и — отчасти — крестьянская поэзия: вспомнить хотя бы поэмы Есенина «Инония», «Пантократор» и др., такой была сама установка эпохи, ожесточенно боровшейся с церковью, с народной религиозностью, искоренявшей в человеке «веру в душу свою и ее бессмертие» (Достоевский).

Целый ряд интересных мыслей был высказан Сетницким, Горским и Муравьевым и в отношении другой, не менее центральной, проблемы эпохи — проблемы научной организации труда. В 1924 г. В. Н. Муравьев выпустил книгу «Овладение временем как основная задача организации труда», а вскоре после выхода книги, возбудившей большой интерес, был приглашен на должность ученого секретаря Центрального института труда, возглавляемого известным пролетарским поэтом и теоретиком движения НОТ А. Гастевым. Через гастевский институт, публикуя в его журнале «Организация труда» свои заметки, рецензии, обзоры, Муравьев, как позднее он сам выражался, пытался внедрить «федоровские установки» на труд. В 1923 г. совместно с инженером С. А. Бекневым, тоже нетрадиционно толковавшим проблему НОТ, А. К. Горский, Н. А. Сетницкий, В. Н. Муравьев подготовили сборник «Трудоведение», но цензура не дала ему выйти в свет¹⁹.

Вероятно, одной из причин запрета сборника стала та мировоззренческая платформа, на которой воздвигали друзья-единомышленники систему своих взглядов на «вопросы трудедения». Они рассматривали человеческий труд не столько с точки зрения политэкономической, сколько в плане философской онтологии и антропологии, определяли его как мироустроительную, созидательную деятельность человека в бытии, деятельность целенаправленную, сознательно-творческую, противостоящую силам дезорганизации и распада. Такая трактовка понятия «труд» напрямую перекликалась с идеями мыслителей-космистов естественно-научной ориентации — С. А. Подолинского²⁰ и Н. А. Умова²¹ с их представлениями об антиэнтропийной сущности жизни и труда человека, служащих возрастанию энергии, увеличению «стройности» в природе и космосе, с упомянутой в начале статьи эктропией Флоренского; предшествовала она и ноосферным идеям Вернадского. Соответственно и проблема НОТ выводилась Сетницким, Горским, Муравьевым далеко за рамки научно-практической организации производственного труда, повышения его эффективности и производительности, рассматривалась в перспективе организации совокупной, планетарной деятельности человечества, «космического хозяйствования», которое возделывает и преобразует землю, распространяется затем и на просторы Вселенной, побеждает время и смерть.

Вопрос об организации труда связывался Сетницким, Горским, Муравьевым с необходимостью преобразования не только внешнего мира, но и внутренней, физической природы человека, также призванной стать поприщем созидательного творчества. Мыслители выдвигали задачу раскрытия новых, пока еще дремлющих потенциалов человеческого естества, которые должны быть организованы и направлены на дело жизни. Отсюда закономерен их интерес к работам инженера С. А. Бекнева, создателя гипотезы о трансформации нервной энергии, согласно которой в человеческом организме совершается непрерывный процесс превращения энергии: энергия световая, тепловая, механическая переходит в нервную, а нервная в свою очередь может трансформироваться в механическую, тепловую, световую. Процесс этот протекает спонтанно, вне участия сознания и воли, однако целенаправленно овладев им, человечество откроет для себя новые, невиданные возможности развития — уже не технического, идущего по пути создания механизмов и машин, призванных заменить трудовое усилие человека, чему во многом и служит идея НОТ, а органического, когда сам человек обретет всемогущество, способность к прямому, непосредственному воздейст-

вию на мир: «Человеку не нужен больше свет, он сам является источником такового. Где он появляется, там светло и тепло»; человеку «нетрудно будет устранить силу притяжения, а следовательно, вопросы передвижения без каких-либо приборов легко осуществляются сами собой только как результат мышления»; станет возможным «электро-химическое влияние на видоизменение строения материи, на произрастание растений, на образование не только новых живых организмов, но и различных, весьма сложных (космического типа) систем микромасштаба»²².

Организацию труда последователи Н. Ф. Федорова понимали расширительно: она виделась им как совокупное, согласное участие всех в познании мира и управлении им; «организация труда» становилась «организацией мировоздействия». В то же время мыслители-космисты стремились преодолеть механизированный, обезличивающий человеческую индивидуальность подход к проблеме организации, который господствовал в работах Гастева. На место рабочего коллектива, где роль человека сведена к функции автомата, где люди превращены в шестеренки, в «колесики и винтики» огромной трудовой машины, где нет, наконец, места эмоции, они ставили живое, соборное, одухотворенное единство личностей, совершающих дело Божие, единство, прообраз которого дан в неслиянно-нераздельном единстве ипостасей Троицы.

Н. А. Сетницкий, А. К. Горский, В. Н. Муравьев были убеждены, что задачи организации планетарной творчески-преобразовательной деятельности человечества требуют радикальной реформы в области научного зрения, принципиально новой постановки самих научных исследований, выдвигают вопрос о «новой науке», ориентированной в поле высшего идеала, вырабатывающей планы и проекты будущего мировоздействия. Вопросы НОТ в их работах тесно соединены с вопросами НОУТ (научной организации умственного труда). В 1924 г. Н. А. Сетницкий и А. К. Горский становятся активными сотрудниками «Октября мысли», «ежемесячника, посвященного вопросам культурного строительства пролетариата», на страницах которого из номера в номер обсуждалась идея организации научного познания и творчества, совершенствования методов и приемов исследовательской работы, ставилась задача объединения и согласования действий «ученых-личностей» и «ученых-коллективов», создания крупномасштабных научных центров²³. Ежемесячник (первоначально — двухнедельная газета) выпускался обществом «Октябрь мысли», при котором летом 1923 г. была организована специальная секция НОУТ. Бюро секции разра-

ботало обширный план деятельности по проблемам организации как коллективного, так и индивидуального умственного труда, составило анкету, которую предполагалось провести среди научных работников²⁴. Затем возникло три подсекции — «психо-физиологии и гигиены умственного труда», «техники и методики и механизации умственного труда», а также «подсекция языка», велось углубленное изучение литературы вопроса, составлялась библиография²⁵. Впрочем, секция НОУТ довольно скоро ограничила свой предмет исследования, сведя его к «отдельным сторонам процесса чтения»²⁶ и оставила в стороне обсуждение проблем глобального порядка — о «введении методов плановой работы в мировом масштабе в области научного производства», о «создании центров, планирующих и регулирующих все течения и формы умственного производства»²⁷. В самом же ежемесячнике данные проблемы хотя и ставились, но этой постановке явно не хватало осмысленности и глубины, разговор велся чересчур в духе времени, на характерном языке эпохи, бросались лозунги о переходе от «ремесленничества» и «кустарщины» индивидуального научного труда к «фабрике в науке», «из душного кабинета “ученого” — в производственный простор фабричных корпусов!»²⁸. И уж совсем изредка выходили авторы «Октября мысли» за пределы социально-классовой точки зрения, к обобщениям совершенно иного масштаба — о необходимости повышения «роли сознания в деле организации бытия», устранения всего стихийного как внутри человека, в его психо-физической природе, так и во внешнем мире²⁹. Сетницкий и Горский, став сотрудниками ежемесячника, стремились укреплять именно эти редкие ростки нового понимания, расширять мировоззренческий и духовный фундамент идеи НОУТ.

Всего ими было опубликовано четыре статьи, образовавшие своеобразный цикл: одна принадлежала А. К. Горскому³⁰, три других — Н. А. Сетницкому³¹.

Первая из статей Н. А. Сетницкого — «НОТ и НОУТ» — была и первой в самом цикле. Это во многом определило ее содержание. Проблема НОУТ ставилась здесь «с оглядкой» на те масштабы, которые полагались ей другими авторами «Октября мысли», и лишь время от времени, беглыми штрихами намечал Н. А. Сетницкий контуры иного, активно-эволюционного видения. Он повторял тезис о «назревшей необходимости замены ремесленного типа научной работы коллективным исследованием и познанием, построенным по принципу разделения труда», о создании, правда, «с некоторыми оговорками» «фабрики в науке»³², размышлял о процес-

се сближения умственного и физического труда. Затем постепенно переходил и к задачам более глобальным — организации всеобщего, совокупного познания и исследования, выдвигая в качестве главного ориентира федоровский принцип «все должны быть познающими и все — предметом познания», — а за ним для «имеющих очи» вставала стройная система жизнетворческих, регулятивных идей. Принцип всеобщности познания и исследования в своей первой статье Сетницкий раскрывал применительно прежде всего к сфере социально-экономической: «Только на этой почве возможно без внутренних потрясений и противоборств перейти от стихийных, бессознательных процессов общественной и хозяйственной жизни на путь совокупного сознательного регулирования и управления обществом и народным хозяйством», однако одновременно указывал и более широкую область его применения — «в деле познания природы и борьбы с нею»³³.

Статьи «Единство трудового процесса» и «Труд ученого» были уже гораздо свободнее от установок эпохи, а в целом ряде своих положений даже шли им наперекор. «Единство трудового процесса» в «Октябре мысли» следовало за первой, а «Труд ученого» — за второй частью статьи Горского «Экономика научного производства», которая стремилась дать исторический очерк идеи НОУТ — в дореволюционной и пореволюционной России и за рубежом. Горский находил истоки этой идеи у выдающихся отечественных деятелей — П. И. Бахметьева и П. А. Кропоткина, выступавших за новую организацию научных исследований, за «устройство центрального международного института для разработки естественных наук», за широкую постановку коллективного познания; напоминал о призывах В. Оствальда, мечтавшего о мировой консолидации ученых, о создании своего рода «всемирного ума», мозга земного шара; ссылался на вышедший в 1923 г. в Петрограде сборник «Творчество», участники которого, академики С. Ф. Ольденбург и А. Е. Ферсман указывали на громадное значение научного знания, обращенного к фундаментальным проблемам жизни, в деле планетарного объединения человечества, достижения взаимопонимания и мирного сосуществования народов. Коснулся Горский и проблемы «союза науки и труда», углубляя ее на основе идей Федорова, Кропоткина, Умова, считавших «гипертрофированное разделение умственного и физического труда» губительным и недолжным, писавших о необходимости превращения всей деятельности человека в одухотворенную и сознательно-творческую, направленную к борьбе с энтропией, к преобразению бытия. «Подлинная связь

между наукой и трудом,— подчеркивал Горский,— не может иметь характер лишь соглашения — любовного размежевания — областей. Она должна быть полным взаимопроникновением, органическим сращением»³⁴. Неразрывность познания мира и творческой работы в нем должна стать, по убеждению философа, основой нового, «совершеннолетнего» жизнеотношения.

Статья Горского фактически подготовляла почву для адекватного прочтения и восприятия следовавших за ней статей Сетницкого, выстраивала ту систему координат, в которой единственно и могли быть до конца осознаны идеи Николая Александровича о целостности трудового процесса (где деятельность научная и деятельность практическая глубоко и органически взаимосвязаны, являются собой лишь разные его стадии, через которые творчество человека восходит от замысла к воплощению), о специфике умственной деятельности как деятельности целеполагающей и проективной, о разделении трудовых действий на символические и реальные.

Эта классификация трудовых действий восходила у Сетницкого к работам Муравьева. Последний в книге «Овладение временем как основная задача организации труда», статье «Всеобщая производительная математика», написанной в 1923 г. для сборника «Трудоведение»³⁵, а затем в работе «Культура будущего» (1925–1927 гг.), развивал, прямо смыкаясь с П. А. Флоренским, представление о культуре как начале *организации*, что противостоит «слепому действию природных сил, ведущих к бесформенному состоянию или небытию», как творчески-преобразующей деятельности человека в мире, и выделял, исходя из этого, два основных типа культуры. Первый тип был назван символическим: в нем совершается творчество идеальных образцов, как бы «второй действительности», неподвластной силам тления и смерти (искусство), исследуются пути, рождаются проекты и планы пересоздания жизни (философия и наука). К другому типу — культуры реальной — Муравьев отнес «те виды деятельности, которые реально, а не только в мысли и в воображении изменяют окружающий нас мир. Это экономика, производство, земледелие, техника, медицина, евгеника, практическая биология, педагогика и т. п.»³⁶. По убеждению мыслителя, в истории человеческой цивилизации эти два типа культуры оказались разорваны и разобщены, однако в «новой культуре будущего», уже сознательно поставляющей перед собой задачу регуляции, деятельность «теоретически-символическая» и деятельность реально-трудова должны соединиться, ведя ко всецелому преобразению мира и человека.

В этой синтетической культуре, стремящейся к победе над пространством и временем, установлению «космократии и пантократии» человеческого рода, важную роль, по мысли Муравьева, будут играть те направления прикладной науки, которые связаны с «вопросом о биологическом совершенствовании человека»³⁷, о «преобразовании и обновлении» его физической природы. В будущем именно они дадут начало «особому искусству, связанному с усовершенствованной антропологией — антропотехнике или даже антропоургии»³⁸. Такое искусство сможет активно использовать достижения медицины, химии, генетики в творческом преобразовании телесного состава человека. «Быть может, в будущем будут изобретены новые составы, совершенно лишенные отрицательных сторон современной органической материи. Будут созданы новые тела, обладающие гораздо большей пластичностью, могуществом, подвижностью. Они будут передвигаться с громадной скоростью без внешних приспособлений, будут питаться светом и не будут подвержены действию законов тяготения в теперешней степени. Вместе с тем они будут мыслить, и чувствовать, и ощущать, и действовать на расстоянии»³⁹. В дерзновенной мечте мыслитель предвосхищает даже возможность для человечества созидать новую жизнь, участвовать в явлении в мир чувствующих, мыслящих существ уже не путем «бессознательного рождения», а усилием коллективного, «соборного» творчества: «подобно тому, как музыканты в оркестре сыграваются и постепенно из сочетания вдохновения, темперамента и техники каждого рождается единство разыгрываемой ими симфонии — творцы нового человека должны объединиться в едином гармоничном выявлении идеала последнего»⁴⁰. Так раскрывает он тему органического прогресса, одну из центральных в философии русского космизма, представители которого неоднократно указывали на односторонность и тупиковость технического прогресса, совершенствующего силу орудия, в то время, как человеческий организм по-прежнему пребывает ограниченным, смертным, *бескрылым*⁴¹.

Характерно, что к идее органического прогресса философы-космисты шли через раскрытие религиозного смысла техники, через понимание ее как орудия космизации материи, творчества «второй природы», но орудия только первоначального, долженствующего в конечном итоге уступить место духовной силе самого человека. К этой теме в 1920-е гг. специально обращается П. А. Флоренский в работе «У водоразделов мысли», рассматривая понятие органопроекции, выдвинутое немецким ученым Э. Каппом в его книге

«Философия техники». Суть органопроекции в том, что человек создает технические орудия «по образу и подобию» естественных органов. «Орудия *расширяют* область нашей деятельности и нашего чувства тем, что они *продолжают* наше тело»⁴². При помощи техники человек стремится активно воздействовать на окружающую среду, сознательно овладевать ею, целенаправленно ее перестраивать. Организм словно жаждет распространиться в пространстве, наложить свои контуры на все вещи мира. Отчего? Оттого, что чувствует себя несовершенным; «граница нашего тела,— пишет Флоренский,— есть признак, производное, последствие ограниченности нашей власти над самими собою»⁴³.

Но техника не просто посредник между человеком и природой, она еще и своего рода средство человеческого самопознания. Конструируя инструменты и машины, мы пытаемся глубже и точнее понять устройство наших собственных органов. То, что в организме бессознательно, рефлексивно, делается здесь сознательно воспроизведенным, построенным по осмысленному проекту и плану. Более того, воспроизводя в технике те из наших органов, которые рудиментарны или вовсе еще не развиты и не выявлены, претворяя их в совершенные, стройные механизмы, мы вольно или невольно открываем для себя дремлющие пока возможности нашего собственного организма. «Линия техники и линия жизни идут параллельно друг к другу»⁴⁴,— утверждает Флоренский.

Эта-то родственность, схожесть строения и функций органов и орудий, выраженная идеей органопроекции, как раз и подводит к мысли о возможности нового, органического типа развития. Овладев умением создавать орудия-органы *вовне* (ступень техники), человек должен теперь применить это умение к своему телу, овладеть направленным органосозиданием, точность, силу и прочность механизма сообщить организму, не мертвое, а живое сделать совершенным. При этом органический прогресс, считают космисты, необходимо требует религиозно-нравственного возрастания личности, внутренней саморегуляции: в будущем совершенном порядке творенья дух должен управлять материей на всех его уровнях: от макрокосма — Вселенной до микрокосма — человека.

В 1920-е гг. идея «усовершенствования человеческой природы» разрабатывалась далеко не только русским космизмом — громко и ясно зазвучала она в евгеническом движении, охватившем еще с начала XX века и Америку, и развитые страны Европы. Российские ученые-евгенисты не отставали от своих западных коллег. В ноябре 1921 г. в Москве было создано Российское Евгеническое общество,

возглавлявшееся биологом Н. К. Кольцовым. Общество издавало «Русский евгенический журнал», где печатались материалы годовых докладов, научные статьи по евгенике, давались международные обзоры, открывались дискуссии. При Российской Академии наук в Ленинграде работало «Бюро по евгенике», при котором выпускался журнал «Известия Бюро по евгенике». Регулярно выходили книги и брошюры — одни из них обобщали научные исследования, другие служили популяризаторским целям⁴⁵. Сторонники евгеники (от греч. «ευγενής» — благородный), основы которой были заложены еще в XIX в. трудами Ф. Гальтона и В. М. Флоринского⁴⁶, предлагали увидеть в ней «осознание видом *Homo sapiens* процесса своей эволюции и стремление его к подчинению этого процесса своей воле», путь же воздействия на эволюционный процесс полагали «в изучении всех факторов, лежащих в основе или косвенно влияющих на эволюционное развитие человеческого рода» и целенаправленном их использовании⁴⁷.

Однако, ставя вопрос о необходимости улучшать не только нравственную, но и физическую природу людей, евгенисты мыслили это улучшение на совершенно иных основаниях, нежели то было в религиозно-философской ветви русского космизма. Средства к тому, чтобы «действительно изменить, облагородить человеческий род», предлагались буквально те же, что широко использовались наукой при выведении улучшенных пород скота или злаковых культур: через искусственный отбор «таких производителей, которые дадут наиболее желательную комбинацию признаков у потомства»⁴⁸. Один из ведущих русских евгеников Н. К. Кольцов высказывался об этом прямо и без всяких прикрас: «Мы можем представить себе такие условия, при которых человеческая природа могла бы быть улучшена теми же способами, которыми современный зоотехник улучшает породы домашних животных»⁴⁹.

Дарвинистская абсолютизация отбора как определяющего и незаменимого фактора эволюции, механическое перенесение его принципов на человеческий род с закономерностью приводили евгеников к девальвации понятия *личности*: она фактически низводилась до *особи*, получала ценность лишь в той мере, в какой могла послужить интересам родового и видового целого, передавая свои благоприятные свойства (физическое здоровье и крепость, красоту и творческую одаренность) потомству и улучшая тем самым генофонд нации и человечества. В результате в устах серьезных ученых появлялись высказывания, стоящие в полном смысле слова «по ту сторону добра и зла»: «Ведь для эволюции человечества совсем не

важно сокращение численности населения на несколько десятков миллионов. С евгенической точки зрения важно знать, были ли эти миллионы лучшими или худшими, т. е. стояли они выше или ниже среднего уровня»⁵⁰.

Адепты евгенического отбора во весь голос говорили о необходимости разработки широкой программы мероприятий, направленных на борьбу с вырождением — его они считали неизбежным следствием прогресса цивилизации и культуры, когда в результате развития науки, техники, медицины выживают слабые, ущербные индивидуумы, а избалованный комфортом искусственно созданной среды организм оказывается все менее и менее приспособлен к естественной природной среде, в результате чего человечество как вид начинает радикально проигрывать в сравнении с другими видами животного мира. Культура, спасая слабейших и создавая тем самым «противоестественный отбор»⁵¹, тормозит эволюционный процесс — таков был жесткий и неумолимый вывод ученых-евгеников, как видим, в точности обратный тому, о чем не уставали говорить сторонники идеи *активной эволюции*, для которых культура мыслилась движущей силой развития, и не только человека, но и мира, природы в целом, оттесняя на задний план, а затем и вовсе сменяя собой процесс естественного отбора. Другое дело, что нынешняя культура — и это они не уставали подчеркивать — находится еще в состоянии несовершеннолетия, отдавая себя на службу обществу потребления, служа мишурным идеалам и целям, а порой и искажая себя самое в пошло-бульварных, извращенных, оскотинивающих образцах масс-культуры.

Ученые-евгеники были нравственны и разумны в своих требованиях борьбы с промышленными ядами, алкоголизмом, наркотиками, венерическими заболеваниями, они были правы и в своем убеждении, что эта борьба не может ограничиваться только социальными мерами, но должна вестись и на биологическом уровне. Однако предлагаемые ими методы сводились к элементарной селекции: речь шла о введении жестких ограничительных мер в отношении социально (а для них — и биологически) опасных элементов, таких как пьяницы, проститутки, преступники-рецидивисты, а также лиц, страдающих такими физическими и душевными расстройствами, как слабоумие, эпилепсия, шизофрения и др. Евгеники из высококультурных и просвещенных стран гуманной Европы (Англии, Германии, Норвегии) выступали за сегрегацию этих лиц, «изоляцию в особых колониях с полным разделением полов»⁵², а самые радикальные призывали к принудительной стерилизации неблагополуч-

ных категорий населения, в число которых включались и индивидуумы, страдающие пороками развития, хроническими заболеваниями и т. д. (Тут уже прямо пахло серою — и недаром очень скоро, спустя каких-нибудь полтора десятилетия, теории «расовой гигиены», создававшиеся, разумеется, с самыми «благими намерениями», обернулись адом Освенцима.) Напротив, для так называемых «ценных элементов» предлагалось создавать благоприятные условия для их наибольшего размножения, увеличивающего популяцию качественных человеческих особей. В сущности, культивировался идеал выращивания будущего сверхчеловека, «снабженного <...> здоровыми инстинктами, сильной волей, врожденным стремлением жить, любить и работать», «физически здорового и гармонично наделенного всем тем, что делает его организм жизнеспособным»⁵³. Этот сверхчеловек, *homo creator*, должен был стать «действительно царем природы и подчинить ее себе силою своего разума и своей воли»⁵⁴. Тут был доведен до предела эгоистически-прометеистский, насильнический тип отношения человека к природе — тот самый, против которого так восставали Федоров, Булгаков, Флоренский, Горский, Сетницкий, призывая к творчески-любовному, религиозно-ответственному отношению к природному миру, ко всей меньшей твари, призванной вместе с человеком и при помощи человека выйти в свет преображения... Заметим и то, что, говоря о биологическом совершенствовании человечества, сторонники евгенического прогресса не ставили перед собой задачу преодоления смерти, тем более возвращения всех, ушедших в небытие, к чему как раз призывала активно-христианская мысль. Напротив, смерть служила здесь эффективным орудием отбора — так же как и во всем порядке природы. Не допускалось и малейшей мысли о том, что с явлением в мир сознающего, чувствующего существа это орудие *эволюционно устарело* и должны быть найдены иные пути восхождения, не только не отбрасывающие все то, чем отличается человек от животного (сострадание, милосердие, любовь, память, скорбь об умерших, чаяние вечной жизни), но именно их полагающие во главу угла новой — преображающей — эволюции.

Впрочем, справедливости ради, нужно отметить, что ряд членов Русского евгенического общества достаточно осторожно отнеслись к тем программам «расовой гигиены», которые были выдвинуты в европейской евгенической науке — английской, американской, германской, норвежской. Говорили о том, что при всей приоритетности в деле евгенического улучшения человечества интересов большого целого, полностью пренебрегать личностью нельзя, отноше-

ние к ее интересам «должно быть крайне осторожным»⁵⁵. Сдержанно отнеслись они и к таким требованиям «отрицательной евгеники», как сегрегация и стерилизация, предлагая прибегать к последней лишь в исключительных и особо тяжелых случаях. В целом негативно были восприняты и расистские тенденции германской евгеники, «научно» обосновывавшей второсортность неарийских народов и прежде всего евреев. В то же время русские ученые-евгеники ратовали за широкую постановку генетических исследований, призванных выявить механизмы родовой передачи тех или иных физических и психических свойств, за целенаправленное культивирование благоприятных наследственных признаков. Выступали за взаимодействие евгеники с другими областями научного знания, за сочетание биологических и социальных путей «облагорожения человечества», полагая, что благой результат будет достигнут «лишь тогда, когда оба эти течения будут совместно стремиться к общей цели, взаимно дополняя и поддерживая друг друга»⁵⁶. Русская евгеническая школа дала мощный толчок генеалогическим исследованиям в области русской культуры. Привлекалось внимание к знаменитым русским родам, явившим пример «наследственности талантов»: Аксаковым, Толстым, Соловьевым, Маковским, Бруни, Садовским... «Русский евгенический журнал» периодически печатал генеалогические статьи и заметки, на заседаниях общества звучали доклады. Говорилось о роде Пушкиных, Чаадаевых, Самариных, Трубецких, Достоевских...⁵⁷ Изучались родословные «наших выдвиненцев» — Горького, Шаляпина, Есенина⁵⁸... В отношении к великим творцам отступал даже железный принцип отбора по физическому здоровью: «Гении и таланты ценны евгенически, несмотря ни на какие болезни»⁵⁹, — писал тот самый Н. К. Кольцов, который столь восхищался целесообразностью естественной отбраковки человеческого материала через всевозможные недуги и эпидемии, — тут, по его мысли, нужен особенно осторожный подход, ведь и epileptic может в будущем стать Достоевским.

И все же искреннее стремление русских ученых-евгеников выработать сбалансированный и нравственно приемлемый вариант «искусственного евгенического отбора» не могло исправить фундаментального изъяна самой евгенической теории. Ибо основная ставка евгеники, призванной по самому смыслу своему облагораживать, улучшать, совершенствовать, была сделана на несовершенный и смертный порядок природы, на ее законы, отражающие в христианской системе координат состояние *послегрехопадного* мира. А это неизбежно вгоняло евгенику в неразрешимое противо-

речие с нравственно-религиозной системой ценностей, с сознанием уникальности каждой человеческой личности, со столь принципиальной для активного христианства идеей всеобщности спасения. Представители же религиозно-философского крыла русского космизма, выстраивая концепцию эволюционного восхождения человека, ориентировались не на законы падшей природы, а на законы благобытия, где нет противоположения части и целого, род и личность равновелики и равноправны, претворены в соборном единстве. Идее селекционной биологической культивации противопоставили они идею духовно-телесного преображения, все большего просветления физического естества человека, всецелого управления материи духом.

Здесь мы видим еще одно подтверждение тому, что в отличие от господствовавшего в 1920–1930-е гг. безрелигиозного, секуляризованного, прометеистского мировоззрения, вопрос об активности человека, его творческой, созидательной роли в мире ставился Сетницким, Горским, Муравьевым всецело на почву христианского сознания. И в этом они явились прямыми продолжателями религиозно-философской традиции начала века. Ведь именно на Петербургских религиозно-философских собраниях 1901–1902 гг., в Московском религиозно-философском обществе памяти Вл. Соловьева, в работах целого ряда мыслителей — философов, богословов, религиозных публицистов (назвать хотя бы имена Н. А. Бердяева и С. Н. Булгакова, А. В. Карташева и В. А. Тернавцева, В. П. Свенцицкого и В. Ф. Эрна) проблема «антроподицеи», оправдания человека, смысла его явления в мир, его задачи в истории была одной из центральных. С развитием христианской антропологии связывался тогда и вопрос о возможности дальнейшего догматического развития, установления соборным церковным сознанием новых догматических истин, углубляющих понимание Откровения, полнее раскрывающих задачу человека в бытии. Перспективу будущего русская религиозно-философская мысль видела на путях взаимодействия церкви и мира, благодатного христианского активизма, христианизации всего спектра исторической деятельности человечества: от общественно-политической до художественной, научной, хозяйственной, — в противоположность революционному марксизму с его односторонне-материалистическим, а главное, секуляризованным, безрелигиозным подходом к личности и истории.

Впрочем, вопрос о границах человеческой активности в «домостроительстве спасения», о том, должно ли объединенное человечество остановиться на создании истинно-христианской государст-

венности, нравственного общественного уклада или оно призвано и к исполнению гораздо более дерзновенных, онтологических задач, в русской мысли и в до- и в пореволюционную эпоху оставался открытым. Сетницкий и Горский решали этот вопрос утвердительно. Противопоставляя марксистскому социальному идеалу идею христианского дела, которое не замыкается в стенах храма, но стремится охватить все стороны храмовой и внехрамовой жизни, они вмещали в него поистине вселенское содержание: регуляцию стихийных природных сил, одухотворение материи, упразднение смерти, обожение мира. Однако далеко не все лица из их окружения (а Сетницкий и Горский в 1923–1925 гг. сближаются с религиозно-философскими кругами Москвы⁶⁰) принимали во всей полноте подобную активно-христианскую установку, особенно основной ее пункт — о необходимости борьбы со смертью. К тому же изъяны насильственного, революционного пути вольно или невольно ставили под сомнение саму идею активности человека в истории. В качестве ответа на эти сомнения Сетницкий и Горский пишут трактат «Смертобожничество» (Харбин, 1926). Здесь они рассматривают историю христианского вероучения именно в плане раскрытия в ней идеи о творческом назначении человека в мире, о глубине его религиозного призвания. В эпоху Вселенских соборов эта идея, по их убеждению, была стержнем христологических споров. Догматически утвердив неслиянность и нераздельность двух природ во Христе, сотрудничество двух волей в Нем, церковь тем самым признала возможным для человека и человечества достичь полного и абсолютного обожения, признала в облике Богочеловека своего рода образец согласного и сочетанного действия божественной и человеческой воли, в котором человеческая воля не поглощается божественной, но свободно и сознательно следует ей (этот образец и должен быть воплощен в исторической деятельности человечества). Столь же важны были последовавшие уже в XIV в. споры о фаворском умном свете, давшие надежду на то, что, просветлив и очистив «вся внутренняя своя», род людской сможет узреть нетварный свет, сияние Божьей славы и всецело облечься этим светом. Что же касается признания смерти неизбежной и неодолимой для человека (подобная позиция фактически приводит к языческому поклонению нынешнему, падшему порядку вещей), то оно, по мысли Сетницкого и Горского, не может иметь места в христианстве, религии, по самой своей сути эволюционной, чающей облечения всего сущего в нетление и бессмертие. Именно на смерти утверждается (в своей тленности, дисгармоничности, воль-

ном или невольном умалении жизни другого) нынешнее несовершенное бытие мира, и человек — соратник Бога в преодолении этого несовершенства.

Значительное место в книге «Смертобожничество» было уделено вопросу об имяславии. Спор об Имени Божием, столь яростный и непримиримый в первой половине 1910-х гг., не утихнувший и после революции (по вопросу об имяславии Всероссийский церковный собор в 1918 г. сформировал специальную подкомиссию), с новой силой возобновился в начале двадцатых. Особую напряженность и остроту этим спорам придавала глубокая вера защитников имяславия, что от положительного или отрицательного решения вопроса во многом зависит будущность христианства и церкви в мире. Выношенное в практике умного делания убеждение, что Имя Божие, повторяемое в умно-сердечной молитве, в колоссальном сосредоточении всех духовных, душевных, телесных сил, напоется энергией Божества, несет ее в себе, что Бог присутствует в Имени всеми Своими свойствами, было понято целым рядом религиозных мыслителей как еще одно свидетельство возможности нераздельно-неслиянного сочетания божественной и человеческой энергий, синергии⁶¹, а значит — как еще один аргумент антроподицеи. Впоследствии, резюмируя эту точку зрения в работе «Философия имени», о. Сергей Булгаков писал: «Энергия Божия, действуя в человеке, соединяется с человеческой, воплощается в ней, и получается нераздельное и неслиянное срединение силы Божества и действия человеческого, причем последнее является как бы носителем для силы Божией»⁶². В то же время в спорах об имяславии развивалась и другая линия, связанная с разработкой уже сугубо философских, метафизических вопросов, проблем философии слова, философской теории имен — и именно она в 1920-е годы возобладала в работах П. А. Флоренского и А. Ф. Loseва. Обращаясь к теме имяславия в работе «Смертобожничество», Сетницкий и Горский, в сущности, стремились вернуть ее обсуждение в религиозное русло, перевести из области умозрительной теории в область живой жизни и христианского делания. По их убеждению, человек, могущий стать «носителем для силы Божией», может стать и проводником этой силы в мир. Имяславие должно перейти в имядействие, когда человечество, стяжав в умном делании нетварные, божественные энергии, распространит их преображающее действие на все живое, на всю тварь, на мир, чтобы весь он облекся светом Преображения, чтобы Бог был «всяческая во всем» (1 Кор. 15:28).

Брошюру, изданную тиражом 100 экземпляров, Сетницкий ра-

зослал ряду друзей, а также в главные библиотеки СССР и зарубежных стран. Впрочем, из книгохранилищ Советской России ее приняли лишь Ленинская библиотека и библиотека Московской Духовной академии, остальное было возвращено обратно: запретила цензура. А. К. Горский, которому Н. А. Сетницкий послал некоторое количество экземпляров, активно распространял брошюру среди московской интеллигенции. Брошюра дошла и до А. Ф. Loseva, которого авторы считали главным своим оппонентом, вызвала интерес у деятелей русской эмиграции — Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, В. Н. Ильина, у евразийцев. Н. А. Бердяев в рецензии, помещенной в журнале «Путь», высоко оценил стремление авторов работы к «радикальному и дерзновенному утверждению активности человека в религиозной жизни», их «понимание христианства как задачи, стоящей перед человеком». «“Смертобожничество”», — писал Бердяев, — свидетельствует о том, что внутри России есть сейчас творческая религиозная мысль и жажда подлинного христианского делания, осуществления христианства в жизни, реального осуществления, а не условно-символического и условно-риторического»⁶³. Работа была известна и в литературной среде: Н. А. Сетницкий послал ее Вяч. Иванову, О. Форш, М. Горькому, интересовавшемуся идеями Федорова (с этого началась переписка писателя и мыслителя, продолжавшаяся почти десятилетие).

Этот же вопрос об активном, творческом христианстве лег в основу философской мистерии Муравьева «Софья и Китоврас», произведении, в котором сошлись и сплелись воедино главные линии его философствования.

Мистерия, первоначально созданная на русском языке, а затем переведенная на английский язык (Муравьев надеялся напечатать ее на Западе, исполняя долг своеобразного духовного миссионерства, как бы в параллель тому, что совершала в 1920–1930-е гг. русская эмиграция), — примечательный памятник религиозно-философских исканий первых десятилетий XX в. Об этом свидетельствует и ее содержание, и сама художественная форма, восходившая к платоновскому диалогу, актуализированному эпохой Серебряного века, вобравшая в себя искания Вяч. Иванова в области теории драмы, его представления о мистерии как форме сакрального, синтетического искусства, призванного служить организации «религиозной жизни будущего»⁶⁴. Диапазон затронутых в сочинении Муравьева проблем предельно широк: проблема смысла и назначения истории, вопрос о нравственных и духовных основах социального действия и строительства, об интеллигенции и народе, о судьбах

христианства и церкви в мире, о вере и науке, о путях и целях культуры, о богочеловечестве, о софийности мира.

В свое время В. С. Соловьевым были намечены две линии разработки темы Софии. Условно их можно обозначить, как богословскую и художественную, и каждая из них получила свое дальнейшее углубление и развитие в начале XX в. Первая линия шла к П. А. Флоренскому и С. Н. Булгакову и выводила к новой постановке вопросов христианской космологии и антропологии. В книге «Философия хозяйства» С. Н. Булгаков определял Софию как совокупный идеальный образ мира и человека, который вечно содержится в Боге, содержится в красоте, славе и нетлении. Премудрость Божия «реет» над мирозданием, излучая в него божественный свет, живой нитью связывает его с Богом. Не оставляет она тварный мир и после грехопадения, ведя человеческий род и природу к восстановлению утраченного всеединства. Иное осмысление темы Софии было дано в эстетике и художественной практике русского символизма — А. Блок, А. Белый, В. Иванов полифонически развивали мотивы соловьевской поэмы «Три свидания», где Душа Мира представляла в прекрасном женском облике, становилась своего рода ипостасью Богоматери — Богоматери, утверждая высший, богочеловеческий «смысл любви» — как дела обожения.

Религиозно-философская мистерия «Софья и Китоврас» связует обе линии разработки темы Софии в культуре Серебряного века, внося в нее и свои оригинальные обертоны. Главная героиня мистерии — молодая женщина Софья, не удовлетворенная мирозерцательным хаосом интеллигентской богемы, жаждущая «не только знания, но и жизни»⁶⁵, в одну из весенних Петербургских ночей в садике перед Исаакиевским собором, куда пришла она с очередного собрания «религиозно-философского общества», члены которого отчаянно и безнадежно пытались «найти и построить идеальное царство человеческих отношений»⁶⁶, неожиданно встречается с Китоврасом, мифологическим существом из древнерусского апокрифа (легенда о Соломоне и Китоврасе), изображавшимся в Древней Руси в виде Единорога или чаще Кентавра, как «на Корсунских Вратах Софийского Храма»⁶⁷. Диалог между ними затрагивает предельные вопросы о бытии и человеке, об эволюционном его назначении и искажении этого назначения в современной обезбоженной цивилизации. «Ну вдумайтесь в то, что происходит,— говорит Китоврас, в уста которого Муравьев влагает свои понимания и прозрения, свое видение конечного идеала истории.— Земля вращается вокруг солнца, мир неорганический рождает мир органи-

ческий, мучительно и медленно в течение миллиардов лет вырабатываются из первобытных белемнитов и трилобитов высшие формы; через гигантизм и всяческие извращения природа производит свой венец — высшее существо, Человека с большой буквы. И что же? Царь природы в тех своих экземплярах, которые оказались на вершине культуры, имея в своем распоряжении средства, досуг и влияние»⁶⁸ ...одевает фрак и отправляется блистать в высшем обществе. «Я утверждаю, что огромное большинство западноевропейских людей независимо от профессии их, от образования, от степени талантливости и проч.— высшей целью своей жизни ставят удовлетворение самого пустого тщеславия»⁶⁹. Между тем движение истории ставит человека и человечество на пороге нового «мессианского акта»⁷⁰, задача которого не только социальная, но и космическая.

В конце диалога Китоврас открывает Софье, что она является земным воплощением Софии Премудрости Божьей, водительницы человечества на путях благодатного строительства Царствия Божия. А в следующих сценах-видениях становится ее Вергилием «по царствам», воплощающим разные философско-религиозные представления об идеальном человеческом строе. Сначала они ищут «царство Адаряна, пошедшего по пути искания могучей личности», опора которой — сила и власть⁷¹, — как тут не вспомнить и мечтания западно-европейского романтизма (Шатобриан, Байрон), и построения М. Штирнера и Ф. Ницше. Но вместо царства торжествующего индивидуализма, представлявшегося столь многим «последним идеалом свободной личности, не признающей вне себя и над собою никого и ничего»⁷², находят «один только великий гроб Святогора»⁷³ (народно-эпическое воплощение «свободной самодовлеющей личности»⁷⁴) и самого Адаряна, отрекшегося от прежней идеи, ищущего иных перспектив самореализации личности — уже не через отъединение от других людей, а через соборное взаимодействие с ними.

Образом такого взаимодействия является в мистерии Муравьева проходимое Софьей и Китоврасом царство пресвитера Иоанна, воздвигшего «свое здание на камне, указанном Христом»⁷⁵. Реальное время вхождения в него — Рождество 1923 г., во время которого на улицах зимней Москвы молодежь устраивает безбожное шествие: кривляются «красные черти», колышутся в уродливых одеждах «древние и восточные боги»⁷⁶, звучат сквернословия и богохульства. Шествие потрясает Софию. «Я ощущаю это движение как торжество темных сил, поднявшихся из каких-то темных глу-

бин»⁷⁷, — говорит она Китоврасу. Да, в этом кошунственном революционном безбожии, попирающем «вековые святыни», кичащемся человеческой низостью, воочию является хрупкость и непрочность культуры, которую цивилизация создавала веками. Она — словно покров, накинутый над бездной, грозящий сорваться от любых потрясений.

Кульминационный момент красного шествия наступает тогда, когда оно «длинной извивающейся змеей» (говорящий библейский образ!) приближается к Иверской часовне, двери которой медленно закрываются, «чтобы чудотворная икона <...> не лицезрела это сатанинское зрелище»⁷⁸. София ждет и надеется: вот-вот «двери Часовни раскроются настез, выйдет на паперть подвижник» и «начнет вдохновенную проповедь. Они будут смеяться и кричать ему слова хулы. Но голос его будет звучать громче их смеха и криков. <...> И так властна будет его речь, так искренна и вдохновенна, такой силой нездешней будет дышать его слово, что постепенно смех утихнет, кошунственные клики замрут на устах хулителей, водворится молчание, затем смятение охватит бесовский стан. <...> Ряженные будут сдирать с себя покрашенные рясы, бесы упадут на колени. Плач и стенание раздадутся в толпе. И свершится великое чудо! <...> Разве не так поступил бы Сергей Радонежский, Иосиф Волоцкий, Гермоген, Филипп — святители русские?»⁷⁹. Но никто не выходит. Никто не находит в себе духовного мужества противостать совратившейся и безумной толпе, дать отпор греху и безверью.

С этого образа «комсомольского шествия» и «церкви безмолвствующей» начинается новый диалог Софьи и Китовраса, продолжающийся затем в одной из башен Кремля, где «тайно собираются гонимые представители церкви»⁸⁰, — и ведется он о судьбах христианства в истории, о глубоком кризисе церкви, в течение веков предпочитавшей поддержку и внешнюю мощь государства внутренней силе евангельской веры. Кризис этот затронул и католичество, и православие, искаженное петровской реформой, ослабленное расколом и ересями, отравленное ядом «западного рационализма в более или менее прикрытом виде разных научных и богословских учений»⁸¹. Христианство не сумело справиться с неуклонным процессом секуляризации жизни, захлестнувшим цивилизацию Нового времени, и жизнь теперь «течет и развивается» помимо него «или даже вопреки ему»⁸². Оно отвергло науку, полагая ее вне веры и церкви, ограничило и обстругало культуру, признав для себя только сакральное, богослужebное искусство. Абсолютизировало аске-

тический, монашеский путь, в своих крайних проявлениях обращающийся презрением к бытию, своеобразным «религиозным индивидуализмом». Однако замкнувшееся в самом себе христианство фактически предаёт свое назначение в истории. И если Церковь не хочет оставаться лишь малым островком веры в океане погибающего в безбожии мира, она «должна дать какой-то ответ на вопрос о культуре», включая в нее «не только искусство, но и науку и технику»⁸³, признав в них орудия «реального преобразования мира не только в духовной, но и в материальной его природе»⁸⁴.

Диалог в царстве пресвитера Иоанна сменяется диалогом в «царстве подземных людей». Перед началом этого диалога развивается символическое видение двух городов, двух мировых центров цивилизации, Москвы и Парижа, готовящихся к «великой битве, от исхода которой зависит судьба европейской культуры», — битве капиталистического «Города Блудницы, Великого Вавилона Апокалипсиса»⁸⁵ с новым социалистическим городом, воздвигнутым массами, вырвавшимися на свободу из «подвального, каменного, могильного» мира⁸⁶. Столкновение здесь неизбежно, оно предопределено всем направлением развития цивилизации, ибо «нельзя строить человеческое царство на угнетении людей и заключении их в подземные тюрьмы»⁸⁷. И тот революционный катаклизм, который разверзся в России, сокрушив традиционный уклад быта, веры, культуры, стал болезненной и резкой реакцией на ложное устройство жизни, явил собой, пусть и в уродливых формах, «всемирное искание путей из той пропасти, куда увлекает мир современное вырождение»⁸⁸. Склонение русского народа к социализму, в котором ряд религиозных философов, революцию не принявших (И. А. Ильин и др.), увидели духовный и нравственный слом, Муравьев воспринял как закономерность, как трансформацию вековых народных исканий праведной жизни, причем не потусторонней, а посюсторонней, осуществляющей себя еще на земле: «универсализм, ранее выливавшийся в концепции III Рима, теперь перешел в универсализм III Интернационала»⁸⁹. Русскому народу оказался близок и коллективистический пафос социализма, «стремление сделать из множества людей одно целое»⁹⁰ — эта втиснутая в прокрустово ложе соборность. Но социализм, при всей широковещательности своих заданий и лозунгов, не способен по-настоящему организовать общественное и культурное делание масс — ибо в его основе идеал фундаментально ущербный. «Вовлечь в процесс преобразования по возможности больше личностей, а то и весь мир»⁹¹ станет возможно только тогда, когда этот процесс будет одушев-

ляться высшей божественной целью, а не разделительно-классовыми, слишком человеческими и преходящими целями.

Апофеозом активно-христианского, житнетворческого идеала становятся последние главы мистерии. София оказывается в «выжженной солнцем песчаной пустыне»⁹². Все, обойденные ею царства, оказались с изъянами, она не нашла в них истинного, обетованного Царства. Но в минуту охватившего ее отчаяния, к ней внезапно начинают взывать все твари земные — облака, камни, травы, кустарники, «гады и змеи», насекомые, птицы и звери, умоляя Душу мира спасти их от смерти, от рокового клейма падшести и несовершенства. И София откликается сочувственным сердцем на этот «плач природы, ищущей избавления»⁹³; она, мистически олицетворяющая собой собирательное человечество, обретает наконец понимание цели и пути: «Я поняла страдания камней, растений, животных, всей природы, ее внутреннее восстание против слепоты навязанных ей законов и я знаю мой долг помочь ей, дать ей всю себя, чтобы спасти их и вывести из нового египетского плена...»⁹⁴. Шествие за Софией всей твари земной и небесной, к Чаемому Небесному Граду, очертания которого уже возникли на горизонте, внезапно прерывается, казалось бы, непреодолимым препятствием — перед идущими открывается пропасть, отделяющая их от искомого царствия (символический образ смерти, небытия). И тогда София призывает всех — и людей, и животных, и камни, и растения общим соборным трудом засыпать бездонную пропасть, выстроить «дорогу в потусторонний град»⁹⁵. Мистерия венчается символической картиной вселенского дела, совершаемого в единении, молитве, любви. И вот уже пропасть засыпана — преображенная земля и человечество вступают в царство славы и совершенства.

Философская мистерия «Софья и Китоврас» стала тем предельно досказанным словом, которое Муравьев мог произнести тогда, увы, лишь про себя. Впрочем, писание «в стол», было почти всеобщим уделом для тех, кто не желал и не мог перейти на рельсы марксистского, догматически жесткого мировоззрения. Более реальной и доступной формой обнародования своих убеждений в первой половине 1920-х гг. являлось устное слово — пока оно менее было подвержено бдительному контролю идеологии и цензуры. В 1924 г. В. Н. Муравьев начал вести занятия с несколькими студентами, бывшими его слушателями по Институту живого слова, открытому в 1918 г. при содействии Луначарского. С ними Валериан Николаевич подробно изучал русскую мысль и прежде всего Федорова. Студенты писали рефераты, обсуждали их, спорили. Постепенно

группа расширилась. В нее влились братья-поэты Борис и Всеволод Шманкевичи, Г. В. Постников, В. П. Савельев (будущий архимандрит Сергей), приведший в кружок своих молодых знакомых. На занятиях регулярно присутствовал Горский, несколько раз бывали писатель и критик, бывший редактор «Нового пути» (1903–1904) П. П. Перцов и Н. А. Сетницкий. В. П. Савельев впоследствии вспоминал: «Семинар продолжался более трех лет и был посвящен изучению русской дореволюционной культуры. Мы побродили мыслью, изучая Хомякова и других славянофилов, Чаадаева, Гоголя, Пушкина, Достоевского, Федорова, Владимира Соловьева и даже таких “вольнодумцев”, как Радищев и Герцен»⁹⁶.

Горский в 1924–1928 гг. был главой литературно-философского кружка, в котором участвовали как уже вошедшие в литературу поэты (те же братья Шманкевичи, А. Миних, Э. Багрицкий), так и начинающие — В. Луговской, В. Державин, и просто молодежь, увлекавшаяся философией и поэзией, духовно ищущая: марксистское мировоззрение ее не удовлетворяло. Собирались у кого-нибудь на квартире (у кого, конечно, была эта квартира или хотя бы комната), читали стихи, беседовали на литературные и религиозно-философские темы; бывал на этих собраниях и тогдашний нарком просвещения А. В. Луначарский. Многие из участников кружка (А. К. Горский, Б. И. и В. И. Шманкевичи, Н. С. Гойлов, О. П. Богоявленский и др.) жили интенсивной церковной жизнью, по воскресеньям они встречались на богослужениях в храме Троицы в Никитниках, в нижнем этаже которого помещалась церковь, посвященная иконе Грузинской Божией Матери. Настоятель церкви прот. Сергей Голощапов (бывший соученик Горского по Московской духовной академии) духовно окормлял их. «Церковь эту о. Сергей старался приблизить к устройению первых веков христианства. Свечи там не продавались, а раздавались, с тарелками для пожертвований по церкви не ходили, а у дверей при входе стояла большая кружка, куда верующие имели возможность опускать по мере усердия свои пожертвования. По большим праздникам в небольшом помещении, примыкавшем к храму, была общая трапеза»⁹⁷. Участники кружка помогали в церкви, читали псалтирь, пели на клиросе. Чувствовали себя первохристианами, жаждали нести свет Христовой истины в мир (О. П. Богоявленский и В. П. Савельев в 1930-х гг. приняли священство), и многие из них стали мучениками: в 1928–1929 гг. были арестованы и погибли в лагерях и ссылках.

Литература вообще занимала в деятельности А. К. Горского,

Н. А. Сетницкого, В. Н. Муравьева одно из значительных мест. Двух первых как магнитом влекла поэзия, причем «поэзия мысли». Первый стихотворный сборник Горского «Глубоким утром», в котором он провозгласил: «Искусство для жизни. Поэзия — была и будет рядом предварительных упражнений. Цель их — развитие углубленного мировосприятия и творческого мировоздействия»⁹⁸, — вышел еще в 1913 г. И в свой домосковский период, в Одессе, Горский был заметной фигурой литературной жизни. Одно время примыкал к группе одесских поэтов, тяготевших к футуризму: его стихи появились в одном из альманахов группы — «Седьмое покрывало» (1916). Журнал «Южный музыкальный вестник» в 1915–1917 гг. регулярно печатал его статьи по проблемам музыкального синтеза искусств (о Вагнере и Ницше, Скрябине и Ребикове). После революции Горский стал председателем союза поэтов Одессы, ведал отделом поэзии в журнале «Южный огонек» (характерно, что тогда же он организовал в городе и религиозно-философское общество — вместе с Б. О. Форш, художником Г. Э. Бостремом, О. Н. Масловой и др.). С Н. А. Сетницким они часто посещали заседания ХЛАМ'а (объединения художников, литераторов, артистов и музыкантов), куда входили Э. Багрицкий, В. Катаев, Ю. Олеша, И. Ильф и др.). Н. А. Сетницкий тогда серьезно занимался стиховедением, на этой почве сблизился с Г. А. Шенгели, а в 1922 г. выпустил брошюру «Статистика, литература и поэзия», посвященную вопросу о применении статистических методов в литературоведении. 1920–1930-е гг. для обоих мыслителей в поэтическом отношении были весьма плодотворны: в 1926–1935 гг. в Харбине был издан ряд стихотворных сборников Горского («Лицо эры» (1926), «Одигитрия» (1935)), библейские циклы Сетницкого, объединенные в сборнике «Валаам» (1931), философская поэма «Эпафродит» (1926), воспроизводящая духовную атмосферу Москвы первой половины 1920-х годов, а также поэма «Высказывания и картины» (1935). В рукописи остались поэмы А. К. Горского 1930-х гг. на евангельские сюжеты: «Двое» и «Ночь Никодима». В. Н. Муравьев — в отличие от двух друзей — писал прозу: в его архиве — роман «Остров Буян», пьеса «Советник смерти», сборник неизданных рассказов, наконец, уже разобранный выше мистерия «Софья и Китоврас».

Известно, насколько серьезным и далекодействующим было влияние религиозно-философской и естественно-научной ветвей русского космизма на литературу и изобразительное искусство — от В. Брюсова и В. Маяковского, В. Хлебникова и Н. Заболоцкого,

М. Горького и М. Пришвина до А. Платонова и Б. Пастернака, В. Чекрыгина и П. Филонова...⁹⁹ Не меньшее влияние оказала плеяда космистов на эстетические искания первых десятилетий XX в. с их напряженным стремлением разрешить вопрос «о границах искусства», о радикальном расширении созидательных его возможностей, о новых взаимоотношениях между сферой художественной и сферой реальности, жизни вообще.

Н. Ф. Федоров и В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев и С. Н. Булгаков неоднократно писали о том мировоззренческом и духовном кризисе, к которому неуклонно движется искусство Нового времени и который уже обнаружил себя у наиболее сильных и глубоких художников XIX в.— Гоголя, Толстого, Достоевского, Вагнера, Ницше, Ибсена. Характерной его чертой стало обостренное чувство разрыва между идеальным бытием, творимым в искусстве, и бытием реальным, противоречивым, дисгармоничным, отданным во власть «смерти и временности», «неудовлетворенность культурой», неспособной к действительному, а не символическому преображению жизни. «Трагедия художника-творца», не успокаивающегося лишь на создании шедевров искусства, поставленного перед дилеммой: «творить саму жизнь или творить художественное произведение», «достигла такой остроты, что сделала почти невозможным совершенное, классически прекрасное искусство»¹⁰⁰,— высказывался Н. А. Бердяев в книге «Смысл творчества» (1916). Искусство, подчеркивал он, подошло наконец к такому рубежу, за которым его ожидает либо падение в глубины безверия, богооставленности, демонизма, либо выход к «новой религиозной эпохе творчества», когда искусство начнет служить уже «реальному творчеству преображенной жизни, нового неба и новой земли»¹⁰¹.

Религиозные философы космисты как раз и развивали идею этого будущего искусства, искусства «восьмого дня», включенного в богочеловеческое дело спасения, участвующего в преобразении бытия в Царствие Божие. Они закладывали основы «истинной, положительной эстетики», связывавшей «художественное творчество с высшими целями человеческой жизни»¹⁰², с христианским заданием человеку — стать соратником своего Творца, продолжать дело Божьего творенья. И выдвигали особый подход к понятию прекрасного — не как к категории собственно эстетической, но как к категории прежде всего онтологической: красота есть «преобразование материи чрез воплощение в ней другого, сверхматериального начала»¹⁰³, «духовная телесность»; она являет меру совершенства творения, его одухотворенности, благодати, полноты, становится

одной из главных характеристик божественного плана бытия. Сам процесс эволюции виделся Федорову, Соловьеву, Булгакову процессом художественным: «весь мир есть постоянно осуществляемое произведение искусства»¹⁰⁴, — и вершинное создание его, человек, в котором «вместе с наибольшей телесной красотой» возникает «и высшее внутреннее потенцирование света и жизни, называемое самосознанием»¹⁰⁵, призван стать активным «деятелем мирового процесса», способствовать все более полному одухотворению, обожению мира, облечению его в красоту и нетление. Потому-то и не может свестись искусство лишь к творчеству «мертвых подобиий», а должно расширяться до «искусства действительности»¹⁰⁶, до всеземного, всекосмического искусства.

На страницах «Философии общего дела» Федорова не раз возникает образ «новой религиозной эпохи творчества»: мыслитель упорно обращается к нему предвосхищающим сердцем, ищет точные, выразительные слова. Он пишет о том, что вопреки такому творчеству будет уже не мир воображения и фантазии, а вся Вселенная, все «небесные, ныне бездушные, холодно и как бы печально на нас смотрящие звездные миры»¹⁰⁷. О том, что «сыны человеческие», придя, наконец, «в меру возраста Христова», овладев законами строения и функционирования вещества, научившись преодолевать силы разрушения, преобразят эти миры, объединят их «в художественное произведение, многоединым художником которого, в подобие Троице единому Творцу, будет весь род человеческий»¹⁰⁸. Что искусство будет тогда действительно воскрешающим, восстанавливающим облик умершего уже не в дереве, камне или на полотне, а реально, в неразрушимости духовно-душевно-телесного единства; его предметом явится самый организм человека — ныне несовершенный, несамодостаточный, принципиально смертный. Формулировки Федорова конкретно раскрывают ключевой тезис эстетики русского космизма: законы художественного творчества, создающие мир совершенных, прекрасных форм, должны стать законами самой реальности.

Мысль об искусстве, способном к творчеству новых форм не только в идеальном художественном пространстве, но и в самом бытии, преображающем действительную жизнь, утверждалась, когда параллельно, а когда и с прямой опорой на активно-христианскую мысль Федорова и Соловьева, теоретиками большинства литературных и художественных течений Серебряного века. Одушевила эта мысль и эстетические искания начала 1920-х гг. Концепцию нового синтетического искусства будущего, задача которо-

го «есть Преображение Космоса (вселенной), овладение космическим процессом, преобразование косного закона притяжения, тяготения масс (и тел гибнущей вселенной, ждущей опоры) в высший закон — истинную опору — любовь»¹⁰⁹, разрабатывал художник В. Н. Чекрыгин (1897–1922), один из создателей и главных участников литературно-художественного объединения «Маковец», возникшего в конце 1921 г. (в него входили П. Антокольский, В. Барт, С. Герасимов, Л. Жегин, М. Родионов, П. Флоренский, В. Хлебников, и др., позднее — Л. Бруни, К. Истомин, В. Рындин). Идеологи ЛЕФ'а в своих декларациях провозглашали лозунг искусства как «метода жизнестроения». О необходимости «слияния искусства с производством», переходе его на рельсы реального жизненного строительства во весь голос заявляли сторонники «производственного искусства». Правда в последних двух случаях идея искусства как творчества жизни представляла уже в сниженно-опрошенном, секуляризованном виде, утратив тот религиозный пафос, который влагали в нее и Федоров, и Соловьев, и следовавшие им в своих построениях А. Белый и В. Иванов. Более того, производственники, низводя искусство до производства вещей, до ремесленничества, фактически уничтожали главное, сущностное его качество: дар творческого преобразования действительности, способность к идеалотворчеству.

Что касается Н. А. Сетницкого, А. К. Горского, В. Н. Муравьева, то, в отличие от упрощающе-утилитарных тенденций, стремившихся взять верх в эстетике 1920-х гг., они утверждали то понимание смысла и назначения искусства, которое было выдвинуто их предшественниками по религиозному космизму, и прежде всего Н. Ф. Федоровым. При этом, подобно последнему, они не раз указывали, что задача преобразования земли и вселенной не может быть осуществлена средствами нынешнего, камерного, «игрушечного» искусства. Она вообще не может быть прерогативой только искусства (на чем настаивал ряд теоретиков русского авангарда с их концепциями художника-теурга, способного вдохновенно-магически, титаническим духовным усилием пресуществлять бытие), но необходимо требует его взаимодействия со всеми другими областями жизни и деятельности человека, и прежде всего с наукой. Ведь научное творчество, в отличие от изошренной фантазии художества, не создает идеальных образцов, но познает свойства реального мира, все глубже и глубже проникает в глубины бытия, организуя и упорядочивая согласно открытым ею законам хозяйственно-трудовую деятельность человечества. Без этого упорного труда позна-

ния, который берет на себя наука, невозможно достигнуть творческого управления миром, преобразить его в благолепный храм, в котором все будет оживотворено и одухотворено разумом и любовью. В работе «Организация мировоздействия» А. К. Горский критикует теургические замыслы А. Н. Скрябина, выдвинувшего проект «вселенской мистерии», грандиозного художественного действия, результатом которого должно было стать чудо всеобщего преобразования: «...вдохновенно-художественному синтезу Скрябина недоставало трезвого технического расчета, понимания свойства всего того материала, с которым он замыслил справиться. Проект мистерии был совершенно оторван от естественно-научной базы. Совершить в одиночку, или небольшой группой, дело гармонизации всей атмосферы планеты, не говоря уже о трансформации космической среды,— такая мечта не может нам не казаться безумием»¹¹⁰.

Однако если одиночные теургические эксперименты неспособны приблизить искусство к реальному житнетворчеству, то это вовсе не означает, что уже здесь и сейчас художник не может служить делу обожения. Да, участие искусства в преобразовательном, воскресительном акте, совершаемом объединенным человечеством, есть задача будущего, но не менее важна и прообразовательная, учительная, воспитующая его функция. Ведь художественный образ активен. В процессе творчества он «упорядочивает», «ображает», претворяет по своему подобию окружающую действительность, в процессе восприятия — оказывает организующее воздействие уже на человека, и, «впечатляясь через сознание»¹¹¹, ориентирует, направляет его в бытии. Каким будет это воздействие? К чему устремит оно человека? Для Сетницкого и Горского от ответа на этот вопрос зависят не только будущие судьбы искусства: будущее всего мира связано с тем, кто призовет «к священной жертве поэта» — Аполлон или Христос¹¹².

Еще В. С. Соловьев писал, что искусство настоящего призвано явить собою «пророчество» о грядущем Царствии Божиим, стать «переходом и связующим звеном между красотой природы и красотой будущей жизни»¹¹³. Функцию именно такого пророчества всегда несло в себе «искусство священное» — и Н. Ф. Федоров, П. А. Флоренский, А. К. Горский, Н. А. Сетницкий неоднократно подчеркивали глубокую смысловую наполненность храмовой архитектуры, росписи, музыки, богослужения...¹¹⁴ Литургический синтез искусств свидетельствует о тех же фундаментальных истинах веры, что были сформулированы многовековым напряженным дог-

матическим творчеством Церкви. Но свидетельствует не в умозрительно-словесной, а в реальной художественной форме, в звуках, красках, явлениях земного мира, претворяя естественный, природный материал в красоту и совершенство мира горнего, в зримый образ преображенного мироздания, в своего рода проект, который в перспективе истории должен быть воплощен во всей обширности природно-космического и человеческого бытия.

Религиозные философы-космисты выступали за христианизацию искусства, но при этом вовсе не ограничивали свободу художника рамками сугубо церковной сферы. Напротив, речь шла о том, чтобы ориентировать весь многообразный и щедрый материк человеческого творчества в перспективе высшего идеала, возвращать литургичность в жанрах внецерковных (по мысли Федорова, не храмовое должно профанироваться, переходя в площадное, а площадное должно возвыситься до храмового¹¹⁵). П. А. Флоренский писал о развитии искусства портрета, указуя, что в замысел живописца «должна входить идеализация изображаемого, возведение его к божественной норме, к Божьей мысли о нем»¹¹⁶, что портрет по типу обобщения все более должен приближаться к иконе, выявляя в глубине личности образ и подобие Божие, запечатлевая на холсте как бы отблеск ее грядущего преображения. Такой портрет мыслитель называл «иконным» или «портретом по воскресении». В. Н. Чекрыгин выступал за усвоение светской монументальной живописью синтетической формы фрески. А. К. Горский и Н. А. Сетницкий в противоположность роману, секуляризированному «эпосу нового времени», выдвигали жанр «литургической эпопеи», где в живой художественной ткани, в насыщенных, полнокровных образах, в сюжетной динамике мог бы явить себя новый, благой, совершеннолетний тип сознания и мироощущения, раскрыться новый «образ действия» человека в бытии, новый тип взаимоотношений между «я» и «другими» (не гордынный индивидуализм и не рабство обстоятельствам — две экстремы романа, а творческое, соборное взаимодействие — в «работе спасения», жизни «со всеми и для всех»¹¹⁷). Наконец, В. Н. Муравьев призывал зодчество и живопись, музыку и хореографию вновь стать священным искусством, но уже внехрамовым, развернуться по всему лику земли, «служить зародышем космического служения», чтобы «обряды земные» стали «началом обрядов мировых»¹¹⁸.

С проблемами эстетики жизнетворчества оказалась связанной и главная философская работа А. К. Горского «Огромный очерк», первая часть которой была написана еще в 1924 г. Здесь мыслитель

ставил вопрос: как восходить? каковы пути, ведущие от искусства подобий к реальному жизнестроению, каковы те силы и способности человеческого естества, которые могут быть плодотворно использованы на этих путях? И в качестве ответа выдвигал идею творческой метаморфозы любви, трансформации родотворной, эротической энергии, ее обращении в космизирующую и воскресительную.

Как известно, в начале XX в. в Европе активно завоевывает свои позиции психоанализ, отнюдь не ограничиваясь при этом областью психологии и медицины, а претендуя на роль нового научного мировоззрения, строгого, объективного, лишенного всяких иллюзий. Психоанализ в этот период играет ту самую роль, которую взял на себя в середине прошлого века позитивизм. И действительно, у них много общего. Человек берется таким, каков он есть, во всей дисгармоничности его натуры; из его определения полностью исключается все сверхприродное, метафизическое; несовершенное *переходное* состояние получает качество нормы. И вот уже мечется личность в тупике пола, корчится на дыбе противоположных влечений — созидательного «влечения к жизни» и деструктивной жажды небытия, изнемогает в неизбежном конфликте между «половыми влечениями» и «культурой». Сублимация не дает выхода: в своем пределе она является не чем иным, как самоубийством, ведь «производство жизни» возможно и поныне лишь половым путем, и никак иначе.

Горский позволяет себе усомниться в незыблемости выводов психоанализа. Он стремится раскрыть не столько природный, сколько сверхприродный «смысл любви», к определению которого в древности подходил Платон (Эрос, утверждал он в диалоге «Пир», есть та сила, что влечет бытие и человека к идеалу, жажда совершенства, «стремление к бессмертию»), а в новейшее время В. С. Соловьев, указывавший на то, что смысл половой любви «следует искать не в идее родовой жизни и ее продолжении, а лишь в идее *высшего организма*»¹¹⁹. Идеализируя любимого, мы видим его не таким, каков он есть в нынешнем, несовершенном, лежащем во зле мире, а таким, каким он *должен быть* — в ином, бессмертном, преображенном порядке бытия, в Царствии Небесном. Задача любви — в обожении человека, а вместе с ним и всего мира, ибо «наше перерождение неразрывно связано с перерождением вселенной»¹²⁰, задача любви — «видимое восстановление образа Божия в материальном мире», «воплощение истинной человечности»¹²¹.

Еще будучи студентом Московской Духовной академии, Гор-

ский оказался захвачен этими идеями. А вскоре произошло знакомство с учением Н. Ф. Федорова, которое, кстати, в свое время оказало сильнейшее воздействие на философию любви В. С. Соловьева. Федоров противопоставлял идее «отрицательного целомудрия» — аскетизма, отказа от брака и рождения — идею «положительного целомудрия», т. е. такого просветления и одухотворения телесного состава человека, когда ныне слепые, неуправляемые, порой разрушительные его силы будут во власти разума и чувства, направятся на благие, божеские пути — преображение мира, восстановление умерших. Идеал «положительного целомудрия» и стал той конечной целью, к которой устремлял Горский свою идею преобразовательной, «воскресительной» эротики.

Привлекая данные психоанализа, материал из разных областей искусства (преимущественно музыки и литературы), мыслитель приходил к выводу о глубокой связи, существующей между эротическим и творческим возбуждением. Он писал об особом автоэротизме художника — автоэротизме, который в своих глубинах питается стремлением к полноте и совершенству, несет в себе «грезу о новом теле», гармоничном, прекрасном, духоносном. «Эротическое восхищение собственным телом в его целостности», желание «увидеть себя в ином — <...> более привлекательном образе, где удержаны лучшие образцы старого образа и дополнены новыми, недостающими»¹²², направляет работу воображения. В художественном образе творец как бы усиливается спроецировать, закрепить в реальности представление и предчувствие этой чаемой «совершенной природы.

Эрос совершенствования, преображения, восхождения, страстное влечение к идеалу присутствует в творческом порыве бессознательно, на глубинно-интуитивном уровне, но роль его в искусстве чрезвычайно велика. Именно он является источником того таинственного «лирического волнения», которое охватывает художника и которое так отлично от «житейского» своей целенаправленностью, регулятивностью, созидательной силой. В этом волнении, по мысли Горского, трансформируясь, реализует себя особый тип эротики: эротики магнитно-облачной, когда возбуждение действует не только в половой сфере, но распространяется на весь организм, образует вокруг него мощную энергично заряженную атмосферу, как бы «магнитное облако сил». Облачное, эротическое окружение тела рождает ощущение цельности, полноты, радостного всемогущества, и вот уже загорается все существо художника жаждой твор-

чества и в творчестве дает созидательный выход избытку живоносной энергии.

Эрос в искусстве не только телопостроителен, но и миропостроителен, устремлен и к гармонизации духовно-телесного облика человека, и к гармонизации всей вовне лежащей природной и космической среды. Творческий акт открывает «возможность организму неизмеримо далеко <...> расширить круг своих волнений, свободно излучаясь и пространственно и смело формируя, видоизменяя линиями своих волн мельчайшие структурные сетки окружающего вещества»¹²³. На нынешней стадии искусства эта возможность дана лишь в зародыше, но его эволюция неуклонно движется от опосредованно-механического к непосредственно-органическому, «нерукотворному» воздействию: «так, чтобы творческий акт <...> был более подобен акту рождения живого существа»¹²⁴, чтобы художественные образы самостоятельно, «без помощи рук» и орудий проступали на полотне природы, чтобы разнородные элементы и стихии мира слагались в гармоничное целое под влиянием стройных энергийных потоков, направляемых творческой волей.

Горский вел свои исследования на материале литературы и эстетики, однако его выводы выходили далеко за пределы художественной и эстетической сферы. Ему важно было показать, что и в эротической любви, и в эросе творчества присутствует, пусть и не всегда явное, стремление к полноте и совершенству, жажда «космического расширения существа», протест против времени и смерти. Ведь и магнитно-облачная эротика менее всего служит прямым нуждам пола, скорее она нацелена на какую-то будущую, пока лишь предчувствуемую, метаморфозу организма.

Впрочем, Горский отдавал себе отчет в амбивалентности эроса. Да, в своем идеальном качестве земная любовь жаждет преодоления полового дуализма, бытия истинного и совершенного, утверждает уникальность другого «я», его незаменимость и вечность, грезит о телесном преображении. Но при господстве природного порядка вещей именно эрос является одним из самых ревностных стражей его незыблемости. Будучи замешан на темных, подсознательных влечениях, он цепко держит человека в круговороте рождений и смертей, страсти, борьбы, разрушения и убийства — этих разнообразных своих трансформаций. Эротический акт, подчеркивает Горский, протекает без участия «высших восприятия», будто намеренно «выключает» сознание, как бы «отсекает» голову. Искусство же и вообще всякое творчество базируется как раз на этих «высших восприятиях». И здесь раскрывается одно из фундамен-

тальных противоречий цивилизации и культуры, о котором писал еще Фрейд, но выхода из него найти он не смог. Суть противоречия в том, что рост культуры, развитие цивилизации совершаются по мере утончения «высших восприятий», а значит, ведут к заграждениям на пути половых влечений. Человечество в своих лучших умах и душах начинает стыдиться своего эротического потенциала, все упорней стремится сдержать его: загасить религиозным подвижничеством, строгой аскезой, порой — самооскоплением или всецело сублимировать в культурном творчестве.

Однако такой путь тупиков: ни религиозная аскеза, ни культурное творчество не рожают жизни. Ослабление половых влечений, вплоть до тотальной их блокировки таит «опасность прекращения в отдаленном будущем всего человеческого рода в силу его культурного развития»¹²⁵. Подобный исход культурного прогресса, все достижения которого «идут за счет отводимой в новые русла эротической энергии»¹²⁶, в котором совершенствование душевной, «умственной природы» достигается за счет ослабления «природы телесной», предсказывал еще Боратынский. В «Огромном очерке» Горский подробно разбирает его стихотворение «Последняя смерть». Разбирает и задается вопросом: есть ли выход из трагического противоречия культуры и пола? Удастся ли реально, в действительности «сотворить для себя новую природу лучше и полнее той, к которой мы прикованы?»¹²⁷.

Н. Ф. Федоров и его последователи указывали: противоречие культуры и пола, равно как и искусства и жизни, вызвано той целевой установкой, что возобладали в сфере человеческого творчества: установкой на производство совершенной вещи. Живоносные, эротические энергии, сублимируясь, обращаются здесь не вовнутрь организма, на его духовно-телесное преображение, а направлены вовне, творят в неорганической природе — органическое же по-прежнему отдано во власть слепого рождения; оно не составляет предмета для искусства, не приковывает к себе творческой фантазии. Напротив, человеческая жизнь во всей ее полноте и разнообразии зачастую становится своеобразным подножием культурного творчества, приносится ему в жертву. «На первом плане художественное произведение, человек — на втором»¹²⁸, — определяет это Ирена, героиня драмы Ибсена «Когда мы, мертвые, пробуждаемся», в которой со всей беспощадностью обнажена «трагическая дилемма <...> невозможность с одной стороны удовлетвориться только подобием жизни в художественном произведении, а с другой — и самой жизнью, если она ограничена только чувственностью»¹²⁹.

Решение этой дилеммы Горский, вслед за Федоровым и Соловьевым, видит не в том, чтобы отказываться от любви ради творчества и не в том, чтобы отречься от творчества во имя любви, а в том, чтобы соединить творчество и любовь в общем деле обоже-ния, в «труде воскрешения». Он говорит о необходимости регуля-ции эротической энергии, внесения сознания в бессознательно, хао-тически бурлящую стихию пола. В своих рассуждениях философ опирается на опыт христианских подвижников, смело расширяя его границы. Саморегуляция, труд внимания, трезвения, душевной и духовной концентрации (которая, кстати, частично обращена и на тело, по преимуществу на дыхательные центры: вспомним регу-ляцию дыхания в молитвенной практике исихастов), составляющие основу «умного делания», должны, по убеждению Горского, не от-секать эротические центры, а напротив — озарить их светом, стя-жаемым в молитве, устремить мощные силы эроса на созидатель-ные, воскресительные, «телопостроительные» цели.

Метаморфозу эротической энергии мыслитель полагал одним из главных этапов на пути обретения целостной, богочеловеческой природы, «нового тела», в котором не останется ничего бессозна-тельного, слепого, но все будет одухотворено, подвластно разуму и нравственному чувству. Ее же считал краеугольным камнем перехо-да искусства от стадии предварения и пророчества к полноте жизне-творчества. Ведь обретаая качество полноорганичности, управляя всеми силами и энергиями своего существа, человек и человечество смогут реально, а не символически умножать жизнь, воспроизво-дить ее «иными путями, нежели пути бессознательной животности»¹³⁰: сознательно, творчески, как огонь от огня, и жизнь эта будет совершенной, бессмертной, не вытесняемой и не вытесняющей.

Хотя «Огромный очерк» почти семьдесят лет пролежал в руко-писи, развитые в нем идеи все же находили заинтересованные серд-ца и умы. Сначала сам Горский сообщал их в письмах М. Шкап-ской (в 1922–1924 гг.), затем рукопись хранилась у дочери Н. А. Сетницкого О. Н. Сетницкой и ее подруги Е. А. Крашенин-никовой и от них в 1960-е гг. расходилась в копиях. Дошла работа и до Анны Ахматовой, использовавшей целый ряд ее мотивов в «Полночных стихах», и до И. Бродского, у которого вызвала се-рьезный и глубокий интерес.

В конце 1920-х гг. судьба разметала Горского, Сетницкого, Му-равьева, «трех мушкетеров» «всеобщего дела». Сетницкий еще в 1925 г. уехал работать в Харбин, став сотрудником Экономическо-го бюро КВЖД. Параллельно преподавал на Юридическом фа-

культете, где особенно сблизился с Н. В. Устряловым — их связала многолетняя дружба, не мешавшая, впрочем, горячим спорам. В Харбине, ставшем духовным и культурным центром российской эмиграции на Дальнем Востоке, философская и литературная деятельность Сетницкого развернулась весьма активно. Здесь вышел главный его философский труд — книга «О конечном идеале» (1932), посвященная проблеме оправдания истории, регулярно печатались философские и эстетические работы. Укреплялись связи с литературными кругами Харбина — А. Несмеловым, В. Ивановым, С. Скитальцем. Сетницкий участвовал в литературно-художественном кружке «Чураевка», созданном в 1926 г. педагогом и поэтом Алексеем Ачаиrom, неся в среду молодых поэтов, интересовавшихся религиозно-философскими вопросами, свои историософские и эстетические идеи.

Разработка проблем философии истории, вопроса о России и Востоке¹³¹ приводит Сетницкого к установлению контактов с евреями — сначала с П. П. Сувчинским и газетой «Евразия»¹³², а с конца 1929 г. — с писателем-евреем К. А. Чхеидзе¹³³. Благодаря Чхеидзе, активно помогавшему Сетницкому в распространении его харбинских изданий, работы самого Николая Александровича (и прежде всего книга «О конечном идеале») становятся известны целому ряду культурных деятелей русского зарубежья, вызывают заинтересованный отклик.

В Москву Сетницкий вернулся в 1935 г. Здесь его ждали бытовая неустроенность, сложности с трудоустройством (ученый-экономист мирового класса, он вынужден был работать скромным специалистом планового бюро на Московско-Казанской железной дороге и лишь в конце лета 1936 г. стал сотрудником Института мирового хозяйства), а главное — совершенная невозможность говорить и писать на темы, которым была отдана вся его жизнь. «Прекрасный и яростный» социалистический мир возводил хрустальный дворец пролетарского счастья буквально на костях репрессированного поколения, а вовне усиливался фашизм, и передовая идеология не могла предложить «в борьбе за жизнь» никакого иного рецепта, кроме как «отрази фашиста», короче, «убей его». И можно ли было растолковать обезумевшему времени, что ближний, пусть и «одурманенный чуждой идеологией», — не враг, а брат (ибо все мы исходим от одного отца) и соратник в борьбе с истинным, «последним врагом» — смертью. Все это Николай Александрович изложит в так и не отправленном письме Горькому: «Десять лет, — пишет он, — я работал и боролся в одиночку. Но вот сейчас весь вопрос

заключается именно в этом — можно ли дальше действовать в одиночку? Трагизм такого вопроса заключается в том, что ставить его приходится в стране, строящей новый мир. Трагично то, что никто из строителей социализма не рискует сказать, что без борьбы со смертью нельзя и думать о социализме и что коммунизм не может быть построен без победы над смертью. Поразительно и то, что во всем этом строительстве нет никого, кто бы ясно и понятно сказал, что позиция в отношении смерти есть прежде всего позиция самооценки и оценки того дела, которое делает человек»¹³⁴.

1 сентября 1937 г. Н. А. Сетницкий был арестован и вскоре расстрелян¹³⁵. В. Н. Муравьев, арестованный в 1929 г. в Москве, погиб в ссылке в Нарыме. П. А. Флоренский после ареста в 1933 г. был отправлен на Сибирь, потом на Соловки. Там он продолжил научно-исследовательскую работу, занимался вопросам добычи йода из морских водорослей, сделал целый ряд научных открытий. Потрясающим духовно-философским и человеческим документом являются его письма родным, ныне опубликованные в собрании сочинений мыслителя¹³⁶. Дух и душа Флоренского и на Соловках пребывали свободными, не подчиняясь тоталитарному режиму, жаждавшему рабства совести. 8 декабря 1937 г. философ был вторично осужден, приговор в тот же день был приведен в исполнение.

А. К. Горский, отбыв первый лагерный срок (его взяли тоже в 1929-м), поселился в Калуге. В 1937–1943 гг. он интенсивно работает, много пишет о литературе (главная статья в этот период — «Преодоление Фауста», о имморталистических, жизнетворческих мотивах у Горького), работает над второй частью «Огромного очерка». Состоит в интенсивном духовном общении и переписке с О. Н. Сетницкой и Е. А. Крашенинниковой (его письма к ним — настоящие философские трактаты). В корежащей действительности конца 1930-х Горский и его ученицы творили совершенно особый мир, в котором чаяли религиозного обновления жизни, объединения человечества в воскресительном долге. Стремилась распространять федоровские идеи и в церковной (Е. А. Крашенинникова в 1940-е годы познакомилась с брошюрой «Смертобожничество» местоблюстителя, а затем патриарха Сергия (Страгородского)), и в литературной (она же оживила интерес к Федорову у Б. Пастернака), и просто в человеческой среде. Разумеется долго это не могло продолжаться. В 1943 г. А. К. Горский был арестован и вскоре скончался в Тульской тюремной больнице¹³⁷. Так была подведена черта под существованием религиозно-философской ветви русского космизма в Советской России¹³⁸.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 *Вернадский В.И.* Автотрофность человечества // Русский космизм. Антология философской мысли. М., 1993. С. 288.
- 2 *Чижевский А.Л.* Физические факторы исторического процесса. М., 1924.
- 3 О естественно-научной ветви русского космизма см. подробнее: Русский космизм. Антология философской мысли. М., 1993.
- 4 *Флоренский П.А.* Автореферат // Вопросы философии. 1988. № 12. С. 114.
- 5 *Флоренский П.А.* Соч. Т. 2. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 33.
- 6 Там же. С. 345.
- 7 *Флоренский П.А.* Автореферат // Вопросы философии. 1988. № 12. С. 114.
- 8 *Флоренский П.А.* Письмо В. И. Вернадскому от 21 сентября 1929 // Русский космизм. Антология философской мысли. С. 164–165.
- 9 *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли (Черты конкретной метафизики). Ч. 2 // Символ. № 28. Париж, 1992. С. 189.
- 10 Там же. С. 188.
- 11 Там же.
- 12 Там же.
- 13 См.: *Игумен Андроник (А. С. Трубачев).* Антроподицея священника Павла Флоренского // *Флоренский П.А.* Соч. Т. 2. С. 351–355.
- 14 *Флоренский П.А.* Соч. Т. 2. У водоразделов мысли. С. 344.
- 15 Несмотря на предстоявшую ему перспективную церковную карьеру, А. К. Горский не принял священнического сана, а ушел в мир — на этот шаг его благословил один из старцев, живших в скитах близ Троице-Сергиевой лавры (заметим, как повторилась уже в жизни реальной литературная ситуация благословения старцем Зосимой Алеши Карамазова на подвиг в миру).
- 16 Один из основателей этого движения П. И. Иваницкий в начале 1920-х гг. сближается с Горским, Сетницким и Муравьевым. Вместе они разрабатывают первые, предварительные, конкретно-практические подходы к федоровской идее регуляции природы: в 1925 г. Иваницкий выпускает брошюру «Искусственное вызывание дождя и управление погодой посредством регуляции атмосферного и земного электричества», а Н. А. Сетницкий спустя восемь лет, в Харбине печатает работу «СССР, Китай и Япония. Начальные пути регуляции», в которой выдвигает проект возможного сотрудничества этих стран в области ирригации засушливых районов и борьбы с тихоокеанским муссоном.
- 17 См. статьи Булгакова «Неотложная задача (о Союзе христианской политики)», «Церковь и социальный вопрос», книгу «Философия хозяйства» (1912).
- 18 *Сетницкий Н.А.* Капиталистический строй в изображении Н. Ф. Федорова // Известия Юридического факультета. Т. 3. Харбин, 1926. С. 9–25; *Его же.* Эксплоатация // Известия Юридического факультета. Т. 5. Харбин, 1928. С. 215–257.

- 19 Машинописный экземпляр сборника, содержащий статьи А. К. Горского, Н. А. Сетницкого, В. Н. Муравьева и С. А. Бекнева, сохранился в собрании *Fedoroviana Pragensia* // Литературный архив Музея национальной литературы (Чехия), ф. 142. I.3.21.
- 20 *Подолинский С.А.* Труд человека и его отношение к репределению энергии. 1880; переизд.: М., 1991.
- 21 *Умов Н.А.* Собр. соч. Т. III. М., 1916.
- 22 *Бекнев С.А.* Гипотеза о нервной энергии и ее значение в деле образования рабочих коллективов максимальной производительности труда. М., 1923. С. 19.
- 23 *Майорский Н.* Стратегия культурного фронта // Октябрь мысли. 1924. № 1. С. 14.
- 24 См.: Октябрь мысли. 1923. № 6.
- 25 Секция «НОУТ» «Октября мысли» // Октябрь мысли. 1924. № 1. С. 84.
- 26 Там же. С. 85.
- 27 Хроника «Октября мысли» // Октябрь мысли. 1924. № 1. С. 81.
- 28 Октябрь мысли. 1924. № 1. С. 69.
- 29 *Легезо С.* Осознание стихийного // Октябрь мысли. 1924. № 1. С. 30.
- 30 *Горностаев А.* (Горский А.К.). Экономика научного производства // Октябрь мысли. 1924. № 3–4. С. 43–57; № 5–6. С. 59–67.
- 31 *Гежесинский Н.* (Сетницкий Н.А.). НОТ и НОУТ // Октябрь мысли. 1924. № 1. С. 65–69; *Сетницкий Н.* Единство трудового процесса // Там же. 1924. № 3–4. С. 58–73; *Сетницкий Н.* Труд ученого // Там же. № 5–6. С. 68–73.
- 32 Октябрь мысли. 1924. № 1. С. 69.
- 33 Там же. С. 66–67.
- 34 Октябрь мысли. 1924. № 3–4. С. 43.
- 35 Позднее Н. А. Сетницкий опубликовал эту статью Муравьева во втором выпуске сборника «Вселенское Дело» (<Харбин>, 1934. С. 116–140).
- 36 *Муравьев В.Н.* Всеобщая производительная математика // Вселенское Дело. Вып. 2. С. 125.
- 37 Там же. С. 131.
- 38 Там же.
- 39 *Муравьев В.Н.* Культура будущего // *Муравьев В.Н.* Овладение временем. Избранные философские и публицистические произведения. М., 1998. С. 278.
- 40 Там же. С. 102.
- 41 Муравьев неоднократно повторял, следуя Федорову, что пока человек «остаётся, как теперь, немощным, подверженным болезни и смерти, никакое моральное только преображение не пойдет в счет, и он будет по-прежнему оставаться во власти полузрячей природы» (*Муравьев В.Н.* Культура будущего // *Муравьев В.Н.* Овладение временем. Избранные философские и публицистические произведения. С. 272).
- 42 *Флоренский П.А.* Органопроекция // Русский космизм. Антология философской мысли. С. 149.
- 43 Там же. С. 150.
- 44 Там же. С. 162.

- 45 См., напр.: *Волоцкой М.В.* Поднятие жизненных сил расы. М., 1923; *Кольцов Н.К.* Улучшение человеческой породы. Пг., 1923; *Менделсон А.Л.* Брачный выбор и улучшение человеческой расы. Л., 1930; *Рокицкий П.* Можно ли улучшить человеческий род. М.–Л., 1928; *Слепкова В.* Евгеника. Улучшение человеческой природы. М.–Л., 1927; *Словцов Б.И.* Улучшение расы (Евгеника). Пг., 1923; *Филипченко Ю.А.* Что такое евгеника. Пг., 1921; *Шапшев К.Н.* Евгеника и расовая гигиена. Харьков, 1925; *Штехер Г.Г.* Вырождение и евгеника. М.–Л., 1927; *Юдин Т.И.* Евгеника. Учение об улучшении природных свойств человека. Конституциональная гигиена и профилактика. М., 1925.
- 46 *Гальтон Ф.* Наследственность таланта, ее законы и последствия. СПб., 1875. *Galton Fr.* Essays in eugenics. London, 1909. *Флоринский В.М.* Усовершенствование и вырождение человеческого рода. СПб., 1866.
- 47 *Волоцкой М.В.* К истории Евгенического движения // Русский евгенический журнал. 1924. Т. 2. Вып. 1. С. 53–54.
- 48 *Кольцов Н.К.* Улучшение человеческой породы. Речь в годовичном заседании Русского евгенического общества, 20 октября 1921 // Русский евгенический журнал. 1922. Т. 1. Вып. 1. С. 4.
- 49 Там же. С. 8.
- 50 *Кольцов Н.К.* Улучшение человеческой породы // Русский евгенический журнал. 1922. Т. 1. Вып. 1. С. 23. А вот еще пара подобных цитат из того же автора: «Высокая детская смертность, столь характерная для русской малокультурности, является предметом зависти для многих иностранных евгенистов, так как она поддерживает известный уровень врожденных физических свойств»; «Опустошения, производимые в культурном человечестве детскими болезнями, эпидемиями чумы и холеры, оспы и тифов, а также туберкулезом, могут быть рассматриваемы как отбор слабых конституций, являющийся в расовом смысле благотельным для физического здоровья расы» (*Кольцов Н.К.* Влияние культуры на отбор в человечестве // Русский евгенический журнал. 1924. Т. 2. Вып. 1. С. 7, 10). Поистине, совесть здесь отдыхает! Отметим еще одну маленькую деталь: смерть от венерических заболеваний, возникающих не от действия слепых сил природы, а от греховной распущенности самого человека, Кольцов не считает благотворной для физической крепости расы, относя ее к разряду досадных сбоев развития.
- 51 *Кольцов Н.К.* Влияние культуры на отбор в человечестве // Русский евгенический журнал. 1924. Т. 2. Вып. 1. С. 7–19.
- 52 Программа расовой гигиены доктора Мьоена // Русский евгенический журнал. 1925. Т. 3. Вып. 2. С. 136.
- 53 *Кольцов Н.К.* Улучшение человеческой породы // Русский евгенический журнал. 1922. Т. 1. Вып. 1. С. 19.
- 54 Там же.
- 55 Дискуссия по поводу доклада М. В. Волоцкого в заседании Евгенического Общества 30 декабря 1921 года // Русский евгенический журнал. 1923. Т. 1. Вып. 2. С. 221.
- 56 *Волоцкий М.В.* О половой стерилизации наследственно-дефективных // Там же. С. 217.

- 57 *Серебровский А.С.* Генеалогия рода Аксаковых // Русский евгенический журнал. 1923. Т. 1. Вып. 2. С. 75–82; *Чулков Н.П.* Род графов Толстых // Русский евгенический журнал. 1926. Т. 2. Вып. 3–4. С. 308–320; *Чулков Н.П.* Генеалогия декабристов Муравьевых // // Русский евгенический журнал. 1927. Т. 5. Вып. 1. С. 3–20; *Рокицкий П.Ф.* Бакунины // Там же. С. 21–24; *Золотарев В.* Родословные А. С. Пушкина, гр. Л. Н. Толстого, П. Я. Чаадаева, Ю. Ф. Самарина, А. И. Герцена, кн. П. А. Кропоткина, кн. С. Н. Трубецкого // // Русский евгенический журнал. 1927. Т. 5. Вып. 3–4. С. 113–132.
- 58 *Кольцов Н.К.* Родословные наших выдвиженцев // // Русский евгенический журнал. 1926. Т. 4. Вып. 3–4. С. 103–143.
- 59 *Кольцов Н.К.* Улучшение человеческой породы // Русский евгенический журнал. 1922. Т. 1. Вып. 1. С. 19.
- 60 Возможно не без содействия Муравьева: он ранее входил в московское отделение Вольфины и был хорошо знаком с А. Ф. Лосевым и П. А. Флоренским (Флоренского, впрочем, знал и Горский, еще по Московской духовной академии).
- 61 См., напр.: *Флоренский П.А.* Имяславие как философская предпосылка; Об Имени Божиим // *Флоренский П.А.* Соч. Т. 2. У водоразделов мысли. С. 281–333.
- 62 *Булгаков С.Н.* Философия имени. Париж, 1953. С. 181–182.
- 63 *Путь.* 1927. № 7. С. 123–124.
- 64 *Иванов В.* Чурлянис и проблема синтеза искусств // *Иванов В.* Собр. соч. Т. III. Брюссель, 1979. С. 168.
- 65 *Муравьев В.Н.* Софья и Китоврас // Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки (далее — НИОР РГБ), ф. 189(II), карт. 15, ед. хр. 4, л. 8.
- 66 Там же, л. 25.
- 67 Там же, л. 33.
- 68 Там же, лл. 18–19.
- 69 Там же, л. 19.
- 70 Там же, л. 58.
- 71 Там же, карт. 16, ед. хр. 5, л. 17.
- 72 Там же, карт. 15, ед. хр. 7, л. 7.
- 73 Там же, карт. 16, ед. хр. 5, л. 17.
- 74 Там же, карт. 15, ед. хр. 7, л. 21.
- 75 Там же, карт. 16, ед. хр. 5, л. 17.
- 76 Там же, карт. 15, ед. хр. 8, л. 2.
- 77 Там же, л. 3.
- 78 Там же, лл. 3–3а.
- 79 Там же, л. 4.
- 80 Там же, л. 16.
- 81 Там же, л. 8.
- 82 Там же, л. 12.
- 83 Там же, л. 56а.
- 84 Там же, л. 32.
- 85 Там же, карт. 16, ед. хр. 1, л. 1.

- 86 Там же, л. 4.
- 87 Там же, карт. 16, ед. хр. 5, л. 17
- 88 Там же, карт. 16, ед. хр. 1, л. 19.
- 89 Там же, л. 26.
- 90 Там же, л. 27.
- 91 Там же, л. 52.
- 92 Там же, карт. 16, ед. хр. 3, л. 1.
- 93 Там же, л. 14.
- 94 Там же, лл. 8–9.
- 95 Там же, л. 23.
- 96 См.: *Архимандрит Сергей* (Савельев). Далекий путь. История одной христианской общины. М., 1998. С. 19–20.
- 97 *Гойлов Н.С.* Моя московская богема. Машинопись. С. 15 (рукописное собрание Музея-библиотеки Н. Ф. Федорова).
- 98 *Горностаев А.* (А. К. Горский). Глубоким утром. М., 1913. С. II.
- 99 См. об этом: *Семенова С.Г.* Русская поэзия и проза 1920–1930-х гг. Поэтика — видение мира — философия. М., 2001.
- 100 *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека // *Бердяев Н.А.* Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. Т. 1. М., 1994. С. 218.
- 101 *Бердяев Н.А.* Самопознание. М., 1990. С. 201–203.
- 102 *Соловьев В.С.* Первый шаг к положительной эстетике // *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 555.
- 103 *Соловьев В.С.* Красота в природе // Там же. С. 358.
- 104 *Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 221.
- 105 *Соловьев В.С.* Красота в природе // *Соловьев В.С.* Соч. Т. 2. С. 389.
- 106 *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 2 т. Т. II. М., 1995. С. 230.
- 107 Там же. С. 202.
- 108 *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. I. М., 1995. С. 401.
- 109 В. Н. Чекрыгин — Н. Н. Пунину. 29 декабря 1921 // Советское искусствознание. 1976. № 2. С. 326.
- 110 *Горский А.К.* Организация мировоздействия // *Горский А.К., Сетницкий Н.А.* Соч. М., 1995. С. 158.
- 111 *Горский А.К., Сетницкий Н.А.* Заметки об искусстве // Там же. С. 360–361.
- 112 Там же. С. 364.
- 113 *Соловьев В.С.* Общий смысл искусства // *Соловьев В.С.* Соч. Т. 2. С. 398.
- 114 См.: *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. II. С. 235–236; *Флоренский П.А.* Храмовое действо, или синтез искусств // *Флоренский П.А.* Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 370–382; *Горский А.К., Сетницкий Н.А.* Соч. С. 80–81, 104–105.
- 115 *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. III. М., 1997. С. 102.
- 116 *Флоренский П.А.* Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М., 1993. С. 144.
- 117 *Горский А.К., Сетницкий Н.А.* Заметки об искусстве // *Горский А.К., Сетницкий Н.А.* Соч. С. 377–379.

- 118 *Муравьев В.Н.* Овладение временем как основная задача организации труда. М., 1924. С. 101.
- 119 *Соловьев В.С.* Смысл любви // *Соловьев В.С.* Соч. Т. 2. С. 493.
- 120 Там же. С. 540.
- 121 Там же. С. 516.
- 122 *Горский А.К.* Огромный очерк // *Горский А.К., Сетницкий Н.А.* Соч. С. 200, 204.
- 123 Там же. С. 193–194.
- 124 *Горский А.К.* Из писем 1939–40 гг. // Там же. С. 277.
- 125 *Фрейд З.* Очерки по психологии сексуальности. М., 1924. С. 165–166.
- 126 *Горский А.К.* Огромный очерк // *Горский А.К., Сетницкий Н.А.* Соч. С. 242.
- 127 Там же. С. 242–243.
- 128 *Ибсен Г.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1958. С. 448.
- 129 *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. Т. II. С. 155.
- 130 *Горский А.К.* Организация мировоздействия // *Горский А.К., Сетницкий Н.А.* Соч. С. 153.
- 131 См. его работу «Русские мыслители о Китае. В. С. Соловьев и Н. Ф. Федоров» // Известия юридического факультета. Т. 3. Харбин, 1926. С. 191–222.
- 132 Подробнее об этом см. главу «“Философия общего дела” Н. Ф. Федорова в духовных исканиях русского зарубежья».
- 133 Подробнее о К. А. Чхеидзе см. там же. См. также в наст. выпуске публикацию текста его доклада «О современной русской литературе».
- 134 *Сетницкий Н.А.* Письмо А. М. Горькому (1936) // *Горский А.К., Сетницкий Н.А.* Соч. С. 409.
- 135 Материалы следственного дела Н. А. Сетницкого, подготовленные к печати В. Г. Макаровым, будут опубликованы в журнале «Вопросы философии» во второй половине 2003 г.
- 136 *Флоренский П.А.* Соч.: В 4 т. Т. 4. Письма с Дальнего Востока и Соловков. М., 1998.
- 137 Материалы к истории трех арестов и гибели А. К. Горского см.: *Макаров В.Г.* Александр Горский. Судьба, покалеченная «по праву власти» // Вопросы философии. 2002. № 8. С. 98–133.
- 138 В настоящее время научное издание сочинений А. К. Горского, Н. А. Сетницкого, В. Н. Муравьева готовится и выходит в свет в ИМЛИ РАН. См.: Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. Н. А. Сетницкий. М., 2003.

СУДЬБЫ МАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ И ЭСТЕТИКИ

(С. Семенова)

I

Однако весьма драматические коллизии развернулись в эти годы и в стане идейных победителей. В 1922 г., после изгнания из страны большой группы интеллигенции образовавшаяся кадровая пустота чувствовалась весьма остро, особенно в области образования. В 1921 г. был создан Институт красной профессуры как раз для выпуска идейно подкованных преподавательских кадров, включая философские. С 1918 г. существовала еще Коммунистическая академия с Институтом философии при ней. Весной 1921 г. Коммунистический университет им. Свердлова, выпускавший партийных работников, обратился в ЦК с просьбой допустить к преподаванию у них философии двух известных марксистов — Л. И. Аксельрод (Ортодокс), последовательницу Г. В. Плеханова, его «оруженосца», как ее называли, и А. М. Деборина, которые, увы, «запятнали» себя причастностью к меньшевикам (Аксельрод была даже в 1917 г. членом их ЦК) и критикой Ленина. Сначала этот вопрос был решен отрицательно, но при повторной настойчивой просьбе университета (так уж сильно нуждались в грамотных философах-марксистах!) отдали его на окончательное суждение самому Ленину, который посоветовал их все же использовать, но с доглядкой («присмотреть надо!»): «Их бы обоих привлечь к разработке *детальной программы (и конспекта лекций) по философии и плана изданий по философии*»¹.

Если Аксельрод, получив право преподавать и издать ряд книг (в том числе «Карл Маркс как философ». Харьков, 1924; «В защиту диалектического материализма. Против схоластики». М.—Л., 1928; «Идеалистическая диалектика Гегеля и материалистическая диалектика Маркса». М.—Л., 1934), в силу своего независимого характера так и не заняла руководящих постов, оставаясь на критической, оппозиционной окраине, то Деборин в 1920-е гг. познал настоящий триумф: стал признанным главой марксистской философии в стране, ответственным редактором журнала «Под знаменем марксизма» (1926–1930), директором Института философии (1924–

1931), собрав вокруг себя самую влиятельную тогда группу философов, организовав издание классиков мировой философской мысли.

В создании и становлении «Под знаменем марксизма» важную роль (до конца 1924 г.) играл Троцкий: в первом номере он выступил с приветственным письмом, где развернул программу журнала как воспитателя пролетарского авангарда, особенно молодежи в материалистическом и коммунистическом духе; вскоре статьей «Беглые мысли о Г. В. Плеханове» (1922. № 5–6) утвердил пошатнувшийся авторитет его как «первого русского крестоносца марксизма», открыв тем самым одно из направлений философской работы этих лет: осмысление наследия Плеханова.

Если Троцкий, благословляя новый журнал, обозначил только одну, главную его задачу — оснастить пролетарскую молодежь материалистическим мировоззрением, вооружить ее «волю, а не только мысль» «методом материалистического миропонимания»², и сделал это кратко, броско и выразительно, то выступивший вслед Ленин словно соревнуется с ним в точности идеологического прицела, выдвигая еще несколько обязательных программных пунктов, упущенных соратником. Основной эмоциональный запал вождь направляет против «дипломированных лакеев поповщины» (используя понравившееся ему выражение Дицгена), какими в его глазах предстают идеалисты любых толков, независимо от того, из каких они кругов — официальной науки или «вольных стрелков», декларирующих левые и демократически-социалистические убеждения. Статья «органом воинствующего атеизма» — вот первоочередная задача тех, кто собрался «Под знаменем марксизма». За ней идет налаживание тесного союза воинствующего материализма с современным естествознанием, в котором направляющую роль играла бы марксистская философия: «...мы должны понять, что без солидного философского обоснования никакие естественные науки, никакой материализм не может выдержать борьбы против натиска буржуазных идей и восстановления буржуазного мирозерцания. Чтобы выдержать эту борьбу и провести ее до конца с полным успехом, естествознатель должен быть современным материалистом, сознательным сторонником того материализма, который представлен Марксом, то есть должен быть диалектическим материалистом»³. И наконец, демонстрируя свою разящую логику, Ленин указывает на необходимость развернуть серьезное изучение собственно философского первоисточника марксизма — диалектики Гегеля, ее материалистического переосмысления Марксом, не забывая о дальнейшем творческом ее развитии и практическом

приложении (так что сам журнал уже видится Ленину как «своего рода “общество материалистических друзей гегелевской диалектики”»). Эта статья Ленина, широко обсуждавшаяся в марксистской печати, воспринятая как *философское завещание* вождя, недаром стала у истоков собственно всех дискуссий 1920-х годов.

Разного рода дискуссии занимали в это время одно из центральных мест в философской жизни (как и в литературной), напоминая по своему характеру средневековые схоластические споры, с той разницей, что на этот раз ими занималась чуть ли не вся страна — они шли на кафедрах вузов, в научных институтах, на публичных диспутах, в печати, шли месяцами и годами и завершались весьма трагически для одной из сторон, а зачастую и для обеих.

Так, вначале спор шел вообще о природе философии, о том, *быть* ей или *не быть* в составе марксизма. С. К. Минин, известный революционный и общественный деятель, публицист, выступил с матросско-митинговым кличем «Философию за борт!», развернув свои темпераментно-броские аргументы все в том же «Под знаменем марксизма». Классовая четкость, педагогическая простота (если не сказать, элементарность) отличают его лаконичные социологические формулы и оценки. Трем основным классам в истории он придал «три способа понимать мир»: *религия* — духовное оружие земледельцев (куда вместились представители двух общественных формаций — рабовладельческой и феодальной); *философия*, любая, *философия как таковая* отдается целиком буржуазии как ее «духовный оттиск <...> квинтэссенция ее классового “духа”»; пролетариат же вооружается исключительно *мечом науки*, объективным, положительным познанием материального мира. В своем отрицании философии как «полуверы, полузнания, полуоткровения, полунуки», как «дуализма или, еще хуже, эклектики»⁴, которая в приложении к марксизму («философия марксизма») кажется ему «гораздо вреднее и опаснее, чем религия пролетариата»⁵, в утверждении науки как единственно прочной опоры пролетарского материалистического понимания мира и действия в нем, Минин ссылался на суждения Маркса и особенно Энгельса о *конце философии* в ее прежнем понимании, о необходимости лишь «положительной науки» и «диалектического метода» вкупе с коммунистическим мировоззрением.

В том же номере «Под знаменем марксизма» Минину отвечал В. Румий (псевдоним общественного деятеля и философа В. А. Ваганяна, тогдашнего ответственного редактора журнала), упрекая его в размашистом схематизме, научной неточности и ошибочнос-

ти, но главное — в посягательстве на материализм, точнее диалектический материализм как составную *философскую* часть марксизма — с финальным грозным предупреждением: «Повторяем: такой путь прямехонько приведет к оппортунизму»⁶. Но что там Минин, который вскоре после публикации своей статьи⁷ получает доступ к формированию мировоззрения учащейся молодежи, став ректором Коммунистического университета и ректором Ленинградского государственного университета,— в печати крутились идеи и проекты еще более радикальные и диковинно-курьезные, утверждавшие, что не только философия, но и наука — *выдумки* эксплуататоров. Так, довольно широкое хождение и даже популярность как раз среди студенчества получили рекламно-наступательные, революционно-преобразовательные посулы «теории новой биологии»⁸ некоего Эммануила Енчмена, который сбрасывал за борт всю предыдущую философию и науку, утверждал процесс «отмирания “познания”», «отмирания “разума”», ставя на их место «единую систему органических движений»⁹, свою теорию как единственное, подлинное выражение ортодоксального марксизма в его творческом, практическом развитии. Речь идет о коренной перестройке человеческого организма, когда тот через проникновение в него неких *пятнадцати* изобретенных Енчменом (правда, так конкретно и не раскрываемых) *анализаторов* новой биологии пройдет через «органический катаклизм», стирающий все знания, суждения, понятия от метафизических, психологических до естественнонаучных, и выйдет из него очищенным от собственной личности, от содержания ее сознания, совершенно *уравненным* с другими организмами, наделенным «непрерывной радостностью», «коэффициентом непрерывного стенизма» (что-то похожее на радостно дебилизированное человеческое стадо в планах Великого инквизитора в «Братьях Карамазовых»). Более того, предлагаемый к организации Революционно-научный совет Республики, затем Мировой Коммуны, во главе которого себя естественно видит сам великий изобретатель новой системы, будет на определенные промежутки времени (скажем, на год) выдавать всем членам общества «физиологические паспорта», своего рода «карточки» на труд, на потребление, на «коэффициент радостности»... (Еще один вариант гостевского «нормализованного работника» или того, что анти-утопически развернул Замятин в «Мы»...) Вот как описывает Енчмен состояние пролетарских душ, которое с неизбежностью влечет их в объятия обещанного «органического перерождения»: «...в пролетарских массах растет “новая жажда” того, что еще не сказано никем, еще

не записано, жажда полного содержания грядущего, жажда полного содержания коммунизма, т. е. жажда того, <...> к чему путями практики ведет только теория новой биологии и о чем в состоянии только художественно намекнуть песни революционных поэтов...»¹⁰. И этот по-своему замечательный, но ниже всякой критики, мегаломанический бред нового пророка «сверхгениальной» теории, исчерпывающей и заменяющей все — идеологию коммунизма, практику, хозяйство (место коей разве что в распаленной мечте какого-нибудь платоновского чевергурца), достаивают внимания и разбора множество философов-марксистов, от Бухарина и Деборина до И. А. Вайнштейна и В. Н. Сарабьянова...

Да, Бухарин высмеивает манию величия Енчмена, но все же всерьез ловит его на признаниях во влиянии на него «писаний эмпириокритиков, позитивистов и неокантианцев, т. е. на 90% чистых *идеалистов*, буржуазных до мозга костей»¹¹, анализирует «логические корни» его теории, «психическое» и «физическое», биологию и социологию в ней, ее социальные истоки, разоблачает «смесь “вульгарного материализма” с идеалистической сущностью», «упростительский практицизм»¹²; другие критики возводят теорию Енчмена в новый «изм», в новый рецидив «детской болезни “левизны” в материализме», подробно, добросовестно разбирают ее¹³. И это, пожалуй, самое курьезное.

В духе ленинских указаний статьи «О воинствующем материализме» стал дебатироваться и вопрос об отношении материализма и идеализма к религии, о политической ориентации носителя того или иного мировоззрения: философ-идеалист накрепко сопрягался, во-первых, с религией, во-вторых, с реакцией и даже контр-революцией — и эта более чем упрощенная, агитационно-боевая, не отвечающая элементарной истине установка, так или иначе, в более грубых или тонких разведениях, стала канонической для марксизма классической советской эпохи. Конечно, не всегда она звучала так прямолинейно-оголтело: «И за что бы ни брался современный буржуазный ученый, за философию, историю, психологию, этику — он в конечном счете приходит к Господу Богу. <...> Гибелью, тлением, средневековым мракобесием веет ныне от буржуазной философской мысли. Философия мертвой реакции — вот как можно назвать все писания буржуазных философов нашего времени. Классу будущего, даже если его ждут временные поражения и неудачи, нечего ждать и брать от этой философии в такие моменты»¹⁴.

В 1920-е гг. среди философов-марксистов речь шла и об основательном изучении даже чуждой и враждебной идеологии для аде-

кватного ее понимания и эффективной критики, более того, ставилась задача — «вообще определить наше отношение ко всем явлениям современной культуры», среди которых, как полагал один из видных тогдашних философов, специалист по марксистской методологии естествознания А. И. Варьяш¹⁵, «есть немало таких течений, которые стоят на полпути между материализмом и идеализмом или представляют собой видоизменение старого материализма»¹⁶. К такого рода явлениям, влиятельным не только на Западе, но и в России, требующим особо пристального внимания и марксистской оценки, философ относил прежде всего психоанализ Фрейда — а он тогда уже широко применялся не только в психотерапии, но и в социальных науках, в философии, психологии, в искусствоведении и литературоведении, выйдя к 1910-м гг. в европейские лидеры, оставив позади и ницшеанство, и бергсонианство.

Психоаналитическая практика и теория Фрейда и его учеников предлагали материалистическое (пусть и специфически-сексуальное) обоснование и объяснение психики человека вплоть до самых верхних ее этажей, чем изгонялась оттуда ненавистная марксистам всякая мистика и религия, и это не могло не привлечь их интереса и главное попыток — отобрать из психоанализа наиболее рациональное и приемлемое, интерпретировать в марксистском ключе, включить в научную психологию, философию, эстетику. «Что скажут метафизики чисто пролетарской науки по поводу психоаналитической теории Фрейда? Примирима ли она с материализмом, как думает, например, т. Радек (и я вместе с ним), — писал Троцкий, — или же враждебна ему? Тот же вопрос относится к новым теориям о строении атома и пр. и пр. Было бы прекрасно, если бы нашелся ученый, способный охватить эти новые обобщения методологически и ввести их в контекст диалектико-материалистического воззрения на мир, тем самым он дал бы взаимопроверку новых теорий и углубил бы диалектический метод»¹⁷. Правда, сам Троцкий полагает, что такой синтезирующий научный подвиг, равный для него чуть ли не созданию «Происхождения видов» и «Капитала», даже если и сумеет осуществиться вскоре (в чем он не уверен), будет по-настоящему востребован лишь в будущем, когда пролетариат завершит военную фазу своего победного шествия по миру.

1920-е годы были золотым временем для распространения идей Фрейда в России; их горячий апологет И. Д. Ермаков, психиатр, освоивший психоаналитическую терапию, широко применявший фрейдизм для анализа художественных произведений¹⁸, организовал и возглавил в 1921 году сначала Психоаналитическую детскую

лабораторию, затем Психоаналитический институт, Русское психоаналитическое общество, вошедшее в Международную психоаналитическую ассоциацию. При его участии были переведены и изданы почти все главные труды основателя психоанализа и его последователей — около трех десятков книг появилось в организованной Ермаковым «Психологической и психоаналитической библиотеке». Целый ряд крупных социальных психологов и философов-марксистов — А. Р. Лурия, А. Б. Залкинд, Б. Э. Быховский, А. И. Варьяш, М. А. Рейснер, А. М. Деборин и др., как правило, отталкиваясь от крайностей «половой теории» Фрейда, от дефектов в объяснении социальных явлений¹⁹, подчеркивали значение монистического принципа в его системе²⁰, «тождество методологической теории психоанализа с диалектическим материализмом»²¹, проявляющееся в принципе детерминизма, рассматривали динамизм видения психической жизни в психоанализе как новое научное подтверждение диалектики, совмещали фрейдизм с рефлексологией Павлова²², доказывали, что «лишь один исторический материализм может поставить на твердый социологический фундамент теорию Фрейда»²³, наконец, высоко оценивали постановку у Фрейда проблемы бессознательного и подсознания, обогащающих аналитический арсенал марксистской эстетики и критики... Даже А. К. Воронский, известный теоретик искусства и критик, не приняв высокой оценки фрейдизма как ценной литературоведческой методологии, высказанной в статье И. Григорьева «Психоанализ как метод исследования художественной литературы», признал учение Фрейда о динамическом подсознательном «плодотворной гипотезой в области индивидуальной психологии» — она отбрасывает плоско-рационалистический взгляд на человеческую психику, раскрывает «огромные сферы» подсознательного, играющие такую важную роль в искусстве: «Учение Фрейда, таким образом, подтверждает в искусствоведении, что творческий акт художника нельзя сводить к одним лишь рационалистическим приемам, к технике, к конструкции, к энергичной словообработке. Интуиция и инстинкт играют здесь решающую роль. <...> Интуиция — это наше активно действующее бессознательное»²⁴. Фрейд учит исследователя литературы ценить детали, обмолвки, странные образы, неожиданные фразы — ведь часто, признает Воронский, «эти мелочи бывают характерней костяка самого произведения», а то «у нас <...> сплошь и рядом орудуют дубьем и топором там, где нужен ланцет»²⁵. Но если для Григорьева подсознательное художника, темный подвал вытесненных травм и комплексов, — тот скрытый

фокус, который преломляет реальность в виде образов и символов, и расшифровать эти «сны-символы» творца (с помощью того же психоанализа) — один из важнейших предметов искусствознания и литературоведения, то для Воронского тут эти науки подстерегают опасность подмены реальности глубинной субъективностью автора, чуть ли не своеобразный субъективный идеализм.

И так полагал не один Воронский — о несовместимости фрейдизма с марксизмом писали многие, причем значительно категоричнее и резче²⁶, рассматривая учение Венской школы как «насквозь идеалистическую систему»²⁷, как симптом распада буржуазной культуры, обвиняя это учение во всеобъемлющем *эротизме, эстетизме, индивидуализме* мировоззрения и подхода к искусству, которое во многом сводится к «обезвреживанию культурно-ненужных аффектов»²⁸, считая фрейдизм, этот странный «эпидемический психоз», поразивший советских марксистов, «пустым местом для науки о литературе»²⁹. И пожалуй, главное, что привело к концу 1920-х годов к свертыванию сначала психоаналитических исследований и публикаций, а потом и к полному запрещению фрейдизма³⁰, — это та, еще ранее уловленная главным образом представителями социологической эстетики универсалистская претензия фрейдизма, которая делала его соперником марксизма: стремление «превратиться в своего рода религию будущего»³¹, в подобие «вероучения, против которого возражать уже не полагается»³².

Хотелось бы особо отметить книгу М. М. Бахтина «Фрейдизм», опубликованную в 1927 г. под именем его близкого друга В. Н. Волошинова³³, которая стала, может быть, самым последовательно социологическим исследованием психоанализа. Эта работа, с ее бахтинской волей к внятному, логически и диалогически углубленному развертыванию мысли, отмечена прежде всего умным и точным, имманентным явлением *другого* — здесь учения Фрейда в последовательном расширении ареала его научных претензий от одной из медицинских методик до панпсихологической теории и, наконец, особой философии и методологии культуры. В критической части очерка автор выделяет *идеологическую доминанту* этого течения, объясняющую его громкий успех — усматривает он ее «в основном русле всех идеологических устремлений буржуазной философии первой четверти XX века», русле, прорытом «*своеобразным страхом перед историей*», «ставшей <...> неуютной и холодной», в поисках «*мира по ту сторону всего исторического и социального <...> в глубинах органического*», «в органической теплоте животной стороны жизни», что и приводит к тотальной замене «объ-

ективных социально-экономических категорий субъективно-психологическими или биологическими»³⁴. Свою критику фрейдизма автор ведет с творческим привлечением как раз наиболее объективно ценного в марксистском социологическом методе анализа, зачерпывающем свои (правда, далеко не все!) стороны явления. Бахтин пытается доказать, что психоанализ является, по существу, заданной «проекцией сознательного настоящего в бессознательное прошлое», что бессознательное — это «неофициальное сознание», «только другая форма сознания, только идеологически иное его выражение», что вся изощренно драматизированная Фрейдом динамика психической жизни «дана в идеологическом освещении сознания», обнаруживая тем самым «динамику не психических сил, а только различных мотивов сознания»³⁵. В противоборстве природных, биолого-психических энергий и импульсов, выделяемых в ходе лечебных сеансов из словесных реакций пациента и укладываемых психоаналитиком в свой теоретический сценарий, Бахтин видит мистифицированное, превращенное выражение драматических социальных взаимоотношений врача и пациента. Фрейдовскую динамику сознательного–бессознательного, Я, Сверх-Я, Оно Бахтин читает на социологическом языке введенного им понятия «житейской идеологии», содержащей в себе различные пласты: одни — прошедшие цензуру официального, группового, «классового» сознания, в которой внутренняя речь легко и свободно, безбоязненно переходит во внешнюю, в обнаружение себя в слове и действии, и другие — задушенные, скрытые, накапливающие асоциальные и анти-социальные желания и порывы, связанные прежде всего со сферой сексуального и его перверсий, с социальной деклассированностью (вот и вылезает часто мучительно-болезненный конфликт между официальным и неофициальным, нелегальным, сознанием и поведением, между сознательным и бессознательным!). Психоанализ отнимает личность от окружающего природного мира, истории и, расщепив ее на ряд психических протагонистов, замыкает в «самодовлеющем микрокосме», переживающем драму «субъективно-психического самоизживания»³⁶. Такое видение природы душевной жизни человека, как и истории, общества, выводимых Фрейдом из той же индивидуальной внутренне-психической драмы (скажем, весь религиозный, социально-культурный ряд развития у Фрейда возникает как раскаяние после убийства в первобытной древности отца соперничающими с ним сыновьями — реализованный комплекс Эдипа, а отношение к власти и лидеру моделируется по типу отношения к отцу, капитализм выступает сублимирован-

ной анальной эротикой и т. д. и т. п.), для Бахтина отражение «психологии деклассированных», уходящих в «голую природность» и «стихийность»³⁷, отражение философской антропологии «субъективного переживания мира, а не объективного поведения в мире»³⁸, противоположной философии нравственно-ответственного *поступка*, собирающего личность в единство, которую он развивал, как уже отмечалось, в работе «К философии поступка». В завершении своего критического очерка Бахтин включается в столь актуальную тогда дискуссию с философами и психологами-марксистами, апологетами психоанализа (конкретно — с Быховским, Лурия, Б. Фридманом, Залкиндом), убедительно доказывая органическую невозможность симбиоза марксизма с фрейдизмом.

Перейдем к другой, основной, судьбоносной для многих, самых видных марксистских философов дискуссии, растянувшейся на четыре года (1924–1928). Она была по сути возбуждена все той же ленинской статьей «О значении воинствующего материализма» с ее требованием союза диамата и естественных наук, но, увы, союза неравноправного, в котором марксистская философия выступала бы руководящей светлой головой. Спор касался так называемых *механицистов*, *механистов* (И. И. Скворцов-Степанов, Л. Аксельрод, А. Варьяш, В. Сарабьянов, А. К. Тимирязев, Ф. Перельман, А. Цейтлин, С. Гоникман и др.). Их упрекали в том, что они отрицали философию как науку, впадали в механистическое понимание природы, сводящее сложные и высшие формы движения материи к более простым и низшим, в частности явления жизни — к физико-химическим процессам, исповедывали вульгарный «эволюционизм», упраздняя «скачки» в развитии... Так, Скворцов-Степанов действительно утверждал, что любой живой организм можно рассматривать как сколь угодно сложный механизм, умеющий превращать энергию из одной формы в другую. Этот известный общественный деятель и антирелигиозник писал: «Марксист должен прямо и открыто сказать, что он принимает это так называемое *механистическое* воззрение на природу, *механистическое* понимание ее. Недостойно марксиста приходиться в трепет перед попами в угоду или давать грубые формулировки этого понимания и затем отмежевываться вообще от механистической точки зрения на процессы природы»³⁹. Или В. Сарабьянов мог заявить: «Животное — машина, человек — машина, свойство ощущать есть свойство особо организованного механизма»⁴⁰, «...все действия живого организма есть действия машины, механизма»⁴¹. Их противниками выступили все деборинцы, они считали себя настоящими материалис-

тическими диалектиками (Я. Стэн, М. Левин, А. Троицкий, И. Луппол, Н. Карев, И. Вайнштейн, Г. Баммель, К. Милонов и др.) и опирались на впервые изданную в 1925 г. на русском языке «Диалектику природы»⁴² Ф. Энгельса. Утверждая, что законы диалектики внутренне присущи не только историческим, но и природным явлениям⁴³, Деборин и его последователи выдвигали на первый, господствующий план философию диамата, по отношению к которой различные научные дисциплины, конкретные методы науки представляли как прикладные, лишь подтверждающие марксистский философский метод. И если механисты, сами будучи правоверными марксистами, на деле не отрицали ни внедрения марксизма «во все области знания», ни синтеза «эволюции со скачком, мутацией»⁴⁴, ни диалектики в природе, лишь делая упор на *индукции*, на выведении тех же диалектических законов из добытых научным исследованием фактов и закономерностей, то диалектики твердо стояли на всеопределяющей философской *дедукции*, разворачивающей следствия непогрешимых диалектико-материалистических постулатов на *низшие* конкретные уровни естествознания.

В ходе дискуссии тонкие оттенки мысли топились, критическая лупа вырывала положение из контекста, гипертрофировала его, абсолютизируя те или иные акценты как «вопиющую ошибку», «ревизионизм». Механицисты, иногда резко и вызывающе, в противовес «идеалистическим» представлениям о «душе», таинственной «жизненной силе», делали упор на генетической и структурной связи *биологического с физическим и химическим*, считая последние фундаментом жизни — их упрекали в полной сводимости одного к другому, а сами они отвечали обвинениями деборинцев в витализме. Свою позицию сторонники Скворцова-Степанова постоянно отделяли от старого механицизма XVII–XVIII вв. — их упорно туда помещали. Механицисты утверждали важность физико-химических, математических методов в биологических исследованиях (близких ряду естествоиспытателей, вставших на их сторону) — деборинцы преследовали таких ученых, не желая признавать их научных заслуг.

С другой стороны такие физики, развивавшие и философские проблемы естествознания с материалистических позиций и поддерживавшие механицистов, как А. К. Тимирязев и А. А. Максимов, широко развернулись как критики «идеализма» в науке, находя его там, где теория не подтверждалась экспериментом, витала в *умозрениях*, носила дедуктивный и гипотетический характер, как особенно первоначально теория относительности Эйнштейна⁴⁵. (Тем

самым известный критерий разделения идеализма и материализма, заключающийся в том или ином решении основного вопроса философии об отношении мышления к бытию: что первично — сознание и дух или материя и природа, — они заменяли прямолинейным вопросом о соотношении теории и практического ее *оправдания* в лабораторном опыте.) В то время как деборинцы, прежде всего А. Тальгеймер и С. Ю. Семковский⁴⁶, вписывали теорию относительности в координаты диалектического материализма, подчеркивали материалистическое *объективирование* у Эйнштейна пространства и времени, диалектическую связь у него пространства, времени, материи и движения, разграничивали заявленные мировоззренческие установки ученого и принципиальные основания его теории.

Вместе с тем в поддержке механицистов рядом ученых-естественников (Тимирязевский научно-исследовательский институт, известный физиолог А. Ф. Самойлов, ученик И. М. Сеченова, акад. П. П. Лазарев и др.) действовали и вполне понятные, самосохранительные резоны. Еще бы, среди деборинцев звучали такие непреерекаемо-строгие императивы, от которых могли мурашки пойти по коже: установить «диктатуру марксизма» над «всей областью строительства жизни и знания, в частности всей областью научного исследования»⁴⁷. Ученые больше всего и опасались самодовольно-направляющего внедрения в свои точные науки тех абстрактных философских категорий, взятых из диалектической логики Гегеля и поставленных на марксистские «ноги», которыми главным образом и оперировали деборинцы. Ход защитительной мысли ученых был таков: пожалуйста, применяйте марксистскую диалектику к своим общественным наукам, где отсутствует эксперимент, но не трогайте науки естественные, где скорее уместна не диалектика, с ее философскими законами и категориями, а точная механика, физика, химия, биология... — а они добывают «весь безграничный обширный материал естествознания <...> при помощи <...> эмпирического индуктивного метода»⁴⁸, сводящего «более сложные явления к более простым» (в чем, по А. Ф. Самойлову, и заключался защищаемый им *механистический метод познания*), где, как формулировал уже А. К. Тимирязев, общефилософские принципы отступают перед «последними выводами» самого естествознания. «Наука — сама себе философия» — так пытались защитить естественники свое право на исследовательскую автономию. И В. И. Вернадский, которому позже, в 1933 г., тот же Деборин приписал неблагонадежное «новое религиозно-философское мировоззрение», немедленно

объявил себя философским скептиком, отказывающимся принять диктат той или иной философской системы (тактический шаг ученого совершенно ясен, ведь реальная угроза исходила тогда только от одной, марксистской). Философский скептицизм стал оборонительной башней для натуралиста-мыслителя, в которую он ушел, отстаивая свою свободу профессионального мышления.

Кстати, именно голоса ученых были наиболее убедительны в этой дискуссии, и в беспристрастном аналитическом свете все обвинения против них деборинцев рушились полностью. Другое дело обе философские стороны: они бесконечно перепевали найденные аргументы, толкуя на свой лад священную букву классиков, обвиняя друг друга в фальсификации, ревизионизме, ликвидаторстве, мелкобуржуазных шатаниях. Кульминационным моментом этого противостояния стал 1928 г., когда созданное в 1924 г. Общество воинствующих материалистов расколосось, из него ушли все механисты, и торжествующие деборинцы организовали новое Общество воинствующих материалистов-диалектиков с полным своим преобладанием. Казалось, победа в дискуссии была полной: их поддержала Вторая Всесоюзная сессия марксистско-ленинских научных учреждений (8–13 апреля 1929 г.), все головные марксистские учреждения: Комакадемия, Институт Ленина, Институт Маркса и Энгельса. Деборину как главе «школы ортодоксального марксизма-ленинизма», «единственному, кто последовал за указаниями Ленина, понял ту задачу, которая стоит перед философией марксизма в наших чрезвычайно сложных и трудных условиях»⁴⁹, уже всю кадят фирмам окружавшие его *материалисты-диалектики*. Казалось, эта идейная и персональная твердыня несокрушима, но уже через год события развернулись неожиданным образом.

Политически ситуация начала меняться еще раньше: в 1927 г. был выслан Троцкий, в свое время главная партийная опора деборинского «Под знаменем марксизма», Зиновьев и Каменев как «левые» потеряли свои руководящие посты, пошло наступление на «правого» Бухарина, к 12-ой годовщине Октября Сталиным в «Правде» был объявлен «год великого перелома», «решительного наступления социализма на капиталистические элементы города и деревни»⁵⁰. В политике уже установился единоличный контроль Сталина, очередь была за общественными науками: сначала полетели тоже, казалось бы, незыблемые авторитеты — в политэкономии И. Рубин, в эстетике — В. Переверзев, оставалась философия. Марксистский молодняк, рвавшийся к власти, услышал для себя сигнал к своей «смене вех», авторитетов и установок в знаменитой

речи Сталина «К вопросам аграрной политики», произнесенной им на заключительном пленарном заседании конференции аграрников-марксистов 27 декабря 1929 г. Генсек высказал здесь такую принципиальную мысль: «надо признать, что за нашими практическими успехами не поспевает теоретическая мысль, что мы имеем некоторый разрыв между практическими успехами и развитием теоретической мысли. Между тем необходимо, чтобы теоретическая работа не только поспевала за практической, но и опережала ее, вооружая наших практиков в их борьбе за победу социализма»⁵¹. И хотя Сталин имел здесь в виду экономическую мысль, обращаясь к теоретикам-аграрникам, ретивые молодые философы, группировавшиеся в партбюро философского отделения Института красной профессуры во главе с недавними студентами М. Митиным и П. Юдиным, остро чувствуя течение ветров времени, тут же стали требовать перестройки философской работы в свете указаний Сталина. Зазвучала (поддержка шла сверху!) критика деборинской линии, сначала прикровенная и вежливая, затем все более оголтелая, соответствующая любимому сталинскому глаголу: «расчехвостить!» Обвинения, четко сформулированные в «Правде» от 7 июня 1930 г. в статье «О новых задачах марксистско-ленинской философии», подписанной М. Митиным, П. Юдиным и В. Ральцевичем, свелись к нескольким смертным грехам: формалистическому уклону, под ним разумелся деборинский крен в сторону разработки теоретических проблем диамата и истмата, разрыву философии и политики, философии и практики социалистического строительства; игнорированию партийности философии; недооценке теоретического наследия Ленина и, напротив, переоценке Плеханова. Деборин и его соратники, в том числе такие крупнейшие тогда специалисты по материалистической диалектике, как Н. Карев, И. Луппол, Я. Стэн, тут же отвечают на критику тройки «борзых» в своем журнале «Под знаменем марксизма» (1930, № 5) — и немедленно один из трех, Ральцевич, публикует в журнале «Большевик» разгромную рецензию на этот ответ и вообще на весь номер, посвященный XVI съезду партии, где «основные кадры» «Под знаменем марксизма» (взятые в сомнительные кавычки) обвиняются в беспринципном упорстве в своих заблуждениях, в «дискредитации»⁵² самого философского, марксистского органа.

Полному свержению Деборина предшествуют партийные собрания, выступления в прессе, наконец, заседание Президиума Комкадемии (17–20 октября 1930 г.)⁵³, перешедшее в общемосковское собрание, — переломный момент, когда был брошен в бой предсе-

датель Союза воинствующих безбожников, тогда приближенный к верхам человек, Е. Ярославский и министр просвещения Украины Н. Скрыпник с уже политическими обвинениями Деборина (вспомнили его меньшевистское прошлое и антиленинские выступления!), когда сам Деборин сломался и стал «каяться». Наконец произошло «эпохальное» (в оценке тех лет) событие: встреча Сталина 9 декабря 1930 г. с партбюро ячейки философии и естествознания уже реорганизованного Института красной профессуры. Эту встречу ее участники, прежде всего Митин, описывали как «великую», начертавшую программные дали всей философской деятельности страны⁵⁴. Но конкретно публике были донесены только два выражения вождя: слова о необходимости «перекопать навоз» на философском фронте и новое определение позиции деборинцев — «меньшевистствующий идеализм». «Формальный уклон» был отброшен как слабый и бледный, сталинская формулировка была принята с восторгом и бесконечными благодарениями за «гениальное название» — на всю последующую историю советской философии, вплоть до недавнего времени. И уже последнюю черту под разгромом «меньшевистствующих идеалистов» подвело постановление ЦК «О журнале „Под знаменем марксизма“» (25 января 1931 г.).

Группа Митина, Юдина, Ральцевича, копируя высшую власть, решительно выступает *на два фронта*, и против механистов (используя в своих разоблачениях форсированные аргументы деборинцев), и против деборинцев (соответственно с доводами механистов, разумеется, всячески скрывая это), четко-политически, без нюансов и теоретических сложностей разобравшись с ними: механисты — теоретики правого уклона, деборинцы — лево-троцкистского. Размахивая новомодным лозунгом критики и особенно самокритики, эта группа окончательно расправляется со всеми соперниками, выступает за прямую смычку философии и политики («большевизация философии») и забирает власть по всем идеологическим этапам: в журнале «Под знаменем марксизма», в партийной прессе, в институтах, в Академии, в соответствующих отделах ЦК.

Воистину начинается новый этап советской марксистской философии, официально называемый «ленинским» (впрочем, это определение вскоре превратилось в благородный эвфемизм, *для приличия*, за которым надо было читать и громогласно читали одно гениальное имя: Сталин). Вот как Митин, отвоевавший бывшее деборинское место главы марксистской философии в стране, проникновенно признавался в той *идее*, какой он *руководствуется*, каждый раз приступая к своей профессиональной работе: «как лучше по-

нять каждое слово и каждую мысль нашего любимого и мудрого учителя товарища Сталина и как их претворить и применить к решению философских вопросов»⁵⁵. В лице Митина, Юдина, Ф. Константинова и др., надолго воссевших на идеологически-философском олимпе, торжествовал новый стиль мышления: на первое и главное место вышел святейший принцип партийности философии, т. е. ее неуклонного и точнейшего соответствия генеральной линии партии, всякие там специфические задачи философии, о которых еще толковали деборинцы, пусть в догматизированно-суженном виде, вообще брались под подозрение, а требование к философии быть всегда лицом к социалистическому строительству (крепить, так сказать, связь теории и практики) оборачивалось лишь обязательными словесными заклинаниями об этом. Критика идей и противников приняла характер чисто политического (понимай: уголовного) обвинения: «вредительство», «контрреволюция», «двурушничество классового врага», «маскировка», «теоретическая база» какого-нибудь уклона — правого или левого. В спорах с противниками установился оскорбительно-поносный, бранный стиль, который *работал* и во время дискуссий механистов и диалектиков («шуты гороховые, «ослы», «тупицы», «дебилы», «злодеи», «безграмотные, дефективные профессора», «гниль» и т. д.) и далее расцвел пышным цветом.

В сгущавшейся атмосфере страха и террора раскручивалась особая извращенная психологическая реакция: пошел настоящий каскад публичных самобичеваний, печатных покаяний и деборинцев, и механистов (устояли очень немногие: среди них — Л. Аксельрод и А. Тимирязев); в порыве какого-то оголтелого панического мазохизма кающиеся как будто соревновались, кто выразительнее и махровее заклеит самого себя и своих былых соратников, кто слаще и проникновеннее воспевает «за науку» бьющую их руку. Но это не спасло никого. Дискуссия, развернувшаяся под теоретическими знаменами, закончилась почти полным физическим истреблением ее участников⁵⁶.

Хотелось бы остановиться еще на одном замечательном парадоксе, касающемся самого понятия марксистской идеологии, который остро фиксировался в начале 1920-х гг., а затем был полностью затушеван. Мы помним, как Минин отправлял всякую философию *за борт* — а два других видных работника философского фронта 1920-х гг. В. В. Адоратский⁵⁷ и И. П. Разумовский пришли к близким выводам уже касательно понятия *идеология*: она понималась Марксом и Энгельсом как такое сознание реальности, такое

мышление о ней, которое, оторвавшись от материальной действительности, принимает свои мысли и представления за самостоятельные сущности, определяющие самое эту действительность. Свою задачу классики марксизма видели как раз в борьбе с идеологией, в разрушении *идеологической* установки. «С этой специфически марксо-энгельсовской точки зрения марксизм только тогда становится “идеологией”, когда перестает быть революционным марксизмом, действенной теорией, связанной с действительными отношениями и практической борьбой и превращается в мертвую догму, в отвлеченную систему...»⁵⁸.

Это, собственно, и произошло с марксистско-ленинской философией, которая именно с начала 1930-х гг. не просто реабилитирует понятие *идеология*⁵⁹, но делает его, в переосмысленном, сакрализованном, т. е. по существу псевдо-религиозном виде, сердцевинной всего марксистского мировоззрения. И тогда возникает «идеологическая борьба», «идеологический фронт», «идеологическое противостояние», «идеологический враг», «идеологическое воспитание», «идеологическая работа» как главные, стержневые понятия всей общественной жизни страны, ее культуры и литературы.

II

Физиономия марксистской эстетики (а за ней литературоведения и критики) определилась в России еще с трудов Г. В. Плеханова резко и своеобразно как эстетики *социологической*, опирающейся в своей методологии, в своем анализе на материалистическое понимание истории. *Общественный* генезис искусства (из коллективных трудовых действий), отражение в нем *общественных* отношений в большом и малом разрезе, воссозданные *общественные* типы, *общественное* значение — вокруг этой доминанты вращается марксистский анализ искусства. «Марксистская критика,— писал позднее А. В. Луначарский,— отличается от всякой другой прежде всего тем, что она не может не иметь в первую голову социологического характера, и притом, само собой разумеется, в духе научной социологии Маркса и Ленина»⁶⁰. «Принципом Плеханова» называл Луначарский тот его подход к искусству, который развивался еще с 1910-х гг. В. М. Фриче и В. Ф. Переверзевым и утвердился на все 1920-е гг., получив при своем свержении с самого начала 1930-х гг. название «вульгарного социологизма». Его упрекали в установлении прямолинейной связи между творчеством того или иного писателя и уровнем развития производительных сил эпохи, иначе говоря экономическим базисом. На деле и Плеханов⁶¹, и его последова-

тели устанавливали некоторую посредствующую инстанцию между экономическими условиями и искусством, которая включала в себя классовую структуру общества и особенно вырастающую на ее почве особую классовую психологию («психоидеологию»⁶²), которая уже прямо, сознательно или бессознательно со стороны творца, и отражается в его произведениях. «Так, не экономика непосредственно, а классовая психология является тем началом, которое с неотвратимой неизбежностью организует все компоненты литературных произведений — тематику, образы, жанровую композицию, словесную оболочку и т. д. — в одно органическое целое»⁶³, — писал Фриче, в 1920-е гг. занимавший все ключевые посты в советском литературоведении⁶⁴.

Если такой социологический подход и способен как-то схватывать общие черты «стиля» — в смысле культурной целостности — той или иной общественной формации, в которой есть некая опосредованная корреляция между «способом производства» и социальным стилем вплоть до стиля искусства и литературы, скажем, эпохи феодализма или капитализма (а именно этим много занимался Фриче⁶⁵), то такой подход особенно сокрушительно и курьезно проваливается в случае любых конкретных больших художников, не говоря уже о таких общенациональных, мировых, значимых для всех эпох творцов искусства, как Шекспир, Пушкин, Достоевский... И подозрительное выискивание подспудных эгоистических классовых импульсов, «зашифрованных идеограмм» того или иного класса, которые вольно-невольно выражают художники феодальной, дворянской или промышленно-капиталистической литературной эпохи, на деле превращалось в очевидное саморазоблачение самого метода исследования. Впрочем, то же происходит и при проекции метода в будущее искусства. Плоско-безыдеально, я бы сказала, концентрированно-буржуазно (в худшем смысле слова) выглядят у Фриче его социологические прогнозы, касающиеся пролетарского искусства: «насквозь рационализированное» хозяйство, организованное при социализме «в мировом масштабе», порождает и сугубо рациональный, технизированный «духовный мир», «общественную психику» пролетария с «преобладанием в ней рассудочно-логического, отвлеченного, кристально-ясного мышления», где уже не останется места «для мышления художественными образами или символами», этими фактическими убудками противоестественного брака между религией и наукой. И что же тогда будет с искусством? По Фриче, творческая способность уйдет в науку и технику, а искусство, если оно вообще сохранится, превратится в «элемент укра-

шения жизни», в «предмет комфорта». «Словом, в грядущем,— резюмирует теоретик,— положение и роль искусства едва ли значительно изменятся в сравнении с настоящим, и социалистическое общество представит в этом отношении не противоположность капиталистического, а его органическое продолжение с той, конечно, разницей, что искусство, поскольку оно уцелеет главным образом в виде искусства-украшения, уже не будет монополией численно незначительного класса, и как ныне, и еще в большей степени, чем ныне, гегемония останется за наукой и техникой»⁶⁶.

Насколько даже теоретики футуризма и Лефа (а для Фриче футуризм ярче и точнее других выразил «господствующий стиль жизни», «стиль машинно-городской культуры»⁶⁷) подходили к проблеме искусства с другим, более дерзновенным замыслом и размахом: тут при всей революционно-пролетарской лозунговости просматриваются — пусть в упрощенно-топорном, секуляризованном виде — символистско-теургические идеалы, религиозно-философские представления о высшей цели искусства как *жизнетворчества*, как *богочеловекостворчества*. По существу, то, что вполне принимает Фриче как будущее социалистического «искусства», есть самое утилитарное прикладничество, лишь украшающее жизнь и труд,— а оно как раз отвергается левовцами как *вульгаризация материализма*. Н. Ф. Чужак отказывается от рационализации психики (которая для Фриче вполне естественна, соответствуя новой экономике и строю), от «убийства эмоции», тут же убивающей и искусство, от «искусственной кастрации человека, во имя каких бы то ни было теоретических “прекрасных глаз”, — увы, все еще слишком “инженерийных”»⁶⁸. Отбросив понимание искусства как *метода познания жизни* (для Чужака и других левовских теоретиков это лишь вершина буржуазно-эстетического видения), они выдвигают искусство как *метод строения жизни, действительного жизнестроения, реального, действительного искусствотворчества*, которое идет от *строения вещи и строения идеи* как «вещи в модели» (т. е. проекта для осуществления в реальности) к преобразованию самой жизни, в которой каждый станет творцом и художником материи, ее форм, человеческой природы, новых ценностей и отношений...

Самой крупной фигурой в социологической школе марксистского литературоведения 1920-х гг. был профессор 1-го МГУ В. Ф. Переверзев (1882–1968), недаром и уничтожена она была как «школа Переверзева». Отправным моментом сначала критической журнальной полемики, затем разгромной дискуссии в Комакадемии (1929)⁶⁹, стал выход коллективного сборника методологичес-

ких статей «Литературоведение» (М., 1928) под редакцией Переверзева. Имя Переверзева, репрессированного в 1938 г., надолго стало одиозным, тогда как именно он предложил наиболее тонкую и достаточно глубокую методологическую схему, позволявшую построить на ее основе *научное* марксистское литературоведение. Свой метод он противопоставил не только старой историко-культурной и новой формальной школе (как то делал П. Н. Сакулин), но и революционно-демократической *реальной критике*, всегда признававшейся наиболее близкой марксистской — именно потому, что она проецировала содержание художественного произведения, социальные типы, коллизии, наблюдения автора на реальную жизнь, дополняя и углубляя это содержание своим социологическим, идейно-заостренным анализом взятого в произведении среза жизни. Для Переверзева же *действительность*, которая является объектом изображения художника и одновременно — анализа реального критика (как пример он приводит пугачевский бунт в «Капитанской дочке» или крестьянскую дореформенную жизнь в «Записках охотника»), вовсе не зачерпывает особого *бытия*, на деле формирующего произведение, найти и определить которое является задачей марксистского критика. «Бытие, организующее художественное произведение, — это активное бытие, являющееся в отношении поэтического создания и объектом и субъектом. Бытие потому и организует художественное произведение, что является не только изображенным объектом, но и изображающим субъектом. Только рассматривая бытие как диалектическое единство объекта и субъекта, можно говорить, что оно определяет художественное творчество»⁷⁰. Все эти бесконечные общественно полезные размышления на круг тем, выявленных у писателя, чем так обильно занималась и реальная критика, и современная марксистская, по убеждению Переверзева, вообще за гранью собственно литературоведения. Он ставит трудную задачу: «прощупать в художественном произведении тот пункт, где объективное изображение переходит в субъект, где изображаемое и изобразитель образуют органическое единство»⁷¹ — вот тут и лежит ключ к *бытию* этой вещи, к «органической слитности» явленного здесь «предметного мира» и автора-субъекта. Выйти же к этому пункту можно только через тщательный, требующий проницательности, тонкой интуиции анализ всех составляющих художественной структуры, через внимательное всматривание в характерные детали образного мира писателя, в особенности его стиля (и, кстати, в такого рода анализе сам Переверзев был хорошим мастером). Идти *не в сторону* от литературы, даже с са-

мыми идеологически похвальными намерениями, копать не только *вокруг да около* (эпоха, среда, окружение, актуальные проблемы и т. д.), а забираться *вглубь* литературы, *вглубь* текста, *вглубь* его поэтики, что по-настоящему и позволяет в результате «весьма сложной научно-исследовательской операции» вскрыть его исток, «внутреннюю закономерность и объективную обусловленность произведения»⁷² — такая диалектико-методологическая установка в марксистском литературоведении, высказанная в сборнике, ставшем роковым для судьбы талантливой теоретика, на мой взгляд, далека от наивного реализма, парадоксально менее всего страдает тем (впрочем, вполне реальным явлением), которым была как раз в это время заклеена концепция Переверзева, — «вульгарным социологизмом».

Интересно, что самую последовательную и радикальную социологическую концепцию литературы и всех других сфер человеческой культуры предложил М. Бахтин, опубликовавший в 1920-е гг. под именем своих друзей и собеседников (скорее всего, в какой-то форме соавторства) две существенные работы: речь идет о книгах П. Н. Медведева «Формальный метод в литературоведении. Критическое введение в социологическую эстетику» (1928) и В. Н. Володинова «Марксизм и философия языка. Основные проблемы социологического метода в науке о языке» (1929)⁷³. В первой книге все формы культуры — искусство, философия, религия, политика, язык — объемлются у Бахтина понятием *идеологического* творчества, во втором все *идеологическое*, этот особый сотворенный человеком мир (а он не просто часть материальной реальности как природа, предметы, продукты, но *изображает, преломляет* находящееся вовне, другую реальность), определяется как *знаковое*. «Физическое тело, так сказать, равно себе самому, — оно ничего не означает, всецело совпадая со своей природной единичной данностью. <...> Область идеологии совпадает с областью знаков. Между ними можно поставить знак равенства. Где знак — там и идеология. *Всему идеологическому принадлежит знаковое значение*»⁷⁴. При этом Бахтин проводит последовательно материалистический, материалистический взгляд на культуру: все идеологические явления опредмечены в том или ином материале — от звука и слова до красок и линий, физических масс, движений тел, т. е. предстают в виде особых материальных вещей, *материальной наличности, объективной данности*. Настаивая на социальной природе сознания и идеологического, знакового творчества, автор подчеркивает, что оно возникает и реализует себя всегда в ситуации *общения*, взаимодей-

ствия между сознаниями, в особой *идеологической, знаковой* среде: «Нет значения вне социальной связи понимания, т.е. объединения и взаимокоординации реакций людей на данный знак. Общение — это та среда, в которой идеологическое явление впервые обретает свое специфическое бытие, свою идеологическую значимость, свою знаковость»⁷⁵.

В книге о формальном методе наибольший интерес для нас представляет ее первая часть, где Бахтин выдвигает задачу создания *науки об идеологиях*, которая сумела бы выполнить самое необходимое и тонкое, еще не затронутое в марксистской эстетике, — *специфицировала* бы разнообразные, связанные с социально-экономическим базисом надстроечные идеологические сферы, и прежде всего особо его интересующую область литературы. Четко определяются два направления работы: выявление «специфических особенностей материала, форм и целей» каждой из идеологических форм и того социального общения, субъектом и объектом которого является всякое художественное произведение и творчество в целом. Бахтин обосновывает здесь абсолютную органичность и адекватность социологической эстетики в исследовании на всех уровнях знаковой реальности, доказывая, что все идеологии, в том числе искусство и литература, внутренне, имманентно социологичны («социальны с начала и до конца»⁷⁶), выступая против того неизбежно возникающего «методологического дуализма», когда собственная сущность литературы представляется иноприродной социологическому подходу, недоступной ему, когда для ее анализа привлекаются другие, заимствованные из различных теоретических поэтик, включая формализм, методики, а социологическому методу оставляются лишь вне-литературные, философские, политические факторы, воздействующие на литературу (именно так отграничивал поле компетенции социологического метода П. Н. Сакулин). Весь вопрос как раз в том, чтобы точно и тонко найти, *специфицировать* эту особую внутренне присущую литературе социальность.

Все области и формы культуры в широком смысле, все *идеологии* образуют, по Бахтину, один «идеологический кругозор», «идеологическую среду», которая обступает каждого как «осуществленное, материализованное, выраженное вовне (всеми знаками культуры — от религиозных и моральных представлений до научных и художественных идей, образов, произведений... — С. С.) социальное сознание данного коллектива». «Человек, его жизнь и судьба, его “внутренний мир” всегда изображаются литературой в идеологическом кругозоре; все здесь совершается в мире идеологических

величин и ценностей. <...> Жизнь как совокупность определенных действий, событий или переживаний становится сюжетом, фабулой, темой, мотивом, только преломившись сквозь призму идеологической среды, только облачившись в конкретную идеологическую плоть. Идеологически же не преломленная, так сказать, сырая действительность не может войти в содержание литературы». Именно эту среду, определяемую, с одной стороны, экономической жизнью, а с другой, определяющую сознание конкретного человека, по Бахтину, и недооценивают те социологи культуры (кого вскоре назовут «вульгарными»), которые «слишком поспешно и непосредственно от отдельного идеологического явления переходят к условиям производственной социально-экономической среды»⁷⁷, игнорируя художественную структуру, самостоятельно и специфически *социологичную и идеологичную*. Другой крайностью является формальная школа, отреагировавшая на недооценку, а то и отрицание внутренней сущности литературы созданием «последовательно несоциологической поэтики», которую подробно разбирает и критикует Бахтин в своей книге. Сам он пытается найти свою золотую позицию между формализмом, сумевшим впервые в русской эстетике проделать огромную спецификаторскую работу в области теоретической поэтики, и уже существующими марксистскими социологическими школами культуры, предложив *тотально* социологический метод, вскрывающий диалектику имманентных и внешних факторов литературы, действующую «в пределах единой социологической закономерности»⁷⁸. Надо лишь учитывать, что в господствовавшие марксистские мировоззренческие схемы (диалектический материализм, базис — надстройка, всепроникающая социологичность методологии) Бахтин встраивает и свою онтологию общения, и семиотику культуры, говорит о многом своем дорогим в терминологии эпохи.

Одной из особенностей литературы среди других идеологических форм является, по Бахтину, то, что она не только *преломляет* социально-экономическое бытие, причем остро по-своему, в художественном фокусе и типе, но отражает и другие культурные, знаковые среды. Причем — как пронизательно замечает автор — берет их содержания не в ставшей, застывшей форме, а в состоянии еле слышного проклевывания в бытие, становления, неясного брожения. Литература умеет чутить подземные, готовящиеся только выйти на поверхность социальные, идеологические процессы, выхватывает, пусть еще в смутном виде, новые идеи, так сказать, в социально лабораторной их стадии, когда еще идет химическая реак-

ция, философский, идейный, политический продукт еще кипит в прото-фазе, входит в разнообразные, предварительные сочетания, готовясь вскоре или нескоро обрести свои окончательные качества и отграниченную форму. Отсюда известная пророческая роль литературы, интуитивно проникающей в грядущие, «близ, при дверях», социальные, политические, массово-психологические тенденции, предвидящей линии развития философской, религиозной, этической мысли... «Но отражая эти чужие знаки, литература сама создает новые формы, новые знаки идеологического общения»⁷⁹, свои художественные идеологемы, входящие яркими своеобразными явлениями в состав идеологической среды.

Не запутаться методологически в двойном типе отражения, свойственном литературе: отражении социально-экономической реальности (базиса) и отражении идеологической среды, учитывая, что оба эти процесса осуществляются «в формах самой литературы как таковой» «на специфическом языке поэтического произведения» в рамках становления самостоятельной художественной ценности того или иного творения, — задача истинно социологического, марксистского литературоведения и критики. И здесь особенно важно, утверждает Бахтин, не забывать: в литературе идет «становление мысли», в ней «нет философии, а только философствование, нет знания, а только познавание», и директивно внедрять в нее четкие мировоззренческие установки и задания — губительно для ее качества. «С готовыми, утвержденными положениями художнику нечего делать: они неизбежно окажутся чужеродным телом в произведении, прозаизмом, тенденцией»⁸⁰ — Бахтин тут явно метил в новые, особенно жестко обозначившиеся к концу 1920-х годов руководящие догматические тенденции марксистской идеологии.

Так и главным прегрешением Переверзева, разгромленного к этому времени, стал, по существу, его объективно-«плекхановский» крен в подходе к литературе, который был так описан Луначарским в его большой статье «Ленин и литературоведение» в шестом томе «Литературной энциклопедии», М., 1932 (где всего три года назад в редакционной коллегии соседствовали Фриче, Переверзев, Луначарский...): «Плекханов с необыкновенным рвением доказывал, что изучение культурных явлений, и в частности литературы, должно быть чисто генетическим и беспримесно объективным. По его мнению, марксист-литературовед ни в каком случае не должен был ставить перед собой вопроса о положительном или отрицательном характере того или иного культурного явления, осуждать его или аплодировать ему. Марксистское литературоведение должно было,

по Плеханову, ограничиться выяснением неизбежной закономерности данного явления и всех его причин»⁸¹. А Переверзев прямо и решительно утверждал, что перекраивать сознание и психику художника надстройкой партийной идеологии дело не просто «исключительно трудное», но опасное для таланта: «И лучше совсем не иметь этой надстройки, чем иметь идеологическую надстройку, не соответствующую психологическому бытию художника. Враждебная психологическому бытию тенденция погубит художника, тогда как отсутствие надстройки и сознательной тенденции не делает художника партийно безразличным»⁸². Как мы помним, с 1930 г. был официально открыт новый этап в марксистской философии — ленинский — и работа Луначарского распространила его на эстетику и литературоведение: были актуализированы указания Ленина о «партийности литературы», а замечание о существовании двух национальных культур в каждой культуре было укрупнено представлено как настоящее учение, призванное стать боевой основой науки о литературе, выдвинуто особое методологическое значение статей Ленина о Толстом, поднят наступательно-партийный *тонус* критики.

В предисловии Института литературы и искусства к отдельному изданию работы Луначарского главная и самая ценная мысль этой первой попытки цельного изложения ленинских взглядов на литературу формулировалась в свете актуальной тогда борьбы в эстетике и литературоведении: «противопоставление ленинизма вульгарно-социологическому или “экономическому” подходу к литературе»⁸³. Об этом же писал М. Лифшиц, выдвинувшийся в начале 1930-х гг. фактически в центральную фигуру нового этапа марксистской эстетики и литературоведения. Издеваясь над массовыми приемами вульгарно-социологического метода, над ограничением исследовательской задачи «социальными характеристиками», прикреплением писателей к тому или иному классу, нюансированному определениями *поднимающийся, зрелый, упадочный, разлагающийся*, «психологическим копательством в наспех сконструированной “классовой субстанции” автора», Лифшиц естественно никак не отказывается от «анализа отраженных в литературном произведении реальных проблем, возникающих на почве борьбы всех классов данного общества», четко и твердо подтверждая неизменную классово-социологическую суть марксистской эстетики и литературоведения: «Изучение идеологии с точки зрения борьбы общественных классов есть нечто обязательное для каждого марксиста»⁸⁴. Так что не удивительно, что и после свержения «вульгарного социологиз-

ма» он оставил свои нестираемые, генетически неотъемлемые следы на советском искусствознании и литературоведении: разве мог кто отказаться от обязательного предварительного анализа общественно-экономической формации, ее конкретной стадии (с пучком своих *противоречий*), в которой творил тот или иной художник, от «подведения социальной базы» его творчества, от более менее грубых или тонких классовых характеристик?!

Вклад Лифшица в советскую эстетику 1920-х и последующих годов был связан с углублением во взгляды собственно Маркса (а затем и Энгельса) на искусство: именно Лифшиц впервые собрал, систематизировал разрозненные высказывания основоположников марксизма об искусстве и литературе⁸⁵, придав им вид цельной системы, фундамента настоящей марксистской эстетики (до того они рассматривались скорее как выражение их личных вкусов и пристрастий). Так из ряда замечаний Маркса (прежде всего в неоконченном «Введении» к «Критике политической экономии», где тот писал о неувядаемой, непревзойденной прелести античного искусства, о том, что периоды расцвета литературы и искусства часто не соответствуют уровню материального и общественного развития) Лифшиц извлек диалектический закон о «диспропорции между художественным и общесоциальным прогрессом»⁸⁶, о *неравномерности развития искусства*, который позволил по крайней мере выйти из нелепостей тех марксистских эстетических оценок, которые так или иначе основывались на сформулированном Фриче «законе о примате в области искусства той страны, которой принадлежит примат в области хозяйства»⁸⁷. Впрочем, объяснение вершинных фактов искусства (античность, Данте, Шекспир...), не вязавшихся с поступательной схемой исторического материализма, несмотря на свою «диалектическую» стилистику, было у Лифшица достаточно поверхностно-схематическим, никак не зачерпывая сложного, таинственно-иррационального, глубоко личностного явления гения и таланта, ограничиваясь обоснованием таких социологических констатаций: «Относительная “пропорциональность” классической формы мелкого производства была основой расцвета искусства в прошлом»⁸⁸. Непропорциональное отношение между взлетом производительных сил и успехами искусства объявляется «частным случаем общесоциальных противоречий “буржуазного периода истории”»⁸⁹. Более того, развитие буржуазной цивилизации сопровождается прогрессивным упадком искусства, разительным усугублением «противоречия между развитием производительных сил общества и его художественным развитием, между техникой и искус-

ством, наукой и поэзией, между огромными культурными возможностями и фактической духовной нищетой»⁹⁰, которое может разрешиться только в бесклассовом коммунистическом обществе — тут уже триумфирует общее марксистское «научное» упование! — с «невиданным еще подъемом искусства на самой широкой массовой основе»⁹¹.

Собственно несколько ранее Лифшица к мыслям Маркса из «Введения» к труду «К критике политической экономии» привлек внимание Луначарский в статье «О наследстве классиков»⁹², дав при этом свое объяснение рассуждениям Маркса, которые он резюмирует так: «...между подъемом экономики, или, скажем, власти человека над природой, и развитием искусства в смысле его совершенства нет совпадений»⁹³. И происходит это потому, полагает Луначарский, что эстетическое отношение к природе рождается из антропоморфного ее понимания и переживания, из признания ее внутренней жизни и ценности, а восторжествовавший в буржуазную эпоху научно-инженерный, утилитарный подход к той же природе «налагает тяжелую руку на человеческую фантазию и если не убивает совершенно искусство, а только придает ему новые формы, то, во всяком случае, делает его менее цветущим, менее грациозным, менее свежим, менее наивным»⁹⁴. И опять же надежды на «невиданный» расцвет искусства и этот теоретик относит к будущему, когда восторжествует диалектический материализм целостного марксистского миро- и жизневосчувствия, возвращающий (в отличие от механического материализма, этой «философии инженеров») «материи ее жизнь», «великому окружающему “все”»⁹⁵ его могущество, красочность, динамику — то, чем может питаться органическое, полнокровное искусство.

Наиболее четко и непререкаемо выразил официальные идеологические и эстетические императивы 1930-х гг. П. Ф. Юдин, сразу же после разгрома деборинцев, буквально со студенческой скамьи не только занявший пост директора Института красной профессуры, но и ведущего философского наставника на «литературном фронте». Сюда он принес однозначные директивы по *умоустройению* творческой интеллигенции уже единой «советской литературой», железной партийной рукой начертал необходимое направление движения. Догматически-краеугольный вопрос о соотношении базиса и надстройки, на котором споткнулись вульгарные социологи, стал решаться более гибко, в соответствии с новым моментом развития. Вполне в духе Маркса и Энгельса было твердо заявлено, что искусство связано с экономическим базисом только через це-

почку надстроечных опосредований: философию, науку, мораль, политику, одним словом через *мировоззрение* эпохи и *мировоззрение* самого писателя. Тем самым вопрос о мировоззрении стал ключевым, и для советского писателя значил одно — обязательное оснащение его тем передовым учением, на основе которого строилась вся жизнь в стране: «...советский и пролетарский писатель, если он хочет быть художником-мыслителем, а не просто хроникером и констататором фактов, должен по-серьезному овладеть философией пролетариата, его мировоззрением — диалектическим материализмом,— это бесспорная и сама собою разумеющаяся истина»⁹⁶,— при том, что «мистика и поповщина изгоняются и вытесняются самым беспощадным образом»⁹⁷. Огромное значение приобретает марксистская критика, она, учит Юдин, должна уделять исключительное внимание мировоззрению писателя, выраженному в его произведениях, исследовать его, указывая на сильные и слабые стороны, и главное — помогать художнику «подниматься и расти в выработке научного мировоззрения, классово выдержанного и идейно заостренного»⁹⁸.

И тут появляется некий *творческий* момент, характерный для «ленинско-сталинского» этапа философского осмысления не только теории, но и новой практики: в эпоху утвердившейся диктатуры пролетариата, развернувшегося строительства социализма, наконец, качественного приращения самой идеологии, ставшей *массовой, народной, практически целеустремленной*, она, как никогда ранее в истории, сама начинает активно влиять на экономический базис. Оснащенное идеологией государство, т. е. надстройка, определяет плановое экономическое хозяйство, т. е. базис, управляет им — и... художественная литература перестает быть «частным <...> личным делом писателя»: «Она — оружие политического воспитания масс, мощное оружие влияния на формирование общественного сознания и воздействия на экономические отношения»⁹⁹. (То же естественно касается всех других отраслей искусства и культуры.) Иначе говоря, марксистско-ленинская идеократия в 1930-е годы обретает цельную и законченную во всех конструкциях и деталях социальную архитектуру.

В предсмертном выступлении в прениях по докладу Юдина на сессии Института философии Комкадемии Луначарский не только полностью поддержал докладчика, идею современного мощного воздействия идеологии на общественные отношения и экономику, но и признал благодетельным руководство искусством со стороны рабоче-крестьянского государства, причем в широком, но жестко

просчитанном диапазоне — от физического подавления инакомыслящих и инакопишущих до проникновенной опеки над ценными кадрами: «...все те меры, которые мы применяем для регулирования художественного творчества — пролетарского и попутнического — и для пресечения художественного творчества в среде прямых врагов СССР — вот эта школа воздействия от репрессий до величайшей заботы о художнике, до товарищеского участия в нем, помощи ему, проникновения в глубь его лаборатории,— все это является целесообразным и необходимым»¹⁰⁰. Одной из форм такого руководства, направляющего в наиболее общественно нужную сторону «художественные силы, художественное внимание, художественный талант» писателя стала концепция «государственного заказа», раньше под именем «социального заказа» вызывавшая критику Луначарского, а сейчас целиком им принятая, несмотря на свое «неблагозвучное имя»¹⁰¹.

Сам лозунг «социального заказа» был выброшен в 1927 г. теоретиками Нового Лефа О. Бриком, С. Третьяковым, Н. Чужаком и поддержан рапповцами и теми, кто позднее стал называться «вульгарными социологами», — вот как определял его суть В. П. Полонский, не принимавший этого лозунга: «Художник — мастер; эпоха, общество, класс — заказчик. Эпоха, общество, класс предъявляют искусству требования, дают “социальный заказ”. Мастер искусства, “производитель” — заказ выполняет. Так утверждает художник свое право на общественное бытие, так устанавливаются социальные функции и связь его с “обществом”»¹⁰². Сторонники «социального заказа» утверждали его неизменное присутствие в истории искусства, то совершенно очевидное (средневековые мастера, работавшие на церковь, возрожденческие художники, творившие свои шедевры по конкретному заказу богатых меценатов, музыканты, писавшие для двора, Мольер — по заказу короля и т. д. и т. д.), то более скрытое (как в XIX–XX вв., когда этот «заказ» оборачивался все больше рыночными требованиями, диктовался вкусами публики...). «Нового в теории социального заказа только то, что она стремится на место заказа скрытого поставить заказ открытый» — заказ от победившего класса, «нового властителя жизни»¹⁰³.

Именно статья Полонского «Художник и общественные классы (О теории “социального заказа”», опубликованная в «Новом мире» (1927, № 9), открыла полемический разговор в критике вокруг новой теории; кульминацией его стала в 1929 году дискуссия на страницах журнала «Печать и революция» с участием П. С. Когана, О. Брика, З. Штейнмана, И. Нусинова, Г. Горбачева, В. Пе-

реверзева, Н. Замошкина и самого Полонского, подтвердившего здесь свою позицию перепечаткой новомировской статьи, завершившей эту дискуссию. Полонский привел ряд аргументов, развенчивающих по его мнению, идею «социального заказа»: и смоделирован он по матрице рыночных отношений между ремесленником и хозяином, да и искусство часто продвигалось к новым формам и свершениям в лице тех художников-новаторов, бунтарей, первопроходцев, которые бросали вызов господствующим идеологическим и вкусовым «заказам», умирая в бедности и забвении, не дождавшись культурной канонизации. И если такие «заказчики» искусства, как *общество, эпоха, история* кажутся Полонскому слишком обобщенными и условными понятиями, то в случае с *классом* этого не скажешь, он — вполне конкретный фактор и агент исторического развития. Но дело в том, что «социальный заказ» со стороны конкретного класса, в данном случае пролетариата, как раз *«отрывает художника от класса, ставит его в изолированное от класса положение мастера, ремесленника, работника, работающего на “хозяина” по заказу»*¹⁰⁴. Для Полонского в этой теории выразилась достаточно амбивалентная потребность некоторых левых теоретиков и художников: с одной стороны, наладить мосты с классом-победителем, с другой — сохранить свою цеховую независимость, «самостоятельность в качестве творцов идеологических ценностей». Тогда как стать художественно значимым выразителем пролетарского сознания, его идеалов, борьбы, созидания можно лишь когда творец — «органическая часть класса, та извилина его коллективного мозга, которая своим положением в сложной мозговой системе предназначена выражать эстетические, психологические, эмоциональные, идеологические потребности коллектива»¹⁰⁵. *Товарная* же модель «заказчик» — «исполнитель» с критиком в качестве «комиссионера», посредника, надсмотрщика за работой и ее результатами¹⁰⁶ не только предполагает дистанцию между классом и художником, но и открывает двери для *выгодного* внутреннего принуждения, а то и циничного «чего изволите»...

Для апологетов «социального заказа» сама деловая, *порученческая* стилистика термина обличала похвальную классово-практическую трезвость во взгляде на художника и его искусство (в духе ленинского «колесика и винтика» «общепролетарского дела»): «Необходимо сорвать последние покровы идеализации с “чела” поэта, с “служителя муз”, с “жреца Аполлона”. Необходимо более прозаически исследовать грань, отделяющую художника от ремесленника. Ведь разница тут количественная, а не качественная»¹⁰⁷,—

утверждал П. С. Коган, суммируя взгляды сторонников «социального заказа»¹⁰⁸ и открывая на будущее как норму ту идеологическую иллюстративность, какой отмечена большая груда книг и картин государственно опекаемого искусства соцреализма, куда примешивалась и неизбежная в таком случае пагубная «торговля своим дарованием»¹⁰⁹, о которой предупреждал Полонский.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 52. М., 1965. С. 159.
- 2 Троцкий Л.Д. Письмо в редакцию журнала «Под знаменем марксизма» // Под знаменем марксизма. 1922. № 1–2. С. 5.
- 3 Ленин В.И. О значении воинствующего материализма // Под знаменем марксизма. 1922. № 3. С. 9.
- 4 Минин С.К. Философию за борт! // Под знаменем марксизма. 1922. № 5–6. С. 123.
- 5 Там же. С. 122.
- 6 Румий В. Философию за борт? // Под знаменем марксизма. 1922. № 5–6. С. 130. Критика воззрений Минина прозвучала в том же году в «Правде» (18 августа), в журнале Московского комитета РКП(б) «Спутник коммуниста» (№ 18) и в ряде других провинциальных партийных изданий.
- 7 Полный вариант статьи «Философию за борт!» Минин напечатал в журнале «Армия и революция» (Харьков, 1922, № 5). Он также ответил на критические возражения редактора в новой статье «Коммунизм и философия», где более развернуто пытался отстаивать свою позицию («Под знаменем марксизма». 1922. № 11–12).
- 8 От первых букв ее названия участники студенческих кружков по овладению теорией Енчмена называли себя «тэ-энбистами».
- 9 Енчмен Э.С. Теория новой биологии и марксизм. Вып. 1. Пг., 1923. С. 31.
- 10 Енчмен Э.С. Восемнадцать тезисов о «теории новой биологии» (Проект организации Революционно-научного совета Республики и введения системы физиологических паспортов). Пятигорск, 1920. С. 52.
- 11 Бухарин Н.И. Енчмениана (К вопросу об идеологическом вырождении) // На переломе. Философия и мировоззрение. Философские дискуссии 20-х годов. М., 1990. С. 236. Впервые эта большая статья Бухарина была опубликована в «Красной нови», 1923. № 6 (в полном объеме переиздана в «Философских науках», 1988, № 8–10).
- 12 Там же. С. 239, 240.
- 13 См.: Сарабьянов В. Енчменизм // Спутник коммуниста. 1924. № 27. С. 245–272; Самойлов А. Детская болезнь «левизны» в материализме (Поход против философии, идеологии, мировоззрения). Л., 1925. С. 215–240; Вайнштейн И.Я. О книге Э. Енчмена «Теория новой биологии и марксизм» // Под знаменем марксизма. 1923. № 4–5. С. 285–293. Директор института психологии, известный психолог-марксист

- К. Н. Корнилов в частности пишет о Енчмене и его «теории» в статье «Современная психология и марксизм» (Под знаменем марксизма. 1923. № 4–5). Целый сборник статей под редакцией С. Гириниса был посвящен критике построений Енчмена: Очередное извращение марксизма. О теории Енчмена. М., 1925. 143 с.
- 14 *Невский В.И.* Нострадамусы XX-го века // Под знаменем марксизма. 1922. № 4. С. 98, 100.
- 15 *Шандор (Александр Игнатьевич) Варьяш*, проф. Будапештского университета, переводчик на венгерский язык сочинений Ленина, принадлежал к той плеяде интернациональных философов-марксистов, которые с начала 1920-х гг., после поражения революции в Венгрии и Германии, работали в Советской России, писали здесь по-русски свои труды, активно участвуя в философских дискуссиях этого времени. Из Венгрии это были еще Дьердь (Георг) Лукач и Ласло Рудаш, из Германии — Август Тальгеймер.
- 16 *Варьяш А.И.* История философии и марксистская философия истории (доклад в Комакадемии 10 июня 1924 г.) // Вестник Коммунистической академии. 1924. Кн. IX. С. 260.
- 17 *Троцкий Л.Д.* Литература и революция. М., 1991. С. 171.
- 18 См.: *Ермаков И.Д.* Этюды по психологии творчества А. С. Пушкина. М.—Пг., 1923. *Его же.* Очерки по анализу творчества Н. В. Гоголя. М.—Пг., 1924. Пространное исследование о Достоевском осталось неопубликованным. Но именно эти опыты Ермакова встретили почти единодушную насмешливую реакцию в критике даже среди сторонников психоанализа и его использования в литературоведении: «...некоторые очень ценные крупницы его исследования облеплены, подобно сладкой начинке, таким количеством горького текста сексуальной безвкусицы, что, прежде чем доберешься до этих крупниц, совершенно расстраиваешь восприятие неудобоваримым текстом <...> Только человек, преодолевший всю эту безвкусицу, может получить представление о всей чудовищности произвола, о всех натяжках, которые допускаются для сексуального истолкования символа» (*Григорьев И.* Психоанализ как метод исследования художественной литературы // Красная новь. 1925. Кн. 7. С. 234, 235).
- 19 См.: *Деборин А.* Фрейдизм и социология // Воинствующий материалист. Сб. 4. М., 1925. С. 3–39.
- 20 См.: *Лурия А.Р.* Психоанализ как система монистической психологии // Психология и марксизм. Л., 1925. С. 47–80.
- 21 *Быховский Б.Э.* О методологических основаниях психоаналитического учения Фрейда // Под знаменем марксизма. 1923. № 11–12. С. 169. Анализируя в этой статье методологические посылки и выводы психоаналитической теории в свете диалектического материализма, известный методолог и историк западной философии проф. Быховский приходил к выводу о возможности их согласования. Отвергая обвинения Фрейда в субъективизме, он утверждает, что венский ученый «изучает объективные проявления бессознательного» (Там же. С. 166), что «психоанализ в основе своей есть учение, проникнутое монизмом, материализмом <...>

- и диалектикой, т. е. методологическими принципами диалектического материализма» (Там же. С. 169). Здоровое ядро психоанализа, не противное марксизму, Быховский находит и в идеях Фрейда о «трансформации сексуальной энергии в высшую, расходуемую на общественную деятельность» (Там же. С. 171).
- 22 См.: *Залкин А.* Фрейдизм и марксизм // *Красная новь*. 1924. № 4 (21). С. 163–186.
- 23 *Рейснер М. А.* Социальная психология и учение Фрейда // *Печать и революция*. 1925. Кн. 4. С. 95. Продолжение этой статьи печаталось в следующем № 5–6 журнала. С. 133–150. Шесть статей о Фрейде Рейснера в переработанном виде составили его книгу «Проблемы социальной психологии». Ростов-на-Дону, 1925.
- 24 *Воронский А. К.* Фрейдизм и искусство // *Воронский А. К.* Избранные статьи о литературе. М., 1982. С. 376. Впервые эта работа была напечатана в «Красной нови» как ответ Григорьеву в том же номере, что и его статья (1925. № 7).
- 25 Там же. С. 377.
- 26 См.: *Сапир И.* Фрейдизм и марксизм // *Под знаменем марксизма*. 1926. № 11. С. 59–87.
- 27 *Переверзев В.* Выступление в прениях по докладу В. М. Фриче «Фрейдизм и искусство», заслушанному 9 апреля 1925 г. // *Вестник Коммунистической Академии*. 1925. № 12. С. 260. Для фрейдизма, подчеркнул здесь Переверзев, «искусство есть своего рода психиатрическая профилактика» и его «сексуально-мистическая концепция» категорически не вяжется с марксистской социологией искусства. Любопытно, что Переверзев дает здесь свое понимание подсознательного: это не сексуальное в человеке, а «голос рода, голос коллектива в человеческой психике <...> то, что идет откуда-то из биологических глубин, из массовой стихии — это род, это коллектив, который живет в индивидуальной психике» (Там же. С. 261), понимание, чем-то напоминающее уже теорию Юнга, ученика Фрейда, отошедшего от учителя.
- 28 *Фриче В. М.* Фрейдизм и искусство // Там же. С. 240.
- 29 *Столпнер Б. Г.* Выступление в прениях по докладу Фриче // Там же. С. 259.
- 30 В 1928 г. закрывается Психоаналитический институт, прекращается выпуск «Психологической и психоаналитической библиотеки», с 1930 г. психоанализ и фрейдизм полностью исчезают с культурной карты страны как реакционные и враждебные явления. В 1940 г. был арестован Ермаков, погибший в лагере через два года.
- 31 *Юринец В.* Фрейдизм и марксизм // *Под знаменем марксизма*. 1924. № 8–9. С. 89.
- 32 *Фриче В. М.* Заключительное слово в прениях по его докладу «Фрейдизм и искусство» // *Вестник Коммунистической Академии*. 1925. № 12. С. 262.
- 33 О проблеме авторства спорных бахтинских текстов, вышедших в свет под именами В. Н. Волошинова, П. Н. Медведева, И. И. Канаева см. подробнее: *Бочаров С. Г.* Об одном разговоре и вокруг него // *Новое литературное обозрение*. 1993. № 2.

- 34 *Волошинов В.Н.* Фрейдизм. Критический очерк // *Бахтин М.М.* (Под маской). Фрейдизм. Формальный метод в литературоведении. Марксизм и философия языка. Статьи. М., 2000. С. 98, 103, 100, 101.
- 35 Там же. С. 159, 162, 156.
- 36 Там же. С. 177.
- 37 Там же. С. 168.
- 38 Там же. С. 178.
- 39 *Степанов И.* Послесловие // *Гортер Г.* Исторический материализм. М., 1924. С. 166.
- 40 *Сарабьянов Вл.* О некоторых спорных проблемах диалектики // Под знаменем марксизма. 1925. № 12. С. 195.
- 41 *Его же.* Беседы о марксизме. М., 1925. С. 14.
- 42 «Диалектика природы» была опубликована во втором томе серии «Архив К. Маркса и Ф. Энгельса» (М., 1925) директором Института Маркса и Энгельса Д. Б. Рязановым (позднее репрессированным и погибшим в 1938 г.). Это было по тем временам значительное событие, привлекшее внимание и философов-марксистов, и ученых-естествоиспытателей, и студенческую молодежь. Так, Н. Заболоцкий позднее признавался, что на его натурфилософскую поэзию сильнее влияние оказали работы Циолковского и «Диалектика природы» Энгельса.
- В содержательной вступительной статье к книге «На переломе. Философия и мировоззрение. Философские дискуссии 20-х годов» ее составитель П. В. Алексеев указывает на такую деталь: «Плохую услугу дискуссии о взаимоотношении марксистской философии и естествознания оказал в ряде мест неверный перевод “Диалектики природы” Ф. Энгельса. В том виде, в каком вышла в свет эта работа в 1925 г., было, например, такое положение: “Как бы ни упирались естествоиспытатели, но ими управляют философы”. Между тем это место переводится иначе: “Какую бы позу ни принимали естествоиспытатели, над ними властвует философия”. Включение же данного положения в первом его переводе в контекст выступлений деборинцев содействовало углублению отчужденности спорящих сторон, росту недоверия естествоиспытателей-“механицистов” к позиции философов...» (С. 21). Да, этот первый перевод был как бы резче и несколько грубее, но ведь и более точный второй, печатающийся в «Сочинениях» Маркса и Энгельса, по смыслу не намного отличается от первого, выражая ту же мысль о доминировании, *властвовании* философии над наукой.
- 43 Как четко сформулировал партийно-государственный патрон деборинцев, тогда член Политбюро и Исполкома Коминтерна Троцкий: «Научная диалектика охватывает общие методы мышления, которые отражают законы развития. Одним из таких законов является закон перехода количества в качество. Химия насквозь пронизана этим законом. На нем построена целиком периодическая система Менделеева» (*Троцкий Л.Д.* Д. И. Менделеев и марксизм. Доклад на IV Менделеевском съезде по чистой и прикладной химии. М.–Л., 1925. С. 15).
- 44 *Сарабьянов В.Н.* Назревший вопрос // На переломе. Философия и мировоззрение. Философские дискуссии 20-х годов. С. 269, 275.

- 45 См.: *Тимирязев А.К.* Теория относительности Эйнштейна и махизм // Вестник Коммунистической академии. 1924. Кн. VII.
- 46 *Тальгеймер А.* О теории относительности // Под знаменем марксизма. 1925. № 1–2. *Семковский С.Ю.* Теория относительности и материализм. Харьков, 1924. *Его же.* К спору в марксизме о теории относительности // Под знаменем марксизма. 1925. № 8–9.
- 47 *Баммель Г.К.* На философском фронте после Октября. М.–Л., 1929. С. 183.
- 48 *Самойлов А.Ф.* Диалектика природы и естествознание // Под знаменем марксизма. 1926. № 4–5. С. 68.
- 49 I Всесоюзное совещание обществ воинствующих материалистов-диалектиков // Под знаменем марксизма. 1929. № 5. С. 165.
- 50 *Сталин И.В.* Соч. Т. 12. М., 1953. С. 118.
- 51 Там же. С. 142.
- 52 *Ральцевич В.* Философский «подарок» XVI съезду партии (Журнал «Под знаменем марксизма». № 5. 1930) // Большевик. 1930. № 14. С. 94.
- 53 См. материалы дискуссии на этом заседании с докладом В. П. Милютина, выступлениями Деборина, Митина, Ральцевича и др. в издании ее стенограммы: «Разногласия на философском фронте». М.–Л., 1931.
- 54 См. *Митин М.* Некоторые итоги на философском фронте // Под знаменем марксизма. 1936. № 1. С. 25.
- 55 *Митин М.Б.* Предисловие // Боевые вопросы материалистической диалектики. М., 1936. С. VIII.
- 56 Были расстреляны Б. К. Баммель, В. А. Ваганян, И. Я. Вайнштейн, Н. И. Карев, И. К. Луппол, С. Ю. Семковский и многие другие, пало жертвой репрессий подавляющее большинство тех, кто составлял первые выпуски Института красной профессуры. Из деборинцев погибли почти все, включая и латвийца Яна Стэна (Яниса Стиениса), в 1925 г. по просьбе Сталина помогавшего вождю овладевать диалектикой Гегеля. Сам глава школы оказался среди уцелевших единиц, но, как рассказывает философ И. Яхот, эмигрировавший в 1970-х гг. в Израиль, Деборин жил в постоянном страхе и в самый пик репрессий в 1937 г. избегал ночевать дома, предпочитая скамейку в Нескучном саду. (См.: *Яхот И.* Подавление философии в СССР (20–30 гг.). Нью-Йорк, 1981. С. 113–114 — републикация этой книги в «Вопросах философии». 1991. № 9–11). Под гусеницы массового террора попал и Ральцевич, о чем сообщил его бывший соратник Митин в том самом журнале «Большевик» (1937, № 12), где семь лет назад Ральцевич триумфально громил деборинцев. Сейчас же он, этот «двурушник, враг народа», упоминался в группе философов — «японо-германских троцкистско-фашистских агентов» (С. 31). И. Яхот в своей книге говорит о его гибели.
- 57 См. *Адоратский В.В.* Об идеологии // Под знаменем марксизма. 1922. № 11–12. С. 199–210.
- 58 *Разумовский И.* Сущность идеологического воззрения // Вестник Социалистической Академии. 1923. Кн. 4. С. 271.
- 59 Новое не-марксово понимание идеологии внедрилось сначала в русскую марксистскую, а затем и советскую философию, по существу, через

Богданова, который видел, согласно своим организационным построениям, в руководителе *идеолога*, т. е. человека, оснащенного определенной идеей и научными знаниями; но действовать тот должен не принуждением, а убеждением, не диктатом, а авторитетом, во взаимоотноительном плодотворяющем сотрудничестве с массой. Однако идеально-прекрасные схемы Богданова были сметены и восторжествовало известное ленинское классовое деление на пролетарскую и буржуазную идеологию с утверждением непримиримой борьбы между ними.

⁶⁰ Луначарский А. В. Тезисы о задачах марксистской критики // Луначарский А. В. Статьи о советской литературе. М., 1958. С. 191. Впервые напечатана в «Новом мире», 1928. № 6.

⁶¹ Плеханов выдвинул идею «двухактного» критического исследования: сначала ищется «социологический эквивалент» того или иного художественного мира, затем следует его эстетический анализ. Он считал, что эстетик-марксист должен исследовать, понять и донести до читателя, как, насколько и в чем творчество художника соответствует определенному времени, не ставя при этом ему никаких оценок, одобрительных или уничижительных. (Так же как и художник, отражающий действительность в органически для него присущем духе и формах, вовсе не должен быть проповедником, учить и выносить приговоры реальности — в таком случае он обычно изменяет искусству.) В этом и заключается, по Плеханову, объективное, чисто *генетическое* отношение марксистской критики к искусству. И тем не менее русский теоретик марксизма предлагал свой критерий значительности и высоты того или иного произведения или художественного творчества в целом: им была, по определению Луначарского, «полнота и сила выражения в данном искусстве тех общих начал, того социального содержания, которое в него вложено или которое его породило», иначе говоря, «идей своей эпохи», идей «доминирующего в эту эпоху класса» (Луначарский А. В. О наследстве классиков // Луначарский А. В. Статьи о советской литературе. С. 91, 94).

⁶² Термин «психоидеология», на котором стояли теоретики социологического метода (названного позднее «вульгарным»), употреблял и П. Н. Сакулин (1868–1930), известный литературовед старой академической школы, после революции стоявший во главе Общества любителей российской словесности при Московском университете, где группировались многие историки и методологи литературы 1920-х гг. В работах этого времени Сакулин стремился к синтезу принципов разных школ в филологии, к созданию «универсальной» литературоведческой системы, привлекающей достижения смежных гуманитарных дисциплин: философии и социологии, психологии, эстетики, лингвистики («Русская литература и социализм». Ч. 1. М., 1922; «Синтетическое построение истории литературы». М., 1925; «Русская литература. Социолого-синтетический обзор стилей». Ч. 1–2. М., 1928–1929; «Теория литературных стилей». М., 1928).

⁶³ Фриче В. М. Наша первоочередная задача // Литература и марксизм. 1928. № 1. С. 8.

⁶⁴ Фриче Владимир Максимович (1870–1929) из семьи обрусевших немцев,

выпускник историко-филологического факультета Московского университета, член РСДРП, после Октябрьской революции — профессор МГУ. С 1922 г. — руководитель Института литературы и языка при РАНИОНе, а также литературного отдела Института красной профессуры и Коммунистической академии, ответственный редактор журналов «Литература и марксизм», «Печать и революция», 1–2 томов (1929) «Литературной энциклопедии» (вместе с Луначарским, Переверзевым и др.), академик АН СССР. Автор книг: «Плеханов и научная эстетика». М., 1922; «Очерки социальной истории искусства». М., 1923; «Западно-европейская литература XX в. в ее главнейших проявлениях». М.–Л., 1926; «Проблемы искусствоведения». М.–Л., 1930 и др. Полную библиографию трудов Фриче и работ о нем см. в сб.: Марксистское искусствознание и В. М. Фриче. М., 1930.

- 65 Фриче не только теоретически считал, что первейшая задача социологической поэтики в отношении вопроса о стиле «состоит в том, чтобы установить закономерное соответствие известных поэтических стилей определенным экономическим стилям», но и конкретно пытался находить это соответствие, в частности, между различными жанровыми разновидностями романа (авантюрного, готического, семейно-бытового, семейно-психологического...) и явлениями экономико-общественного плана. См. *Фриче В.М.* Проблемы социологической поэтики // Вестник Коммунистической академии. 1926. Кн. 6. С. 171 и далее.
- 66 *Фриче В.М.* Очерки социальной истории искусства. М., 1923. С. 209, 210, 211.
- 67 Там же. С. 32.
- 68 *Чужак Н.* Под знаком жизнестроения (Опыт осознания искусства дня) // ЛЕФ. 1923. № 1. С. 13.
- 69 Материалы ее были опубликованы в сб.: Против механистического литературоведения. М., 1930. Переверзеву и его последователям, как видим, был приклеен ярлык из параллельно происходившей зачистки на философском фронте.
- 70 *Переверзев В.Ф.* Необходимые предпосылки марксистского литературоведения // Литературоведение. М., 1928. С. 14.
- 71 Там же. С. 15.
- 72 Там же. С. 16.
- 73 См.: *Пешков И.В.* «Делу» — венец, или еще раз об авторстве М. Бахтина в «спорных текстах» // *Бахтин М.М.* (Под маской). Фрейдизм. Формальный метод в литературоведении. Марксизм и философия языка. Статьи. М., 2000 С. 602–635.
- 74 *Волошинов В.Н.* Марксизм и философия языка // Там же. С. 353, 354.
- 75 *Медведев П.Н.* Формальный метод в литературоведении // Там же. С. 191.
- 76 Там же.
- 77 Там же. С. 196, 199, 197.
- 78 Там же. С. 212.
- 79 Там же. С. 200.
- 80 Там же. С. 202, 201.

- 81 *Луначарский А.В.* Ленин и литературоведение // *Луначарский А.В.* Статьи о советской литературе. С. 23–24.
- 82 *Переверзев В.Ф.* На фронтах текущей беллетристики // Печать и революция. 1923. Кн. 4. С. 131.
- 83 *Луначарский А.В.* Ленин и литературоведение. М., 1934. С. 10.
- 84 *Лифшиц М.* Ленин и вопросы литературы (о книге А. В. Луначарского) // *Лифшиц М.* Вопросы искусства и философии. М., 1935. С. 307. Впервые в сокращении в журнале «Большевик», 1934, № 11.
- 85 М. А. Лифшиц был автором статьи «Эстетическое учение Маркса», помещенной в том же шестом томе «Литературной энциклопедии», что и работа Луначарского «Ленин и литературоведение». Отдельной брошюрой вышла под заглавием «К вопросу о взглядах Маркса на искусство» (М., 1933). В 1933 г. появилось первое издание тома «Маркс и Энгельс об искусстве», составленного Лифшицем, с его предисловием (впоследствии в расширенном виде неоднократно переиздавался), а в 1938 г. подготовленное им издание «Ленин о культуре и искусстве».
- 86 *Лифшиц М.* К вопросу о взглядах Маркса на искусство. М., 1933. С. 109.
- 87 *Фриче В.М.* Социология искусства // Вестник Коммунистической академии. Кн. XV. М., 1926. С. 60.
- 88 *Лифшиц М.* К вопросу о взглядах Маркса на искусство. С. 109.
- 89 Там же. С. 110.
- 90 Там же. С. 113.
- 91 Там же.
- 92 Русский язык в советской школе. 1930. № 3.
- 93 *Луначарский А.В.* О наследстве классиков // *Луначарский А.В.* Статьи о советской литературе. С. 88.
- 94 Там же. С. 89.
- 95 Там же. С. 90.
- 96 *Юдин П.* Ленин и некоторые вопросы литературной критики // О советской литературе. Библиотека журнала «Литературный критик». М., 1934. С. 21.
- 97 Там же. С. 14.
- 98 Там же. С. 23.
- 99 Там же. С. 26.
- 100 *Луначарский А.В.* О роли пролетарского государства в развитии социалистической культуры // *Луначарский А.В.* Статьи о советской литературе. С. 127. Первая публикация стенограммы этого выступления — в журнале «Под знаменем марксизма». 1933. № 6. С. 260–267.
- 101 Там же. С. 126.
- 102 *Полонский В.* Художник и общественные классы (О теории «социального заказа») // *Полонский В.* На литературные темы. М., 1927. С. 62.
- 103 *Коган П.С.* О социальном заказе // Печать и революция. 1929. Кн. 1. С. 37. И Бахтин в своей социологической поэтике (или, точнее, проекте такой поэтики) поддержал идею «социального заказа», правда, в достаточно нереальной форме. До сих пор критика предлагает этот заказ художнику «в сыром, не специфицированном виде», а надо «перевести его на язык самой поэзии, сформулировать его как чисто поэтическую

проблему, разрешимую силами самой поэзии». Но для этого необходимо в совершенстве овладеть языком предлагаемой социологической поэтики, утверждающей, что «язык искусства — только диалект единого социального языка», овладеть приемами перевода с этого языка на «диалекты других идеологий», здесь — диалект литературы. А вот как достичь этой чаемой «идеальной адекватности» перевода литературному критику, облеченному двумя функциями — «дачи социального заказа и оценки выполненного заказа» — более чем большой вопрос к самому автору такой концептуально-«тоталитарной» утопии. См.: *Медведев П.Н. Формальный метод в литературоведении // Бахтин М.М. (Под маской). С. 217, 218.*

- 104 *Полонский В. Художник и общественные классы (О теории «социального заказа») // Полонский В. На литературные темы. С. 65.*
- 105 Там же. С. 71.
- 106 Эта функция «надсмотрщика» оставалась за критиком и в таком мягком, *терапевтическом* варианте, какой рисовался проективному воображению Луначарского, призывавшего Институт литературы и искусства при Комакадемии вырабатывать «и методiku плодотворной, исправляющей и социально-гигиенической критики, которая могла бы выправить больного и раскрыть перед ним путь возможного роскошного развития и здоровья» (*Луначарский А.В. О роли пролетарского государства в развитии социалистической культуры // Луначарский А.В. Статьи о советской литературе. С. 129.*)
- 107 *Коган П.С. О социальном заказе // Печать и революция. 1929. Кн. 1. С. 35.*
- 108 Интересно, что философски, пожалуй, глубже других и сочувственнее в высшем смысле отнесся к «советскому “социальному заказу” в искусстве» Бердяев, увидев в нем «извращение глубокой проблемы», чудовищную «карикатуру на какую-то правду». А правда эта для мыслителя в том, что творец искусства, разрешая для себя экзистенциальное отношение *одиночества и социальности*, ищет служения, сверхличной ценности. И если «религиозное искусство прошлого было искусством “социального заказа” в глубоком, духовном смысле слова», то всенародное искусство чаемой еще символистами «соборной органической культуры» (с их жестоким разочарованием, когда они усилились увидеть ее начало в революции) и будущее религиозное искусство *преображения жизни* для Бердяева «есть высшая форма социального заказа искусству, не внешнего заказа общества, а внутреннего заказа духовной общности» (*Бердяев Н.А. Литературное направление и «социальный заказ» (К вопросу о религиозном смысле искусства) // Бердяев Н.А. О русских классиках. М., 1993. С. 327, 335. Статья впервые была напечатана в парижском журнале «Путь» (1932. № 29. С. 80–92).*)
- 109 *Полонский В. Художник и общественные классы (О теории «социального заказа») // Полонский В. На литературные темы. С. 71.*

ИДЕАЛ СОЦИАЛИЗМА И ТЕОРИЯ ПРОЛЕТАРСКОГО ИСКУССТВА А. БОГДАНОВА

(С. Семенова)

Александр Александрович Богданов (1873–1928) принадлежал к апологетам, по слову Горького, «великой монистической идеи социализма», как и наиболее близкие писателю представители не догматического *другого марксизма* (В. Базаров, А. Луначарский), философы *коллективизма* и преобразовательного действия.

Из них всех именно Богданов наиболее рационалистично развивал философию пролетариата, дав, так сказать, объективное, *материалистическое* обоснование того, почему пролетариат оказывается тем передовым, избранным классом, что призван открыть пути всем в желанное будущее. По самой своей природе он является носителем нового в мировой истории миропонимания: прежде всего *коллективистического*, обнимающего в идеале и пределе все человечество, *трудово-преобразовательного* и *монистического*. Коллективистом его сделал фабричный труд, машинное производство, причем на этой машинной стадии рабочий, по мнению Богданова, перестает быть простым *винтиком*, превращаясь в некотором смысле в инженера и организатора, контролирующего сложные операции. Основой его деятельности является труд, препарирование и преобразование материи, что научает его творческому подходу к реальности. Это класс — рационалист, лишенный фетишей, оттого легче, естественнее входит в его голову монистическое мировоззрение. Отметим, кстати, — коллективизм шел первым, *священным* номером, являя своеобразную обмирщенную вариацию религиозной идеи соборности, входившей в комплекс *русской идеи*. «Коллективистически настроенную личность» воспевал и Луначарский. Более того, для «великой борьбы за жизнь и мощь» он считал необходимым «почти органическое слияние человечества в целостное единство», «в социальный сверхорганизм»¹, сохраняющий свою целостность не механическим или инстинктивным, а *психическим, сознательным* путем.

«Послекапиталистический», социалистический строй Богданов видел как эру планомерной перестройки мира, общества, человека, направляемой коллективистским, преобразовательным сознанием. Главным содержанием жизни и деятельности должно стать обрете-

ние власти общества над природой, ее разрушительными, стихийными силами, власти, все растущей «на основе научно-организованной техники». Все сущностные силы человека, наука, техника, искусство поставляются при этом на службу пролетариату, «мировому хозяину», его высшей задаче. Всеобщая организационная наука, *тектология*, выдвинутая Богдановым в 1912–1915 гг., это как бы наука наук о самых общих принципах и способах целесообразной организации всего — «людей, вещей и идей»². Идеолог планирует необходимость синтеза, «слияния» всех наук в единое целое, в общее учение о «тех сопротивлениях-активностях внешней природы, с которыми сталкивается коллективный труд человечества» — при опоре на единый универсальный метод, получающий у него название *энергетики*.

Богданов был движим стремлением «внести гармонию и единство в самый процесс развития, сделать его стройным и целостным», т. е. найти новый тип поступательного движения, «не стихийно-противоречивого», а «планомерно-гармонического»³. Речь идет о фактической ревизии диалектико-материалистического принципа борьбы противоположностей как импульса к развитию. Активно-христианская мысль в лице Н. Ф. Федорова выдвинула идею устроения мира «по типу Троицы», т. е. по типу совершенного синтеза, из которого невозможен дальнейший распад, где достигнуто состояние полной неубыточности, взаимодополненности и равноценности — и к чему можно идти только путем все большего примирения, интеграции усилий, умов, сердец. Богданов выдвигает «гармоническую систему сотрудничества» как путь и идеал такого типа развития. В отличие от ортодоксального марксизма «всеобщим и основным двигателем прогресса» Богданов полагает не «внутриобщественную» (классовую) борьбу, которая, напротив, оборачивается тормозом развития, ибо «растрачивает силы и рассеивает творческое внимание человека», а «непосредственную борьбу человека с природою»⁴, понимаемую им широко как познание мира, овладение его стихийными силами, преобразование в этом процессе самой природы человека. Выход из стихийно-противоречивого развития к новому типу Богданов видит через «возрастающую пластичность жизненных форм», умножение богатства содержания, увеличение организованности, целесообразности, «социально-согласованной борьбы за счастье» — это уже не грубое, инструментальное покорение природы, а, действительно, «внесение в нее воли и разума» (Федоров). Здесь Богданов более всего приближается к активно-эволюционному, ноосферному видению путей гармонизации мира.

С самого начала своей деятельности идеолога, еще до взятия власти большевиками, Богданов понимал борьбу за социализм не столько как «войну против капитала»⁵, сколько как положительное творчество, органическое созревание элементов социализма, нового пролетарского человека, новых отношений еще в лоне существующего строя — в работе, семье, общественной деятельности, в науке, философии, искусстве. Его принцип: невозможно «социалистически преобразовать все человечество», не преобразовав предварительно социалистически самого себя; задача — создавать островки новых отношений, которые постепенно сомкнутся во все расширяющееся целое. Его мечтой было создание новой целостной культуры. И начинать предполагалось с образования — так создается проект Рабочего Университета, под которым понимается целая система культурно-просветительных учреждений, тяготеющих к одному центру и выполняющих одну задачу: воспитание трудового коллективиста, кристально ясного, рационального, «освобожденного от идолов мистики и признаков метафизики», не нуждающегося в своей преобразовательной-трудовой деятельности ни в каком внешнем правовом принуждении. Знаменательна и проводимая Богдановым идея Рабочей энциклопедии, вырастающей из деятельности Рабочего университета. Пересмотреть все знания о мире и человеке, понимание задач и путей человечества в новом идеологическом поле оценок и ценностей, в свете всеобщей организационной науки, причем тотально от А до Я — вот каков замах этого грандиозного образовательно-воспитательного предприятия, так и не осуществившегося. Недаром неудачу первой русской революции Богданов усматривал в том, что ей не предшествовала идеологическая, культурная революция, как то было с движением просветителей до Великой французской революции. И Октябрьскую революцию он считал не социалистической, а *ликвидационной*. Кстати, еще до самой революции он высказывал пророческую мысль, что такое не подготовленное ни человечески, ни идеологически взятие власти стало бы «программой авантюры, самой мрачной в истории пролетариата, самой тяжелой по последствиям», «естественным концом» которой «явилось бы длительное царство Железной Пяты»⁶.

Наиболее слабым местом Богданова было неглубокое, утопическое представление о корнях зла в человеке: ему казалось — стоит устранить «разъединяющую силу конкуренции и классовой борьбы» и тут же исчезнет и «психология разъединения, в которой личность противопоставляет себя со своими целями и интересами другим личностям и всему обществу»⁷. И тогда товарищеская

связь, трудовая солидарность, основанная на сознательном сотрудничестве, на сосимпатии и сорадовании, а не на принуждении и насилии (включая и юридические, правовые нормы), окажется способной к безграничному расширению за пределы своего рабочего класса — «до размеров всего общества и всего человечества»⁸. Социалисты (и наш «социалист чистого разума») не видят глубокого иррационального истока зла — в несовершенстве, противоречивости самой природы человека, в самом смертном порядке бытия, что так хорошо восчувствовали религиозные мыслители.

Религиозную проблему Богданов решал просто, рассматривая религию только как отражение авторитарного уклада жизни, когда есть два четко противостоящих агента: *управляющий* — *управляемый*, *повелевающий* — *исполняющий*, активное начало господства и пассивное начало подчинения. Таковыми были до сих пор, по мысли Богданова, все большие и малые формы организации социума: от патриархальной родовой общины, рабовладения, феодализма, полицейско-бюрократического государства до современной армии, капиталистического предприятия, «мещанской семьи». «Этот строй просто переносится в область опыта и мысли. <...> Ведь мир мыслится по образу и подобию авторитарного общества с верховным авторитетом, “божеством” над ним, и при усложнении авторитарной связи, с цепью подчиненных ему авторитетов, одних за другими, низших богов, “полубогов”, “святых” и т. д., руководящих разными областями или сторонами жизни. И все эти представления пропитываются авторитарными чувствами, настроениями: преклонением, покорностью, почтительным страхом. Таково религиозное мироотношение: это просто авторитарная идеология»⁹. Из этой рационалистической схемы Богданов не выходил, не видя в упор никаких других сторон религиозного явления.

Отсюда и его главное расхождение с Луначарским и Горьким, испытавшими значительное влияние идей Богданова. В мировоззрении и соответственно в творчестве Горького с этим влиянием связан существенный поворот, в свое время точно зафиксированный А. К. Воронским (статья «О Горьком», 1911): от выдвижения типа бунтаря, романтического индивидуалиста, одинокой сильной личности, русского нищепанца к утверждению ценности коллективистского миропонимания, приобщения отдельного «я» к народному коллективу. В письмах к К. П. Пятницкому, отразивших это обретение Горьким новой коллективистской, трудово-организационной веры, мы находим чисто богдановские выражения: «...победит мерзость жизни, облагородит человека не греза, не мечта, а —

опыт; накопление опыта, его стройная организация»¹⁰. Горький един с Богдановым во многом: и в пафосе просветительства, и в культе научного знания, научной организации жизни, быта, труда, преобразования мира, и в определении цели науки как «создания плана завоевания природы»¹¹, и в убеждении, что рабочий класс — разрушитель лишь вынужденный и временный, а по природе — создатель, а потому, как выражался Богданов, «строительные задачи неизмеримо важнее “боевых”».

Но в отличие от Богданова Горький полагает, что в идее Бога человек обнаруживает способность к уникальному творчеству идеала беспредельного могущества, любви, бессмертия, о котором мечтает сам человек. В лекции «О знании» (30 марта 1920 г., произнесенной в рабоче-крестьянском университете) Горький высказывает мысль, что создание такого величественного образа, такой высшей проективной идеи, как Бог, — «очень большая работа человеческого разума», «которой мы можем гордиться»¹². Луначарскому близко «религиозное настроение пантеизма», радостное, глубокое чувство «своей слитности со вселенной»¹³, он выдвигает «религию Труда, Вида и Прогресса», «социалистическое религиозное сознание»¹⁴; Горький возлагает надежды на «богостроителя-народушко» — оба стремятся возвести в *божественный* ранг и тем максимально эмоционально повысить, сердечно зарядить те ценности, которые рационально, *объективно-научно* отстаивал в те же годы Богданов, и прежде всего коллективизм и трудовое преобразование мира.

Интересны две попытки Богданова воплотить свои идеи в художественном повествовании, представить в конкретных образах, лицах, положениях общество, реализовавшее научный социалистический идеал, как его понимал автор. Речь идет о романах-утопиях «Красная звезда» (1908) и «Инженер Мэнни» (1912). В первом подробно рисуется идеально рационализированный, коллективистский, коммунистический уклад на Марсе, куда на этеронефе, особом ракетном космическом корабле с ядерным двигателем, доставляют избранного марсианами жителя Земли, близкого им по своим социалистическим убеждениям. К своему строю марсиане пришли, согласно марксовой схеме смены общественно-экономических формаций, но, как видим, гораздо быстрее, чем на Земле, избежав ее кричащих противоречий и ожесточенной борьбы. На Марсе достигнута полная механизация и автоматизация производства, «неограниченная свобода труда»; все работают, где хотят, меняя занятия и профессии, причем ведется точнейший учет необходимых ра-

бочих мест, контролируется перемещение трудовых сил (расцвет регулирующей статистики); потребление — «по потребности»; детей с трех лет воспитывают коллективно («Дом детей»); важные преобразования претерпела психика: побежден собственнический инстинкт, эгоистическая самость, каждый чувствует себя органической клеткой великого коллективного суперсущества, в каждом «живет целое и каждый живет этим целым», торжествует не культ личности, даже самой выдающейся, а дела и свершения («в досоциалистические времена марсиане ставили памятники своим великим людям, теперь они ставят памятники только великим событиям»), неразумная стихийность и иррациональность внутренней природы устранены полностью... Буквально реализовано то, о чем писал Богданов в своих работах о социалистическом обществе: *«действительная власть общества над природою, беспредельно развивающаяся на основе научно-организованной техники»* и *«стройная организованность всей производственной системы, при величайшей подвижности ее элементов и их группировок и при высокой психической однородности трудящихся как всесторонне развитых сознательных работников»*¹⁵. Борьба со стихийными силами природы и *внутри* самого себя (что оказывается для марсиан более легкой задачей) и *вовне* (культивирование своей планеты, уничтожение болезнетворных микробов, регуляция погоды, поиски новых форм энергии взамен приходящих к истощению, работа над синтезированием пищевых белков из неорганических веществ, космические экспедиции, подготовка к колонизации других планет...) — вот главное приложение творческих, созидательных сил марсиан. Трудности, опасности, кризисы возникают постоянно — все ищут пути их преодоления: «у нас царствует мир между людьми, это правда, но нет мира со стихийностью природы».

Лозунг марсиан — экспансия, расширение в бесконечность, расцвет жизни, потому какие бы трудности с истощением энергии, источников питания ни вставали, они не идут на «ненавистное сокращение жизни в себе и потомстве», т.е. отказываются от регуляции рождаемости, уменьшения населения. Актуальной альтернативой современным нам земным теориям, типа «золотого миллиарда», звучат такие рассуждения богдановских марсиан: «Сократить размножение? Да ведь это и есть победа стихий. Это — отказ от безграничного роста жизни, это — неизбежная ее остановка на одной из ближайших ступеней. Мы побеждаем, пока нападаем. Когда же мы откажемся от роста нашей армии, это будет значить, что мы уже осаждены стихиями со всех сторон. Тогда станет ослабевать

вера в нашу коллективную силу, в нашу великую общую жизнь». Особое место занимает здесь то, что сам Богданов называл «борьбой за жизнеспособность»: марсианам уже удалось вдвое увеличить продолжительность жизненного срока, они производят особую операцию, «обновление жизни», заключающуюся «в обмене кровью между двумя существами, из которых каждое может передавать другому массу условий повышения жизни», может обоюдно увеличивать энергию и гибкость организмов, обеспечивая «глубокое обновление» тканей. (Сам Богданов уже после революции займется аналогичными экспериментами в организованном им Институте переливания крови и погибнет в 1928 г. при одном из опытов как настоящий мученик науки.)

И хотя все же сохраняется противоречие между неизбежной ограниченностью отдельного сознательного существа — клетки коллективного сверхцелого и вечностью этого целого, остается и бессилие вполне с ним слиться, без остатка «охватить своим сознанием», Богданов утешительно убеждает читателя, что трагедии из этого никто не делает, что умирают здесь мирно и спокойно с удовлетворенным чувством сохранности своего трудового, творческого вклада в общем свершении. Кстати, в марсианских больницах существуют и специальные палаты для добровольных самоубийц со всеми медицинскими средствами для эвтаназии. Недаром среди любимых тем и сюжетов марсианской литературы, наряду с «экстазом творческой мысли, экстазом любви, экстазом наслаждения природой» называется и «спокойствие добровольной смерти».

Динамичную, относительную гармонию своего бытия марсиане поддерживают титаническим трудом, борясь со стихиями; внутреннее, душевное равновесие — новым органическим коллективистским самоощущением. Только так утишается трагедия смертного бытия, не находящая в рамках социалистического идеала Богданова своего разрешения. «Да, тебя не будет, исчезнет имя, и тело, и цепь воспоминаний <...> В беспредельности живого могучего бытия сохранится то, что ты любил сильнее себя,— твое дело» — так философски убаюкивает умирающего героя его жена в романе «Инженер Мэнни». Здесь рассказана история великого инженера времени построения каналов на Марсе, в эпоху борьбы, перехода от капиталистического к социалистическому обществу и только еще становления новой однородно-коллективистской психики. Инженер Мэнни убивает своего врага, заточается в тюрьму, где он продолжает заниматься наукой и следить за развитием общественной жизни. В центре романа — идейный диалог-поединок Мэнни,

как представителя еще индивидуалистического мировоззрения, и его сына Нэтти, убежденного коллективиста и носителя эмпириомонистских взглядов самого автора. Когда срок тюремного заключения Мэнни завершается, он решает уйти из жизни, отравляет себя. Пожалуй, наиболее важные главы романа — его долгая агония с явлением ему «образов смерти», агония, сливающаяся с любовью к жене Нэлли (утоляющему женскому началу), которая как бы *принимает*, правда, не роды, а *его смерть*. Здесь Богданов пытается честно рассчитать онтологические пределы предлагаемого им коммунистического идеала, испытывая его самым *роковым* — законом смерти и конца. Да, это не абсолютный христианский идеал с его высшей ценностью — личностью, которой дается обетование воскрешенной, бессмертной, обоженной жизни в преображенном порядке мирового бытия. В предсмертном бреде Мэнни является сначала ужас индивидуального конца: картина разлагающегося трупа, распада тела и его рассеяния,— полного небытия. Мэнни еще не освободился от боли личностного «я», кому так нестерпима перспектива его окончательного уничтожения. Нелли заговаривает эту боль «делом», в котором он, пусть анонимно, но останется и после смерти. Но мрачные грезы на этом не кончаются: его подсознание представляет последний трагический аргумент против оптимистической веры пролетарского, коллективистского сознания: а что ежели потухнет солнце и вот-вот настанет «конец всему: человечеству, жизни, борьбе», зачем тогда все предшествующие усилия, не оборачивается ли все абсурдом? В бреде ему чудится именно такой «последний катаклизм», естественно-природный апокалипсис. И тут же в этих грезах является умирающему фигура его сына Нэтти, который весь «подобный божеству, в ореоле сверхчеловеческой красоты» вещает ждущим конца марсианам найденный им выход. Он вновь напоминает о главном оправдании их существования, их выбора: «Смерть последнего поколения сама по себе значила бы не больше, чем смерть предыдущих,— лишь бы после нас осталось и продолжилось наше *дело* <...> и *это* мы должны сохранить для вселенной во что бы то ни стало, *это* передать другим разумным существам, как наше наследство». И уже приготовлены миллионы гигантских снарядов из самого прочного материала, в каждом из которых помещены пластинки с их завещанием, информацией в виде знаков и символов, запечатлевшей их достижения и опыт. Внутри планеты заложены материалы для грандиозного ядерного взрыва, который через минуту разнесет ее на куски и осколки, с которыми вместе полетят по уже просчитанным траектори-

ям эти послания «неведомым братьям» далеких галактик. Такова грустная *апофеоза* последней надежды атеистического, будто бы лишённого фетишей, рационально-коллективистского сознания! Так в этом пролетарском суррогате соборности при полном торжестве *нераздельности* начисто забыта *неслиянность*: личность идет на перегной новому, незамечаемому идолу — делу!

В Эпиллоге к «Инженеру Мэнни» Богданов расписал такое идеальное последование событий, какого он хотел бы для своей родной Земли: после смерти отца Нэтти становится руководителем Великих Работ, затем переходит к просветительно-идеологической деятельности, организует «культурно-революционную школу», воспитывающую рабочий класс в духе научного идеала социализма, с группой единомышленников и учеников создает «Рабочую Энциклопедию», наконец, совершает свой главный исследовательский подвиг — открывает начала и принципы всеобщей организационной науки, которая и становится главным «орудием научного построения социальной жизни в ее целом». Идейный марсианский двойник самого автора приходит к полному успеху, открыв воистину новую эпоху в истории своей планеты. Но воплощенный идеал остался в пространстве утопического романа, земная действительность оказалась иной, воплотив худшие опасения Богданова.

Идея «культурного вызревания» еще в лоне буржуазно-демократического строя сознательно-коллективистского типа пролетария, нового «организационного мышления», постепенно охватывающего общечеловеческую общность, была отброшена партией как оппортунистическая и чуждая. Восторжествовала идеология и практика диктатуры пролетариата, не принимавшаяся Богдановым, была развязана гражданская война с ее «расточением лучших сил народа», о чем настойчиво предупреждал автор тектологии, установился «военный коммунизм» с его «пролетарским внеэкономическим принуждением», диссонирующим с богдановским социалистическим идеалом.

Характерна его реакция на произошедшую «под знаком военщины» Октябрьскую революцию, выраженная с полной искренностью в письме к соратнику, А. В. Луначарскому, от 19 ноября (2 декабря) 1917 г. Война привела страну к экономическому и культурному упадку, на революционную авансцену вышли не сознательные пролетарии, а «псевдо-социалистические» солдатские массы («крестьянство, оторвавшееся от производства и живущее на содержании государства в казарменных коммунах») с их «логикой казармы», культом грубого насилия, слепого подчинения вождю; возоб-

ладал максимализм, сама партия и большевизм прониклись этим духом, логикой диктаторского «военного коммунизма», — одним словом, по мнению Богданова, произошла «сдача социализма солдатчине». И он продолжает: «Я ничего не имею против того, что эту сдачу социализма выполнил грубый шахматист Ленин, самолюбленный актер Троцкий. Мне грустно, что в это дело ввязался ты...»¹⁶. В произошедшей «солдатско-коммунистической революции», установившейся «демагогически-военной диктатуре» Богданов усматривает во многом противоположность социализму. Свой выбор одинокого «зрячего среди слепых» он определяет так: работать для будущего, строить для него идеологию, которая, как он надеется, может и должна еще пригодиться. Участок работы, что он себе определил при этом, — пролетарская культура, а задачей поставил — выяснить «ее принципы, установить ее критерии, оформить ее логику»¹⁷.

В 1918–1920 гг. Богданов активно участвует в деятельности Пролеткульта, становясь его первым идеологом. В статьях и речах этого времени он развивает свой взгляд на пролетарское искусство, который у него сложился еще до революции. Выработка социалистической пролетарской культуры требует новой науки, новой философии и нового искусства — все сущностные силы человека, примененные к этим различным культурным областям, призваны служить делу «осуществления мирового организационного идеала»¹⁸. Пролетарское искусство — одна из *идеологий* класса, «организационная форма» его жизни. Содержанием такого искусства должна стать «вся жизнь рабочего класса: его мирочувствование, миропонимание, практическое мироотношение, стремления, идеалы»¹⁹. Но высшее задание прорывает любые классовые рамки — создавать из ткани художественных образов такую новую их связь, которая могла бы «расти и расширяться до общечеловеческой»²⁰. От науки искусство отличается организацией опыта не в специальных понятиях и терминах, а в живых, пластических образах, передающих не только умственную жизнь человека (его мысли и представления), но и сердечную, душевную (переживания, настроения, чувства). Важность искусства в том — подчеркивает Богданов, — что оно шире, доступнее науки, ибо массам внятнее язык образов и чувств.

Если буржуазное искусство «воспитывало индивидуалиста», то пролетарское, напротив, — коллективиста. И это самое существенное — воспитать новый класс, осознающий себя авангардом развития Земли, в духе «глубокой солидарности, товарищеского сотрудничества, тесного братства борцов и строителей, связанных общим

идеалом»²¹. В нарождающемся пролетарском искусстве, прежде всего поэзии, где громче всего звучали ноты боевого коллективизма, именно Богданов поощрял пробивавшуюся там-сям, наиболее ему дорогую «струю коллективизма строительного», творчески-созидательного (здесь он выделяет поэзию Кириллова, Гастева, Маширова-Самобытника). Его задача — дать особую оптику пролетарским поэтам, так чтобы они ощутили «всю вселенную как поле труда, борьбы сил жизни с силами стихий, сил стремящегося к единству сознания с черными силами разрушения и дезорганизации»²². И анализ пролетарской поэзии ярко обнаруживает: этот призыв Богданова не остался безответным.

В самый разгар гражданского противостояния, разгула классово-социальных стихий, строгого разделения на своих и чужих, ожесточенной борьбы их друг с другом, полного отречения от исторического и людского «старья», Богданов выдвигает идею сотрудничества поколений, пожалуй, наиболее его сближающую с федоровским пафосом: «мы живем не только в коллективе настоящего, мы живем *в сотрудничестве поколений*. Это — не сотрудничество классов, оно ему противоположно. Все работники, все передовые борцы прошлого — наши товарищи, к каким бы классам они ни принадлежали»²³. Богданов пытается выправить некоторые идейные крены пролетарской поэзии, и прежде всего проникновение в нее воинствующе-солдатских нот, которые он считает недостойными для класса, высшего по своему идеалу в человечестве: он имеет в виду конкретно «узкую, лично направленную ненависть к отдельным представителям буржуазии», злорадные чувства к поверженному противнику, воспевание самосуда, разного рода извращенные «садические восторги». Ибо это симптомы и проявления все той же природной (зверскость) и социальной стихийности (борьба различных групп между собой), которую по своему заданию как раз должен преодолеть пролетарский культурный тип. По отношению к конкретному врагу Богданов культивирует, сам в этом не сознаваясь, благородный, истинно христианский подход — неприятие и гонение не еретика, а ереси: «Для сознательного пролетария даже в момент боевого столкновения он — враг не как личность, а как слепое звено в цепи, которое сковала история»²⁴. И если со страниц пролетарских журналов и сборников так и неслись призывы к беспощадной мести угнетателям, или в лучшем случае сомнительные сопряжения, вроде кирилловского: «И, славя смерть и разрушенье, Поем Вселенскую Любовь», то Богданов предупреждал: «Надо помнить, что всякое объективно-лишнее ис-

требление и разрушение, всякая ненужная жестокость преступны по отношению к человечеству, деморализуют коллектив и уменьшают энергию, которой он может располагать в дальнейшей борьбе и труде»²⁵.

Богданов стремится держать самочувствие класса, облеченного такой мессиански-спасительной для всего человечества ролью, на высоте идеала, старается внушить, что он должен выработать себя в «новую аристократию культуры — последнюю в истории человечества»²⁶. Он не устает повторять, идя против господствующих, классово-неистовых ветров эпохи, что целью пролетариата никак не может быть разрушение, а «новая организация жизни», не боевое сознание, а «выработка социально-строительной идеологии», ориентирующей и науку, и искусство захватывать «в поле своего опыта все общество и природу, всю жизнь вселенной»²⁷.

Целый ряд эстетических принципов нового пролетарского искусства Богданов выводит из качеств идеализированного им класса и из своей все-организационной системы, отражающей, по его убеждению, как раз коллективно-трудовую точку зрения. Дух здорового коллективизма стоит на *объективности*, считает Богданов, — она же должна стать и критерием пролетарского искусства. Отсюда его неприятие «граждански-агитационного сужения поэзии», вредящего главному — ее художественности (а та и есть «ее организующая сила»), неприятие обязательной установки на восторженный мажор, набатную жизнерадостность, ограничивающие «гамму коллективно-классового чувства»²⁸, в которой есть место и более сложным переживаниям, скажем, разладу между «жаждой гармонии» и суровостью требований борьбы, а то и настоящей трагедии.

Призыв учиться у классиков, «у великих работников искусства» прошлого, особенно «простоте, ясности, чистоте форм этих великих мастеров — Пушкина, Лермонтова, Гоголя, Некрасова, Толстого»²⁹, — был в атмосфере культурного нигилизма вовсе не тривиальным и совсем не лишним в среде пролетарских поэтов, если один из самых талантливых из них мог извлечь такие варварские звуки из своей неистовой классовой лиры:

Во имя нашего Завтра — сожжем Рафаэля,
Разрушим музеи, растопчем искусства цветы
(В. Кириллов. «Мы»)

Богданов, наставник пролетарских творцов, мечтает о «могучей простоте форм», в которой наиболее точно найдет новое искусство разрешение своей *организационной* задачи. Ему хотелось бы, чтобы

пролетарский мастер был не ювелиром, изощренным и утонченным (за чем, по его мнению, обычно стоит в искусстве «отживающий, внутреннее пустеющий, мельчающий мир»), а «кузнецом в мастерской титанов»³⁰. Склоняясь в своих конкретных профессиональных советах поначалу к ориентации на правильно-ритмический стих с простыми рифмами, Богданов обосновывает это, как всегда, трудово-практически — «царством строгих ритмов» рабочей обстановки пролетариев; однако надеется, что по мере развития и изменения их жизни им станут ближе и понятнее более сложные и причудливые «ритмы живой природы», и тогда из их творчества исчезнет однообразная «механическая повторяемость», отражение нынешнего машинного фабричного мира.

В статье «О художественном наследстве» (1918) Богданов особенно удачно суммирует свою коллективно-трудовую, «все-организационную» позицию, единую по отношению ко всем сторонам общественного процесса, будь то *техническая* (борьба с природой, организация «внешнего мира в интересах своей жизни и развития»), *экономическая* (организация «отношений сотрудничества и распределения» для той же борьбы с природой), наконец, *идеологическая* (организация опыта, переживаний, чувств, мыслей как регулятивных «орудий для всей своей жизни и развития») ³¹. В области искусства, как особой части идеологии пролетариата, перед ним стоят две по существу неразделимые задачи: собственно творческая — «сознать себя и мир в стройных живых образах, организовать свои духовные силы в художественной форме» и вторая, связанная с критическим овладением всем самым ценным и великим в духовном, культурном наследии прошлого. Полагая себя «свободным мыслителем», Богданов не отбрасывает даже религиозного достояния, наподобие «наивного», «свирепого атеиста», что «во всякой религии видит только суеверие и обман» ³². Он учит свой любимый класс видеть в религиозном творчестве и первичную его синкретическую, «народно-поэтическую» основу, «художественное богатство народного опыта» ³³, но главное — понять смысл авторитарного принципа и отношения, запечатленных, по Богданову, в религии, и более того суметь «оценить значение авторитарных элементов нынешнего общества, их взаимной связи и отношения к социальному развитию» ³⁴. Вот так неожиданно, через вникание в суть религиозного явления, Богданов предупреждал о грозящих явлениях новых «богов» и нового массового им поклонения: «В новом свете выступает роль партийных вождей — авторитетов — и значение коллективного контроля над ними...» ³⁵.

Если овладение религиозным наследством для Богданова имеет во многом предупреждающее значение (он не хочет видеть в нем главного — выражения или творчества высшего бытийственного идеала), то с художественным достоянием прошедших веков — дело для него обстоит иначе: в художественных формах минувшего кристаллизуется «организационный опыт» тысячелетий, *ставятся и решаются* «организационные задачи о человеческой душе», раздираемой противоположными, часто равномошными импульсами (в связи с этим Богданов интересно анализирует образ Гамлета), создаются «идеалы — умственные модели организации», в которых немало ценного и «для класса — организатора будущего»³⁶. Необходимо лишь пересмотреть их, творчески переосмыслить с «организационной коллективно-трудовой точки зрения» — и тут особенно важна работа пролетарской критики.

При этом чуть ли не первой задачей этой критики Богданов счел установление четких рамок именно пролетарской литературы. Он одним из первых настаивал на отделении этой литературы от *крестьянской*. Казалось бы, рассуждает Богданов, обе создаются от имени трудового, эксплуатируемого класса, ан, нет — в «способах действовать и мыслить» пролетарских и крестьянских творцов он видит различия «глубокие, принципиальные»³⁷. Богдановскую линию размежевания нетрудно предугадать: пролетарии строят свою деятельность и жизнь на началах коллективизма и солидарного товарищества, крестьяне со своим мелким частным хозяйством «тяготеют к индивидуализму, к духу личного интереса...». К тому же трезвому, лишенному фетишей пролетарскому сознанию у Богданова противостоит крестьянская авторитарность и религиозность, выпестованная патриархальным укладом жизни, а также суеверная зависимость «от таинственных <...> стихийных сил, посылающих урожай или неурожай». Вот как характеризует пролетарский идеолог суть современной крестьянской поэзии «талантливых поэтов Клюева, Есенина и других»: «Тут всюду фетишизм “землицы”, основы *своего* хозяйства: тут и весь Олимп крестьянских богов — и Троица, и Богородица, и Егорий Храбрый, и Никола Милостивый; а затем — постоянное тяготение к прошлому, возвеличение таких вождей неорганизованной, стихийной силы народа, как Стенька Разин... Все это как нельзя более чуждо сознанию социалистического пролетариата»³⁸. Здесь особенно очевидна узость социалистически-пролетарского идеала Богданова, торжество которого (если бы оно было возможно за пределами марсианских утопий!) привело бы к обстругиванию человеческой природы,

такой ее рационализации, которая выбросила бы в ненужную стружку многие драгоценнейшие человеческие качества, особую духовность и мудрость, выразившиеся в восчувствии мира, понимании своего места и роли в нем, которые жили как раз в крестьянско-христианском народе. Однако отвлеченная полемика вряд ли особенно эффективна, тем более, что только конкретный материал пролетарской и новокрестьянской поэзии дает возможность сравнить глубину понимания мира и человека, высоту *русской идеи* и качество художественности этих двух ветвей поэзии 1920-х годов³⁹.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Луначарский А. В. От Спинозы до Маркса. Очерки по истории философии как мирозерцания. М., 1925. С. 131.
- 2 Богданов А. А. Тайна науки // Богданов А. А. Вопросы социализма. М., 1990. С. 405.
- 3 Богданов А. А. Новый мир // Там же. С. 58, 59.
- 4 Там же. С. 76.
- 5 Богданов А. А. Социалистическое общество // Там же. С. 95.
- 6 Богданов А. А. Вопросы социализма // Там же. С. 314–315.
- 7 Богданов А. А. Новый мир // Там же. С. 72.
- 8 Там же. С. 67.
- 9 Богданов А. А. О художественном наследстве // Там же. С. 430–431.
Кстати, в своей философии эмпириомонизма, где законы природы предстали «как человеческие методы ориентировки в потоке опыта», а противопоставление материи и духа было снято в пользу энергии, сами эти понятия «материи» и «духа» были признаны Богдановым как производные авторитарного строя с его фундаментальным разделением ролей на организаторские и исполнительские.
- 10 Архив А. М. Горького. Т. 4. М., 1954. С. 251.
- 11 Протоколы I Всероссийской конференции пролетарских культурно-просветительских организаций. М., 1920. С. 40.
- 12 Архив А. М. Горького. Т. 12. М., 1969. С. 112.
- 13 Луначарский А. В. От Спинозы до Маркса. С. 13, 128.
- 14 Луначарский А. В. Религия и социализм. Т. 2. Спб., 1909. С. 338, 378.
- 15 Богданов А. А. Социалистическое общество // Богданов А. А. Вопросы социализма. С. 92, 94.
- 16 А. А. Богданов — А. В. Луначарскому 19 ноября (2 декабря) 1917 г. // Там же. С. 354.
- 17 Богданов А. А. Социалистическое общество // Там же. С. 102.
- 18 Богданов А. А. О художественном наследстве // Там же. С. 435.
- 19 Богданов А. А. Простота или утонченность? // Там же. С. 450.
- 20 Там же.
- 21 Богданов А. А. Пролетариат и искусство // Там же. С. 422.
- 22 Там же. С. 423.

- 23 Там же. С. 425. Эта богдановская идея получила отклик в критике того времени. Так, Валериан Правдухин развивал ее в своих статьях 1922 года в журнале «Сибирские огни».
- 24 *Богданов А.А.* Критика пролетарского искусства // *Богданов А.А.* Вопросы социализма. С. 444.
- 25 *Богданов А.А.* Законы новой совести // *Богданов А.А.* О пролетарской культуре. М.–Л., 1924. С. 341.
- 26 *Богданов А.А.* Критика пролетарского искусства // *Богданов А.А.* Вопросы социализма. С. 442.
- 27 Там же. С. 443.
- 28 Там же. С. 444, 445.
- 29 Там же. С. 447.
- 30 *Богданов А.А.* Простота или утонченность? // Там же. С. 451.
- 31 *Богданов А.А.* О художественном наследстве // Там же. С. 429.
- 32 Там же. С. 427.
- 33 Там же. С. 432.
- 34 Там же. С. 431.
- 35 Там же. С. 432.
- 36 Там же. С. 437.
- 37 *Богданов А.А.* Критика пролетарского искусства // Там же. С. 439.
- 38 Там же.
- 39 См. один из выпусков серии «История русской литературы XX века. 1920–1930-е годы»: *Семенова С.Г.* Русская поэзия и проза 1920–1930-х годов. Поэтика — Видение мира — Философия. М., 2001.

ФИЛОСОФСКАЯ ЭМИГРАЦИЯ. СМЕНОВЕХОВСТВО

(А. Гачева)

Сокрушительные катаклизмы российской истории: революция, гражданская война, красный террор в течение нескольких лет — с 1917 по 1922 — выплеснули за границу мощнейшие интеллектуальные силы страны. Ученые и философы, богословы и церковные деятели, литераторы и художники — цвет отечественной духовности, науки и культуры — оказались в рассеянии, в буквальном смысле слова без почвы, без родной земли, в ситуации, которая ранее, мыслителям века XIX-го, казалась столь опасной для духовной цельности личности — не случайно писал Достоевский: «кто теряет свой народ и народность, тот теряет и веру отеческую и Бога»¹. В XIX-м столетии понятие «эмигрант» устойчиво соотносили с западничеством и космополитизмом (отчасти благодаря фигурам В. Печерина, А. Герцена «до 1848 года», М. Бакунина). Но эмиграция 1920-х гг. не отряхивала прах России с ног своих, напротив — уносила ее с собой: история, опыт, вера, самосознание страны пеплом Клааса стучали в ее сердце.

Вслед за непродолжительным периодом растерянности и рассеяния культурный слой русской эмиграции начал стягиваться к трем основным центрам-столицам: Берлин, Прага, Париж; постепенно устанавливалась жизнь многих тысяч эмигрантов в Югославии и Эстонии, а на Дальнем Востоке, после разгрома белого движения в Сибири, центром российской культурной диаспоры стал Харбин². В каждом из этих центров насильственные и добровольные изгнанники стремились создать нечто вроде Малой России, ее островков, оазисов в иноземном пространстве. И не только на уровне быта, национального, органического уклада жизни, который поддерживали, сколько могли, но прежде всего в сфере духовной жизни и культуры: «возникали (правда, часто и закрывались) русские газеты, журналы, книгоиздательства, работали культурные и политические организации, кружки, приюты, школы, гимназии»³, библиотеки, проводились выставки, фестивали, дни русской культуры. Широко раскинулась сеть высших учебных заведений. «Русская акция» президента Масарика, привлекавшая в Прагу русских профессоров и преподавателей, создавшая, насколько это было возможно,

благоприятные условия для учебы эмигрантской молодежи, позволила сделать столицу Чехословакии одним из главных образовательных центров русского зарубежья: здесь был открыт Русский юридический факультет, Русский народный университет, Педагогический институт, Институт сельскохозяйственной кооперации и др.⁴ В Париже был создан Православный богословский институт, Франко-русский институт, открылись русские отделения при Парижском университете... В Харбине возникли Политехнический институт, Юридический факультет, Институт восточных и коммерческих наук и др. Активно развивалась научная жизнь зарубежья: были созданы Русские научные институты в Берлине и Белграде, работали русские академические группы, создавались научные общества, проводились съезды русских ученых за границей...

Среди философов, разными путями оказавшихся за границей после революции, были и ключевые фигуры русского религиозно-философского возрождения начала XX века — Д. С. Мережковский, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк, и уже известные, проявившие себя в научной, преподавательской, издательской деятельности мыслители — Н. Н. Алексеев, Б. П. Вышеславцев, С. И. Гессен, В. В. Зеньковский, И. А. Ильин, Н. О. Лосский, Ф. А. Степун, Л. Шестов, Б. В. Яковенко, и те, творчеству которых еще только предстояло в полноте и силе развернуться в 1920-е, 1930-е, 1940-е годы: Г. В. Флоровский, Г. П. Федотов, В. Н. Ильин. Так или иначе эмиграция стала для них пространством идейной свободы и в сложившихся исторических условиях создала благоприятную почву для плодотворной, живой работы мысли. Л. Шестов и Н. А. Бердяев на Западе приобрели мировую славу, последний издал здесь более пятнадцати фундаментальных трудов, не считая многочисленных статей и брошюр: «Философия свободного духа» (Париж, 1927–1928), «О назначении человека» (Париж, 1931), «Я и мир объектов» (Париж, 1934), «Дух и реальность» (Париж, 1937), «О рабстве и свободе человека» (Париж, 1939), «Опыт эсхатологической метафизики» (Париж, 1947) и т. д.; регулярно выходили богословские работы С. Н. Булгакова: «Друг жениха» (Париж, 1927), «Лестница Иаковля» (Париж, 1929), «Агнец Божий» (Париж, 1933), «Утешитель» (Париж, 1936), «Невеста Агнца» (Париж, 1945), «Апокалипсис Иоанна» (Париж, 1948). Создали фундаментальные труды по богословию, истории церкви, русской религиозной философии Г. В. Флоровский («Восточные Отцы IV века». Париж, 1931; «Византийские Отцы от V до VIII вв. Париж, 1933; «Пути русского богословия». Париж, 1937), В. В. Зеньковский («Проблема воспита-

ния в свете христианской антропологии». Париж, 1934; «История русской философии». Т. 1, 2. Париж, 1948–1950), А. В. Карташев («Ветхозаветная библейская критика». Париж, 1947; «История русской церкви». Т. 1, 2. Париж, 1959; «Вселенские соборы». Париж, 1963). Активно развернулась философско-публицистическая деятельность И. А. Ильина («О сопротивлении злу силою». Берлин, 1925; «Религиозный смысл философии». Париж, 1925; «Путь духовного обновления». Белград, 1937; «Основа борьбы за национальную Россию». Нарва, 1938 и др.)...

В условиях эмигрантского рассеяния, оторванности от России, в которой — они хорошо знали это — живая, творческая мысль уничтожалась и цензурно, и физически, а новая, атеистическая идеология усиливалась на корню стереть наследие религиозно-философского ренессанса, русские философы полагали важной задачей сохранение и приумножение традиции. Вскоре по приезде в Берлин Н. А. Бердяев основывает Религиозно-философскую академию, стремясь создать за границей «что-то вроде продолжения московской Вольной академии духовной культуры и Религиозно-философских обществ»⁵. Академия устраивала лекции, публичные доклады, диспуты. Ее деятельность еще шире развернулась в Париже, куда она была перенесена в 1924 г. и где во второй половине 1920-х гг. собрались основные философские силы России. В 1925 г. в Париже начал выходить религиозно-философский журнал «Путь» (с 1925 по 1939 гг. — 61 номер), объединивший на своих страницах таких глубоких и самобытных мыслителей и публицистов, как Б. П. Выше-славцев, С. Н. Булгаков, В. В. Зеньковский, Л. П. Карсавин, Н. О. Лосский, А. В. Карташев, П. Н. Савицкий, Г. В. Флоровский, В. Н. Ильин, С. Л. Франк, и на протяжении пятнадцати лет являлся опорой и утверждением эмигрантской философской мысли.

Во многом это стало возможным потому, что платформой «Пути» было православие. Именно православие ощущалось эмиграцией как реальная сила, объединяющая разметанные по разным концам земли части еще недавно цельного народа, именно оно спасало их от денационализации, именно оно соединяло с утраченной родиной: между двумя берегами был воздвигнут мост веры и не случайно писал Бердяев в статье «Духовные задачи русской интеллигенции», открывавшей первый выпуск журнала: «Только через Православную Церковь эмиграция может ощутить себя единым русским народом. Только в религиозном движении русские в России и русские за границей составляют единый духовный организм»⁶.

Но сознавая себя носителями православной традиции, «путей-

цы» — прежде всего Бердяев, Булгаков, В. Ильин — считали своим долгом и дальнейшее творческое ее развитие: развитие на основе тех идей, которые были выработаны их предшественниками по любомудрию, мыслителями XIX в.— А. С. Хомяковым, Ф. М. Достоевским, Н. Ф. Федоровым, В. С. Соловьевым, ведь ими были остро поставлены проблемы, «на которые не было еще дано ясного церковного ответа», но которые нуждались в этом ответе, ибо были выстраданы современным миром, всем его опытом исканий и заблуждений, срывов и тяги к идеалу: «проблемы о человеке и космосе, проблемы отношения христианства к культуре и истории, проблемы охристовления жизни»⁷. В равнодушии официальной церкви самодержавной России к этим проблемам, в ее косности, нетерпимости, невосчувствии живой религиозной мысли видели философы-эмигранты одну из причин национальной катастрофы 1917 г.: безблагодатное, подчеркнуто безбожное, попирающее веру строительство «пролетарского рая», активно захватывавшее все сферы жизни, науку, культуру, человеческое общежитие, стало как бы возмездием за неспособность православия оцерковить эти сферы, раскрыть перед ними христианство не как трансцендентный идеал и не как религию только личного спасения, но как предмет живого, общего дела, как задачу истории. И свою миссию они полагали в утверждении активно-творческого христианства, не уходящего от мира, а ищущего пути к нему, в разработке христианского общественного идеала, который мог бы со всей силой и убедительностью противостоять коммунистической утопии.

В пореволюционные годы устанавливается прочное взаимодействие прогрессивной части собственно-церковных сил (возглавляемых митр. Евлогием) и кругов религиозно-философских. В созданном в 1925 г. по инициативе митр. Евлогия при Свято-Сергиевском подворье в Париже Православном Богословском институте, «единственной русской богословской школе за границей»⁸, преподавали С. Н. Булгаков, В. В. Зеньковский, Г. В. Флоровский, Г. П. Федотов, Б. П. Вышеславцев, В. Н. Ильин. При этом все они читали богословские и церковно-исторические дисциплины, а Булгаков заведовал кафедрой догматического богословия. В руководимом им богословском семинаре участвовали как профессора, преподаватели, некоторые студенты Института, так и те, кто духовно трудился вне его стен. Как вспоминал Зеньковский, семинары, собиравшие много народа, были «на редкость интересны и остры, это была свободная богословская трибуна, где, в порядке чистых изысканий, трактовались все актуальные вопросы богословия»⁹.

За полтора года до открытия Православного богословского института, в середине декабря 1923 г. митр. Евлогий утверждает устав братства Св. Софии, объединившего в своих рядах большинство религиозных мыслителей эмиграции, а также некоторых деятелей науки и культуры. Председателем братства стал С. Н. Булгаков, членами — В. В. Зеньковский, А. В. Карташев, Н. А. Бердяев, Б. П. Вышеславцев, А. В. Ельчанинов, С. Л. Франк, П. Б. Струве, С. С. Безобразов, Л. А. Зандер, И. А. Лаговской, Г. В. Флоровский и др.; в качестве гостей на братских собраниях присутствовали Н. О. Лосский, А. С. Изгоев, А. А. Кизеветтер, А. А. Вилков, Н. С. Тимашев, Л. Н. Липеровский и др. Так было фактически восстановлено то братство Св. Софии, которое возникло в России еще в 1918 г. и вдохновлялось в своей деятельности стержневой идеей русского религиозно-философского возрождения начала XX в. — идеей «творческого преображения, вместе с Церковью, через Церковь и в Церкви, всей исторической жизнедеятельности христианского человечества и всей культуры, в чаянии чудесного преображения и всей вселенной»¹⁰. Инициаторы возрождения братства — С. Н. Булгаков, А. В. Карташев (последний стоял еще у его российских истоков) — стремились уже на новом витке эмигрантского существования одушевить братскую работу той же самой вселенской задачей — христианизации истории, «такого устройства жизни, при котором она была бы сочетанием храмовой и внехрамовой литургии»¹¹. Но, призывая к оживлению творческого духа Церкви, к тому, чтобы на запросы новейшей и будущей истории она отвечала «новыми творческими актами»¹², шла навстречу проблемам современного мира, выправляя и направляя его пути, они не были сторонниками церковного реформаторства в протестантском духе. Напротив, требовали неукоснительного соблюдения внутренних церковных уставов, молитвенной организации жизни каждого христианина, выступали, по слову В. В. Зеньковского, за «сочетание здорового традиционализма с творческим движением»¹³.

Одним из источных, религиозно-нравственных импульсов, приведших к созданию братства, было желание избежать одного лишь пустого глаголанья — пусть даже о самых высоких и благородных целях, начать религиозизацию жизни с себя, с малой горстки взыскующих правды, разбросанных в эмигрантском пространстве от Парижа, Праги, Берлина до Софии, Белграда и даже Ниццы, объединиться в духе братской любви, молитвенного попечения друг о друге, а тех, кто уже был близок и дружен, соединить еще теснее и крепче, одухотворить их «естественную близость» церковно, свя-

зять ее «с работой и жизнью в церкви»¹⁴. «Задача Братства в том и заключается, чтобы некоторым усилием любви друг к другу помочь осуществлению в нас соборности»¹⁵ — в чаянии того, что эта соборность, распространяясь все шире и шире, преобразая все больше и больше людей, станет одной из частичек будущего все-ленского многоединства.

Достичь полноты духовного, братски-любовного единения члены братства, увы, не смогли. Помешали и идейные разномыслия, и личные трения, и нападки извне. «В первые же годы, когда со стороны евразийцев стала распространяться клевета на Братство (что оно будто бы собирается “латинизировать” православие), из него ушли Г. В. Вернадский и П. Остроухов. Позже, по другим мотивам (не желая себя стеснять в своих антицерковных выступлениях), из Братства вышел Н. А. Бердяев»¹⁶. Идейные связи с братством разорвал и Г. В. Флоровский, что было особенно болезненно воспринято С. Н. Булгаковым, увидевшим в позиции младшего друга и ученика своеобразную духовную «нетовщину»¹⁷, индивидуализм, победивший волю к соборности¹⁸.

Тем не менее большинство членов Братства все же старались осуществлять те многообразные служения («научно-богословское, миссионерско-проповедническое, христианско-педагогическое, литературно-публицистическое и культурно-социальное»¹⁹), которые поставили они при начале его создания своим религиозным и нравственным долгом. Одним из таких служений стало их активное участие в становлении Русского студенческого христианского движения, организовавшегося в 1923 г. из многочисленных кружков христианской молодежи при поддержке митр. Евлогия и международного Христианского Союза Молодых Людей (ИМКА). Религиозные философы, всецело поддерживая русскую молодежь в ее искании живой христианской веры, фактически возглавили это движение, регулярно выступали на его съездах, неуклонно проводя мысль «о деятельном характере христианства, призванного к миропреобразующей и миропросветляющей работе»²⁰.

Деятельность РСХД стала значительным явлением русского зарубежья 1920–1930-х гг. Съезды и конференции движенцев, проходившие в разных странах: Чехословакии и Германии, Югославии и Франции,— полагали начало «христианской общественности», за создание которой еще в начале века выступали С. Н. Булгаков и В. Ф. Эрн, И. П. Брихничев и В. П. Свенцицкий. Здесь складывалась особая атмосфера духовного единства, взаимного доверия и любви. Ее основой было молитвенное общение — ежедневное бо-

гослужение, «завершаемое исповедью всех участников и совместным причащением Св. Тайн»²¹. А после богослужений «в атмосфере живой церковности» шла совокупная работа мысли и души, обсуждались «разнообразные жизненные вопросы — часто весьма тревожные и болезненные, требующие для своего уяснения и разрешения соборного разума и церковной воли»²². Почти на каждом съезде в процессе докладов и дискуссий определялась своя стержневая тема. На конференции в Моравской Тршебове (в июле 1924 г.) это был вопрос об отношении церкви и государства, на Штернбергской конференции (летом 1925 г.) — проблема церкви, на I Аржеронском съезде (осенью 1924 г.) — тема «Христианство и современность», вопрос о братстве как форме христианской жизни; на II-м (в июле 1926 г.) — о двух пониманиях христианского пути: «монашески-аскетического, бегущего жизни ради личного спасения, и церковно-деятельного, стремящегося к преображению и просветлению всей жизни светом Христовой истины»²³ и т. д. В 1929 г. на съезде в Буасси была сформулирована главная задача Движения: строительство «системы православной культуры». В 1935 г., подводя итоги двенадцатилетней деятельности РСХД, В. В. Зеньковский раскрывал эту задачу как осуществление главных заветов русской религиозной мысли, «начиная от славянофилов и Гоголя и кончая Вл. Соловьевым»: «искать выхода из тупиков внерелигиозной омирщенной культуры, искать новой целостной культуры, благодатно освящаемой силами Церкви»²⁴.

Широко развертывало РСХД и экуменическую работу, как бы откликаясь той надежде на восстановление вселенского христианства, которая отчетливо звучала у целого ряда философов и богословов русской эмиграции — от Н. А. Бердяева и С. Н. Булгакова до А. В. Карташева и В. Н. Ильина. В съездах РСХД принимали участие представители интерконфессиональных организаций Америки и Западной Европы: деятельность движения положила начало диалогу православной общественности с католическими и протестантскими кругами, способствовала их ознакомлению с православным миропониманием.

Этот диалог православия с другими христианскими исповеданиями русские мыслители ставили в непосредственную связь с более широкой и всеобъемлющей задачей, которая, по их убеждению, была выдвинута перед эмиграцией. Н. А. Сетницкий во втором сборнике «Вселенского Дела», вышедшем в Харбине в 1934 г., сформулировал ее так: «Если это великое рассеяние имеет смысл, то он может заключаться только в одном: в освещении и ознаком-

лении мира с тем, что принято называть “Русской идеей”»²⁵. Оплодотворить другие народы русской мыслью, раскрыть перед Европой то понимание смысла жизни и христианского делания в мире, которое было выработано историческим и духовным опытом русской земли,— об этом мечтали еще славянофилы: А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, И. С. Аксаков, об этом писал Ф. М. Достоевский. То, что для XIX в. было лишь мечтой и идеалом, стало реально осуществляться в деятельности философов русского зарубежья. Работа Н. А. Бердяева «Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы» (Берлин, 1923) была переведена на четырнадцать языков и всколыхнула мировую общественность. Столь же значительным было издание его книги «Русская идея» (Париж, 1946), посвященной истории духовных исканий России XIX–XX вв. Николай Александрович много общается с западными мыслителями и богословами: М. Шелером, Г. Кейзерлингом, Ж. Маритеном, Э. Мунье и др. В Париже, в своем доме на Boulevard Montparnasse он устраивает периодические интерконфессиональные собрания. В них участвовали и русские религиозные философы, и видные представители католического (о. Жиле, о. Лабертоньер) и протестантского мира (пастор Бергнер, глава протестантских церквей Франции, кальвинист проф. Лесерер, В. Моно), проявившие большой интерес к «религиозному типу православия и характеру религиозной мысли, раскрывающейся на почве православия»²⁶.

О сущности и судьбах «русской идеи» писали в 1920–1930-е гг. С. Н. Булгаков и В. В. Зеньковский, Н. О. Лосский и С. Л. Франк, П. Б. Струве и И. А. Ильин, Г. В. Флоровский и Л. П. Карсавин, Н. Н. Алексеев и П. Н. Савицкий, А. В. Карташев и Н. С. Арсеньев, Б. П. Вышеславцев и В. Н. Ильин, Ф. А. Степун и Г. П. Федотов...²⁷ Сквозь призму русской идеи изучали и литературу XIX в., в таких ее вершинах, как Гоголь, Толстой и особенно Достоевский, монографии или хотя бы статьи о котором появились, пожалуй, почти у всех философов русского зарубежья²⁸. Выходили научные труды по русской истории, философской и общественной мысли, истории церкви, агиографии. Часть из них издавалась сразу на иностранных языках или переводилась, прямо адресуясь таким образом не только к русскому, но и к западному читателю. Свой вклад в дело ознакомления Европы с русским культурным наследием внесли и те философы, которые в предреволюционную эпоху являлись убежденными оппонентами деятелей религиозно-философского возрождения, ориентируясь в своем творчестве на новейшую немецкую философию — Марбургскую и Фрейбургскую школы

неокантианства, феноменологию Гуссерля. Так, Б. В. Яковенко, после предпринятой им совместно с С. И. Гессеном и Ф. А. Степуним неудачной попытки возобновить в эмиграции издание философского журнала «Логос» (в 1925 г. вышел всего один его номер), основал в 1929 г. международный журнал «Die russische Gedanke» («Русская мысль»), посвященный русской философии, истории литературы и культуры. В журнале, выходившем в Бонне на немецком языке, «для того чтобы быть более эффективным посредником между русской и европейской культурами»²⁹, помимо самого Яковенко (именно здесь появился его труд по истории гегельянства в России) печатались Н. О. Лосский, И. И. Лапшин, Л. П. Карсавин, Н. А. Бердяев и др.

В 1938 г. немецкий философ В. Шубарт так писал о значительности духовного и культурного воздействия русской эмиграции на западную ментальность, о глубокой провиденциальности «исхода с Востока», о его призвании по отношению к Европе: «... событие эпохального значения: *русская эмиграция*. <...> Три миллиона человек с Востока, принадлежащих большей частью к духовно ведущему слою, влились в европейские народы и возвестили им культуру, которая до того времени была Западу почти неизвестна и недоступна. Это событие должно вызвать длительные последствия, результаты которых станут отчетливо видимы лишь спустя десятилетия. <...> *В нынешнем своем виде проблема Восток-Запад предстает как грандиозная проблема обновления человечества, как возможность одухотворения Запада Востоком, как призыв к восстановлению первоначального единства расколотого человечества, как задача созидания совершенного человека*»³⁰.

Однако исход на Запад не угашал в русских мыслителях попечения и боли за Россию. После краха белого движения, когда стало ясно: теперешняя власть воцарилась в стране надолго и не может быть свергнута интервенцией, перед эмиграцией настойчиво встал вопрос — как относиться к новой России (не Святой Руси), к России большевицкой, официально безбожной, отрекшейся от своих корней? Предать ли ее анафеме или принять? А если принять, то возможен ли диалог между зарубежной и красной Россиями или непоправимо далеко разошлись два берега у одной реки? Д. С. Мережковский и И. А. Ильин безоговорочно отвергли Россию после 1917-го (для них она была тождественна новой власти, а принять последнюю они не могли ни при каких обстоятельствах), расценив все в ней совершавшееся как срыв «русской идеи», как абсолютное и предельное зло, другие мыслители (Н. А. Бердяев, Г. П. Федотов,

Л. П. Карсавин, Ф. А. Степун и др.) осознали и революцию, и пореволюционную действительность *закономерным* фактом русской истории, ее важной, хотя и катастрофической вехой, всколыхнувшей, переворотившей все пласты бытия нации, вызвавшей в народе к жизни и движению те силы, что столь долго таились под спудом. В революции и в новой России их поражала потрясающая жизненность, но жизненность искореженная, принимавшая уродливые формы. И задача была не в том, чтобы подавить эту жизненность, вогнать ее в стагнацию, а в том, чтобы выправить уродливости, преодолеть ущербность идеи, лежащей в основе строительства нового мира. «В России прежде всего предстоит колоссальная работа духовного просветления и просвещения выпавших из старого уклада, всколыхнувшихся и пришедших в бурное движение народных масс. К этому нужно духовно готовиться. И с этой подготовкой связана первая задача эмиграции», — писал Бердяев³¹. Такая установка — на плодотворное сотрудничество с новой Россией, за которой несмотря ни на что было будущее, на развитие «творческих религиозных сил» и на родине, и в эмиграции ради «грядущего национально-культурного возрождения» страны³², на выработку для нее своеобразного «третьего пути», новой целостной (не ущербной) идеологии легла в основу тех течений историософской и общественно-политической мысли русского зарубежья, за которыми закрепилось название *пореволюционных*.

Хронологически первым в этом ряду было сменовеховство. Идейным фундаментом этого движения стали статьи философа и правоведа Николая Васильевича Устрялова (1890–1937), печатавшиеся в 1920 г. в харбинской газете «Новости жизни» и в том же году вышедшие отдельным изданием³³. Н. В. Устрялов, в 1918–1919 гг. активный участник белого движения, после разгрома армии Врангеля выступил против дальнейшей ставки на интервенцию, считая, что этот путь изжил себя и упорство на нем приведет лишь к углублению национальной катастрофы, распаду России и ее зависимости от иностранных держав. В своих статьях он стремился наметить «идеологию нового пути, новой тактики национально-патриотических элементов России»³⁴, которая, по его мнению, должна заключаться в принятии большевизма как единственной силы, способной в условиях разрухи обеспечить единство и национальную целостность страны, в жертвенной помощи армии, служащим, крестьянству в деле восстановления родины³⁵. Устрялов был убежден в неизбежности постепенного «органического перерождения» советской власти из космополитической и беспочвенной в

почвенную и национальную, ее поворота на пути созидательного строительства во благо России.

Идеи Устрялова были подхвачены группой общественных деятелей (Ю. В. Ключников, Ю. Н. Потехин, С. С. Лукьянов, А. В. Бобрищев-Пушкин, С. С. Чахотин); почти все они, как и Устрялов, ранее принадлежали к белому движению, были свидетелями его торжества, вынесли муки его падения и теперь искали созидательного выхода из кризиса. В 1921 г. в Праге они выпускают сборник с символическим названием «Смена вех», который и дает свое имя новому течению.

Несколько уточняющих слов о том, как оно складывалось. Ю. В. Ключников, фактически возглавивший сменовеховство в Европе, хорошо знал Н. В. Устрялова по белому Омску (оба были в правительстве Колчака). Еще весной 1919 г. они вступили в переписку, причем Ключников с горячим воодушевлением реагировал на статьи Устрялова, выдвигавшие для эмиграции новый идейно-политический курс: «Пришел в Париж № токийской газеты с воспроизведением Вашей статьи, с которой Вы поплыли к новым берегам. Она произвела тем больший эффект, что я *говорил уже* в Париже то же самое. <...> Вы легко себе представите, как я был рад почувствовать духовное единство — такое же как и раньше — с теми, с кем всегда был духовно близок»³⁶. Поддержка Ключникова ободряет Устрялова³⁷, он посылает своему парижскому корреспонденту экземпляр «Борьбы за Россию», встречающий столь же восторженный отклик³⁸. Тогда же Ю. В. Ключников сообщает о приезде в Париж из России С. С. Лукьянова, с которым у них установилось полное единомыслие, и о Ю. Н. Потехине, который сошелся с обоими в отрицании интервенции, но все еще с резкой антипатией относится к большевизму, не считая его способным к строительству сильной России³⁹. А вскоре Устрялов получает из Вены письмо и от самого Ю. Н. Потехина: тот делится с ним своими сомнениями, своими насущными и большими вопросами: «неужели Вам кажется, что возможен при Советах переход от разрушения к творчеству, от анархии к *свободной* государственности? “Свободной” — т.е. дающей простор личной инициативе и творчеству — ибо, мне думается, только при широком доступе всех слоев народа к строительству Новой России, могут выдвинуться те силы, которые смогут восстановить произведенные разрушения и, быть может, даже оправдать их. Нужен для России не прогресс, не движение вперед, а стремительный полет, толчок еще невиданный в истории человечества, чтобы к новому будущему перелететь через ту

бездну, над которой повисла она, а не разбиться вдребезги о дно ее. Для этого (мне кажется) нужны 1) предпосылка отрицательная — уничтожение Советской власти; все равно путем революции или эволюции и 2) Наличие после этого уничтожения творческих сил, могущих в хаосе неизбежной и невиданной еще анархии, которая наступит после большевиков, создать ячейки *новой* государственности, *новой* экономики»⁴⁰.

13 июля 1921 г. Ю. В. Ключников ставит в известность философа, что возглавляемый им небольшой кружок единомышленников, приверженцев диалога с новой Россией, «максимум через месяц» выпускает сборник программных статей⁴¹. В число авторов сборника было решено ввести и Устрялова, как идейного вдохновителя нового направления, хотя специальной его статьей для сборника составители не располагали. Как сообщал Ключников в том же письме, предполагалось, что Ю. Н. Потехин составит статью «Устрялова» на основе материалов сборника «В борьбе за Россию» и других его статей в газете «Новости жизни»⁴².

Сборник вышел в сентябре 1921 г. Его название было дано Ю. В. Ключниковым, составление и редакция также принадлежали ему⁴³. «Теперь Вы, несомненно, уже знаете,— писал он Устрялову 8 ноября 1921 г.,— что в сборнике “Смена вех” появилась большая Ваша статья (нашего с Потехиным сочинения). Нам так хотелось, чтобы Вы были с нами и дело, конечно, не только в нашем хотении, но и в верной политической перспективе: теперь наши имена гуляют по всему миру; мы начинатели нового движения и Ваша роль в нем не должна была сглаживаться из-за того только, что Вы на окраине Азии, а не в Европе»⁴⁴. (В эту «сборную» статью, помимо разных фрагментов, целиком была включена статья Устрялова «Путь термидора».)

Участники сборника «Смена вех» в свете пореволюционной реальности попытались дать свою оценку «революционной общественности» (она и опиралась на опыт «Вех» 1909 г., и в ряде существенных моментов преодолевала его) и того этапа, на который вышла страна в результате революции. В программной статье Ю. В. Ключникова «Смена вех», статьях С. С. Чахотина «В Каносу» и Ю. Н. Потехина «Физика и метафизика русской революции» был поставлен тот же вопрос, который подняли веховцы в сборнике 1909 г., а затем — уже после революции — в сборнике «Из глубины» (1918): вопрос об ответственности интеллигенции за русскую революцию, ее начало, ход, последствия, духовное обличье, наконец. «Вехи», подчеркивает Ю. В. Ключников, глубоко и точно

определили коренные черты русской интеллигенции: ее беспочвенность, катастрофическую оторванность от народа, ее максимализм, сочетающийся с антигосударственным, и в этом смысле анархическим и нигилистическим пафосом. В сущности интеллигенция предстала здесь именно как большевистская (ибо большевизм — не партия, а тип сознания), вне зависимости от политической окраски разных ее групп, а потому в противостоянии той ее части, которая делала революцию, и той, которая сопротивлялась этому деланию, обнаружилась вовсе «не борьба психологических антитез и антиподов — большевизма и антибольшевизма, а борьба разных типов и разных окрасок в лоне одного и того же интеллигентского большевизма»⁴⁵.

Однако в дальнейшем развитии мысли Ю. В. Ключников расходится с веховцами. Если последние, и прежде всего П. Б. Струве (в определенном смысле их возглавлявший, хотя по глубине религиозно-философского анализа его статьи и уступали статьям С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, М. О. Гершензона), главную вину, «грех» интеллигенции полагали в ее неспособности противостоять революции, создав из себя сплоченную силу, которая уверенно шла бы путем реформации, эволюции, медленного — но верного — перерождения общественного, экономического, духовного уклада страны, то Ю. В. Ключников и С. С. Чахотин обвиняют интеллигенцию в том, что она, при своей слабости, беспочвенности, неуверенности (или, наоборот, излишне самоуверенном знании народных нужд, стремлении решать за народ и самолично устраивать его счастье), не стала деятельной, творческой силой революции⁴⁶. Интеллигенция не смогла понять народ изнутри, в его сокровенных идеалах и чаяниях, в его напряженном богоискательстве, не смогла просветлить это богоискательство, зачастую идущее вслепую и впотьмах, светом сознания и совершеннолетней веры. Она не сумела слиться с народным движением и найти для него созидательные, а не разрушительные формы. А когда народ решил «действовать сам. Как умеет. Как подсказывает ему его накопившаяся ненависть и его жажда лучшего»⁴⁷, когда явился воочию «русский бунт, бессмысленный и беспощадный», отшатнулась от него как от дела антихристового и пилатовски умыла руки.

Вина интеллигенции как раз в том, что русская революция явилась в таком корежащем, преступном, смертоносном обличье. Между тем сама по себе революция должна была стать силой не крушащей, а обновляющей, не сжигающей, а очистительной, силой космизаторской и творческой, призванной преобразить, а не иска-

зять лик России и, быть может, всего человечества. Даже в большевистской революции сквозь ее чудовищный и кровавый лик проступают черты величественные и судьбоносные; она тоже является выражением «творческого процесса жизни»⁴⁸, и через нее может идти — и уже идет — созидание. В революции 1917-го — не конец русской идеи, а один из ее рубежей, начало нового витка, восхождение на новую ступень лестницы ее воплощения. Только при таком взгляде на совершившуюся революцию, убежден Ключников, можно пережить сопровождающие ее ужасы, не смириться, а именно духовно преодолеть их⁴⁹. Только пойдя ей навстречу с готовностью участвовать вместе с народом в преображении страны, в развертывающемся строительстве нового мира, только привнеся в это строительство свой ум, знания, опыт и, главное, только расширив идеал, который положен в фундамент исторического бытия красной России, преодолев его ущербность и недостойность средств, коими он проводится в жизнь,— сможет искупить интеллигенция грех собственной слабости, отщепенчества, безответственного анархизма, грех собственного «большевизма»; только тогда начнется преодоление большевизма и внутри страны, только тогда «русское государство наконец-то станет тем, чем оно должно быть: “путем Божиим на земле”»⁵⁰.

Впрочем, внутри страны преодоление большевизма, по мнению сменовеховцев, уже началось. И началось, как то ни парадоксально, с самой правящей (большевистской!) власти. Н. В. Устрялов («Путь термидора»), С. С. Лукьянов («Революция и власть»), А. В. Бобрищев-Пушкин («Новая вера») в этом не сомневались. Они видели, как заключившая униженный Брестский мир власть, пройдя сквозь кровь братоубийственной войны и одновременно сквозь очистительный огонь сопротивления интервенции, начинала объединять и восстанавливать страну, как после жестокой утопии военного коммунизма она возвращалась в политике НЭПа к мудрому, реалистическому хозяйствованию, учитывающему органический уклад национальной жизни, вставала на путь эволюции, а не разрушительных, обессиливающих скачков. Интернационалистская большевистская власть становится национальной и — вольно или невольно — выполняет историческую миссию свергнутого ею самодержавия: собирания земель и народов, созидания «Великой России». «Словно сама история,— замечает Устрялов,— нудит интернационалистов осуществлять национальные задачи страны. Недостает разве только, чтобы, устроив “октябрь-

скую революцию” в Турции, они включили Царьград в состав “федеративной республики советов” с центром в Москве...»⁵¹.

Появление сборника «Смена вех» произвело в зарубежье впечатление разорвавшейся бомбы. Позицию его членов осудили как правые круги эмиграции, твердо стоявшие за реставрацию, так и либерально-демократические ее круги. Их называли соглашателями (А. В. Карташев), упрекали за опрометчивую идеализацию советского строя (П. Б. Струве), обвиняли даже в том, что они продались большевикам («Последние новости» П. Н. Милюкова). Н. В. Устрялов резко и уверенно отвечал оппонентам, что позиция сменовеховцев — прежде всего позиция русских патриотов, для которых главное — идея Великой России, благо страны, и если в данных исторических условиях это благо осуществляется руками большевиков, то такова воля истории, и русская интеллигенция не может ждать, пока исторический горизонт очистится, ее моральный долг — не принимая самой идеологии большевизма, «пойти на службу государству в его наличном состоянии и с его наличным обликом»⁵². Подобная позиция Устрялова вытекала из его глубокой убежденности, как правоведа, что сфера политики есть сфера относительная и к ней нельзя прилагать требования, исходящие из абсолюта, из области идеалов и высших целей (хотя именно к внесению в политическое действие нравственных ориентиров и ценностей, к его христианизации стремилось большинство религиозных мыслителей, как XIX — И. С. Аксаков, Ф. М. Достоевский — так и XX в. — Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков и др.). «Идеализм цели, реализм средств — вот высший догмат государственного искусства», — провозглашает философ⁵³.

Но были в эмиграции и другие голоса, которые приветствовали сборник живо и горячо. Они восприняли «Смену вех» как «пограничный камень в пустыне скитаний русской демократической интеллигенции»⁵⁴, как «сигнал с этого на тот берег», знак того, что между двумя Россиями возможно живое, творческое взаимодействие, что параллельные прямые все же сходятся в пространстве любви к родине и долга перед ней, что придет наконец к концу духовное изгнание и станет возможным «действительное воссоединение всех жизнеспособных элементов русской общественности вокруг советской власти, как знамени великой русской революции»⁵⁵.

Сильный резонанс вызвал сборник «Смена вех» и в Советской России. Правящие круги и официальная печать, в сущности, давали ему ту же оценку, что и правая эмиграция, но только со знаком

«плюс». Приветствовали принятие большевизма, оправдание революции, хвалили за отречение от Белого движения. В то же время ругали за недостаточную последовательность, призывали к дальнейшей эволюции в сторону безоговорочного приятия не только тактики, но и идеологии власти, к преодолению эмигрантских иллюзий. Здравую и объективную позицию среди официальных лиц выразили, пожалуй, только Ленин и Троцкий. Они понимали реальное отношение сменовеховцев к большевизму и не преувеличивали степень их близости его идеологии. По словам Троцкого (речь на II Всероссийском съезде политпросветов в октябре 1921 г.), движение сменовехизма — знак «перелома в сознании эмигрантской патриотической интеллигенции», перелома, вызванного крепостью большевистской власти: сменовеховцы «подшли не к коммунизму, а к советской власти через ворота патриотизма»⁵⁶.

Однако несмотря на то, что власть не обольщалась лояльностью сменовеховцев, ею все же была сделана попытка использовать сборник для привлечения на свою сторону военных и гражданских «спецов». «Смена вех» была переиздана в советском издательстве большим тиражом и таким образом стала доступна широкой общественности. Особое внимание — и волнение — она вызвала в среде «старой интеллигенции», той, которая осталась в России и искала своего места в новом пореволюционном строительстве. Идеи сборника широко обсуждались. По мере возможности устраивались публичные доклады и диспуты. Событием стали диспуты, состоявшиеся в Петроградском «Доме литераторов» 20, 24 ноября 1921 г. и 5 января 1922 г. Они проходили на большом подъеме, при полном зале, среди участников были и веховцы (А. С. Изгоев), и их полемисты (Н. Гредескул, участник сборника «Интеллигенция в России»), и известные публицисты и ученые (С. А. Андрианов, Я. Лившиц, В. Г. Тан и др.). Разговор о «Смене вех» приобретал значение разговора о судьбах новой России, о сложности ее пути, вовсе не столь эволюционного и идиллического, как то казалось авторам сборника (С. А. Андрианов), о многих кризисах — экономическом, техно-социологическом, производственном, религиозном, этнографическом, — которые еще не изжиты в стране (В. Г. Тан).

В целом приветствуя позицию авторов сборника, участники диспутов стремились указать и на их просчеты: прежде всего на идеализацию ситуации в стране. Находясь в Советской России, зная ее далеко не простую реальность, трезво оценивая отношение правящей верхушки к инакомыслящим, они сильно сомневались, «чтобы в какой бы то ни было момент своей жизни <...> комму-

низм обратился к авторам “Смены вех” за идеологической национально-государственной одеждой»⁵⁷, чтобы их понимание революции и постреволюционной действительности так уж понадобилось правящему слою. Как проницательно заключил один из выступавших: «авторы “Смены вех” говорят все время о признании советской власти интеллигенцией, между тем как сущность вопроса заключается в признании советской властью интеллигенции»⁵⁸. Состоявшаяся спустя несколько месяцев высылка философов вполне подтвердила эти слова.

На диспутах в «Доме литераторов» особенно значимым был доклад А. С. Изгоева «Новые и старые “Вехи”», посвященный сравнительному анализу двух сборников, их стержневых идей, их значения в истории русской мысли. За обоими сборниками А. С. Изгоев признал роль прежде всего мировоззренческую и, хотя счел политические рассуждения сменовеховцев слабыми и наивными, указал на важность и плодотворность предпринятой ими попытки «идейно осмыслить и осознать коренные и глубокие явления русской мысли, дать идейно продуманные ответы на вопрос, почему русская интеллигенция в 1921 г. призывается идти «в Каноссу к советской власти для совместной работы на благо русского народа»⁵⁹. «Вехи» и «Смена вех», по мысли Изгоева, отражают два основоположных этапа развивающегося мирозерцания русской интеллигенции — и в этом смысле преемственность между ними очевидна. Однако они расходятся в другом: в системе руководящих приоритетов и высших ценностей. Если веховцы общественно-политический и духовный анализ современности ведут с точки зрения идеала конечного и абсолютного, события текущей истории выстраиваются для них в плане их приближения или удаленности от божественной нормы, то идеологи «Смены вех» погружены всецело в сферу относительных, срединных, «эвклидовых» понятий: политики, права, государственного строительства (а эти понятия, будучи порождением исторической эмпирии, несут на себе все ее противоречия, недостойности, несовершенства). Благо государства — для сменовеховцев высший закон, а потому позволены все средства, и можно в целях державной пользы пренебречь принципами, опереться хоть и на большевизм⁶⁰. Тогда как веховцы ищут прежде всего «Царствия Божия», а потому не приемлют разрыва целей и средств; ни тактические, ни идейные компромиссы для них невозможны.

Впрочем А. С. Изгоев здесь был не совсем прав. Искания сменовеховцев не ограничивались областью относительного и преходящего, не случайно ведь пророчил Ю. В. Ключников то время,

когда Россия станет, согласно своему предназначению, «путем Божиим на земле». Их подчеркнутое внимание к коллизиям реальной истории, призыв строить будущее — всецело (не мнимо) светлое, отказ от интеллигентской, веховской чистоплюйности (ах, мы чистенькие и возвышенные и в дурной эмпирии не мараемся!) во многом было продиктовано стремлением найти пути с земли на небо и с неба на землю, протянуть, наконец, нити живого дела и творчества между действительностью и идеалом. Сменовеховцы, в сущности, были богоискателями, усиливавшимися наметить «пути примирения абсолютных требований духа с относительностью условий жизни на земле»⁶¹: именно в этом был сокровенный, быть может, не всеми участниками сборника даже и сознаваемый, а высказываемый открыто и того меньше, пафос их поворота к пореволюционной России, их жертвенности и смирения (впрочем, все-таки немножко гордого), их пути «в Каноссу».

Сборник «Смена вех» дал прежде всего теоретическую — идейную, философскую, политическую — платформу новому течению. Одновременно он наметил и те направления конкретной работы, на которых патриотически настроенная эмиграция могла бы помочь стране: «способствовать просвещению народных масс, поддерживать всеми способами все, что новая Россия предпринимает в этом отношении», принимать «самое активное участие в экономическом восстановлении нашей родины», оказывать помощь в освоении новых методов работы, новых технологий, для чего создавать «коллективы трудовой интеллигенции» и т. д.⁶² Следующим этапом «примирения заграничной русской интеллигенции с Россией и русской революцией» стал для идеологов движения еженедельник «Смена вех», выходявший в Париже с октября 1921 по март 1922 г. включительно и ставивший своей задачей «быть мостом между русской интеллигенцией за границей и русской интеллигенцией в России»⁶³.

В определенном смысле еженедельник, действительно, стал таким мостом. В нем уделялось много внимания насущным проблемам родины: экономическим, политическим, культурным. Его сотрудники (А. Бобрищев-Пушкин, М. Григорьев, Ф. Кудрявцев, Ю. Ключников, Н. Устрялов, С. Чахотин и др.) выступали за скорейшее международное признание России, живо откликались на ход НЭПа, проводили экспертизу хозяйственных начинаний, цисали и об образовании, и о судьбах церкви, давали в целом ряде случаев и прямые советы новой власти: как наладить регулирование внешней торговли, как стабилизировать денежную систему, как ре-

шить вопрос о свободе совести, не игнорируя традиции народа, его глубокую религиозность. Журнал предоставлял свои страницы обзорам российской печати — преимущественно в связи с реакцией на «Смену вех» внутри страны.

Постепенно, по мере увеличения числа сторонников движения в эмигрантской среде, ободренные явным интересом к сборнику в Советской России, вниманием (хотя и не всегда позитивным) официальной прессы, ряд инициаторов движения (прежде всего Ю. Ключников, С. Лукьянов, Ю. Потехин) начинали все более проникаться уверенностью в значительности и силе сменовеховства, в возможности реального влияния на политику большевизма. Одновременно шло все большее их полевение, все терпимее и лояльнее становились они к политике советской власти. Еще при начале издания журнала Ю. В. Ключников признавался Устрялову: «...я уже и теперь *не боюсь никакой близости с большевиками* и охотно поеду в Россию работать, едва только у меня к тому будут возможности. Скажу также: сейчас прямое сотрудничество с Советской властью для меня уже не вопрос принципа, а лишь конкретных условий. <...> То, что в России жизнь невыносима,— не основание для нас жить за границей: или работай, или уже тогда лучше молчи. <...> Со мной поедет и Лукьянов и еще кое-кто. Мы вольемся новой, свежей струей в русскую жизнь. И вот именно потому, что хочется и нужно быть *новой струей* — в этом наш смысл — я не могу уже упиваться великодержавными и националистическими мечтами в стиле покрасневшего Струве. Горизонты сейчас шире, возможности — больше, от старого и даже приблизительно старого хорошего уже ничего не жди. И даже, если хотите, больше: пусть большевики стали реалистами, пусть они научились делать уступки; это уже не только радость — но и опасность. Кто-то обязан взять у них и понести далее *часть* их бывшего опьянения, размаха. Иначе скучно будет жить не только во всем мире, но и в России. И вот я знаю, что чем бы уже ни кончилась русская революция, я буду носителем этого ее опьянения *и ради России, и ради всего мира*, которые уже не противопоставляются мною, как Вами пока. Во всем мире я вижу отблеск России, а Россия — это становящийся мир.

Да, страшная досада, что мы не вместе, я уверен, что мне удалось бы помочь Вам из национал-либерала превратиться в интернационал-либерала, из национал-большевика в большевика “второго дня революции”. Не бойтесь этого»⁶⁴.

Н. В. Устрялов отреагировал на это письмо определенно и твердо: «Я считаю, что Вы переживаете стадию иллюзии, крайне вред-

ную для реального политика. Договариваться до ижицы большевизма в настоящий момент нет решительно никаких оснований, и меня страшно радует, что в Ваших статьях Вы значительно умереннее, нежели в Вашем письме. <...> Проповедовать *опьянение*, когда страна переживает состояние *похмелья*, — значит совершенно утратить контакт с конкретной жизненной обстановкой»⁶⁵. Он упрекал Ключникова в одержимости «революционной романтикой», в отсутствии всякой реальной, тактически выверенной программы. Четко определял и собственную позицию: «Работы с большевиками я, как и Вы, нисколько не боюсь, но все же я ни на минуту не становлюсь ни интернационалистом, ни социалистом, хотя признаю, что наступающий период всемирной истории приведет человечество к особому рода интернационализму и социализму. Но на нашу жизнь выпала другая задача: примирять революцию с конкретной Россией нынешней эпохи и, наоборот, нынешнюю Россию с революцией. Это задача реальных политиков, и всякую фантастику тут уж надо отбросить»⁶⁶.

Те же упреки в «революционном романтизме» и те же призывы стать «реальными политиками» Устрялов вскоре был вынужден адресовать и другим участникам «Смены вех» — Ю. В. Потехину, А. В. Бобрищеву-Пушкину, С. С. Лукьянову⁶⁷: «Мы должны парализовать эмиграцию и примирить интеллигенцию с советской властью. Ergo мы должны искать общий язык не только с советской властью, но и с небольшевистской интеллигенцией. Между тем Ваш журнал рискует совершенно потерять самостоятельную физиономию и превратиться во второе издание Иорданских и прочих неинтересных излагателей большевизма. *Не было ни одной статьи, разграничивающей сменовеховцев от большевиков со всею ясностью.* Между тем это необходимо и вполне возможно, не теряя большевистских симпатий: пример со мною налицо. Нам нужно уловлять интеллигентские души, а Вы их отталкиваете явным “большевичничаньем”... Ради Бога, будьте тактически осторожны, иначе мы пропадем как ценное явление, растворившись в вываренных большевиках. В эмиграции (да и в интеллигентской России) нас будут слушать только тогда, если мы станем на патриотическую (хотя бы и *не* великодержавную) и некоммунистическую точку зрения и будем себя вести независимо (хотя бы и вполне лояльно) по отношению к большевикам»⁶⁸. Разъяснения А. В. Бобрищева-Пушкина, что демонстрируемая европейскими сменовеховцами идейная солидаризация с большевизмом есть лишь тактически необходимая *мимикрия* и на деле их идеалы остались прежними⁶⁹,

Устрялова не убеждали: «Во-первых, трудно нам “приспособиться” настолько, чтобы большевикам внушить действительное доверие к себе, как к *полным единомышленникам*. Слова тут никого не убедят, а только без нужды оттолкнут от нас дальше, чем нужно, небольшевицкие и антибольшевицкие элементы. Всякой мимикрии есть ведь предел. <...> Главное же, совсем *не нужно* казаться чем-то не тем, что мы есть на самом деле. Мне кажется, в том наше счастье, что мы вовсе не должны *приспособляться*, а можем всецело остаться самими собой — патриотами и националистами, открыто чуждыми марксизму и ортодоксальным канонам революции»⁷⁰.

Но благие увещания и советы, даваемые, к тому же, из такого далека, «на расстоянии в десяток тысяч верст»⁷¹, реального влияния оказать уже не могли. Устрялов с его срединной позицией перестал восприниматься европейскими сменовеховцами как идейный лидер движения. Их полевению в немалой степени способствовала и умелая политика большевиков, стремившихся разложить движение изнутри, чтобы затем манипулировать им (приглашение Ю. В. Ключникова стать советским экспертом на международной конференции в Генуе в 1922 г., внедрение органов ГПУ в сменовеховскую среду, организация «сочувственных писем» из России в редакцию журнала и т. д.). В последнем номере «Смены вех» уже во весь голос звучит уверенность в том, что большевики наконец вняли сменовехизму («В ответ на наши политические выступления виднейшие представители советской власти заявили, что им с нами по пути»), и столь же громогласно декларируется прямая поддержка советского строя⁷². Здесь же заявляется о создании ежедневной газеты «Накануне», призванной еще резче и активнее проводить сменовеховский курс.

Газета начала выходить в Берлине с конца марта 1922 г. Ее издание продолжалось около трех лет и по своей платформе заметно отличалось от заявлений, сделанных в сборнике «Смена вех». Участники сборника непременным условием сотрудничества с новой Россией ставили эволюцию самой большевицкой власти, ее перерождение на новых духовных и творческих основаниях. Газета «Накануне» в своем сочувствии политическому и экономическому строительству страны все чаще приходила к поддержке самой идеологии власти. Это было уже совершенно неприемлемо для Н. В. Устрялова, убежденного, что большевизм принесет России благо лишь в том случае, если «проникнется культурно-национальными, *органическими* началами, соответствующими “русской идее” в ее глубочайших определениях»⁷³. И если в период издания

«Смены вех» он полагал, что идейные расхождения между участниками движения «не следует никоим образом выявлять вовне»⁷⁴ («Нас еще слишком мало, и у нас слишком много общих противников, чтобы позволять себе роскошь открытой взаимной полемики. Нам нужно идти сомкнутым строем»⁷⁵), а напротив, нужно «сглаживать разногласия» ради общего дела; если в статьях, предназначенных для журнала, он намеренно усиливал мотивы, близкие его левеющим сотрудникам, призывая и их идти на встречные «уступки политическому реализму, мотивам национализма, буржуазной государственности»⁷⁶, то теперь молчать становилось уже невозможно.

Эпистолярная полемика стала печатной. На страницах «Накануне» С. Лукьянов и Ю. Потехин упрекали Устрялова в «чрезмерной идейной отсталости»⁷⁷, тот в свою очередь резко им отвечал⁷⁸. Параллельно, еще надеясь на то, что удастся выправить самоубийственный, на его взгляд, курс нового издания, писал С. С. Лукьянову: «если Вы расцениваете наше движение как нечто самостоятельное, имеющее *свое собственное будущее*, то необходимо вырабатывать и собственную идеологию, отличную от экономического материализма и классовой точки зрения большевиков. <...> “Накануне”, увы, чересчур уж вдалось в мало оригинальные перепевы большевистских мотивов.

Мне кажется, это невыгодно для самого “Накануне”, утрачивающего яркость и своеобразие позиции, ничего взамен не приобретая. Стремясь быть “большевиками второго дня революции” (мечта Ключникова и Бобрищева-Пушкина), следует опасаться стать просто большевиками второго сорта — не правда ли?»⁷⁹. Так на уровне теоретических, главных идей движение начало серьезно болеть.

Впрочем, по уровню реального, практического влияния сменовеховство эпохи «Накануне» находилось на гребне волны. Спустя месяц после начала издания газеты, при нем стало выходить «Литературное приложение» под редакцией А. Н. Толстого, активно поддержавшего идеи сменовеховцев и много сделавшего для диалога литератур Советской России и зарубежья. На страницах «Литературного приложения» соседствовали имена эмигрантских и советских писателей: здесь печатались П. Орешин и О. Мандельштам, М. Волошин и Вс. Иванов, М. Булгаков и Р. Гуль, М. Пришвин и А. Ветлугин, А. Кусиков и Э. Голлербах... Именно сменовеховство породило в эмиграции огромную волну возвращенцев, которые добровольно уезжали на родину с целью активно включить-

ся в новую жизнь страны. В 1922–1925 гг. вернулись десятки тысяч человек, среди них были писатели, поэты, деятели культуры, ученые, инженеры, врачи. Этот мощный духовный, деятельный подъем в какой-то мере уравновешивал хладеющую мысль движения, но все же не мог предотвратить угасания. Со второй половины 1920-х гг. сменовеховство и как идейное, и как практическое течение прекратило свое существование.

И сближение — порой до неразличения — с большевизмом, и последующее угасание сменовеховства во многом было связано с тем, что движение так и не создало целостной идеологии, которая по убедительности и жизнеспособности смогла бы конкурировать с идеей коммунистической. Один лишь пафос национальности, один лишь тезис о «Великой России» без четкого наполнения — мыслью, планом, образом — очерченного лозунгом контура, не разрешал вопроса⁸⁰. Н. В. Устрялов, родоначальник сменовеховства, хорошо чувствовал этот коренной его недостаток: «Перед нами, перед всеми русскими интеллигентами, уцелевшими в революции и принявшими ее,— писал он в статье «Вперед от Вех!»,— остро встает задача не политического уже, а духовного самоопределения,— задача, не только поставленная, но и по-своему разрешенная пророческими “Вехами” двенадцать лет тому назад. Мы должны вернуться к их решениям, к духовным началам, ими провозглашенным, но не для того, чтобы остановиться на них, а чтобы углубить и развить их в атмосфере новых откровений национальной жизни, национальной культуры»⁸¹. Однако провозгласив: «Появление Третьей России наша общая задача», выработать проект этой *Третьей России*, предложить целостный идеал общественного и государственного строительства, который был бы выше коммунистического, духовно преодолевал его, инициаторы сменовеховства не смогли. Разрешить эту задачу выпало на долю другому течению из числа пореволюционных — евразийству.

Надо сказать, Н. В. Устрялов сразу же отнесся к евразийству со вниманием и интересом. Еще весной 1922 г., давая советы Бобрисшеву-Пушкину, а через него и другим сменовеховцам, он писал: «...мне думается, Вы несколько недооцениваете значение “программных взглядов” и “идеологии” для практической политики. Серьезная политика не может всецело растворяться в тактике, но должна освещаться некоей высшей идеей. Публицист большого масштаба не может быть только узким тактиком — он должен быть воспитателем, духовным руководителем общества. Вот почему, мне кажется, нужно раскрывать себя больше, нежели Вы это делаете по

тактическим соображениям. Необходимо чаще и больше говорить о нашем понимании русской культуры, о русской национальной идее. В этом отношении, между прочим, я чрезвычайно заинтересован течением “евразизма”, выявленном в сборнике “Исход к Востоку”»⁸². Спустя четыре года Устрялов вступает в прямой контакт с евразийцами. В ответ на присланные ему П. П. Сувчинским евразийские издания он отправляет последнему большое письмо, сообщая о том, что уже давно «присматривается к евразийству» и чувствует в нем «много себе созвучного»: «Слывя “сменовеховцем”, я в действительности ближе к евразийству, нежели к недоброй памяти европейскому сменовеховству»⁸³. Так начинается переписка двух деятелей, продлившаяся до 1930 г. и сыгравшая немаловажную роль в становлении левого крыла евразийства, получившего свое идеологическое оформление в газете «Евразия»⁸⁴.

Как позднее вспоминал Н. В. Устрялов, его эпистолярный диалог с П. П. Сувчинским, «вдохновляла проблема “большой идеи” русской революции и, в первую очередь, ее социально-исторической миссии»⁸⁵. Устрялов с волнением реагировал на те искания, которые шли в евразийской среде в середине 1920-х гг. Он всецело поддерживал евразийцев в их «утверждении *Евразии, как особого мира*» со своей самобытной исторической и духовно-культурной миссией, разделял «*религиозную настроенность* евразийской системы»⁸⁶. Признавал, что «евразийство культурно-исторически богаче, интереснее, углубленнее сменовеховства. Поистине, оно пришло совершить то, что люди первого призыва смены вех не могли, а отчасти и не сумели сделать»⁸⁷. В то же время через посредство Сувчинского предостерегал евразийских лидеров от чрезмерной политизации движения, от создания евразийской партии, к чему настойчиво устремлял евразийские круги П. Н. Савицкий, указывая на утопичность надежд заменить коммунистов новым «правлящим слоем»⁸⁸. По мысли Устрялова, евразийцы были бы должны, не отказываясь от главных историософских установок движения, никоим образом не умаляя целостности своего религиозно-философского синтеза, перейти в то же время к более гибкой тактической линии в отношении к реальному историческому моменту, переживаемому Советской Россией, повернуться лицом к СССР. На этот путь он постоянно ориентировал П. П. Сувчинского, и его внушения не пропали даром. 29 августа 1928 г., сообщая Устрялову о скором выходе первого номера газеты «Евразия», Сувчинский писал: «Газета будет всецело ориентироваться на Россию и будет лишена какого бы то ни было характера “эмигрантщины”»⁸⁹. Уст-

рялов откликнулся с полным сочувствием: «Эту линию, единственно верную, нужно продумать до конца и выдержать *реально*»⁹⁰.

Курс, который взяла «Евразия» с самых первых своих номеров, во многом, действительно соответствовал намеченной Устряловым линии. В газете широко обсуждались актуальные темы советского строительства, поднимались проблемы индустриализации, радикальной перестройки деревни, национальной политики, вопросы образования, культуры, отношения к религии — но авторы публикаций стремились расширять идейно-философскую платформу постановки этих тем и вопросов, приводя их, так сказать, к евразийскому знаменателю. В передовых, установочных статьях П. П. Сувчинский, Д. П. Святополк-Мирский, Л. П. Карсавин, задававшие тон в новом издании, постоянно подчеркивали, что евразийская идеология, принимая активный, мироустроительный пафос системы Маркса, в то же время духовно преодолевает ее, очерчивая контуры нового религиозно-общественного строя.

Но пройти без ущерба между Сциллой коммунизма и Харибдой отрицающей его эмигрантщины⁹¹, сочетать «ориентацию на реальную, наличную Россию»⁹² с верностью идеалу той новой России, которую проектировала евразийская мысль, было не так-то легко. Почти с самого начала «Евразия» оказалась подорванной кламарским расколом⁹³, отнявшим у нее авторитет подлинно евразийского органа, а затем медленно, но неуклонно началось полевение, особенно явственно выразившееся в последних номерах. Устрялов, регулярно получавший «Евразию» и стремившийся по мере сил «держать руку на пульсе», почувствовал реальную опасность утраты газетой идейной и духовной свободы («Угрожает путь “Накануне”»⁹⁴), а когда Сувчинский сообщил ему об «интересе» к газете со стороны правящих кругов⁹⁵, отправил ему большое письмо, в котором четко выразил свое мнение по поводу перспективы альянса левого крыла движения с коммунистической властью:

«Более серьезен и тревожен вопрос об “интересе” к Вам со стороны правящих кругов. Здесь мое мнение совершенно определено: ни в каком случае нельзя себя связывать какими-либо идеологическими или организационными обязательствами по их адресу. Контакт — да, пожалуйста. Но никаких гарантий и никаких обязательств. Вы должны оставаться и формально, и по существу независимыми (как печатный орган), — иначе неизбежно станете вторым “Накануне”. Это абсолютно бесспорно. Тут, в этих, по Вашему выражению, “ответственных шагах”, надо проявить максимальную осторожность: коготок увяз — всей птичке пропасть. Это так даже

и с чисто эгоистической точки зрения простого расчета: много было примеров — людей используют, скомпрометируют и выбросят, как выжатый лимон. Это делается почти незаметно, и сам человек потом сокрушенно вздыхает о собственном прошлом; но уже поздно.

Интересуются? — Отлично. Хотят оказать содействие в той или иной форме? — Преважно! Мы тоже вами очень интересуемся, желаем вам всего лучшего, хотим, чтобы вы делали поменьше ошибок и побольше умных вещей, охотно отмечаем все, что у вас есть положительного, не будем вам вредить за границу, поскольку такой вред ущербляет Россию. Но оставляем за собою право свободного слова и собственного целостного мирозерцания, свое организационное ядро в газете (верные люди — никакого комиссара: это — условие *sine qua non*) и безусловную идеологическую независимость. Мы не собираемся сейчас делать никакой политики внутри СССР, не создаем никакой партии, но свое положение используем сполна. Мы готовы помогать осуществлению ряда задач СССР за границу, но не отказываемся принципиально критиковать те шаги советского правительства, которые считаем с нашей точки зрения ошибочными. Мы согласны разговаривать и договариваться по любому конкретному поводу, но никаких обязательств заранее на себя не берем и право решения в сфере нашей газетной политики всегда оставляем за собою.

Редакционную Коллегию должны составлять лишь лица, всецело и вполне солидарные друг с другом в основных идеологических и политических проблемах. Газета — не предприятие “смешанных” паев, где 51% может принадлежать правительству, а 49 частным лицам.

Крепко соблюдайте свое лицо, храните идейный хребет течения, — иначе бесславная гибель обеспечена. Опытов было много»⁹⁶.

В каком-то смысле это письмо — своего рода кредо зачинателя сменовеховства: именно такую позицию — доброжелательного диалога при сохранении духовной свободы — старался он занимать по отношению к власти Советов, именно ее в свое время активно внушал Ю. В. Ключникову, Ю. Н. Потехину и др., но те, увы, не прислушались. Не прислушались, как это ни странно, в силу своего нравственного идеализма — определяющая черта русской интеллигенции! — сочетавшегося с другой, не менее характерной чертой — жадной бескорыстного, всеотдайного служения, с искренним и горячим желанием быть полезными родине и людям, живущим в ней ныне. И следует ли винить их за то, что их жертвен-

ный, романтически-нетерпеливый порыв столкнулся с расчетливой беспринципностью ГПУ, имевшего свою, от идеализма далекую, цель и планомерно ее исполнявшего?⁹⁷

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Ф. М. Достоевский — А. Н. Майкову. 9(21) октября 1870 // *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 29(1). Л., 1986. С. 145.
- ² См.: *Ковалевский П. Е.* Зарубежная Россия: История и культурно-просветительская работа русского зарубежья за полвека (1920–1970). Париж, 1971, дополнительный выпуск — Париж, 1973; *Флейшман Л., Хьюз Р., Раевская-Хьюз О.* Русский Берлин: 1921–1923. Париж, 1983; *Назаров М. В.* Миссия русской эмиграции. Т. 1. Ставрополь, 1992; *Паушто В. Т.* Русские историки-эмигранты в Европе. М., 1992; *Раев М.* Россия за рубежом. История культуры русской эмиграции 1919–1939. М., 1994; *Русская, украинская и белорусская эмиграция в Чехословакии между двумя мировыми войнами. Результаты и перспективы исследований.* Фонды Славянской библиотеки и пражских архивов (По материалам международной конференции. Прага, 14–15 августа 1995). Вып. 1–2. Прага, 1995; *Серационова Е. П.* Российская эмиграция в Чехословацкой республике (20–30-е годы). М., 1995; *Русское зарубежье: Хроника научной, культурной и общественной жизни. 1920–1940* / Под ред. Мнухина Л. А. Т. 1–4. М., Париж. 1995–1997; *Русская эмиграция в Европе. 1920–1930-е годы XX века.* М., 1996; *Русская эмиграция в Югославии.* М., 1996; *Исаков С. Г.* Русские в Эстонии. 1918–1940. Историко-культурные очерки. Тарту, 1996; *Русское зарубежье. Золотая книга эмиграции. Первая треть XX века.* Энциклопедический словарь. М., 1997; *Документы к истории русской и украинской эмиграции в Чехословацкой республике (1918–1939)* / З. Сладек, Л. Белошевская, коллектив авторов. Прага, 1998; *Ипполитов С. С., Недбаевский В. М., Руденцова Ю. И.* Три столицы изгнания. Константинополь. Берлин. Париж. Центры зарубежной России 1920–1930-х гг. М., 1999; *Политическая история русской эмиграции 1920–1940 гг. Документы и материалы.* М., 1999; *Духовные течения русской и украинской эмиграции в Чехословацкой республике* / Под ред. Л. Белошевской. Прага, 1999; *Литературная энциклопедия Русского зарубежья. 1918–1940.* Т. 2. Периодика и литературные центры. М., 2000; *Русское национальное меньшинство в эстонской республике (1918–1940).* Тарту, СПб., 2001; *Хроника культурной, научной и общественной жизни русской эмиграции в Чехословацкой республике* / Под ред. Л. Белошевской. Т. I. 1919–1929; Т. II. 1930–1939. Прага, 2000–2001.
- ³ *Назаров М. В.* Миссия русской эмиграции. Т. 1. С. 30, 31
- ⁴ См.: *Сладек З.* Русская эмиграция в Чехословакии: развитие «русской акции» // *Славяноведение.* 1993. № 4. С. 28–38; *Савицкий И.* Специфика Праги как духовного центра эмиграции // *Духовные течения русской и украинской эмиграции в Чехословацкой республике.* С. 47–95. См. также обширную публикацию архивных документов по истории «рус-

- ской акции» в сб., подготовленном Славянским институтом в Праге: Документы к истории русской и украинской эмиграции в Чехословацкой республике (1918–1939).
- 5 *Бердяев Н.А.* Самопознание. М., 1990. С. 231.
 - 6 *Путь.* 1925. № 1. С. 4.
 - 7 Там же. С. 6.
 - 8 *Митр. Евлогий.* Новые храмы и проходы (Сергиевское Подворье. Богословский Институт) // Свято-Сергиевское подворье в Париже. К 75-летию со дня основания. СПб., 1999. С. 58. То же: *Митр. Евлогий (Георгиевский).* Путь моей жизни: Воспоминания. М., 1994. С. 409.
 - 9 *Прот. Василий (Зеньковский)* О братстве Святой Софии в эмиграции // Братство Святой Софии: Материалы и документы. 1923–1939. М., Париж. 2000. С. 11. В указанном издании опубликованы протоколы двух циклов семинаров о. Сергия Булгакова — о Софии, Премудрости Божией (1928) и о христианском аскетизме и православной культуре (1930).
 - 10 [*Карташев А.В.*] Проект Временного устава братства св. Софии — Премудрости Божией // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. СПб., 1997. С. 101–102. Публикация *М. А. Колерова.* Впервые документ был опубликован им же: *Колеров М.А.* Новые материалы к истории Братства св. Софии // Вопросы философии. 1996. № 4. С. 127–130.
 - 11 [Речь прот. С. Булгакова на совещании членов Братства во имя св. Софии 14/27 марта 1924 (Прага)] // Братство Святой Софии: Материалы и документы. 1923–1939. С. 21.
 - 12 *Карташев А.В.* Объяснение [митр. Евлогию по поводу Послания Архиерейского Синода] // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. С. 128.
 - 13 [Речь В. В. Зеньковского на совещании членов Братства во имя св. Софии 14/27 марта 1924 (Прага)] // Братство Святой Софии: Материалы и документы. 1923–1939. С. 24.
 - 14 [Речь прот. С. Булгакова на совещании членов Братства во имя св. Софии 14/27 марта 1924 (Прага)] // Там же. С. 22.
 - 15 Там же. С. 23.
 - 16 *Прот. Василий (Зеньковский)* О братстве Святой Софии в эмиграции // Там же. С. 6–7. Об истории взаимоотношений членов братства св. Софии с евразийцами см.: *Колеров М.А.* Братство св. Софии: «Веховцы» и евразийцы (1921–1925) // Вопросы философии. 1994. № 10. С. 143–166; *Голлербах Е.А.* Религиозно-философская группа «Путь» (1910–1919) в поисках новой русской идентичности. СПб., 2000. С. 428–441.
 - 17 С. Н. Булгаков — Г. В. Флоровскому. 18(31) августа 1924 // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 гг. СПб., 2002. С. 199.
 - 18 Там же. С. 198.
 - 19 Основные положения Устава братства св. Софии — Премудрости Божией // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. С. 112.

- 20 *Зандер Л.* Из религиозной жизни русской молодежи // *Путь.* 1926. № 2. С. 86.
- 21 Там же. С. 84.
- 22 Там же.
- 23 Там же. С. 85.
- 24 *Зеньковский В.В.* Новый этап // *Вестник РСХД.* 1935. № 8–9. С. 15.
- 25 От редакции // *Вселенское Дело.* Вып. 2. <Харбин>, 1934. С. IV.
- 26 *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 244.
- 27 См.: *Зернов Н.М.* Биобиблиография русских зарубежных богословов, церковных историков, социологов и литературоведов // На темы русские и общие. Нью-Йорк, 1965; *Фостер Л.* Библиография русской зарубежной литературы 1918–1968. Т. 1–2. Бостон, 1970; *Зернов Н.М.* Русское религиозное возрождение XX века. Париж, 1974. С. 333–368.
- 28 См.: *Белов С.В.* Материалы для библиографии русской зарубежной литературы о Достоевском // *Русские эмигранты о Достоевском.* СПб., 1994. С. 393–428; *Его же.* Ф. М. Достоевский // *Литературная энциклопедия русского зарубежья (1918–1940).* Т. 4. Русское зарубежье и всемирная литература. Ч. 1. М., 2001. С. 335.
- 29 *Ермичев А.А.* О неокантианце Б. В. Яковенко и его месте в русской философии // *Яковенко Б.В.* Мошь философии. СПб., 2002. С. 19.
- 30 *Шубарт В.* Европа и душа Востока. М., 1997. С. 28, 34.
- 31 Духовные задачи русской эмиграции // *Путь.* 1925. № 1. С. 5.
- 32 Там же.
- 33 *Устрялов Н.* В борьбе за Россию. Харбин, 1920.
- 34 *Устрялов Н.* Там же. С. 1–2.
- 35 Призыв Устрялова совпал с начавшимся процессом перехода части патриотически настроенных офицеров Белой армии, возмущенных предательской политикой Антанты, на сторону Советской России. Особенный резонанс вызвал переход ген. А. А. Брусилова. Н. В. Устрялов писал, что Брусилов, став во главе большевистской Красной армии, «своим подвигом замкнул круг ее превращения в русскую национальную армию, нужную стране не для гражданской усобицы, а для защиты от внешних врагов» (Там же. С. 33).
- 36 Ю. В. Ключников — Н. В. Устрялову, 20 ноября 1920 // *Литературный архив Музея национальной литературы (Чехия), ф. 142 (Fedoroviana Pragensia).* I.3.36. Здесь и далее цитируется составленная Н. В. Устряловым в 1934 г. подборка «Моя переписка со сменовеховцами» (машинопись), содержащая ряд ценных материалов к истории становления и развития сменовеховства (письма, выдержки из дневников Н. В. Устрялова и др.). Как замечал сам составитель в преамбуле к приводимым им документам: «Письма красочно отражают контroversы, нас мучившие, и споры, нас разделявшие,— и в этом отношении могут служить характерным добавлением к тогдашним нашим печатным выступлениям» (там же). Далее архивные ссылки на данный источник даются в сокращении: *ФР. I.3.36.*
- 37 5 января 1921 г. Устрялов записывает в своем дневнике:
«...Здесь получено письмо от Ключникова, где, между прочим,

Ключников заявляет о своей полной солидарности с моей точкою зрения. Слава богу!

Так радостно среди атмосферы этой всеобщей травли и улюлюканья получить подтверждение правильности избранного пути» (там же).

- 38 «...Несмотря на всю свою одиночность здесь, я почувствовал себя сильнее всех эс-эров, кадетов, черных и белых, парламентских и национальных комитетов, вплоть до Учредительного Собрания, старательно губящих Россию на мирных берегах Сены. Нам принадлежит будущее, а не им. Уж и теперь наши слова имеют взрывчатую силу, которой не имеют никакие другие слова» (Ю. В. Ключников — Н. В. Устрялову, конец марта 1921) // Там же.
- 39 Там же.
- 40 Ю. Н. Потехин — Н. В. Устрялову. 3 марта 1921 // Там же.
- 41 Ю. В. Ключников — Н. В. Устрялову. 13 июля 1921 // Там же.
- 42 Там же. Позднее, когда движение сменовехизма уже сошло на нет, Ю. В. Ключников (в 1923 г. он вернулся в Россию), рассказывал Н. В. Устрялову во время его поездки на родину летом 1925 г., что Потехин не смог самостоятельно справиться с этой работой и пришлось подключиться ему самому, проделав ее фактически заново (из дневника Устрялова, Харбин, 24 августа 1925 // Там же).
- 43 «Название “Смена Вех” — мое и конструкция и тон сборника тоже во многом — мои. Будь мы свободнее в смысле времени и выбора сотрудников, конечно, многое можно было бы сделать по другому. Но — и так ничего» (Ю. В. Ключников — Н. В. Устрялову. 8 ноября 1921 // Там же).
- 44 Там же.
- 45 Ключников Ю. Смена вех // Смена вех. Прага, 1921. С. 30–31.
- 46 Ведь «конечные идеалы были всегда лучшими идеалами интеллигенции» (Чахотин С. В Каноссу // Там же. С. 151).
- 47 Ключников Ю. Смена вех // Смена вех. С. 17.
- 48 Там же. С. 39.
- 49 Иначе, подчеркивал Ключников, как же должен страдать «великий народ после неисчислимых жертв теперешнего лихолетия, если ценою их он не достигнет великих всеоправдывающих результатов! Хватит ли у него в дальнейшем моральных сил снести бремя собственного осуждения и осуждения других народов? Способен ли он будет дальше жить в ясном сознании, что он преступник, негодяй, идиот, разрушивший все, не будучи не пьяным, ни одержимым, и взамен... ничего! Решительно ничего!!!» (Там же. С. 36).
- 50 Там же. С. 50.
- 51 Устрялов Н.В. борьбе за Россию. С. 13.
- 52 Устрялов Н.В. Под знаком революции. Харбин, 1925. С. 48.
- 53 Устрялов Н.В. В борьбе за Россию. С. 57.
- 54 Идеология второго дня // Путь (Гельсингфорс). 1921. № 206. 25 окт.
- 55 Там же.
- 56 С другого берега (Советская и просоветская печать о «Смене вех») // Смена вех. 1921. № 6. С. 21.

- 57 Петроградские письма. Новые и старые «Вехи» // Смена вех. 1922. № 16. 11 февраля. С. 22.
- 58 Там же. С. 23–24.
- 59 Там же. С. 22.
- 60 «Пора бы нам за эти годы разучиться быть сентиментальными и научиться следовать в наших действиях только велениям “разумного национального эгоизма”» (*Устрялов Н.* В борьбе за Россию. С. 35).
- 61 *Ключников Ю.* Смена вех // Смена вех. С. 50.
- 62 *Чахотин С.* В Каноссу // Там же. С. 162–165.
- 63 Смена вех. 29 октября 1921. № 1. С. 2.
- 64 Ю. В. Ключников — Н. В. Устрялову. 8 ноября 1921 // ФР. I.3.36.
- 65 Н. В. Устрялов — Ю. В. Ключникову. 3 января 1922 // Там же.
- 66 Там же.
- 67 Н. В. Устрялов — Ю. Н. Потехину. 14 февраля 1922, Н. В. Устрялов — А. В. Бобрищеву-Пушкину. 25 апреля 1922 // Там же.
- 68 Н. В. Устрялов — Ю. Н. Потехину. 14 февраля 1922 // Там же.
- 69 А. В. Бобрищев-Пушкин — Н. В. Устрялову. 15 февраля 1922 // Там же.
- 70 Н. В. Устрялов — А. В. Бобрищеву-Пушкину. 25 апреля 1922 // Там же.
- 71 Н. В. Устрялов — Ю. Н. Потехину. 14 февраля 1922 // Там же.
- 72 Смена вех. 25 марта 1922. № 20. С. 3.
- 73 *Устрялов Н.В.* Под знаком революции. С. 109.
- 74 Н. В. Устрялов — Ю. В. Ключникову. 3 января 1922 // ФР. I.3.36.
- 75 Там же.
- 76 Там же.
- 77 См.: Накануне. 1922. 16 авг.
- 78 «В механической и материалистической интернационально-классовой идеологии вам не найти “последнего слова мудрости”», вмещающего в себя и реальную свободу, и подлинную живую культуру» (*Устрялов Н.В.* О «будущей России» (К вопросу о «самоопределении веховцев»)) // *Устрялов Н.В.* Под знаком революции. С. 108–110).
- 79 Н. В. Устрялов — С. С. Лукьянову. Начало октября 1922 // ФР. I.3.36.
- 80 Это хорошо показал Н. А. Сетницкий в статье «Евразийство и пореволюционники» (Вселенское Дело. Вып. 2. С. 32–33).
- 81 *Устрялов Н.В.* Под знаком революции. С. 67.
- 82 Н. В. Устрялов — А. В. Бобрищеву-Пушкину. 25 апреля 1922 // ФР. I.3.36.
- 83 Н. В. Устрялов — П. П. Сувчинскому. 2 ноября 1926 // Политическая история русской эмиграции. 1920–1940 гг. Документы и материалы. С. 202.
- 84 Эта переписка, так же как и «Моя переписка со сменовеховцами», была собрана и перепечатана Н. В. Устряловым в 1934 г. для собрания *Fedogoviana Pragensia* (об этом собрании см. главу «“Философия общего дела” Н. Ф. Федорова в духовных исканиях русского зарубежья»). Ныне хранится: ФР. I.3.36.
- 85 *Устрялов Н.В.* [Предисловие к подборке «Моя переписка с П. П. Сувчинским»] // Там же.
- 86 Н. В. Устрялов — П. П. Сувчинскому. 28 января 1928 // Там же.

- 87 Н. В. Устрялов — П. П. Сувчинскому. 18 декабря 1928 // Там же.
- 88 См. письма Н. В. Устрялова П. П. Сувчинскому от 4 февраля и 5 октября 1927 // Там же.
- 89 П. П. Сувчинский — Н. В. Устрялову. 29 августа 1928 // Там же.
- 90 Н. В. Устрялов — П. П. Сувчинскому. 19 октября 1928 // Там же.
- 91 См. запись в дневнике Н. В. Устрялова от 8–9 февраля 1929 // Там же.
- 92 Там же.
- 93 В той же дневниковой записи, сделанной под впечатлением чтения брошюры правых евразийцев Н. Н. Алексеева, В. Н. Ильина, П. Н. Савицкого «О газете “Евразия”. Газета “Евразия” не есть евразийский орган» (Париж, 1929), Н. В. Устрялов возлагал и на себя определенную долю ответственности за этот раскол: «...Как трудно не сбиться с пути! Чувствую, что мои письма в этой истории сыграли некоторую роль: “ориентация на реальную, наличную Россию, контакт с правящим слоем”. Отказ от “своей партии”. Большинство (Трубецкой и др.), повидимому, стоят на прежних точках зрения, и все аргументы моих прошлогодних писем Сувчинскому бьют, значит, именно по большинству. Сувчинский переубежден... но что же вышло? Угрожает путь “Накануне”. Разница та, что тогда по этому пути пошло большинство сменовеховцев, теперь у евразийцев — напротив. Сцилла и Харибда: левый уклон — превратиться в коммуноида, правый — погрязнуть в эмигрантщине. “Узок путь и тесны врата”...» (Там же).
- 94 Там же.
- 95 П. П. Сувчинский — Н. В. Устрялову. 6 июля 1929 // Там же.
- 96 Н. В. Устрялов — П. П. Сувчинскому. 16 августа 1929 // Там же.
- 97 Приведем фрагмент из дневника Н. В. Устрялова от 24 августа 1925 г., в котором записан рассказ Ю. В. Ключникова об обстоятельствах издания сборника и журнала «Смена вех» и газеты «Накануне»: «“Смена Вех” — парижский журнал — издавалась, оказывается, уже под непосредственным контролем большевиков, чувствовавших себя хозяевами журнала.

Большевики давили слева. Усиливаясь, становились все более надменными. Сменовеховский лимон выжимался довольно быстрым темпом.

Сначала к “движению” присматривались, считались с ним. Маклаков даже писал Ключникову; интереснейшее его письмо, без имени автора, с ответом адресата было напечатано в одном из первых номеров журнала. Перспективы были благоприятны. И скоро все пошло прахом...

<...>

Затем — эта история с “Накануне”, мелкая склока в стакане воды. “Революция” против Ключникова, подсказанная свыше и осуществленная Кирдецовым, Дюшеном, Лукьяновым. Ключников был любезно приглашен в Москву под самыми лестными предложениями, и в это самое время друзья в Берлине его “детронировали”. В то время, как он с Потехиным делали визиты сильным мира и читали наставительные лекции

внутрироссийским интеллигентам в Москве и Петербурге,— Кирдецов прибирал к рукам берлинское предприятие.

– Я вернулся, думал даже один момент обратиться к суду (и выиграл бы дело), но потом махнул рукою. Потехин стал вилять, шептаться с ними, уверяя в преданности меня. Что ж мне оставалось делать с эдакой компаньей?..

Затем “победители”, обосновавшись в редакции, и, главное, в конторе, принялись создавать общественное мнение. Теперь и впрямь начинаешь понимать “Руль”, называвший это предприятие не “Накануне”, а “Помои”... Зря я так долго поддерживал связь с “Накануне”. Писал Лукьянову (безответно), Садыкеру: думал убедить, “воздействовать”! Глуповато. Не хотелось “межеваться”. Ну, дело прошлое» (Там же).

ЕВРАЗИЙСКИЙ КОМПЛЕКС ИДЕЙ В ЛИТЕРАТУРЕ

(*О. Казнина*)

Корни евразийских идей уходят глубоко в историю русской мысли, однако евразийство как идейное движение обязано своим появлением на свет определенной исторической ситуации: его основателями были молодые представители русской интеллигенции, которые впитали духовное наследие славянофильства и предреволюционного религиозно-философского ренессанса, а затем на собственном опыте пережили предсказанный их предшественниками «апокалипсис» нового времени: мировую войну, революцию, утрату отечества. Евразийство таким образом оформилось в эмиграции в начале 1920-х годов.

Зарождению движения дала импульс книга Н. С. Трубецкого «Европа и человечество», вышедшая в 1920 г. в Софии. В следующем году группа авторов — Н. С. Трубецкой, географ П. Н. Савицкий, историки Г. В. Вернадский и Г. В. Флоровский, историк искусства П. П. Сувчинский выступили в печати с программным сборником, на обложке которого впервые прозвучало название нового движения: «Исход к Востоку: Предчувствия и свершения: Утверждение евразийцев» (София, 1921. Кн. 1). Затем евразийские издания начали появляться ежегодно, привлекая к движению новых сторонников.

Утверждения евразийцев явились осмыслением кризиса европейской цивилизации, проявившего себя в мировой войне и русской революции. В своих книгах они призывали своих соотечественников и всех, кто им сочувствовал, отказаться от своей зависимости от европейской культуры и повернуться лицом к Востоку, к Азии. Мировоззрение будущих евразийцев складывалось в России, в атмосфере дискуссий о том, является ли Россия Европой или Азией, споров о необходимости государственного самоопределения, о сохранении культурной самобытности. Эти споры, которые велись на Руси с петровских времен, приобрели новую злободневность и остроту в эпоху экономического кризиса в Европе. Не только историческая и литературная традиция, но главным образом события истории определили направление мыслей будущих идеологов движения.

В предисловии к своей книге «Европа и человечество» Н. С. Трубецкой писал: «Мысли, высказанные в ней, сложились в моем сознании уже более 10 лет тому назад. <...> Основные мои положения остались неизменными». О том, что подобные идеи возникли у него в 1909–1910 гг., Трубецкой писал и в письме Р. О. Якобсону от 7 марта 1921 г. По замыслу, книга должна была явиться первой частью трилогии под названием «Оправдание национализма». Назначение книги, как его определяет в этом письме автор, было «чисто отрицательным»: она должна была свергнуть существующие «идолы», разбить незыблемую веру в Европу как своего учителя и, «поставив читателя перед опустевшими пьедесталами этих идолов», заставить его поразмыслить над тем, «чем эту пустоту наполнить»¹.

Главное требование, которое выдвинул Н. С. Трубецкой, состояло в том, чтобы произвести революцию в мировоззрении интеллигенции тех народов, которые не принадлежат к романо-германской культуре, но для которых эта культура постепенно заменила их собственную. В представлении русской интеллигенции, романо-германская культура являлась всемирной, во всяком случае высшей из всех мировых культур. Н. С. Трубецкой в своей книге противопоставил европейскую, то есть романо-германскую культуру — культуре всего человечества, доказывая, что ни в масштабе всемирной истории, ни в отношении к России, европейская культура не является ни единственной, ни даже наиболее значимой.

Продолжая мысли К. Н. Леонтьева и Н. Я. Данилевского, Трубецкой в своей книге утверждал, что по отношению к народам мира европейцы выступают в роли колонизаторов. Он призывал «настоящее человечество, состоящее в своем большинстве из славян, китайцев, индусов, арабов, негров и других племен», — «объединиться в общей борьбе с угнетателями — романо-германцами», «свергнуть ненавистное иго и стереть с лица земли этих хищников и всю их культуру». Несмотря на столь смелые парадоксальные высказывания, в книге за всеми ее публицистическими приемами просвечивает сознание, что этот призыв — утопия, «несбыточная мечта».

Идеи книги «Европа и человечество» Н. С. Трубецкой развил в статье «Об истинном и ложном национализме», опубликованной в сборнике «Исход к Востоку». В ней он проводит параллель между народом и личностью, утверждая, что истинная цель существования человека состоит в самопознании и самовыражении. Сократовскую мысль Трубецкой распространяет на историю народов, показывая что индивидуальное и коллективное самопознание есть про-

блема и этики, и логики, «дело правильного мышления и нравственной жизни». «Познай самого себя» и «будь самим собой» — это два аспекта одного и того же утверждения. Стать самим собой для коллективной личности, для народа означает сохранить и развить самобытную национальную культуру. Создание такой культуры, в которой наиболее яркое и полное выражение находят духовная природа и характер народа, является истинной целью культурной и политической деятельности нации и государства. Вера в безусловный авторитет романо-германской культуры подавляла самостоятельность и самобытность русских и славян, и от давления этого авторитета следовало прежде всего освободиться, чтобы найти свой собственный путь в культурной истории.

Антиевропейские настроения русской интеллигенции, унаследованные от философов славянофильского направления, были обострены мировой войной и вынужденным изгнанием в Европу. Оказавшись в европейских странах не по своей воле, лишенные дома, отечества, государства, изгнанники — вне зависимости от их материального положения — ощутили свое бытие как прозябание на задворках европейской культуры. Евразийство отвечало глубинной потребности российской интеллектуальной элиты в самоутверждении. В очерке «История одного освобождения» Д. П. Святополк-Мирский писал: «В те годы, когда я сблизился с евразийцами, мы, эмигранты, привыкшие считать себя элитой нации, ощутили себя настоящими париями, людьми низшими — и по отношению к удачливой буржуазии запада, и по отношению к победившим рабочим и крестьянам собственной страны. Было таким утешением слышать, что все происходящее — только испытание, что русская культура ближе к Богу, чем западная, что на самом деле революция свершилась во имя *нашей* России, что ее марксистская скорлупа будет со временем сброшена и мы вернемся в наше отечество с честью и вновь станем вождями и сливками нации»². Под знаком евразийства молодая русская интеллигенция стремилась осмыслить предназначение эмиграции, наделяя изгнание мессианским смыслом и видя цель своего существования в выработке идеи истинного спасения России.

Изложенные в первых евразийских изданиях взгляды на соотношение европейской и мировой культуры, антиевропейская направленность их выступлений, стремление определить историческое место России между Западом и Востоком оказались созвучными историософским исканиям многих русских мыслителей и литераторов в эмиграции. Евразийская идея привлекла философов, пи-

сателей, литературных критиков, публицистов с самыми различными убеждениями. Со временем к движению примкнули Н. Н. Алексеев, П. М. Бицилли, Л. П. Карсавин, Д. П. Святополк-Мирский, В. Н. Ильин, В. П. Никитин. В изданиях евразийцев участвовали Н. А. Бердяев, Л. Шестов, В. Э. Сеземан, А. В. Карташев, С. Л. Франк, движению некоторое время сочувствовал И. А. Ильин. В евразийском литературном журнале «Версты» публиковались М. И. Цветаева и А. М. Ремизов. Не все мыслители и литераторы, примкнувшие к движению, были «евразийцами по призванию», нередко новые участники искали сближения с евразийством, чтобы найти в эмиграции свою культурную и социальную нишу.

Притягательным моментом в движении была его издательская активность, свидетельствующая о наличии у евразийцев средств к существованию. С самого начала их деятельности, они развернули широкую публицистическую работу. Евразийское издательство регулярно выпускало сборники статей евразийцев. В 1922 г. году вышел их второй сборник: «На путях: Утверждение евразийцев» (Берлин, 1922. Кн. 2), затем третий — «Россия и латинство» (Берлин, 1923). У евразийцев было два периодических издания: «Евразийский временник» (Берлин, 1923. Кн. 3; 1925. Кн. 4; 1927. Кн. 5) и «Евразийская хроника» (Прага, 1925. Вып. 1–4; Париж, 1926. Вып. 5, 6; 1927. Вып. 7–9; 1928. Вып. 10; 1935. Вып. 11). Помимо сборников евразийцы издавали брошюры с изложением своих позиций, такие как «Евразийство: Опыт систематического изложения» (1926), «Евразийство и коммунизм» (б. г.), «Евразийство: Декларация. Формулировка. Тезисы» (1932). На средства движения публиковались отдельные работы участников, как, например, вышедшая под псевдонимом «И. Р.» книга Н. С. Трубецкого «Наследие Чингисхана: Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока» (Берлин, 1925), «Начертания русской истории» Г. В. Вернадского (Прага, 1927), «Скифы и гунны» Н. П. Толля (Прага, 1928), «Собственность и социализм» Н. Н. Алексеева (Париж, 1928).

Недолгое существование евразийства было чрезвычайно насыщено событиями: в короткий срок сменился состав движения: в него постоянно вливались новые силы, а его основатели, напротив, один за другим покидали его ряды. Из идейного течения евразийство стало идеологическим и быстро политизировалось. Внутри него возникли партийные разногласия и борьба за влияние на группировавшихся вокруг движения сторонников. В течение одного десятилетия, пришедшегося на 1920-е гг., евразийство пережило свой расцвет, кризис и раскол, за которым последовало еще десятилетие

менее активной и заметной деятельности на периферии русского зарубежья.

Евразийство возникло и развивалось на фоне религиозно-философских и историсофских исканий русской эмиграции, продолжавших в зарубежье традиции, прерванные революцией. В центрах эмиграции некоторое время продолжался «религиозно-философский ренессанс», начавшийся в России на рубеже столетий. Оплотом этих традиций была Религиозно-философская Академия, находившаяся сначала в Берлине, а затем в Париже, и объединявшая под своими сводами философов, изгнанных из России декретом советской власти в 1922 г. Многие философы, представлявшие Академию, так или иначе отозвались на евразийство. Важную часть философского наследия эмиграции представляет критический анализ евразийства его оппонентами, к числу которых со временем присоединились некоторые из его основателей.

Евразийство, во многом противопоставившее себя традициям российской философии, не было единственным в эмиграции авангардным и политизированным направлением мысли. Оно появилось в одно время со сменовеховством, русским национал-большевизмом, а также движением «младороссов». Однако при всей значимости этих движений, евразийство заняло в эмиграции наиболее заметное положение благодаря концентрации вокруг него оригинально мыслящих философов, ученых, писателей и поэтов. Известность евразийства не ограничилась эмиграцией. Оно оказалось в русле набиравших силу в Европе националистических движений, нашло последователей и в Америке. В первые годы советской власти близкий к евразийству комплекс идей находил отражение в литературе.

Евразийство появилось на свет как синтез философии, науки, искусствоведения и литературы. Евразийцы черпали вдохновение в поэзии и прозе, искали подтверждение своим идеям в географии, этнографии, экономике. Изначально они стремились разработать широкую систему мировоззрения, охватывающую все сферы человеческой деятельности: науку, искусство, политику, право, хозяйство, экономику. Они ставили своей задачей создать евразийскую историю, евразийскую геополитику, этнографию, языкознание, историю литературы и культуры, евразийское искусствознание. Стремление к всеохватности вело к эклектичности, но в то же время отсутствие строгих границ в идеологических установках и сферах деятельности явилось условием привлечения к евразийству разнообразных культурных сил.

Основатели движения называли евразийство «мироощущением»³, а его критики «настроением» («Евразийство» есть настроение, вообразившее себя системой», — писал А. А. Кизеветтер). Как мироощущение и настроение времени евразийство многим обязано литературе, оно существовало вблизи литературы, нередко уподобляясь ей по характеру выражения мысли. Так же как «скифы» были литературным символом, «Евразия», как обозначение России, явилась мифом нового времени. В истории русской культуры и литературы трудно найти значительного мыслителя, писателя или поэта, который не «славянофильствовал», не «скифствовал» или не «евразийствовал» бы по-своему, не ставил бы вопроса о возрождении самобытности России, ее языка, культуры, государственности, о необходимости выбора пути между Западом и Востоком. Истоки евразийства находились в России, близкий ему дух дышал в «скифстве», символика, родственная евразийской, пронизывала творчество В. Брюсова и А. Блока, В. Хлебникова, М. Волошина, С. Есенина и Н. Клюева, ее следы можно найти у Н. Гумилева и М. Цветаевой.

С первых своих шагов евразийство было тесно связано с литературой и даже можно сказать выросло из нее, так же, как оно выросло из историософии. В период формирования евразийских идей Н. С. Трубецкой отметил «носившиеся в воздухе» литературные проявления евразийства. Он писал: «Я чувствую его и в стихах М. Волошина, А. Блока, Есенина и в “Пути России” Бунакова-Фондаминского... Похоже, что в сознании интеллигенции происходит какой-то сдвиг»⁴. Позднее, в период зрелости евразийства, в середине 1920-х годов, внутри движения благодаря усилиям Д. П. Святополк-Мирского оформилось литературное течение, к которому примкнули писатели и эссеисты эмиграции. Как литературный критик Д. П. Святополк-Мирский не раз писал о евразийских течениях в литературе Советской России. Отмечал это явление и П. Н. Савицкий.

Евразийство изначально содержало в себе свой антитезис: в этом также заключается его глубинная близость к литературному, символическому типу мышления. В поэзии и прозе евразийские настроения нередко переплетались с «антиевразийскими», как например, у Цветаевой, Волошина, Пильняка. Литература, поэзия предоставляла для евразийских идей и настроений более широкие возможности выражения мысли, чем публицистика, от которой требовалась логическая аргументация.

Красноречивые и многозначные названия евразийских изданий

в символической форме содержат их главные идеи и в то же время заставляют вспомнить их предшественников как в философии, так и в литературе. Название книги Н. С. Трубецкого «Европа и человечество» перекликалось с названием книги Н. Я. Данилевского «Россия и Европа». Идею «исхода к Востоку» евразийцы заимствовали у Ф. М. Достоевского. В названии «На путях» также просматривалась связь с историософскими исканиями предыдущего века.

Среди своих предшественников евразийцы называют М. В. Ломоносова, А. С. Пушкина, Н. В. Гоголя, А. С. Хомякова, И. С. и К. С. Аксаковых, И. В. Киреевского, П. Я. Чаадаева, А. И. Герцена, Н. Ф. Федорова, Н. Я. Данилевского, Ф. И. Тютчева, К. Н. Леонтьева, Ф. М. Достоевского и В. С. Соловьева. Многие мыслители в эмиграции и в России видели в евразийстве продолжение традиций славянофильской литературно-философской мысли. В какой-то мере это было так, но кроме славянофильства евразийцы черпали свои идеи из многих других источников: в их историософских исканиях нашли продолжение мессианские и апокалиптические образы Серебряного века, поэтические видения Вяч. Иванова, А. Блока, А. Белого, Р. В. Иванова-Разумника. Евразийство обязано своим появлением всем тем художественным и философским направлениям, которые способствовали возрождению самобытных традиций русской религиозной мысли, живописи, архитектуры, языка и быта. Как и многие русские историки и филологи, художники и поэты рубежа веков, они искали вдохновения в язычестве древней Руси.

При всем внешнем сходстве с предшественниками, евразийство представляет собой оригинальный и эклектичный синтез различных воззрений. Евразийцы подхватили многие идеи, высказанные до них, но при этом по существу их сближает с предшественниками в основном перечень поставленных вопросов, и очень редко — способ их решения. Вслед за славянофилами, которые еще в конце 1830-х годов заявили, что «Запад гниет», евразийцы признавали неизбежность гибели европейской цивилизации, которая отказалась от духовных ценностей в пользу материального прогресса. Евразийцы также считали, что исторические пути России не должны быть с этого момента связаны с Европой. Но в решении вопроса, с кем русские должны связать свою судьбу, у евразийцев существовали глубинные расхождения с учителями.

Славянофилы, сознавая, что период творческого развития европейской культуры закончился, что на смену пришла цивилизация, в которой возобладали материалистические интересы, верили, что

Россия должна стать истинной наследницей европейского христианского духа. Обличая бездуховность современной буржуазной Европы, они призывали русских объединиться со славянами, вернуться к византийским истокам, к православию. Если они и говорили о Востоке, то «Востоком» в духовном, культурном смысле для них никогда не была монгольская Азия. Евразийцы же — во всяком случае его «классики» — призывали именно к исходу в Азию и считали монгольское завоевание России положительным моментом в становлении русского государства. В трактовке восточного влияния евразийство представляет прямой антитезис славянофильству.

Среди философов истории евразийцы особенно почитали Н. Я. Данилевского, но идею сближения с Азией они не могли позаимствовать и у него. Он утверждал, что Россия не Европа, но с той же степенью убежденности он писал о том, что Россия — не Азия. Данилевский чувствовал насущную потребность в новом термине, но изначально отвергал возможность соединения противоположных понятий как логический абсурд. Он писал, что середины между полюсами нет: *«нет Европо-Азии, Западо-Востока»*. Как большинство славянофилов и западников, Данилевский не признавал возможности культурного влияния монголо-татарских кочевников на завоеванных ими более культурных славян. По этому вопросу он пишет: *«Степень культуры, образ жизни оседлых русских славян и татарских кочевников были столь различны, что не только смешение между ними, но даже всякая власть последних над первыми не могла глубоко проникать, должна была держаться на одной поверхности»*⁵.

Радикально новую позицию по отношению к Азии занял Ф. М. Достоевский. В «Дневнике писателя» явственно звучит его призыв к русским людям повернуться лицом к Азии: *«Россия не в одной только Европе, но и в Азии; <...> русский не только европеец, но и азиат. Мало того: в Азии, может быть, еще больше наших надежд, чем в Европе. Мало того: в грядущих судьбах наших, может быть, Азия-то и есть наш главный исход!»*⁶. Однако «исход» в Азию Достоевский понимал отнюдь не так, как трактовали его впоследствии евразийцы. В исходе на Восток он мыслил цивилизующую миссию России по отношению к азиатам, воспитательную роль, которая даст русским осознать свою самостоятельность и восстановить свое достоинство. Призывая к государственному сближению с восточными соседями, к познанию духовных ценностей Азии, Достоевский продолжал считать священным для русских культурное наследие Европы: *«Европа — но ведь это страшная и*

святая вещь, Европа! О, знаете ли вы, господа, как дорога нам, мечтателям-славянофилам, по-вашему ненавистникам Европы,— эта самая Европа, “страна святых чудес?”»⁷. Но все же, по крайней мере терминологически, идея сближения с Азией, высказанная Достоевским, находится ближе к истокам евразийства, чем идеи многих предшествующих мыслителей.

Главное, что евразийцы унаследовали от своих предшественников,— это ненависть к буржуазной Европе. В одной из своих брошюр они писали: «Вещепоклонство, поклонение деньгам: отвращение к этим чертам европейской культуры зреет в среде русской эмиграции. Осознание общности европейских народов, стирание границ между нациями, национальных черт — симптом гибели европейской культуры»⁸. Среди других признаков заката они называли скептицизм, отсутствие общей идеи. В критике пути, выбранного Европой, им близок К. Н. Леонтьев, указавший как на главный симптом разложения Запада на стремление всех государств Европы к общности, единообразию, обезличиванию и смешению («Византизм и славянство», 1875).

Сущность демократизма и либерализма, лозунг равенства наций Леонтьев также толковал как упрощение. Призрак «однообразно настроенного и блаженного человечества», «всеобщая мирная скука», «космополитизм и всеобщая польза» внушали ему отвращение. В космополитической уравнивательной идее, писал он, «много разрушительной силы и ничего созидającego, наций культурой не обособляющего; ибо культура есть не что иное, как своеобразие»⁹. Леонтьев считал, что византизм, идея самодержавия и православия спасала Россию от натиска интернациональной Европы, от засилия «земной радикальной всепошлости». Византизм в свое время дал силу Руси перенести татарское иго, которое Леонтьев называет «бичом Божьим». Миссию России К. Н. Леонтьев видел в том, чтобы спасти европейское наследие, связать его с реальной жизнью. А реальная жизнь для него проявляется только в национальных формах. Многие были близки евразийцам в учении Леонтьева, однако его центральная идея — византизм — не заняла решающего места в евразийстве.

Близки евразийцам также настроения В. С. Соловьева, высказанные в его произведениях «Три власти» (1877), «Ex oriente lux» (1890), «Панмонголизм» (1894), «Мир Востока и Запада» (1896). Россия для Соловьева — синтез Востока и Запада, посредница между ними на религиозной почве. Идея «панмонголизма», господства азиатского начала «ласкала слух» Соловьева. Концепция

панмонголизма с особой отчетливостью раскрывается в «Трех разговорах» (1899) с входящей в них «Краткой повестью об антихристе».

В этой повести Соловьев развивает мысль о «монгольском завоевании Европы». В его утопии японцы в ответ на политические лозунги «пангерманизма», «панславизма» и «панисламизма» выдвигают идею «панмонголизма». По их определению, великая идея панмонголизма — это «собрание воедино, под японским главенством, всех народов Восточной Азии с целью решительной борьбы против европейцев»¹⁰. Они предлагают всем азиатским народам соединиться и образовать «Срединное царство». Японцы тщательно изучают все технические изобретения европейцев, в том числе военную технику, чтобы использовать ее против них же. В повести предсказывается «новое монгольское иго над Европой». Последствием этого завоевания в культуре становится взаимопроникновение европейских и восточных идей, повторение античного синкретизма. Однако европейцы объединяются, изгоняют из пределов Европы полчища азиатов и восстанавливают независимость Европы. Но это уже новая Европа: «Европа в XXI веке представляет союз более или менее демократических государств — европейские соединенные штаты»¹¹.

По-новому понятая идея панмонголизма стала центральным стержнем системы историософских воззрений евразийства. И в этом смысле ближайшими предшественниками евразийцев были философы, писатели и поэты, на которых оказала влияние эта идея Соловьева: Вяч. Иванов, В. Я. Брюсов, А. А. Блок, А. Белый, Р. В. Иванов-Разумник, М. А. Волошин. Символом «варвара» обозначали они силу, способную противостоять напору западной буржуазной цивилизации. Образ имеет разные оттенки: это и скиф, и азиат, и в то же время это готовый подняться на бунт рабочий или крестьянин. Под видом «скифа» и «азиата» интеллигенция одновременно боялась и призывала «грядущего варвара» к революции, в надежде на то, что народные массы спасут русскую самобытность от нивелирующего влияния европейской буржуазной цивилизации. В этом призыве звучал, по выражению Д. С. Мережковского и Вяч. Иванова, «пафос самосожигания».

Предчувствие гибели старого мира звучит в поэзии В. Я. Брюсова: в «Лике Медузы» (1905) и в «Грядущих гуннах» (1904–1905). Звучит оно и в его прозе. «Республика Южного Креста» — социально-фантастическая утопия, сатира на вырождение буржуазной демократии; «Последние мученики» — о судьбе старой культуры и

ее последних носителей в роковой час гибели мира; антиутопическая драма «Земля» рассказывает о будущем человечества, об искусственной городской цивилизации.

Д. С. Мережковский в статье «Грядущий хам» (1906), возвращаясь мыслью к Герцену, писал о мещанстве как об окончательной форме западной цивилизации, о «суживании ума и энергии», «уравновешивании» всех устремлений, ведущих к застою. Главными врагами культуры Мережковский считал позитивизм, отказ человека от веры в сверхчувственное. Он предсказывал превращение человечества в муравейник, в «паюсную икру» мещанства. «От благоразумного сытого мещанства до безумного голодного зверства один шаг». Однако вместо того, чтобы произносить смертный приговор европейской культуре и открывать объятия русскому варварству, Мережковский предлагал «сдвинуть обмелевшие начала всемирной культуры в религиозную глубину». В этом процессе главную роль он отводил интеллигенции.

В 1909 г. Вяч. Иванов выступил с лекцией «О русской идее», в которой он размышлял о разъединении «критической» интеллигентской и «примитивной» народной культуры и призывал интеллигенцию признать существование «национального характера и гения». Он указывал на русскую интеллигенцию как на «исключительный в истории пример воли к обнищанию, опрощению, самоупразднению, нисхождению». В статье «Духовный лик славянства», датированной 15 октября 1917 г., Вяч. Иванов размышляет о миссии России, психологии славянина и угрозе засилия западной цивилизации: «...Страшен разымчивый хмель безудержных буйных страстей. Но не менее страшны искушения мертвенного бездушного порядка и приманки извне приемлемого внешнего строя, которыми обольщают славян их враги, чтобы омертвить их самобытную жизнь, обескрылить дух и внутренний образ их изгладить. Ревниво должны они беречь свое предание, любовно множить взаимность, наиболее же стремиться к тому, чтобы в самих себе найти строй»¹².

Немало родственных идей евразийцы могли найти в работах В. Ф. Эрна (1882–1917). Размышления о противостоянии Востока и Запада появились в его произведениях, начиная с 1910-х гг., особую остроту эта тема приобрела для него в годы войны: в докладе «От Канта к Круппу» и в брошюре «Время славянофильствует. Война, Германия, Европа и Россия» (1915). Эрн, как и многих русских мыслителей до него, занимал вопрос противостояния цивилизации и культуры. Как и славянофилы, он не отвергал наследия Европы, но противопоставлял «гниющий Запад» Европе «святых

чудес». Он считал, что только Россия, сохранившая истинную религиозность, может вернуть Европу на путь духовности и спасти ее от «зверя германского милитаризма, которого она взрастила в своих недрах». В спасении Европы он видел миссию России, предложенную самим временем («Время славянофильствует»). Эрн подчеркивал, что мировая война заставила русскую интеллигенцию окончательно разувериться в ценностях европейской культуры и что кризис Европы предъявляет к русским мыслителями особые требования.

У В. В. Розанова, которого евразийцы также числили среди своих предшественников, они могли найти продолжение некоторых идей К. Н. Леонтьева. В статье «Европейская культура и наше к ней отношение» (1902) Розанов писал о неизбежности создания «Соединенных штатов Европы» и об умирании культуры в этом обезличенном мировом государстве. В дневнике «Мимолетное» за 1 июля 1915 г. Розанов писал о Европе: «Рынок и торговля — вот суть всего. Железная дорога и телефон — дух всего»¹³. Розанов продолжал свою критику Европы и размышлял о судьбе России в статьях, публиковавшихся в год революции в газете «Новое время»¹⁴. Устремление Европы к единообразию, уравниванию, слиянию народов Розанов вслед за Леонтьевым считал признаком упадка, поскольку всякое упрощение форм является признаком разложения и гибели. «Европейская цивилизация слишком раздвинулась по периферии, исполнилась пустотами внутри, стала воистину «опустошенной» и от этого погибает. Кому она нужна, кого греет?»¹⁵.

Розанов в определенном смысле стал знаменем левых евразийцев, на которых сильное впечатление произвел его «Апокалипсис нашего времени», рисующий картину гибели и европейской, и русской цивилизации после Февраля и Октября. В представлении Розанова, Европу и Россию погубило христианство, которое и явилось главным элементом «гниения». В том, что произошел этот распад, и на месте России оказалось «рассыпанное царство», Розанов обвиняет и русскую «золотую литературу»¹⁶, не научившую народ «гвоздя выковать», и в которой только «разговаривали». Розанов видел спасение России в возвращении к языческим началам, к древней мифологии восточных цивилизаций, для которых богами были солнце, земля, плодородие. «Солнце загорелось раньше христианства. И солнце не потухнет, если христианство и кончится». «Христианство не космологично, «на нем трава не растет»¹⁷.

Трагедия России, считал Розанов, заключается в утере своей

собственной языческой философии, в попытке использовать чужие системы мышления, и как следствие этого — в потере всех ориентиров и уважения к самим себе. «Русские в странном обольщении утверждали, что они “и восточный, и западный народ”, — соединяют “и Европу, и Азию в себе”, не замечая вовсе того, что скорее они и не западный, и не восточный народ, ибо что же они принесли Азии, и какую роль сыграли в Европе? <...> Между Европой и Азией мы явились именно “межеумками”, т.е. именно нигилистами, не понимая ни Европы, ни Азии. Только пьянство, муть и грязь внесли»¹⁸. «Мы “и не восточный, и не западный народ”, а просто ерунда,— ерунда с художеством...»¹⁹

В отрывке «Апокалипсиса нашего времени» под названием «Надавило шкафом» Розанов называет европейскую культуру «стонущей цивилизацией», «цивилизацией со стоном», которую «надавила и задавила вся христианская история»²⁰. Но к европейской цивилизации Розанов причисляет и русскую, православную культуру²¹. В удивительном по силе прозрения отрывке, с дантовским названием «La Divina comedia», Розанов предвидел не объединение России с другими народами, западными или восточными, а полное крушение русской цивилизации, и ее отчуждение от всего мира:

«С лязгом, скрипом, визгом опускается над Русскою Историею железный занавес.

— Представление окончилось.

Публика встала.

— Пора одевать шубы и возвращаться домой.

Оглянулись.

Но ни шуб, ни домов не оказалось»²².

Писатели, так же как и философы, по-разному понимали историческую самобытность пути России. В литературе непосредственными предшественниками евразийцев были «Скифы». Их вождь Р. В. Иванов-Разумник впервые использовал символ «Скиф», подписав так свою статью «Человек и культура» (1912)²³. Образ скифа был им заимствован у Герцена, писавшего в «Былом и думах»: «Я, как настоящий скиф, с радостью вижу, как разваливается старый мир». Позднее Иванов-Разумник назвал посвященную Герцену статью «Скиф сороковых годов» (опубликована в книге «А. И. Герцен: 1870–1920», 1920). Иванов-Разумник видел модель преобразования России в деятельности Петра I, Россия для него — дикий и молодой народ, который самой историей призван смести старый Запад и перевернуть мир.

После Октября в поэзии России продолжали оставаться злободневными настроения «скифов». Два выпуска альманаха «Скифы» вышли в Петрограде на рубеже двух эпох: в 1917 и 1918 гг. Альманах редактировали Р. В. Иванов-Разумник, А. Белый и С. Мстиславский, из левых эсеров, с которыми «Скифы» были идейно связаны. Идеи движения разделяли в той или иной мере публиковавшиеся в альманахе А. Блок, Н. Клюев, С. Есенин, А. Ремизов, Е. Замятин, Е. Лундберг, О. Форш, А. Чапыгин, К. Эрберг.

«Белой Индией», преисполненной тайн и чудес, назвал Русь Н. Клюев. К Востоку обращено его поэтическое самосознание, высказанное в стихотворении «Осенние сумерки» (1919):

Сгинь Запад — Змея и Блудница,—
Наш суженый — отрок Восток!

Восток постоянно присутствует в стихах Клюева о России — для него это русская Сибирь, Индия, Турция (Анатолия), Аравия, библейская родина Христа. Монгольский восток для него — вражеская сторона. Клюев, как и другие «скифы», видел в русской революции мистическое, религиозное выражение народного духа. Россия для него — мессианский центр, мать мира, в котором должны сойтись «Китай и Европа, и Север и Юг» («Песнь солнценодца»). Исторические события для него — лишь внешнее, а действительность подлинная — это возрождение града Китежа, исконной Руси.

С. Есенин был близок к группе «скифов» по своему восприятию революции и представлению о миссии России. Он писал о себе в предреволюционные годы: «В общем развитии более всего за эти годы [1915–1917] обязан был Иванову-Разумнику»²⁴. Противопоставляя себя и своих друзей «питерским» литераторам, Есенин пишет: «Мы ведь скифы, приявшие глазами Андрея Рублева, Византию и писания Козьмы Индикоплова с поверием наших бабок, что земля на трех китах стоит, а они все романцы, брат, все западники. Им нужна Америка, а нам в Жигулях песня, да костер Стеньки Разина...» «Им все нравится подстриженное, ровное и чистое», продолжает он, приводя в пример Мережковского и Гиппиус. Только одного человека считает он близким: «Один человек, перед которым я не лгал, не выдумывал себя и не подкладывал, как всем другим — это Разумник Иванов»²⁵. В сборниках «Скифы» Есенин опубликовал стихи о России, в них много литературной «русскости», однако собственно скифская тема в них не слышна.

Скифские мотивы, предварявшие зарождение евразийской идеи,

звучали в прозе М. Пришвина. Азию он считал колыбелью рода человеческого («Черный араб»). В то же время его воображение занимала Русь потомков протопопа Аввакума, раскольников («У стен града невидимого», 1909). Пришвин выступил в первом сборнике «Скифы». В 1918 г. он участвовал в дискуссии, вызванной статьей Блока «Интеллигенция и революция». На скифские темы он часто размышлял в своих дневниках. В дневнике за март-апрель 1919 г. он записывает, что читает статьи В. С. Соловьева о славянофилах, «В защиту Петра Великого», о старообрядчестве. В связи с ними он размышляет о самобытности народа²⁶. В дневнике за декабрь 1919 г. возникает образ Скифии. Но в эти годы Скифия уже не манящий экзотический образ, а символ гибели культуры: «Скифия страшная, бескрайняя, все исчезло милое, дорогое, нежное»²⁷.

К группе Иванова-Разумника примыкал Е. И. Замятин, печатавшийся в сборниках «Скифы» и «Скифы II» в 1917–1918 гг. Антиевропейскими настроениями пропитана опубликованная в этих сборниках сатирическая повесть «Островитяне». Замятин, однако, не во всем был согласен со «скифами» и сформулировал собственную идею «скифства» в статье «Скифы ли?» (1918). Подлинное скифство было для него символом творческой свободы, вечного движения и поиска истины, одиночества и независимости. Его «скиф» отрицает настоящее ради будущего, он противостоит мировому мещанству, застою. Замятин вскрывает отличия «безудержной русской души» от «механистической, опустошенной души европейца», для него «скифство» — это особое свойство российской души, души, рожденной русскими степями, «где будто еще недавно скакали не знающие никакой власти, никакой оседлости скифы»²⁸.

По профессии инженер, Замятин был поклонником западной техники, с которой он познакомился во время своей работы в Англии, но в той же Англии он понял, что не может принять западного прагматизма, подчинения человека интересам производства, беспредельной власти государства над личностью. В этом отношении он неизменно оставался антиевропеистом. Он мечтал о самостоятельном историческом пути России, о том, что Россия усвоит у современной Европы только лучшие ее достижения, но останется свободной от темных сторон механической цивилизации.

В 1918 г. при содействии Р. Иванова-Разумника увидели свет произведения Блока «Интеллигенция и революция», «Двенадцать» и «Скифы». В предисловии к отдельному изданию поэмы Блока «Скифы», вышедшему в мае 1918 г., Р. Иванов-Разумник толковал скифство как противостояние уходящей и новой культуры, буржу-

азного Запада и ищущей нового пути России. Поэма Блока превратилась в миф, к символике которого на протяжении последующих десятилетий постоянно обращались философы и поэты, ученые и публицисты. Символам поэмы приписывалось самое разное содержание, порой истолкования уходили далеко от оригинала. Некоторые толкователи не замечали, что русские у Блока не отождествляются со скифами или гуннами, а противопоставляются им, что они представлены как культурная нация, восприимчивая к дарам науки, философии и искусства.

Мы любим все — и жар холодных числ
И дар божественных видений,
Нам внятно все — и острый галльский смысл,
И сумрачный германский гений...

Мы помним все...

В этом смысле Россия для Блока — истинная наследница умирающей Европы, которая уже не способна пользоваться плодами своей культуры. Русские — варвары только в представлении европейцев, а на самом деле — они «щит», ограждающий Европу от настоящих варваров:

Для вас — века, для нас — единый час.
Мы, как послушные холопы,
Держали щит меж двух враждебных рас
Монголов и Европы!

В дневнике за 11 января 1918 г. Блок записывает: «...Мы скинемся азиатами, и на вас прольется Восток». Европа, пишет он, изменила арийскому духу. Миссия России — «вскрыть Правду. Последние арийцы — мы». Россия призвана сохранить и спасти европейское духовное наследие.

Концу русской и европейской цивилизации посвящены статьи Блока и размышления в дневниках. В статье «Интеллигенция и революция» (январь 1918) он осмысливает миссию народа и интеллигенции в сохранении культуры. В статье «Крушение гуманизма» (1919) культуру как духовную ценность поэт противопоставляет «безмузыкальной цивилизации», материальному бездуховному процессу. Культура в Европе, считает он, окончила свое существование в XIX веке, и ей на смену пришла цивилизация. Революция для него — возвращение к культуре, к духовному, мистическому народному началу. «Цивилизованные люди изнемогли и потеряли культурную ценность; в такие времена бессознательными хранителями культуры оказываются более свежие варварские массы».

«Скифы» Блока, в берлинском издании, были замечены евразийцами. П. Савицкий (под псевдонимом Петроник) опубликовал статью «Идея родины в советской поэзии», в которой разобрал поэму Блока, а также стихи русских поэтов, вышедшие в издательстве «Скифы» в Берлине²⁹. О стихах, опубликованных этим издательством, Савицкий пишет, что все они, начиная со «Скифов» Блока, «прожжены идеей отечества», тогда как советская власть само слово «патриотизм» сделала ругательным. Петроник-Савицкий пишет также о Белом, Клюеве и Есенине. О евразийцах и их отклике на его поэму стало известно Блоку. В дневнике за 20 апреля 1921 г. он записывает названия присланных ему книг, журналов, статей. Среди них статья П. Савицкого «Европа и Евразия» по поводу брошюры Трубецкого «Европа и человечества», а также статьи Петроника о «Скифах».

Историософское осмысление противостояния Запада и Востока в культуре России характерно для творчества Андрея Белого. Его статья 1905 г. «Луг зеленый», название и эпиграф к которой он позаимствовал у Брюсова, представляет Россию в образе заколдованной спящей красавицы: «Лик красавицы занавешен туманным саваном механической культуры», «Пелена черной Смерти в виде фабричной гари занавешивает просыпающуюся Россию...» «Красавица сама должна выбрать путь: сознательной жизни или сознательной смерти <...> религиозную жизнь, или путь автоматизма». Своим предшественником А. Белый считал Гоголя: «Гоголь бессмертно выразил томление спящей родины,— Красавицы, стоящей на распутье между механической мертвенностью Запада и первобытной грубостью».

Романы А. Белого «Серебряный голубь» (1909) и «Петербург» (1911–1913) — замышлялись как первые части трилогии «Запад и Восток». Первый призван был воплотить гибельную стихию Востока, второй — «химическое наваждение Запада»³⁰. Образцы для первого — «Вечера на хуторе близ Диканьки» и «Миргород». Лихов — уездный город, символ азиатской безликой стихии: «...Ужас, петля и яма: не Русь, а какая-то темная бездна востока прет на Русь из этих радением истонченных тел».

«Путевые заметки» (1911) А. Белого о путешествии в Сицилию, Тунис, Египет и Палестину тоже предлагают «исход» на Восток, поиск духовных ценностей вне европеизма и вопреки ему. Этот символический Восток для А. Белого — источник обновления одряхлевшей Европы. Скрещение западного и восточного начал является для него предзнаменованием грядущей синтетической культуры.

В период увлечения культурой Востока А. Белый начал работать над романом «Петербург». Петербург — символ насильственно пересаженной западной культуры в душу России. Неспособность русской стихии переварить этот чуждый элемент находит выражение в терроризме. Революция видится Белому как прямое следствие этих противоречий; он, таким образом, продолжает темы «Медного всадника» Пушкина, размышления Гоголя и Достоевского. «Во всех русских монгольская кровь», — заявляет один из героев Белого. В крови героев романа «бушует задавленная цивилизацией мстительная туранская стихия». Разрушительное «монгольское дело» продолжается на новом этапе истории. А. Белый с восторгом принял Февральскую революцию, а Октябрьскую встретил поэмой «Христос Воскресе». Как боги в древней мифологии, Россия в его поэме воскресает после распятия для нового бытия. Мистическое отношение к революции Андрей Белый сохранил и в годы жизни в Европе.

Особое влияние на евразийство мог бы оказать В. Хлебников, который был в поэзии самым ярким «азийцем». Однако его творчество прошло несколько в стороне от внимания евразийцев. Как ни странно, в своих статьях о Велимире Хлебникове Д. П. Святополк-Мирский, видевший в нем гениального поэта, не касался непосредственно евразийской стороны его творчества³¹. В поэзии Хлебникова закваска будущего евразийства чувствуется более явственно, чем у любого другого поэта: стремление к возрождению самобытности русского языка у него причудливо сочетается с обращенностью к азиатским истокам России, верой в то, что объединение с Азией возродит Россию. Видениям мировой истории, движениям племен, смене их на сцене истории посвящены многие его произведения. Хлебникову присуще апокалиптическое ощущение истории, но при этом его представление о будущем России и земного шара парадоксально оптимистично. Он видит перед собой гибель цивилизации, но религиозно верит в будущее всемирного человечества, в то, что грядущее человечество — будетляне — сумеют соединить самую безумную фантастику технического прогресса с сохранением человечности и улучшением человеческой породы, с заботой о природе и животных.

В стихах и прозе Хлебникова Восток трактуется многозначно и широко. Его Восток — это и устье Волги, и Средняя Азия, и Монголия, и Индия, и Константинополь-Царьград, а также Иран и Персия. В автобиографической заметке 1914 г. Хлебников с гордостью сообщает о том, что родился «в стане монгольских испове-

дующих Будду кочевников — имя «Ханская ставка», в степи»³². В той же заметке поэт напоминает, что «выступил с требованием очистить русский язык от иностранных слов». Стремление вернуть русскому языку самобытность принимало у него самые разнообразные творческие формы.

Раннее творчество Хлебникова проникнуто скифскими мотивами. Эти мотивы имели и чисто импрессионистический характер, как например, стихотворение «Скифское», но многие его стихи, посвященные судьбам народов, движению племен — складываются в своеобразную историософию, как например «Написанное до войны», «Курган», «Тризна». История человечества проходила перед его глазами:

Годы, люди и народы
Убегают навсегда,
Как текучая вода.

(1915)

География и история — для него палитра, в центре его композиции Россия и Азия. Между ними нет границ, ни в географическом смысле, ни в культурном, Россию не отделяет от Азии даже православие:

Ах, мусульмане те же русские,
И русским может быть ислам.

(«Хаджи-Тархан», 1913)

В историософской фантазии «Учитель и ученик. О словах, городах и народах» (1912) приводится математическое построение философии истории, в котором Ученик заявляет: «Сын Азии не мирится с полуостровным рассудком европейцев»³³.

В «Письме двум японцам» (1916) Хлебников предлагает создать Азийский съезд для обсуждения главных вопросов будущего. Он задумал издавать «Азийский ежедневник песен и изобретений», который можно печатать на любых языках и передавать по радиотелеграфу. Он призывает думать не о греческом, но об Азийском классицизме, и предлагает создать словарь образов и преданий всей Азии. Для распространения этих идей поэт предлагает учредить учебные заведения для бедняков, вмешаться в зодчество, устраивать таборы изобретателей, а чтобы в этом ему не мешали консервативно мыслящие деятели, «исследовать состояние умственных способностей у старших возрастов».

В поэме «Воззвание председателей Земного шара» (21 апреля 1917 г.) Хлебников предлагает заменить мировые государства, ко-

торые вот уже три года «кормятся людьми», предаются «соборному людоедству», «научно построенным человечеством». При этом «персидский ковер имен государств» должен смениться «лучом человечества». Себя и других творцов нового он называет «стрелочниками у встречных путей Прошлого и Будущего». В статье «Лебедия будущего» (2-я половина 1918 г.) поэт мечтает о создании «Соединенных Станов Азии». Единство мыслей народов достигается в новом государстве одновременным и мгновенным распространением информации во все уголки планеты. Словно предвидя изобретение компьютера и интернет, он пишет: «Творецкая община тенепечатью на тенекнигах сообщала последние новости, бросая из блистающего глаза-светоча нужные тенеписьмена».

В мыслях по поводу «Открытия народного университета» (26–27 ноября 1918 г.) Хлебников рисует науку будущего: «Думалось, что у устья Волги встречаются великие волны России, Китая и Индии и что здесь будет построен Храм изучения человеческих пород и законов наследственности, чтобы создать скрещиванием племен новую породу людей, будущих насельников Азии, а проследование индусской литературы будет напоминать, что Астрахань — окно в Индию. Думалось о том времени, когда единая для всего земного шара школа-газета будет разносить по радио одни и те же чтения, выслушиваемые через граммофон и составленные собранием лучших умов человечества, верховным советом Воинов Разума»³⁴.

И в то же время поэт видит другое будущее, которое несет война и революция:

<...> у смерти утесов
Прибой человечества.
У великороссов нет больше отечества.

Картины мировой истории в поэме «Зангези» (1921) раскрывают связи цивилизаций и культур. Концепция Хлебникова близка к выраженной в «Скифах» мысли Блока о России как щите между варварами и Европой.

Волны народов одна за другой
Катились на запад:
Готы и гунны, с ними татары.

Но Москва — часовой, который останавливает в степи народы и говорит Востоку: «Ни шагу!». «И полумир переходит к Москве». Но дальше сама Россия двинулась на Восток. На следующем витке

истории Восток отвечает России отпором, снова и снова приливают и отливают «волны Востока и Запада».

Н. С. Трубецкой признавался, что разрабатывая евразийские идеи, черпал свое вдохновение у М. А. Волошина. Однако поэзия Волошина, включая в себя элементы, родственные евразийству, содержит в себе и его отрицание. В ней явно звучит пафос культурного самоотрицания, самосожжения, во имя воскрешения из пепла нового и лучшего мира. В стихотворении «Мир» (1917) из сборника «Пути России» автор видит проклятие России как в нашествии с востока, так и интервенции с запада:

С Россией кончено...
<...>
О, Господи, разверзни, расточи,
Пошли на нас огонь, язвы и бичи:
Германцев с запада, монгол с востока.

Отдай нас в рабство вновь и навсегда...

Стихотворения этого сборника — апокалиптические видения судьбы России, об этом говорят ее символические названия: «Святая Русь», «Из бездны», «Демоны глухонемые», «Русь глухонемая». Цикл насыщен библейскими мотивами, темами и образами Достоевского. «Русь глухонемая» одержима бесами, демонами. В стихотворении «Европа» (1918) история России представлена как плод слияния Византии и Ислама:

Да зачатое в пламени и гнев
Собой восток и запад сопряжет!

Ход истории был нарушен вмешательством Петра, но история, считает поэт, должна взять свое и произвести на свет новый созревший плод славянства:

России нет — она себя сожгла,
Но Славия воссветится из пепла!

В стихотворении нашли отражение идеи Леонтьева и Достоевского о восстановлении Восточновизантийской империи, способной объединить славян вокруг Константинополя. Эти идеи возникли во время войны России с Турцией. В одном из писем 1915 г. Волошин писал, что в этой войне самое ясное желание его — чтобы Константинополь стал русским. «Это перемещение центра тяжести к югу (и востоку) — самое радостное и желанное»³⁵.

Русь предстает как Скифия в стихотворении «Дикое поле» (1920); история ее — это смена бесчисленных завоеваний:

За Хазарами шли Печенеги,
Ржали кони, пестрели шатры...

Но в соответствии с историософией Волошина, истинная Русь — Москва — создавалась не благодаря, а вопреки восточным набегам:

Долго Русь раздирали по клочьям
И усобицы, и татарва.
Но в лесах, по речным узорочьям
Завязалась узлом Москва.

Московский Кремль и храмы строились архитекторами Византии, Греции и Италии. Именно культура востока Европы возобладала в Московском государстве, но это еще не была культура всего русского народа. В конце концов московские цари «пятой наступили на степи»: но при этом и своему, русскому народу в Москве «стало трудно дышать». Теперь уже русский народ потянуло на Дикое Поле, в степь, за Разиным, за Ермаком. И это противостояние власти и народа не было изжито в истории Руси, за что и пришла расплата:

Русь! Встречай роковые години...
Все, что было, повторится ныне...

«Старинное пламя усобиц» разгорается снова, потому что не было и нет на Руси единства между властью и народом, понимания между племенами:

Не связать нас в единую цепь!
Широко наше Дикое Поле,
Глубока наша Скифская степь!

«Русская революция» (1919) — размышление о том, как мало соответствуют русским реальностям такие понятия как «пролетарий», «буржуа», «капитал». Русские «нерадивы и нищи среди богатств земли», но именно они призваны предотвратить заблуждения мысли европейцев, их грядущие ошибки и катастрофы:

Не нам ли суждено изжить
Последние судьбы Европы,
Чтобы собой предотвратить
Ее погибельные тропы.

Направление мысли, параллельное евразийству, могло бы оформиться и в России, если бы развитие русской философии не было прервано там установлением единой идеологии. До тех пор пока

она не установилась окончательно, идеи, сходные с евразийскими, обсуждались и на российской почве. Рецензенты в эмиграции отметили выход в Петербурге философского диалога Вяч. Иванова и М. О. Гершензона под названием «Переписка из двух углов» (Пб., 1921). С. И. Гессен подчеркивал сходство мыслей и даже терминологии этого диалога с идеями, высказанными в сборнике «Исход к Востоку». О евразийском характере этого диалога писал и Д. П. Святополк-Мирский: он видел в нем спор идеи эллинства и своего рода культурного нигилизма, признающего разнообразие культуры и необходимость отмирания в ней старого ради рождения нового.

Позиция Гершензона в этом диалоге во многом близка к размышлениям Розанова: он испытывает усталость от цивилизации, ему тягостны ее одежды, ему невыносимо нести умственное достоинство человечества, богатство ценностей культуры. Он чувствует, что «живой родник духовного бытия отравлен», что «истины превратились в мумии», фетиши: они заваливают человека как камни, как глыбы. Вяч. Иванов возражает Гершензону утверждением, что истинная культура не в омертвелой памяти, загромождающей ум, а в живой памяти, приобщающей человека к духу. Таким образом, участники спора, каждый со своей позиции, из «своего угла» отвергают духовно обмелевшую рассудочную цивилизацию и ищут живого переживания культуры. Вяч. Иванов разделял взгляды евразийцев на восточное наследие русской культуры³⁶.

Сильнейшее влияние на мировоззрение евразийцев, как и всех русских мыслителей, оказала книга О. Шпенглера «Закат Европы» (тт. 1–2, 1918–1922; рус. пер.: 1923). В Европе она произвела сенсацию, а в России была воспринята с особым вниманием, так как западный автор высказал по существу те же мысли, которые волновали русских мыслителей задолго до него. О. Шпенглер, во многом подобно Данилевскому, рассматривал мировые цивилизации — древний Восток, античность, средневековье, Ренессанс — как живые организмы, которые переживают стадии зарождения, расцвета, упадка и смерти. Он отметил, что цикл жизни каждого культурного организма занимает приблизительно тысячелетие. Этот всемирно-исторический обзор навел Шпенглера на мысль, что и европейская христианская культура находится на исходе своего тысячелетнего жизненного цикла.

Помимо временной закономерности, Шпенглер, обладавший редкой эрудицией, проследил признаки упадка во всех взаимосвязанных элементах европейской цивилизации: в науке, искусстве,

нравственной сфере. Главной мыслью Шпенглера, оказавшейся близкой русским мыслителям как в России, так и в Зарубежье, была идея о перерождении западной религиозной христианской культуры в бездушную, меркантильную, механистическую цивилизацию. На общественное развитие Шпенглер перенес открытый в физике закон энтропии, в соответствии с которым физический мир неотвратимо стремится к уравниванию энергий. Это уравнение в физическом мире, так же как стремление к равенству в мире социальном, ведет к потере энергии созидания и к гибели.

В первом томе книги Шпенглера ничего не говорилось о России, только в оглавлении второго тома значилась глава под названием «Россия и будущее», которая вдохновила русских философов на развитие мыслей Шпенглера в национальном ключе. В России в 1922 г. группа мыслителей во главе с Н. А. Бердяевым выступила с брошюрой под названием «Освальд Шпенглер и “Закат Европы”». Бердяев в своей статье в этой брошюре писал: «Есть основание думать, что Шпенглер в русском Востоке видит тот новый мир, который идет на смену умирающему миру Запада. <...> На Востоке можно ожидать появления нового типа культуры»³⁷.

Впитав мыслительное наследие своих предшественников и современников, евразийцы осмыслили его по-новому, в соответствии с требованием времени, как они эти требования понимали. Но как вскоре выяснилось, у примкнувших к движению мыслителей не было единства ни в толковании идей предшественников, ни в трактовке установленной евразийцами терминологии. Как основатели движения, так и позднее примкнувшие к нему деятели вкладывали разный смысл в само понятие «Евразия»: одни из них утверждали, что Россия — не Европа, и не Азия, а особый культурный мир; другие видели именно возможность синтеза европейской и азиатской культуры в России. По большей части в выборе пути России акцент у евразийцев смещен в сторону Азии. Основатели движения призывали повернуться лицом к Азии, искать русской самобытности в азиатских истоках культуры и государственности, в «наследии Чингисхана». Поэтому была несомненная логика в предложении харбинского евразийца, известного журналиста Вс. Н. Иванова переименовать евразийство в «азийство»; была доля истины и в шутке П. Н. Милюкова, спрашивавшего, почему мы говорим «Евразия», почему не «Азиопа»?

Помимо броского названия, евразийцы ввели немало оригинальных и емких по смыслу новых понятий в разные области науки

о земле и человеке. Одно из основных понятий евразийства — месторазвитие — объясняет их представление о Евразии с точки зрения геополитической, этнографической и культурной. Месторазвитие, как говорится в одной из редакционных статей, — это «социально-историческая среда, рассматриваемая одновременно и неотрывно от среды внешней, географической — со всей совокупностью традиций и преемственности, которые вырастают и вкореняются в географический ландшафт»³⁸.

История культуры в евразийстве рассматривается с точки зрения «месторазвития», то есть этнографического происхождения и географического расселения народов. В применении этой методологии евразийцы во многом следовали за позитивистами, связывавшими культуру с «расой, средой и историческим моментом». У позитивистов евразийцы позаимствовали биологический и морфологический подход к культуре, у славянофилов теорию культурно-исторических типов. Однако не все евразийцы разделяли этот подход к культуре, его противником был, например, П. М. Бицилли.

Вслед за Достоевским, который пользовался такими понятиями как «национальная личность», «личность наций», «душа Европы», евразийцы, в частности Л. П. Карсавин, ввели в употребление термины «культуро-личность», «симфоническая (соборная) личность», «симфоническая культууро-личность». Культуру евразийцы рассматривали как объективацию симфонической личности. Иерархия «личностей» в этом контексте, в их представлении, зависит от меры обобщения: существует личность отдельного народа, государства, или такого единого географического пространства, как Евразия. А есть и «высшие симфонические личности — народ, человечество».

В сфере мировоззрения евразийцы утверждали «нравственную необходимость преобладания духовного начала над материальным». В их теоретических построениях религия, идеология, вопросы духа и культуры занимают центральное положение, а не являются «надстройкой» над экономикой. Материя в их понимании должна быть подчинена духу. Европейскую культуру во всех ее частях, кроме эмпирической науки и техники, они признавали упадочной и видели свою задачу в том, чтобы освободить Россию-Евразию от гнета этой культуры. Культура Евразии в представлениях евразийцев являлась объективацией православия. «Православная русская церковь и есть эмпирически русская культура, становящаяся церковью» (1926). Коммунизм они рассматривали как проявление европейской культуры и обвиняли большевиков в навязывании России чуждой ей идеологии и строя.

В государственной области евразийцы являлись сторонниками «демотического строя», при котором страной управляет сильная и жесткая власть, но эта власть в то же время осуществляет свои полномочия в интересах масс людей, населяющих эту страну. Коммунизм евразийцы не считали подобной формой власти, так как он превращает людей в рабов и «неуклонно перерождается в капитало-коммунизм»³⁹. Главной формой организации законодательной и исполнительной власти евразийцы считали «советы», сильную власть на местах, при максимальной децентрализации власти. Они отстаивали необходимость прочного правопорядка. Нередко евразийцы пользовались понятием «народоправство». Будущее политического строя в России евразийцы (в лице П. Н. Савицкого, который, судя по его архивным рукописям, был автором этих деклараций) связывали с победой евразийской партии в России. В развитии теории государства евразийство выходило за рамки идейного движения и становилось движением политическим. Лидером политизированного евразийства был П. Н. Савицкий. Н. С. Трубецкой возражал против политизации движения, считая что этот процесс неминуемо приведет к кризису и распаду движения.

В экономической области евразийцы ориентировались на развитие индивидуального крестьянского хозяйства, наиболее, по их мнению, близкого психологии русского народа. «Евразийцы отстаивают лично-хозяйственное начало», — заявляли они, но при этом подчеркивали, что необходимо устранить и капиталистический, и коммунистический строй. Хозяйственные теории евразийцев строятся на признании того, что чувство собственности является природным свойством человека. Они считали необходимым установить личную собственность на землю и сохранить частную собственность на средства производства. В экономике они считали важнейшим элементом плановость, которой подчинен в какой-то мере и частный сектор. Они широко пользовались той же терминологией, что была принята в советской системе: предлагали интенсификацию сельского хозяйства, индустриализацию и электрификацию страны.

Свой государственный идеал они видели в упрочении границ Российской империи, поэтому идея многонационального Советского союза, охватывавшего примерно те же территории, была для них крайне привлекательной. Государственные представления евразийцев приближались и к идеям эсеров, и к идеям большевиков. Русскую революцию евразийцы расценивали как историческую неизбежность: «Революция — отнюдь не дикий и бессмысленный бунт.

Она — глубокий и существенный процесс — это саморазложение императорской России, муки рождения новой России-Евразии. Разрыв между народом и европеизированным правящим слоем»⁴⁰.

Евразийцам приходилось постоянно защищаться от обвинений в «сменовеховстве» и заигрывании с коммунистами. На первом этапе от всех других социальных учений с социалистической и коммунистической ориентацией евразийство отличала преданность идее православия. Подтверждение бытия Творца евразийцы находили в науке: новейшие открытия в биологии, физике и астрономии показали ограниченность сферы, доступной научному исследованию и рациональному объяснению. В их представлении без идеи Творца невозможно цельное понимание мира⁴¹. Ставя православие во главу угла, евразийцы, тем не менее, не считали вероисповедание критерием для отграничения русской культуры от азиатской. Они мирились с любыми другими проявлениями религиозности, признавая и ислам, и буддизм, как основные религии народов, живущих на территории России-Евразии. Для них неприемлемым был лишь атеизм, безрелигиозность, и именно с этой точки зрения отношение основателей движения к коммунизму было непримиримым.

В статье «Мы и другие» («Евразийский временник», 1925) Трубецкой проводит грань между большевизмом и евразийством, подчеркивая безрелигиозность большевизма и зависимость его идей от классовых и экономических теорий. «Большевизм — движение богоборческое, евразийство — движение религиозное, богоутверждающее», — пишет он. Трубецкой считал, что если и существует какое-то соприкосновение между евразийством и большевизмом, то оно чисто внешнее: их объединяет стремление освободиться от гнета старой культуры и утвердить новую самобытность. Но в конечном счете цели и методы у них разные.

В брошюре «Евразийство и коммунизм» евразийцы дали определения двум ведущим государственным системам: «Коммунизм есть капитализм, достигший наивысшего напряжения, возведенный в превосходную степень». «При коммунизме основной мотив жизни — обогащение, но через общество». Евразийцы подчеркивали, что при коммунизме рабочие попали в рабство, еще худшее, чем при господстве капитализма. В этой же брошюре в противовес коммунистической программе сформулирована социальная программа евразийства. Здесь говорится: «Евразийство подчеркивает значение личного начала в организации общественной жизни. Евразийство снимает категории буржуазии и пролетариата. Личный

интерес в хозяйстве получает нравственный и религиозный смысл. Правовое и государственное регулирование собственности — основной принцип Евразийства. Все являются собственниками. Евразийство стремится воспользоваться лучшими сторонами буржуазной культуры, откидывая все худшее». В заключение подведен итог: «Евразийство — отрицание коммунизма».

Указав на «бедность проявления литературного евразийства в эмиграции», Д. П. Святополк-Мирский признал исключением публицистику Трубецкого. В самом деле его публицистика могла бы занять особое место в литературе, такова эмоциональная убедительность — «волевая заразительность» его статей. В своих работах евразийского периода Трубецкой отстаивает позиции русской культурной самобытности и государственной самостоятельности. Его политические убеждения, соответствующие этим теориям, отчетливо проявились в работе «Русская проблема», опубликованной в сборнике «На путях» (1922). Автор показывает здесь, что освобождение от большевизма и восстановление России невозможно без иностранного вмешательства, а это вмешательство неизбежно повлечет за собой колонизацию страны и лишение ее национальной индивидуальности, собственного лица. Мировая война вскрыла истинные интересы европейцев в отношении России: интересы чисто материальные, коммерческие, те же, что влекли европейцев в Индию или в Африку. «Россия есть территория, на которой произрастает то-то и то-то, в которой имеются такие-то ископаемые. Что на этой территории есть население — это неважно: им займутся этнографы...» Трубецкой объясняет своим соотечественникам, ратуящим за интервенцию, что иностранцы не станут без вознаграждения помогать России, за свою помощь они потребуют, чтобы Россия была отдана им в качестве колонии. Таким образом, заключает автор: «Восстановление России возможно только ценою утраты ее самостоятельности».

Итоги русской революции таковы: «Отныне Россия вступила в новую эпоху своей жизни, в эпоху утраты независимости. Будущая Россия — колониальная страна, подобная Индии, Египту или Марокко». Будущая политическая власть в России неизменно явится проводником иностранной колониальной политики. В этих условиях, предупреждает Трубецкой, интеллигенция не за страх а за совесть начнет служить иностранцам, как это уже произошло в эмигрантской среде русской интеллигенции. «Азиатская ориентация» в этих исторических условиях становится главным средством сохранения Россией собственного лица.

В этой же статье, которую можно считать одной из основополагающих в кругу евразийских «утверждений», Трубецкой формулирует задачи и направления деятельности русской культурной эмиграции. Главная задача состоит в выработке миросозерцания для создания и укрепления самобытной национальной культуры. «Мы должны привыкнуть к мысли, что романо-германский мир со своей культурой — наш злейший враг», — конкретизирует автор поставленные задачи. Эта идеологическая деятельность, по мнению ученого, преимущественно должна была бы вестись в самой России, но этого не допускают большевики. Следовательно, эту задачу должна взять на себя эмиграция. Трубецкой заключает: «Если русская эмиграция хочет действительно сыграть почетную роль в истории России, ей надо бросить всю эту недостойную игру в политику и заняться работой по перестройке духовной культуры».

Заметная эволюция научных методов Трубецкого в сторону признания приоритетности гео-этнографических принципов в истории культуры наблюдается в статье «О туранском элементе в русской культуре» («Евразийский временник», 1925), где он утверждает, что «сопряжение восточного славянства с туранством есть основной факт русской истории». Трубецкой здесь особо подчеркивает благотворность влияния монголо-татарского завоевания на русскую культуру и государственность. Хотя, как он сам признавался, он это делал из полемических соображений, чтобы заставить читателя разочароваться в прежних кумирах, отказаться от привитых ему стереотипов мышления, его заявления принимали серьезный характер в системе идей других евразийцев, разрабатывавших теорию монгольского воздействия в разных областях науки. Да и его собственные доводы в работе «Наследие Чингисхана» (1925) звучат слишком убедительно и страстно, чтобы быть простым полемическим приемом. Главный тезис этой работы заключается в том, что «Русское государство <...> является наследником, преемником, продолжателем исторического дела Чингисхана». Это положение автор стремился доказать на исторических примерах. Он утверждает, что у своих завоевателей русские нашли более разработанные идеи государственности, организации и сплочения людей, чем те, что были известны на Руси. Эти идеи им необходимо было перенять, чтобы противостоять завоевателям, остоять свою культурную самостоятельность и утвердить свои православные ценности. И вот у русских культурных деятелей идеи монголо-татарской государственности получили, якобы, христианско-византийское обоснование. «Так совершилось чудо превращения монгольской

государственной идеи в государственную идею православно-русскую». Эпатирующая теория Трубецкого была направлена против европоцентризма, утвердившегося в российском сознании. Статья была уязвима для научной критики и могла быть принята только как полемический вызов. Однако и в других, научных по форме исследованиях Трубецкого этого периода туранская теория снабжается иллюстрациями из разных областей знания.

В исследовании культуры Трубецкой, как и Савицкий, особое значение придавал этнографической методологии, отдавая дань позитивизму. Он выявил ряд общих антропологических признаков азиатских и славянских народов на территории России. Важное место в статьях о туранском элементе занимает лингвистический анализ тюркской группы языков и выявление заимствований из них в русском языке. Анализ туранского элемента в русском языке и культуре приводит Трубецкого к выводам о том, что в психике русского человека заложены черты урало-алтайца, тюрка. Характерные признаки этого типа психики, по Трубецкому, — неспособность к самостоятельному развитию мировоззрения, готовность принять на веру чужие религиозные и философские идеи для обоснования собственных жизненных ценностей, стремление к простоте и элементарности мировоззрения. «Туранец», как отмечает Трубецкой, заимствовал у более творческих народов ислам, но при этом не внес в него ничего нового, не развил его, но «мумифицировал», как мировоззрение, удобное для сохранения государственной стабильности и душевного равновесия личности. Этот пассивный в интеллектуальном отношении «туранский элемент», составлявший важный элемент психологического склада русского человека допетровской Руси, Трубецкой считает положительным началом в русской культуре, началом, обеспечивающим «государственную устойчивость».

Анализируя в более поздние годы воззрения евразийцев, Ф. А. Степун высказал мысль, что на Н. С. Трубецкого оказала влияние книга французского историка А. Мартена «Россия и Европа» (1865). Этот историк утверждал, что русские не являются ни славянами, ни индогерманцами, но туранцами, и принадлежат к тюрко-алтайскому племени⁴². Похожие мысли составляют основу многих работ Н. С. Трубецкого середины 1920-х годов. Взгляды Трубецкого разделял евразийский публицист В. П. Никитин, который находил черты туранского типа в военной доблести русских, в их пассивности в отношении строительства государства, в нелюбви к отвлеченному мышлению и склонности к мистике⁴³.

Геополитические идеи П. Н. Савицкого, так же как и представления некоторых других евразийцев, включая Трубецкого, восходили к формулировкам географа В. И. Ламанского. Ламанский был автором книги «Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе» (1881), которому принадлежало первенство в разделении Европы на романо-германский и греко-славянский мир. Но Савицкий, как и другие евразийцы, пользуясь терминологией своего предшественника, расставлял новые акценты в изложении культурной и государственной истории России. Он признавал значение Византии в развитии России, но при этом отводил ведущую роль в этом процессе «степной» цивилизации, «азиатско-азиатским» культурам. Савицкий по-новому толковал славянофилов. Традиционно славянофилы делали из истории монгольского завоевания вывод, что Русь возродилась не благодаря, а вопреки игу, в сопротивлении орде. Савицкий же в своих заключениях подчеркивает положительное влияние монгольского завоевания на русскую культуру. Ему принадлежит авторство таких заявлений: «...Без «татарщины» не было бы России», «...русское благочестие ...создалось именно во времена «татарщины» (статья «Степь и оседлость» в сб. «На путях», 1922); «Пример монголо-татарской государственности (Чингисхана и его преемников) <...> сыграл большую и положительную роль в создании великой государственности русской» (статья «Евразийство» в сб. «Евразийский временник», 1925).

Евразийство нашло своих последователей в Харбине. Размышления на евразийские темы содержала историко-этнографическая публицистика Вс. Н. Иванова, собранная в книге «Мы» (Харбин, 1926). Книга нашла живой отклик в стане евразийцев: ей посвящено несколько детальных разборов в евразийских изданиях, а кроме того была опубликована переписка Вс. Н. Иванова с В. П. Никитиным по насущным вопросам движения, в которой обсуждаются его название, цели и методы. Вс. Н. Иванов писал, что условия беженства и изгнания заставили эмигрантов окончательно осознать, что они не европейцы. Он высоко оценивал роль монголо-татарского завоевания в формировании русской государственности и звал к воссоединению с современными азиатами. Азиаты не страшны, писал он: страшен немец. Проанализировав принципы евразийства, Вс. Н. Иванов сделал вывод, что движение должно быть не евразийским, а «азиатским»⁴⁴. Он, кроме того, настаивал на том, что «Евразийство для своей актуальности должно стать политическим движением»⁴⁵. Иванов рассказывал об интересе к учению евразийцев на Дальнем Востоке, в Китае, Манчжурии, у монгол и татар.

Этому же автору принадлежит книга о Н. К. Рерихе, в которой он подробно анализирует культурные связи России с Востоком⁴⁶.

Изначально внутри евразийства существовали коренные различия в подходе к истории России, к проблеме Запада и Востока, Европы и Азии. Например историк П. М. Бицилли высказывал в евразийских сборниках мысли, прямо противоположные утверждениям евразийцев. В статье «Восток и Запад в истории Старого Света», опубликованной в сборнике «На путях» (Кн. 2, 1922), он показал, что в культуре России несравненно более важную роль, чем татаро-монгольское влияние, сыграло европейское культурное наследие, европейская античность и христианство. А если говорить о Востоке, то Индия и Иран в культурном отношении для России были гораздо важнее татаро-монгольской орды.

Бицилли не был согласен с традиционным истолкованием «всемирной миссии» России как защитного рубежа между Западом и Востоком. Он критически рассматривает выражение этой идеи в поэме Блока «Скифы». Сторонники этой идеи, как разъясняет Бицилли, не видели за «щитом» ничего — ни культуры, ни истории, только монгольскую дикую орду, свирепого гунна. По мысли Бицилли, роль России совершенно иная — это «нахождение путей к культурному синтезу», творческое соединение восточных и западных культур⁴⁷. Ученый вскрывает и другие «мифы» русского исторического самосознания: «Скифы-то отнюдь не “монголы” ни по расе, ни по духу», — продолжает он в той же статье, — «Правильнее было бы сказать, что мы “скифы” и “монголы” вместе». Влияние «туранской стихии» он определяет как атавистическое и отмечает, что оно с особой силой проявилось не в царской России, а в организации большевистской власти. Он подчеркивает в русском характере черты, противоположные «туранскому элементу»: он пишет, что ничего «среднеазиатского» нет в глубокой религиозности русского народа, в его неустанных духовных томлениях и борениях. И в этом, по мнению автора, сказывается влияние Востока — но не среднеазиатского, а индоиранского.

Бицилли не согласен и с воззрениями оппонентов евразийства, утверждавших, что Россия живет заимствованной западной культурой; он доказывает, что это заимствование, состоявшееся давно, не было механическим, за века усвоения оно было творчески переработано. В России западная культура осваивалась с включением восточного элемента и православия. Плоды этого усвоения оказались в какой-то момент даже более значимыми, чем простое продолжение западными народами своих собственных культурных традиций.

Для выработки системы взглядов евразийцам было необходимо участие профессиональных философов. В какой-то момент с их национально-православной ориентацией солидаризировался И. А. Ильин, однако против его участия в движении высказался П. П. Сувчинский. Вместо Ильина к евразийству был привлечен Л. П. Карсавин⁴⁸. Осенью 1926 г. он открыл свой семинар в парижском пригороде Кламар, где находилась значительная русская община, а также типография и книжный склад евразийцев. В своих лекциях он отстаивал мысль о том, что русская революция имеет общечеловеческий смысл и является исторической миссией России. Хотя эта мысль находилась в русле взглядов евразийцев на революцию, Карсавин решительнее других отстаивал ценности завоеваний революции. На основе семинара Карсавина, в Кламаре, сформировалось авангардное левое крыло евразийства, деятельность которого приобрела ярко выраженный политический оттенок. В статье «Основы политики» («Евразийский временник», 1927) Л. П. Карсавин рисует картину утопического государства, которая чрезвычайно напоминает крестьянскую утопию А. Чаянова. Основатели евразийства усматривали в этой утопии идеи, гораздо более близкие к социализму, чем к евразийству.

В связи с деятельностью семинара Л. П. Карсавина Н. С. Трубецкой впервые заговорил о распаде и конце евразийства. В действительности деятельность этого семинара лишь проявила изначально существовавшие расхождения между представителями исторически сложившегося «классического», «консервативного» евразийства — и сторонниками пересмотра идеологии движения с левых позиций. Распад, раскол евразийства был подготовлен всем его развитием, и в немалой степени размежеванию его участников способствовали работы самого Трубецкого. Во второй половине 1920-х гг. в статьях Трубецкого, как и других евразийцев, появляется позитивно окрашенный анализ нового государственного устройства России-СССР. В статье «Общевразийский национализм» («Евразийская хроника». Вып. 9. 1927) Трубецкой рассматривает Советский союз как воплощение евразийских идей и называет СССР Евразией. В этом новообразовании он видит естественный исторический процесс, подтверждающий евразийские теории, в том числе его собственные. Сама история, считал он, подтверждала, что народы, населяющие Россию-Евразию, осознали свое единство и стремятся закрепить его в государственных формах. При этом из традиционных культур складывается новая единая культура, со своим национальным своеобразием: «Национализм каждого

отдельного народа Евразии (современного СССР) должен комбинироваться с национализмом общевразийским, т.е. евразийством». В «Евразийской хронике» за 1927 г. (№ 8) в статье «О государственном строе и форме правления» Трубецкой сформулировал понятие «идеократии». Идеократия, власть идеи, по его теории, основывается на отборе правящего слоя не по принципу сословного аристократизма, а по общности мировоззрения. Он развивает эти идеи в статье «Идеократия и армия» в 10-м выпуске «Евразийской хроники», а также в статьях в газете «Евразия».

Хотя Трубецкой в своих политических размышлениях призывал ориентироваться на новую Россию, религиозные принципы неизменно оставались для него основой евразийского мировоззрения. Православная идея, таким образом, была главным идейным рубежом между «классическим» и левым евразийством. Участники семинара Л. П. Карсавина Д. П. Святополк-Мирский и П. П. Сувчинский отказались развивать свои взгляды на идеалистической основе и пошли гораздо дальше своего учителя, занявшись учением К. Маркса и В. И. Ленина. Помимо материалистической философии, на формирование взглядов Д. П. Святополк-Мирского оказала воздействие литература Советской России, творчество и личность М. Горького, встречи с российскими писателями и дипломатами.

По оценке Савицкого, «общей евразийской концепции истории русской литературы и тем более литературы других народов Евразии» создано не было. Эту теорию, писал он, нельзя вывести из работ П. П. Сувчинского «Знамение былого» (о Лескове) и «Типы творчества (памяти А. Блока)». Он заключил по поводу литературоведения: «Эта область до сих пор осталась неразработанной в евразийстве, что несомненно является большим пробелом»⁴⁹. В том, что общей концепции русской литературы евразийцы не создали, Савицкий был прав, но он не был прав в том, что ставил знак равенства между евразийской концепцией литературы и евразийским литературоведением. П. П. Сувчинский, при всей расплывчатости его рассуждений, в своих работах о Лескове и Блоке затронул темы, существенные для евразийства: народность творчества Лескова, осмысление революции Блоком. Евразийским темам в литературе уделял внимание Н. С. Трубецкой, в частности в статьях о «Житии» протопопа Аввакума, «Хожении за три моря» Афанасия Никитина, а в более поздние годы в работах о творчестве Достоевского. Наряду с другими областями знания литература постоянно

находилась в поле зрения евразийцев, и не случайно среди своих предшественников они называли имена не только мыслителей, но и писателей и поэтов.

Попытки Д. П. Святополк-Мирского создать евразийское литературоведение Савицкий оценил холодно: «Некоторый намек на евразийскую трактовку вопросов истории художественной литературы содержит очерк Д. П. Святополк-Мирского «О московской литературе и протопопе Аввакуме». К сожалению, этот намек так до сих пор и остался намеком»⁵⁰. Однако эти оценки были несправедливы: именно в своих литературоведческих работах, хотя и опубликованных вне евразийских изданий, Святополк-Мирский ближе всего подходил к евразийству.

Сближение Д. П. Святополк-Мирского с евразийским движением началось в 1922 г., то есть после первых выступлений евразийцев в печати. С его философской эрудицией и журналистской чуткостью к политическим идеям, он сразу оценил значение и перспективы нового течения мысли. Свои первые заметки о движении и его манифесте («Исход к Востоку») он опубликовал в Лондоне, где читал университетский курс лекций о русской литературе. Две заметки были опубликованы в 1922 г. в «Русской жизни» («Russian Life»), русском журнале, издававшемся на английском языке Комитетом Освобождения России в Лондоне, в том же году появилась заметка в литературном приложении к газете «Таймс», а год спустя в «The Contemporary Review»⁵¹. Евразийство определялось в этих публикациях как «революционный» или «пореволюционный» русский национализм. В таком качестве евразийство представлялось Святополк-Мирскому российским соответствием тем движениям за национальное самоутверждение, которые распространялись среди народов Европы в послевоенную эпоху. Статьи Святополк-Мирского о литературе и культуре пореволюционной эпохи проникнуты евразийскими взглядами. Близки к евразийской проблематике и его исторические работы, с евразийских позиций написана его «История России». Однако предложение Святополк-Мирского публиковать свои статьи о поэзии и о современной русской литературе в евразийских изданиях не встретило готовности со стороны основателей евразийства. Единственной евразийской публикацией Святополк-Мирского к середине 1920-х гг. оставалась статья «О Московской литературе и протопопе Аввакуме», включенная в «Евразийский временник» за 1925 г.

В представлении Д. П. Святополк-Мирского, евразийцы, принимавшие революцию как историческую неизбежность, должны

были принять вместе с ней и новую русскую культуру. Святополк-Мирский был одним из немногих, а может быть даже единственным критиком в эмиграции, декларировавшим превосходство советской поэзии и художественной литературы над творчеством эмиграции. В статье «О нынешнем состоянии русской поэзии» (1926) он анализирует поэзию России и эмиграции и приходит к выводу, что эмиграции нечего противопоставить молодой и развивающейся литературе России. Он заявляет: «Отбор поэтов в эмиграцию делался по принципу ненужности»⁵². Основным завоеванием эмиграции он признает евразийство как выражение национально-исторической мысли: «В сфере политической мысли подлинное творчество проявили, со времени Революции, одни эмигранты — в лице евразийцев»⁵³. В написанной год спустя английской статье на ту же тему Святополк-Мирский признает, что советская цензура оказалась губительной для философской мысли в Советской России, литература идей оказалась более плодотворной в эмиграции, где она процветает в двух центрах: в Религиозно-философской Академии в Париже — и в кругу евразийцев. В поэзии Советской России Святополк-Мирский выявляет интонации, близкие к евразийству: скифскую тему у Блока, Белого, Гумилева, Волошина и Есенина⁵⁴.

Как заметное явление русской духовной жизни Д. Святополк-Мирский характеризует евразийство в своей английской книге по истории русской литературы за 1881–1925 гг., изданной в Лондоне в 1926 г. Он пишет: «В отличие от художественной литературы, русская политическая мысль в эмиграции не бесплодна, ее наиболее интересные проявления обнаружались в среде молодых ученых, имена которых до революции никому не были известны, — они называли себя евразийцами. Евразийцы — крайние националисты, которые считают, что Россия — это обособленный культурный мир, не похожий ни на Европу, ни на Азию (отсюда их название). Идеи евразийцев в какой-то мере восходят к Данилевскому и Леонтьеву, но их несомненно сформировала пореволюционная эпоха. Великую Революцию они принимают как явление необратимое, и даже без некоторой национальной гордости осознают величие ее разрушительной силы. Но в то же время они полностью отвергают вносимое революцией в жизнь «преднамеренное зло, противостояние Богу и Его Церкви». Евразийцы — люди церкви, но они не богословы, они считают, что надо брать силы от веры, а не отдавать все свои силы религиозному служению. Им присущ практический реализм, и не исключено, что они оставят след — если не в литера-

туре, то наверняка в историософии. Особый смысл и значимость евразийства заключается в том, что оно перекликается с некоторыми глубинными духовными течениями в России. В литературе евразийцы представлены скромно: лишь один автор из их числа, князь Н. С. Трубецкой (сын философа князя С. Н. Трубецкого), несмотря на свое амплуа ужасного ребенка, является подлинно одаренным публицистом. Его убийственно саркастическое предисловие к русскому переводу книги Г. Уэллса «Россия во мгле» является шедевром публицистики»⁵⁵.

Самая обстоятельная статья Д. П. Святополк-Мирского о евразийстве была опубликована в лондонском академическом журнале «Славянское обозрение» в 1927 году⁵⁶. П. Н. Савицкий в своем библиографическом обзоре евразийской литературы отозвался о ней более чем сдержанно. Холодность Савицкого нетрудно понять, если вчитаться в статью Святополк-Мирского. С одной стороны, критик дает в ней внешне логичный анализ философских основ движения, прослеживает его традиции восходящие к славянофильству, а также к идеям Н. Ф. Федорова. Евразийцы, пишет Святополк-Мирский, ищут свои идеалы в православии, в идее соборности, в гармонии человека с природой и с космосом. Своеобразие и ценность русской мысли, развиваемой евразийцами, Святополк-Мирский видит в мышлении «цельностями» — в противовес европейскому рационалистическому анализу.

Однако позитивному изложению основ евразийства в статье Святополк-Мирского сопутствует политический анализ его перспектив, в котором евразийство сближается и почти отождествляется по общности задач с большевизмом. В евразийстве Святополк-Мирский видит возможность «пересмотра и переоценки всех дореволюционных идей и ценностей», творческого переосмысления истории под влиянием новых исторических событий. В сочетании мистики с практикой Святополк-Мирский усматривает самобытный русский идеал, который, в его представлении, должен стать краеугольным камнем идеологии нового века. Стремясь сблизить евразийство с коммунизмом, Святополк-Мирский некоторым понятиям придает новый смысл. Так, в «соборной личности» он видит аналогию большевистскому коллективизму, в принципе «идеократии» находит близость с организацией коммунистического общества, в котором правит одна партия, проводящая в жизнь свою идею. Подводя итоги, Святополк-Мирский пишет, что хотя евразийство выросло из консервативной традиции русской мысли, оно, тем не

менее, неуклонно эволюционирует влево и находит сторонников в Советской России.

Святополк-Мирский считал, что евразийство как идеология было самым ярким достижением эмиграции. В 1928 г. в статье «Современные течения в русской литературе», опубликованной в английском сборнике статей по проблемам литературы Европы, Святополк-Мирский писал: «Литература идей прекратила свое существование в Советской России, но она еще живет в среде эмиграции: здесь молодое поколение, не способное создать ничего существенного ни в поэзии, ни в прозе, произвело тем не менее на свет единственное со времени революции значительное идейное движение — «Евразийство»⁵⁷. Критик утверждал при этом, что «литературное евразийство» в эмиграции проявилось недостаточно и дало наиболее богатые плоды в Советской России.

Раньше и точнее других критиков Святополк-Мирский определил черты евразийства в современной русской литературе. Характеризуя советскую прозу 1921–1924 гг., он писал: «Помимо незначительных «западных» отклонений в сторону, новая проза глубоко и сознательно, и даже агрессивно стремится к русскости». Типичные черты этой прозы: орнаментализм, сосредоточенность на стиле; важнейшее влияние в языке — Ремизов, в конструкции — Андрей Белый и Замятин. Ремизов ввел в литературу стиль разговорного языка, «сказ». Белый ввел в прозу ритм и кубистическое построение со смещением планов. Парадоксальным образом с этими модернистическими чертами сочетается крайний натурализм⁵⁸. О евразийском начале в литературе Святополк-Мирский писал в газете «Евразия», в которой он упоминал в евразийском контексте Б. Пильняка, Вс. Иванова, М. Цветаеву.

Несмотря на отпор П. Н. Савицкого и других основателей евразийства, Д. П. Святополк-Мирскому удалось создать евразийское литературоведение. Для этого ему пришлось, преодолевая сопротивление своих соперников, отстаивавших свои законные права на средства и авторитет движения, основать журнал «Версты», в котором он выступил в роли ведущего идеолога и единственного литературного критика. Журнал начал выходить в Париже в 1926 г., на его обложке значилось, что он публикуется под редакцией Д. П. Святополк-Мирского, П. П. Сувчинского и С. Я. Эфрона, «при ближайшем участии М. Цветаевой и Л. Шестова». В действительности направление журнала, отбор авторов и произведений в нем полностью определялись Святополк-Мирским. В первом номере он сформулировал цели и задачи издания, которые состояли в

том, чтобы «понять, что есть лучшего в современной русской литературе, с точки зрения <...> национально-исторической предначертанности». Лучшее в этом смысле выбиралось как в эмигрантской, так и в советской литературе, но преобладали авторы из России. Название журналу дал стихотворный сборник Цветаевой, творчеством которой был особенно увлечен в это время Святополк-Мирский. С 1926 по 1928 г. вышло три номера журнала, которые вызвали самую противоречивую реакцию в эмигрантской критике.

Журнал «Версты» не декларировал своей непосредственной идеологической связи с евразийством. Святополк-Мирский в разное время по-разному определял соотношение журнала с движением. В частном письме к Д. А. Шаховскому от 21 апреля 1926 г. он писал: «Версты» не будут евразийским органом, несмотря на участие нескольких евразийцев (к числу коих я себя не причисляю, хотя отчасти сочувствую)». Д. А. Шаховской в то время был редактором журнала «Благонамеренный», интересовался евразийством и собирался посвятить ему номер своего издания. Святополк-Мирский в письме отговаривает его от этой затеи, объясняя, что движение переживает кризис и что возможно произойдет его расслоение на «правое» и «левое». Однако это заявление может свидетельствовать только о том, что Святополк-Мирский старался избежать конкуренции в области литературного евразийства⁶⁰.

Многие евразийцы, рецензенты-современники, а также исследователи более позднего времени не считали «Версты» евразийским журналом. Тем не менее поставленная в журнале задача и участие в нем основателей евразийства указывали на его связь с движением. В журнале опубликованы работы Н. С. Трубецкого, П. Н. Савицкого, В. П. Никитина, не говоря уже о редакторах журнала, которые тоже представляли евразийство. Журнал безусловно представлял евразийство, но не в «исторически сложившемся», «классическом» варианте, а в трактовке радикалов, в частности Святополк-Мирского. Журнал призывал эмиграцию повернуться лицом к России, к советской литературе и приступить к «общему делу» русской культуры. Вкладом в русскую культуру и русское литературоведение и был один из самых заметных толстых журналов эмиграции «Версты».

В «Истории одного освобождения» (1931) Святополк-Мирский писал: «Идеи евразийства в литературе выкристаллизовались в журнале “Версты”»⁶⁰. Здесь же он характеризует журнал как «анти-эмигрантский по тону, хотя и далекий от коммунизма», а его основные идеи формулирует как типично евразийские: «Мы утверж-

дали самобытность и вечную сущность России, большевизм представлялся нам временной личиной, принятой Россией. Именно советские поэты (но не коммунисты!) были для нас голосом этой вечной России».

В этом же очерке свой интерес к евразийству, в частности к проблеме национальной культуры, Святополк-Мирский объясняет тем впечатлением, которое произвела на него литература Советской России: «Главным аспектом, в котором раскрывалась для меня национальная проблема в 1924–26 гг., была советская литература. Первая волна послереволюционной литературы вышла из недр формалистических и эстетических движений, тесно связанных с «ренессансом» начала века. Нам были близки по духу эти революционеры — правда, не коммунисты, но те, которых можно назвать националистами, может быть и «большевистского» толка. Их произведения казались нам истинным выражением самобытной и вечной Руси, которая продолжала существовать где-то над хаосом классовой борьбы. Бабель, Пастернак, Маяковский явились подлинным голосом того подвижного единства, которое представлялось нам Россией: в их произведениях бесследно тонули надуманные теории социальной борьбы классов»⁶¹. Знакомство с советской литературой позволило, продолжает он, более глубоко всмотреться в те перемены, которые происходили в СССР, литература пробудила интерес к другим источникам познания новой России. К 1928 г. основатели журнала почувствовали, что они «незаметно для самих себя, но твердо и решительно» перешли на коммунистические позиции.

Журнал «Версты» собирал под своей обложкой самых разных по своим убеждениям писателей, поэтов и философов. Первый номер открывался посмертными стихами Есенина «Какая ночь!», «Не гляди на меня с упреком», «Ты меня не любишь, не жалеешь», «Может поздно, может слишком рано». В этом же номере вышла «Поэма горы» М. Цветаевой, новелла в стихах И. Сельвинского «Казнь Стецюры», «История моей голубятни» И. Бабеля, «Вольница» Артема Веселого. Заключали том несколько произведений А. Ремизова разных жанров. В журнале печатались современные частушки и посвященные им исследования.

Если участие некоторых авторов в журнале можно считать случайным, то А. Ремизов был серьезно увлечен деятельностью евразийцев. Как об одном из важнейших событий своей жизни рассказывает он о знакомстве с ними в литературном обращении «Воистину. Памяти В. В. Розанова»: «Сидит тут, в Париже, Федотов,

ученый человек, Вашими книгами занимается, опять же Сувчинский, глава евразийцев, Петр Петрович, а в этой самой Англии кн. Д. Святополк-Мирский...»⁶². Ремизова привлекали не геополитические идеи евразийцев, а их интерес к русской самобытности, к взаимоотношениям России и Европы. Во вступлении к «Житию протопопа Аввакума», перепечатанном в этом же номере «Верст», Ремизов сопоставляет культурные эпохи России и Европы на выразительном примере: «Аввакум Петрович Петров (1621–1681) жил при царе Алексее Михайловиче во дни Паскаля, когда Паскаль (1623–1662) свои «Pensées» сочинял». Ремизов не сравнивает, он только бросает замечание «о разных судьбах мыслителей». Но именно судьбы вскрывают глубинное различие эпох: Европа на пороге нового времени и — Русь, еще не вышедшая из средневековья.

Главным средством утверждения своей личной самобытности и национальной индивидуальности России для Ремизова был в глубоком смысле слова язык: язык не только письма и речи, но и мышления, мировосприятия. Вольно или невольно Ремизов по-своему высказал надежды левых евразийцев на возвращение в Россию, к ее культурным сокровищам: он радовался тому, что в России начали изучать «живой изустрный синтаксис»: «Там книжники и вся казна наша книжная! Но и среди русских, живущих за границей, есть та же дума». Как носителей этой думы он упоминает Г. П. Федотова и П. П. Сувчинского. В том же номере «Верст» опубликованы отрывки «Из книги Николай-Чудотворец», в которых Ремизов возвращается к началу христианского периода русской истории.

Во втором номере «Верст» (1927) были опубликованы опыты А. М. Ремизова из истории России и русской словесности («Россия в письменах») и его же «Заветы (памяти Л. М. Добронравова)». В «Заветах» он вспоминает Л. М. Добронравова, публиковавшегося в канун войны, в 1913 г. в журнале Иванова-Разумника «Заветы» вместе с Замятиным и Шишковым. В этой статье Ремизов возвращается к истории возрождения языка, указывая, что эта работа в новом веке началась с первой революции, с Вяч. Иванова и его круга. В канун войны в этой национальной работе, как пишет Ремизов, одно из первых мест занимали Хлебников и Замятин.

В этом же номере была опубликована поэма М. Цветаевой «Тезей», повесть Артема Веселого «Восстание», отрывок из романа Ю. Тынянова «Кюхля» («Конец»), отрывок из романа Андрея Белого «Москва под ударом». В разделе эссеистики были напечатаны произведения Л. Карсавина о русской революции и историософии «Без догмата», Е. Богданова (Г. П. Федотова) «Трагедия интелли-

генции», В. Сеземана «Искусство и культура», Б. Грутхейзена «Парадокс буржуазного мирозерцания». Раздел литературоведения был представлен работой Н. С. Трубецкого «О метрике частушки», и переводными исследованиями: Р. Фернандеза «Заметки о современной французской литературе» и Е. М. Форстера «Современная английская литература». Раздел рецензий в основном подготовлен Святополк-Мирским: он писал об изданиях произведений Есенина, М. Горького, Андрея Белого, Л. Леонова, Ю. Тынянова, М. Алданова. Специальный раздел «Материалы» в этом номере включает «Апокалипсис нашего времени» В. В. Розанова, его предваряет статья П. П. Сувчинского.

Третий номер «Верст» (1928) отличался от первых двух тем, что не содержал перепечаток из советской художественной литературы. В статье «От редакции» объявлено, что журнал уже выполнил свою задачу: повернуть эмигрантов лицом к России. «Советская беллетристика вошла в обиход эмиграции», — подчеркивает редактор, видя в объединении двух литератур решение задач «общего дела». Этот номер включает стихи Цветаевой «С моря» и «Новогоднее», стихи М. Струве, рассказы А. М. Ремизова «Бику» и «Расея (Письмо)». Раздел эссеистики включает работу Н. А. Бердяева «Русская религиозная мысль и революция», в которой он обращается к предшественникам евразийцев: Хомякову, Достоевскому, Леонтьеву, и прослеживает продолжение их традиций в начале века, в период философского, художественного, мистического ренессанса. Здесь же опубликована работа С. Я. Эфрона «Социальная база русской литературы», где он пишет о гибели интеллигенции как сословия, и отмечает, что самые видные писатели предреволюционной эпохи — В. В. Розанов, А. М. Горький и А. М. Ремизов вышли не из интеллигенции. Святополк-Мирский в этом номере выступил со статьей «Годовщины», посвященной памятным датам: Некрасову, Хлебникову и «Улиссу» Джойса. В следующей статье в этом же номере он проанализировал «1905 год» Б. Пастернака. Библиографический отдел в журнале подготовили В. П. Никитин и П. Н. Савицкий. Среди материалов помещена работа Н. А. Сетницкого «Капиталистический строй в изображении Н. Ф. Федорова» и письма Н. Ф. Федорова о Туркестане. Федорова левые евразийцы, в частности Д. П. Святополк-Мирский, считали одним из предшественников, представители консервативного крыла отвергали эту связь.

Эмиграция в «Верстах» в основном представлена публицистикой, носящей несомненно евразийский характер. В журнале опубли-

ликованы эссе Л. Шестова, который не раз выступал в евразийских изданиях и мог считаться «своим» философом в евразийстве. С евразийской тематикой в той или иной мере связаны работы Н. А. Бердяева, Л. П. Карсавина, В. Э. Сеземана, Д. П. Святополк-Мирского, Г. П. Федотова. Сам по себе отбор литературных произведений и литературно-критическая часть в «Верстах» явились вызовом эмиграции. Критики ответили на этот вызов бойкотом молчания. Жертвой этого бойкота оказалась М. Цветаева. На публикацию «Поэмы Горы» в первом номере «Верст» не откликнулся ни один критик. Святополк-Мирский был, может быть, единственным рецензентом, который высказался об этом произведении. В статье «Поэты и Россия», опубликованной в том же номере «Верст», он дал восторженный отзыв на поэму и высшую оценку творчеству Цветаевой, которую поместил в один ряд с Гумилевым, Маяковским и Пастернаком⁶³.

На резкие отзывы критиков эмиграции Святополк-Мирский ответил своей самой эпатажной статьей «Веяние смерти в предреволюционной литературе», помещенной во втором номере «Верст». В отличие от своих предыдущих работ, на этот раз Святополк-Мирский акцентирует в наследии Серебряного века исключительно черты декаданса. В символическом миропонимании, восходящем к В. С. Соловьеву и Ф. М. Достоевскому, в мистицизме религиозных философов он теперь видит лишь смерть и разложение; он обнаруживает болезнь духа у А. Блока и Вяч. Иванова, П. Флоренского и В. Розанова, А. Белого, З. Гиппиус. Надежду на духовное возрождение критик возлагает на героическое начало, которое он ощутил — он это настойчиво повторяет — в творчестве Н. Гумилева, М. Цветаевой, Б. Пастернака. Статья привела к окончательному разрыву и без того напряженных отношений Святополк-Мирского с эмиграцией.

Помимо выступлений Святополк-Мирского, протест эмиграции вызывал авторский состав журнала, перепечатка в нем произведений авторов, имевших советское гражданство. Критики не предполагали в тот момент, что все до единого «советские» авторы, выбранные Святополк-Мирским, вскоре окажутся на обочине советской литературы. З. Н. Гиппиус пыталась организовать в прессе кампанию против журнала, с разгромной рецензией выступил И. А. Бунин. П. Б. Струве назвал журнал «отвратной ненужностью». Однако многие писатели и критики признавали журнал «Версты» одним из лучших толстых журналов эмиграции. Выход журнала благосклонно отметил М. Горький, который писал

А. К. Воронскому в 1926 г.: «Здесь,— т.е. в Париже,— вышла первая книга журнала “Версты”, очень толстая. Редактор — князь Святополк-Мирский, кажется, сын того который в 1901–2 годах обещал сделать “весну”. Он — очень умный и независимый критик, превосходно характеризовал Зайцева и Мережковского, Ходасевича и др. В журнале перепечатан Артем Веселый “Вольница”, Бабель “Голубятня”, Пастернак “Потемкин”. Но тут же евразийцы, Лев Шестов, Артур Лурье и, конечно, Марина Цветаева с Ремизовым. Дело — княжеское»⁶⁴. Два года спустя состоялось знакомство М. Горького с Д. Святополк-Мирским, во многом определившее судьбу критика.

М. И. Цветаева оказалась в среде евразийцев в силу обстоятельств, а не по внутреннему влечению. Деятельностью евразийцев был страстно увлечен С. Я. Эфрон, ее муж, поэтому, когда она приехала из Праги в Париж, она оказалась в самом сердце евразийской общины. Проблемы, поставленные евразийцами, ее глубоко интересовали, но политические амбиции движения были ей глубоко чужды. С евразийцами ее сближали литературные интересы, наиболее близкими для нее людьми в этой среде были Л. Шестов, Л. П. Карсавин, П. П. Сувчинский и Д. П. Святополк-Мирский. До знакомства с Цветаевой Святополк-Мирский не раз упоминал ее в статьях о русской литературе, но его высокая оценка ее поэзии сложилась в период личной дружбы и в дальнейшем не менялась. В феврале 1926 г. он писал о Цветаевой в одном из ведущих лондонских журналов «The New Statesman»: «Ее поэзия, особенно позднейшая, это русский бунт против западного воздействия. В особенности это касается языка. В ее поэзии сделана первая удачная интуитивная попытка освободить русский язык от тирании греческого, латинского и французского синтаксиса. Такие попытки делались в прозе Ремизовым и Розановым, но на это никогда не решался ни один поэт»⁶⁵.

Русскую самобытность Цветаева понимала по-своему, и не разделяла исторических представлений евразийцев. На личном опыте у нее сложилось собственное отношение к культурной истории России, к революции, которое не могли изменить никакие историософские построения. На нее ни в коей мере не повлияла теория «панмонголизма». В цикле стихотворений «Ханский полон», созданном незадолго до отъезда из России, в сентябре 1921 г., в символической форме выражено отношение Цветаевой к завоеванию России новой «ордой»:

Ханский полон
Во сласть изведав,
Бью крылом
Богу побегов.

Большевицкую власть она восприняла как новую волну азиатского варварства. Историческая память подсказывала ей только одно спасение — бегство, бегство к «ангелам» Белого движения. Тема получила развитие в следующем стихотворении цикла:

Камнем — мне Хан,
Ямой — Москва.
К ангелам в стан,
Скатерть-верста!

Третье стихотворение цикла заканчивается возгласом отчаяния, оттого что Русь вернулась к состоянию варварства:

Раскосая гнусь,
Воровская ладонь...
— Эх, Родина-Русь,
Нераскаянный конь!⁶⁶

Эмиграция не изменила позицию Цветаевой в толковании роли азиатского начала в истории России. Тему цикла «Ханский полон» она продолжает в своих стихах, написанных в январе-феврале 1922 г.: «А и простор у нас татарским стрелам!». В стихотворении «Слезы на лице моей облезлой» слышатся «топоты и шепоты татар». Однако в эмиграции в поэзии Цветаевой появляются и антиевропейские мотивы. Оказывается, что ей одинаково претят и российское варварство, и тупость сытого Запада, его невосприимчивость к чужой беде. В стихотворении, посвященном судьбе изгнанников, написанном в феврале 1922 г., Цветаева напоминает о стереотипных представлениях европейцев и американцев о русских, в которых высказано извечное отчуждение, презрение и враждебность:

Переселенцами —
В какой Нью-Йорк?
Вражду вселенскую
Взвалив на горб —

Ведь и медведи мы!
Ведь и татары мы!
Вшами изъедены
Идем — с пожарами!

Покамест — в долг еще!
А там, из тьмы —
Сонмы и полчища
Таких, как мы.

В марте 1922 г. она еще раз возвращается к этой теме:

Исполосована
Русь моя русая.
Гзак да Кончак еще,
Вороны Бусовы.

В феврале 1923 г. был создан цикл «Скифские», в котором Цветаева выражает настроения, заставляющие вспомнить «скифов» революционной России. Скифия воспринималась ими как «Восток», но не монголо-татарский «туранский», а скорее «иранский». В цикле Цветаевой, в первом стихотворении, подчеркивается географическая конкретность положения Скифии по отношению к России: она лежит между Россией и Сирией, представляющей древнюю культуру, загадочную и привлекательную для россиянина. «Стрелы скифские» мешают сближению России с этим древним и изысканным Востоком, но при этом Скифия сама по себе не угрожает Руси варварством: ей тоже присуща особая изощренная культура.

Расхождение во взглядах на историю России не мешало Цветаевой поддерживать дружеские отношения с евразийским кругом, так как с парижской эмиграцией у нее было совсем мало общего. 15 января 1927 г. она писала к А. Тесковой: «В Париже у меня друзей нет и не будет. Есть евразийский круг — Сувчинский, Карсавин, другие — любящий меня “как поэта” и меня не знающий, — слишком отвлеченный и ученый для меня [Д. Святополк-Мирский]...»⁶⁷ 21 февраля она добавляет уже с полным сознанием своей внутренней обособленности от этой среды: «Окружена евразийцами — очень интересно и ценно и правильно, но — есть вещи дороже следующего дня страны, даже России. И дня и страны. В порядке действительности и действенности евразийцы — ценности первого порядка. Но есть порядок — над-первый *au dessus de la mêlée*, — мой»⁶⁸. О внутренних расхождениях Цветаевой с евразийцами говорит тот факт, что в пору своего самого близкого общения с ними она писала поэму о царской семье и о Перекопе. Поэма эта при ее жизни не была напечатана, потому что, как писала Цветаева, для правых она была «лева» по форме, а для левых — «права» по содержанию. Часть этой поэмы под названием «Сибирь» Цветаева опубликовала в журнале «Воля России».

20 октября 1927 г. Цветаева спрашивает свою корреспондентку: «Читаете ли Вы травлю евразийцев в «Возрождении России»⁶⁹, «Днях»? «Точные сведения», что евразийцы получали *огромные суммы* от большевиков. <...> Я вдалеке от всего этого»⁷⁰. 3 января 1928 г. она сообщает: «Новый год встречала с евразийцами, встречали у нас. Лучшая из политических идеологий, но <...> что мне до них?! Скажу по правде, что я в *каждом* кругу — чужая, всю жизнь. Среди политиков так же, как среди поэтов. Мой круг — круг вселенной (души: то же) и круг человека, его человеческого одиночества, отъединения»⁷¹.

22 января 1929 г. она сообщает: «У евразийцев <...> раскол. Проф. Алексеев (и другие) утверждают, что С. Я. [Эфрон] чекист и коммунист. Если встречу — боюсь себя <...> Очень страдаю за С., с его чистотой и жаром сердца. Он, не считая еще двух-трех, единственная *моральная сила Евразийства*.— Верьте мне.— Его так и зовут: “Евразийская совесть”, а проф. Карсавин о нем: “Золотое дитя евразийства”. Если вывезено будет — то на его плечах (костях)». Она писала другой корреспондентке об Эфроне, что хотя он и не вождь, но «сердце Евразийства». А о газете «Евразия» она писала, что это «его замысел, его детище, его горб, его радость».

По мере своего развития евразийство преобразалось из философского движения в идеологическое, а затем политическое. В этом превращении лидирующую роль играл П. Н. Савицкий, фанатично увлеченный утопической идеей создания в эмиграции новой правящей партии. Савицкий и его сторонники разрабатывали план постепенного внедрения евразийцев в ряды советской номенклатуры. Частью дальних замыслов Савицкого было обращение большевиков в евразийскую веру. Савицкий был автором детально разработанной программы создания евразийских хозяйственно-экономических и политических учреждений, которые со временем могли бы заменить аналогичные советские, менее компетентные организации. Савицкий надеялся, что с помощью таких учреждений большевизм постепенно будет подрываться изнутри и со временем коммунистическую партию в России заменит партия евразийская.

Политизация движения и превращение его в партию быстро довершили тот раскол, который подготавливался внутренними противоречиями в евразийстве, в частности деятельностью семинара Л. П. Карсавина в Кламаре. Основатели движения поручили кламарской группе установить связи с советской политической, партийной и художественной элитой — дипломатами, учеными, писа-

телями, приехавшими в Париж. Предполагалось, что такие связи помогут распространению евразийства в России. Однако вместо того, чтобы привлечь коммунистов на свою сторону, кламарцы сами увлеклись марксизмом и коммунизмом. Д. П. Святополк-Мирский и П. П. Сувчинский захватили лидирующие позиции в кламарском евразийстве и образовали левое крыло в движении⁷².

Размежевание левых евразийцев с основателями классического направления произошло в газете «Евразия», которая начала выходить в Клараме в конце 1928 г. Поводом для раскола явилась публикация в первом номере «Евразии» обращения Марины Цветаевой к Маяковскому. Никаких политических целей в своем обращении Цветаева конечно не преследовала. Описывая свою встречу в Париже с Маяковским, она лишь передала свой мимолетный диалог с ним, суть которого заключалась в том, что «правда здесь, а сила — там». Однако Савицкий усматривал в ее кратком, состоявшем из нескольких строк обращении, политический шаг, он писал: «Сувчинский и Мирский хотят укрепить связи с коммунистом и атеистом Маяковским, поместив так называемое “обращение” к нему Цветаевой в “Евразии”»⁷³. В заметке нет ничего атеистического, и против эмиграции она не направлена. Как раз напротив: Цветаева утверждает, что «правда здесь», то есть в Зарубежье. Но в пылу спора, исход которого был заранее предрешен, основатели евразийства предпочли этого не заметить.

Для возмущения у основателей евразийства были и более серьезные причины: например статья Сувчинского «Революция и власть», которую Савицкий и Трубецкой расценили как прямую апологию марксизма. Обрушившись на «левых», они забыли, что например статьи Трубецкого, помещенные в первых номерах газеты, тоже носили апологетический характер по отношению к русской революции и большевистскому строю. В работе Н. С. Трубецкого «Идеократия и пролетариат» вполне в левом духе газеты анализировались основы рабочего движения⁷⁴. Революцию в этом сочинении Трубецкой определял как стихийный процесс, «творящий новые формы жизни», а государственный строй в СССР — как строй «идеократический», при котором «правлящий слой отобран по признаку общности мировоззрения». Следовал оптимистический вывод: «Это есть несомненно государственный строй ближайшего будущего». Трубецкой в этот момент верил, что революция в России обеспечила социальную справедливость. Он писал: «Те нематериальные блага, которые дала Революция рабочему классу СССР, удовлетворяют этот класс больше, чем те материальные

блага, которыми пользуется рабочий класс буржуазно-капиталистических стран...»

Высказывая взгляды, близкие левым евразийцам, Трубецкой продолжал все же отстаивать религиозные принципы движения, от которых Святополк-Мирский и Сувчинский отказались. Признав, что идейные противоречия ведут евразийцев в тупик и наблюдая необратимый процесс политизации движения, Трубецкой решил покинуть ряды евразийства вслед за Г. В. Вернадским, Г. В. Флоровским и П. М. Бицилли. 5 января 1929 г. он опубликовал в «Евразии» письмо, в котором заявил о своем выходе из газеты и из евразийского движения. Трубецкой писал, что он не отказывается от своих взглядов, но не может нести ответственность за эволюцию евразийства на новом этапе⁷⁵. В переписке с Савицким он мотивировал свой выход тем, что больше не верил в возможность возвращения в Россию и в ту русско-европейскую культуру, которую евразийцы намеревались возродить. «Существует ли та русская культура, для которой мы думаем работать? И кто является ее носителем?» — задает Трубецкой себе и Савицкому вопрос, ответ на который уже predetermined историей. Он продолжает: «Каждая доходящая до нас «оттуда» печатная страница убеждает, что там уже возникла новая культура, не имеющая с нами ничего общего»⁷⁶. Трубецкой решил искать свое место в европейской науке, в романо-германской культуре, которую он всего несколько лет назад называл «злейшим врагом» и которую призывал «стереть с лица земли».

На выход Трубецкого из евразийства ответил, без подписи, Святополк-Мирский в статье «Путь евразийства», опубликованной в газете «Евразия»⁷⁷. В статье искусно обосновывается прямая преемственность нового евразийства с евразийством 1921 года. Трубецкой, сказано в ней — один из основоположников евразийства, «Евразия» мыслит в том же ключе, что написаны его «Исход к Востоку», «Европа и человечество». Корни евразийства сложны, — продолжает автор статьи, по его мнению, правое евразийство, сложившееся в 1923–1925 гг., идеализировало Московское царство. Но правое евразийство не является подлинным. Ключ к философии евразийства — «Философия Общего дела» Н. Ф. Федорова, а Федоров приводит к Марксу. Установка на действие, диалектика евразийства, по мнению автора, должна преодолеть и Маркса, и Федорова.

Савицкий и его сторонники отказались признать кламарскую деятельность даже в качестве «уклона» в движении. Как подчерки-

вал Савицкий, кламарская деятельность — 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 ставших коммунистами»⁷⁸. Искания их Савицкий определял как «салонный коммунизм». Савицкий посвятил себя тому, чтобы собрать евразийские силы, не затронутые расколом. Вместе со своими ближайшими сторонниками он выступил с обличением в печати кламарской группы⁷⁹. Кламарцы ответили в «Евразии» опровержением существования каких-либо других евразийцев, кроме них самих, заявив о себе как о главной Парижской группе. На уклон в евразийстве, отразившийся на газете «Евразия» обратили внимание заинтересованные наблюдатели. Г. В. Вернадский писал из Америки: «Сколько я понимаю, идея евразийской организации была — делая все, чтобы приспособиться к внешним формам жизни в Советской России — привнести свой дух. Теперь я вижу стремление и дух приспособить»⁸⁰. После раскола кламарцам оставалось существовать не более двух лет, евразийству Савицкого — еще десятилетие. В сентябре 1931 г. в Брюсселе состоялся съезд, на котором евразийцы традиционного толка сплотили свои ряды. Д. П. Святополк-Мирский и П. П. Сувчинский оказались за бортом движения, но к этому времени они не дорожили своими связями с ним.

В кризисные для евразийства годы Д. П. Святополк-Мирский сблизился с коммунистическими партиями Франции и Англии, по заданию последней написал книгу о Ленине⁸¹, подготовил новую книгу по истории России, в которой с марксистской точки зрения пересмотрел свою предыдущую «Историю», написанную с евразийских позиций⁸². Кроме того, Святополк-Мирский выступил в английской рабочей газете «Дейли Уоркер» с изложением своих взглядов в статье под названием «Почему я стал марксистом»⁸³. В том же году несколько месяцев спустя в Париже была опубликована «История одного освобождения»⁸⁴. В этом очерке истории своего идейного кризиса Святополк-Мирский пошел до конца в переоценке всех ценностей.

Логически связанным с переоценкой русской идеалистической философии и русского религиозного ренессанса является в его очерке пересмотр взглядов на евразийство. Святополк-Мирский полностью отказывается от своих прежних оценок движения, так же как и вклада его представителей в развитие русской философ-

ской и политической мысли. Если раньше он ставил идеи евразийства на первое место среди интеллектуальных достижений эмиграции, то теперь он полностью отрицает их значимость. «Евразийство это не более чем типичный продукт того мистического и метафизического “ренессанса”, который охватил Россию после поражения революции 1905 г. Идеалистические, мистические, или виталистические фантазии — это естественное убежище для разлагающейся буржуазии, у которой нет смелости для материалистического мировосприятия, то есть для того, чтобы видеть вещи такими, каковы они есть», — пишет Святополк-Мирский и проводит сравнение этого явления в России с подобными упадочными поветриями на западе. Евразийцы, по его словам, это «прямые потомки религиозных философов», они вышли из русского религиозного идеализма, и в этом основное препятствие для их развития⁸⁵.

Святополк-Мирский определяет евразийство как разновидность реакционного национализма, а наиболее характерные его черты видит в неприятии Запада со всеми особенностями его менталитета, такими как «материализм», рационализм, индивидуализм. Теперь он не признает за движением никаких оригинальных идей, подчеркивая его декадентский характер, подражательность, зависимость от предшественников как по содержанию, так и по форме выражения мыслей. Святополк-Мирский указывает, что в движении участвовали деятели двух типов: с одной стороны абстрактно мыслящие ученые, «зараженные религиозным мистицизмом и по своему интеллектуальному уровню не превосходящие сельского священника». С другой стороны — «националисты, принявшие большевистскую революцию, поскольку в ней они увидели «евразийский» бунт против прогрессистского атеистического Запада. Они верили в возможность преобразования СССР в Евразию».

1928 г. был переломным в идейной эволюции Д. П. Святополк-Мирского. В начале января этого года он и П. П. Сувчинский побывали у Горького в Сорренто. М. Горький, ярко выраженный западник, скептически смотрел на евразийство как на несвоевременное возвращение к жизни славянофильских идей. Однако, он с одобрением относился к литературно-критическим размышлениям Святополк-Мирского об идейных исканиях современной русской литературы.

Литература в послеоктябрьской России, где победила единая идеология, стала единственной формой размышления об исторических судьбах отечества. У писателей и поэтов возникали те же вопросы, что ставились евразийцами. Как евразийству в эмигра-

ции, так и литературе в России удалось «расслышать живые и острые вопросы творимого дня». Если согласиться с Г. В. Флоровским, что евразийство это «правда вопросов», «правда проблем»⁸⁶, то у писателей и поэтов России, ставивших эти вопросы, была общая правда с евразийцами.

Для литературного «евразийства» как мироощущения характерны апокалиптическое видение истории, идея особой миссии России, сосредоточенность на проблеме выбора Россией исторического пути между Западом и Востоком, обращение к истокам русской культуры в области языка, народного словесного творчества, народной мифологии.

В прозе наиболее ярким выражением историософии, близкой к евразийству, были произведения Б. Пильняка и его последователей, в частности Вс. Иванова и Н. Огнева. Евразийские замыслы воплотил в своей крестьянской утопии А. Чаянов. Евразийские мотивы нашли отражение в творчестве Е. Замятина, А. Платонова, М. Пришвина, Л. Леонова, К. Федина, а также многих других писателей.

Наследники русского предреволюционного возрождения, писатели продолжали решать поставленные предшествующим веком задачи: размышляли о путях и судьбах России, обращались к русским, славянским, восточным истокам словесности. Стремясь возродить самобытность России, пытались сбросить иго европейской культуры и видели свет на Востоке. Но, как и раньше, в понятие «Восток» вкладывались совершенно разные представления. Для одних это был восток Европы — славяне; другие вслед за К. Н. Леонтьевым мечтали возродить в России Византию, сделать русским Царьград-Константинополь (Н. Огнев), третьи находили притягательность в Скифии, четвертые искали упор в противостоянии Европе на индийском и персидском востоке, с его мистической духовностью; пятые — указывали на родство России со Средней Азией; и наконец наиболее близкие евразийцам писатели и поэты поворачивались лицом к туранскому востоку, к «азиатской Азии».

Литература отразила разные проявления историософских настроений новой России: византизм и панславянство, «скифство» и панмонголизм. Некоторые темы, мотивы и настроения объединяют новых славянофилов, «скифов» и «евразийцев»: сознание конца прежнего мира, традиционной русской и европейской культуры, напряженное ожидание нашествия «варваров» с востока и в то же время страх перед западной колонизацией России. Эти темы сближают литературу России и русского зарубежья. Угрозу превраще-

ния России в колонию цивилизованной Европы предчувствовали и предсказывали евразийцы Трубецкой и Вернадский в публицистике, эта же тема слышна в романе Пильняка «Третья столица». Зарождение нового варварства, которое несла с собой буржуазная цивилизация Европы в виде засилия государственного порядка, подавления личности и разрушения человеческих ценностей предсказал Ф. М. Достоевский: Европа, создавшая великую культуру, «страна святых чудес», оказалась в рабстве материальных потребностей, расточила свое духовное наследие. Эта тема оказалась близкой «скифам», и за ними евразийцам. Блок в поэме «Скифы» говорит о том, что только Россия еще способна воспринять живое наследие западной культуры, тогда как сами европейцы ощущают это наследие как склад музейных сокровищ. Замятин, Пильняк, Есенин с воодушевлением повторяют мысль Достоевского, высказанную в «Дневнике писателя», в «Легенде о Великом инквизиторе», в романе «Подросток», о том что Европа — кладбище.

Тема «бича божьего», грядущего нового варварства, развиваемая К. Н. Леонтьевым в книге «Византия и славянство», нашла продолжение в образе Атиллы у Есенина, Замятина. Как нашествие варваров видят революцию Волошин, Цветаева, Есенин, Блок, Пильняк. Мысль К. Н. Леонтьева о всемирной материалистической пошлости — воплотилась в образе западного «Миргорода» у Замятина, Есенина, Пильняка. Запад и Восток показаны в евразийской литературе в антагонизме, который неизбежен между естественной и механизированной жизнью. Литературное «евразийство» (как и философское, но в гораздо большем масштабе) включает в себя и свою противоположность, свое отрицание. Отказ от европейского наследия — пафос самосожигания — уживался в литературе с восторгом перед западной цивилизацией, признание своих азиатских истоков — с отвращением к азиатскому началу в российской истории и национальной психологии.

Об Андрее Белом П. П. Сувчинский писал 20 января 1922 г. к П. Н. Савицкому из Берлина: «Он очень увлечен Евразией. Будет писать о ней в своем журнале... Ему очень нравятся статьи Флоровского». А. Белый выступил со статьей под типично евразийским названием «На путях» в берлинской газете «Дни» (№ 13, 12 ноября 1922). Он был «евразийцем» по призванию: прошел опыт славянофильства и скифства, соединил в себе мироощущение Вл. Соловьева и Ф. Ницше, добавив к этому антропософские идеи.

Евразийские мотивы нашли продолжение в поэзии Волошина послеоктябрьского периода. Д. П. Святополк-Мирский признавал

историософский цикл стихов Волошина о России гениальным. Поэма «Благословенье» (1923) говорит о богоизбранности Руси, о жестокой любви создателя к своему лучшему созданию, о ее тягостной миссии посредника между Западом и Востоком:

Чтоб на распутьях сказочных дорог
Ты сторожила запад и восток.

На этот подвиг Русь благословлена ее испытаниями, среди которых главное — татарское иго. В этот цикл входит поэма «Протопоп Аввакум» (1918) — о любимом герое литературы, публицистики, историософии скифства и евразийства.

Вся русская история предстает в поэме Волошина «Россия»: во всей неприглядности ее властителей и рабов, без жалости истреблявших и простой народ, и своих гениев — Пушкина, Грибоедова, Лермонтова: «И все тесней, все гуще этот список...» В цикле «Путиами Каина», во многом вдохновленном книгой О. Шпенглера «Закат Европы», предстает история человечества, история цивилизации. Седьмая часть цикла «Пар» содержит видение механизированного города, в котором люди вытеснены с лица земли: они загнаны на мосты или в «крысы ходы» под землей. Цивилизация пара превратила «царя вселенной в смазчика колес». «Машина» продолжает этот ход истории: она побеждает человека, ей нужен «жадный хам, продешевивший дух за радости комфорта и мещанства»⁸⁷. В поэмах-видениях Волошина люди показаны как «узники своих же лабиринтов» (стихотворение «Бунтовщик»).

В стихотворении «Четверть века», написанном в 1927 г., поэт благословляет судьбу за то, что она закинула его в сердце Азии, где «каждый впервые себя сознает завоевателем древних империй». И в то же время признается: «Как я любил этот кактус Европы // На окоме Азийских пустынь». Он ощущает себя в самом средоточье смешения цивилизаций. Пред ним проходит видение Апокалипсиса, он видит пламя надвигающихся катастроф. Он становится свидетелем «сдвигов сознания» и «лихорадочной перестройки космоса». Война раскрыла ему невидимую сущность происходящего: «Я прозревал не разрыв, а слиянье // В этой звериной грызне государств». Последовав властному оклику с Востока, он был брошен в «сумасшествие Мартобря». О «Мартобре», как безумном времени, которое предсказал Гоголь, писал и Есенин в своих письмах из Европы.

Есенин довольно быстро разочаровался в своей вере в революцию и построение нового общества. Он увидел, что в Россию идет механическая цивилизация. В августе 1920 г. он писал в письме:

«Мне очень грустно сейчас, что история переживает тяжелую эпоху умерщвления личности как живого, ведь идет совершенно не тот социализм, о котором я думал»⁸⁸. В 1921 г., делаясь своими мыслями с Ивановым-Разумником, он еще возлагал надежды на скифство, но в его отношении к нему тоже звучит глубокое разочарование, он не верит в их способность создать новую поэзию: «Не люблю я скифов, не умеющих владеть луком и загадками их языка»⁸⁹.

В 1922–1923 гг. Есенин совершил длительное путешествие по Европе и Америке. Как и многие русские, впервые попавшие на запад, он испытал приступ ненависти к чуждой, непонятной и равнодушной к нему и его русским проблемам цивилизации. В это время он часто писал в письмах о своем отвращении к западной культуре, быту, людям, жизни. 21 июня 1922 г. он пишет из Висбадена: «...Жизнь не здесь, а у нас. Здесь действительно медленный, грустный закат, о котором говорит Шпенглер. Пусть мы азиаты <...>, но мы не воняем так трупно, как воняют внутри они. Никакой революции здесь быть не может. Все зашло в тупик. Спасет и перестроит их только нашествие таких варваров, как мы. Нужен поход на Европу».

1 июля 1922 г. он писал из Дюссельдорфа: «Пусть мы нищие, пусть у нас голод, холод и людоедство, зато у нас есть душа, которую здесь за ненадобностью сдали в аренду под смердяковщину»⁹⁰. Европа кажется ему «сплошным кладбищем». Его мысли созвучны тому, что писали до него многие его предшественники: что только в России живо истинное духовное наследие западной культуры. В русской эмиграции Есенин тоже увидел все признаки европейского умирания: «...Все они здесь прогнили за 5 лет эмиграции. Живущий в склепе всегда пахнет мертвечиной». Но вот Есенин в Париже: земле обетованной русской литературной и художественной богемы. Летом 1922 г. он пишет Мариенгофу, пародируя Достоевского: «Знаете ли Вы, милостивый государь, Европу? Нет! Вы не знаете Европы. Боже мой, какое впечатление, как бьется сердце... О нет, Вы не знаете Европы! Во-первых, боже мой, такая гадость, однообразие, такая духовная нищета <...> Сердце бьется, бьется самой отчаяннейшей ненавистью...»

Не изменилось настроение Есенина и в Америке. В очерке «Железный Миргород» (1923) Есенин рисует Америку, после знакомства с которой Европа показалась ему «старинной усадьбой». Америка поразила его полной победой коня железного над конем живым. Американцы отгородили стеной от своего цивилизованного мира исконных жителей Америки индейцев. «Гайавата — этнографичес-

кий киноартист»⁹¹. Этот образ напоминает «стену» в замятинском романе «Мы», отделяющую цивилизацию от зеленого мира лесных людей «мефи». Поэт видит культуру машин, культуру электричества, культуру радио — но не находит культуры в исконном смысле слова. Культура машины убила культуру человеческую. Рядовой американец ничем не отличается по уровню развития от российского уездного жителя. «Сила железобетона, громада зданий стеснили мозг американца и сузили его зрение. Нравы американцев напоминают незабвенной гоголевской памяти нравы Ивана Ивановича и Ивана Никифоровича. Как у последних не было города лучше Полтавы, так и у первых нет лучше и культурней страны, чем Америка»⁹².

Е. Замятин к началу 1920-х гг. отошел от скифства, но ему оставались близки многие идеи, волновавшие евразийцев. Своеобразной пародией на интеллигентское скифство звучат его рассказы «Мамай» (1921) и «Пещера» (1922), в которых писатель показывает, как в условиях голодного и холодного советского быта на смену хоть какой-то цивилизации приходит в обратном историческом порядке эпоха монгольского завоевания, а затем и пещерный каменный век. К евразийству Замятин мог добавить свою теорию энтропии и революции. В его представлении закон энтропии или уравнивания энергии в социальной и политической сфере неумолимо вел к упрощающему уравниванию и превращению всего богатства мировых культур в единое мировое государство. Предостережением против подчинения закону энтропии, поглощающему влиянию Запада прозвучал его роман «Мы». О замысле и цели создания «Мы» Замятин писал: «Этот роман — сигнал об опасности, угрожающей человеку, человечеству от гипертрофированной власти машин и власти государства — все равно какого». Роман создала заложенная в нем взрывчатая смесь «скифства» с «западничеством». «Скиф» Замятин никогда не переставал быть западником в смысле критического отношения к своему отечеству. В своей работе об Уэллсе, написанной в 1921–1922 гг., Замятин цитирует его роман «Джоанна и Питер», герой которого, глядя с Воробьевых гор на Москву, говорит: «Этот город — не то, что города Европы: это нечто свое, особенное. Это — татарский лагерь, замерзший лагерь. Лагерь из дерева, кирпича и штукатурки... Тут лучше начинаешь понимать Достоевского. Начинаешь представлять себе эту “Holy Russia” — «Святую Русь», как род эпилептического гения среди наций... Да, Азия идет на Европу с новой идеей... У них, русских, есть христианская идея в том виде, в каком у нас, в Европе, ее нет»⁹³.

Оказавшись невольным эмигрантом, Замятин в Париже работал над историческим романом об Атилле «Бич Божий», который был начат в 1924 г. и в котором проводится параллель между завоеванием Рима гуннами во главе с Атиллою,— и движением стихии с Востока на Запад через Россию. На эту же тему им была написана пьеса «Атилла» (закончена в 1928 г.). В России роман не был опубликован, пьеса не была поставлена. В сюжете романа и пьесы воплощены размышления Замятина на шпенглеровскую тему о смене цивилизаций, высказаны мысли, полемически заостренные против теорий «скифов». В феврале 1928 г. он писал: «Запад — и Восток. Западная культура, поднявшаяся до таких вершин, где она уже попадает в безвоздушное пространство цивилизации,— и новая, буйная, дикая сила, идущая с Востока, через наши, скифские, степи. Вот тема, которая меня сейчас занимает, тема наша, сегодняшняя — и тема, которую я слышу в очень как будто далекой от нас эпохе». Он сравнивает свое время с эпохой Атиллы в интервью для французской газеты: «Быть может, завтра мы также будем свидетелями гибели очень высокой культуры, находящейся уже на ущербе»⁹⁴.

По накалу историософской тревоги к евразийцам чрезвычайно близок Б. А. Пильняк. В его произведениях не только присутствуют евразийские мотивы, но выстраивается родственная евразийству система взглядов на историю России, на ее взаимоотношения с Западом. Пильняк был евразийцем по мироощущению: по своему апокалиптическому видению истории и острому интересу к историософии, в частности трудам Шпенглера. «Политическим журнализмом в форме музыкальной фуги» назвал романы Пильняка Д. П. Святополк-Мирский.

Пильняк — один из «скифов», побывавших в Европе и испытывавших смешанное чувство восхищения и ненависти. В своих произведениях, созданных во время и после посещения Европы, он восхищается европейскими и американскими портами, судоходством, автомобилестроением, урбанизацией, отсутствием различий в уровне жизни между городом и деревней, умелой организацией земледелия. С горечью и презрением он сравнивает Россию, заросшую чертополохом, с западными странами. Но и его отвращает западная духовная атмосфера: атмосфера меркантилизма, утилитаризма, всемирной пошлости.

Поездка в Европу в 1922 г., а затем в Англию в 1923 г., усилила антиевропейские настроения Пильняка. Как поклонник технического изобретательства, он восхищался достижениями европейцев,

но как «скиф» и евразиец, видел в Европе воплощение чуждой и даже враждебной цивилизации. Евразийская историософия Пильняка в наиболее разработанном виде составляет основу романа «Третья столица», который был впервые опубликован в первом номере альманаха «Круг» в 1923 г. Его содержание он определил в одном из своих писем: «...Вещь это экономическая, о мировом кризисе, о смертях, о Лондоне, Берлине, изгоях и скифах»⁹⁵. «Третья столица» в творчестве Пильняка произведение уникальное по своему жанру и замыслу. В повести воплотились историософские представления автора о мировом кризисе, о гибели цивилизаций, о смещении центров мировой культуры, о появлении новых народов на сцене истории. Концепция повести сложилась под влиянием Шпенглера, что автор неоднократно подчеркивает в своих масштабных обобщениях: «Так нарождались и умирали мировые цивилизации. Мы переживаем сейчас смену последней — Европейской. Мы переживаем сейчас чрезвычайную эпоху, когда центр мировой цивилизации уходит из Европы...» Указывая, как в пьесе, время и место действия, Пильняк придает всему описанию апокалиптическое звучание: «Сроки: Великий пост восьмого года Мировой войны и гибели Европейской культуры (по Шпенглеру) — и шестой великий пост — Великой Русской Революции...» В повести, заявляет автор, «места действия нет. Россия, Европа, мир...» Этот мир охвачен общей трагедией: «Во всех странах, у всех народов пустыли университеты, вымирала интеллигенция — мозг народов, пылились, разваливались, разветривались музеи, картины и книгохранилища...»⁹⁶.

События в России изменили соотношение сил в мире. Центр мировой цивилизации перемещается из Европы — но куда? У Пильняка несколько ответов на этот вопрос: в Америку, в Россию, в Азию... Да, возможно, именно в Россию, как это ни маловероятно: «История иногда меняет свою колесницу на иные повозки. Сейчас история впряглась в русскую телегу...» В этом мировом катаклизме распадаются главные звенья цепи, скреплявшей прежний мир, в том числе Британская империя. Параллелью гибели цивилизаций становится гибель — физическая и нравственная — персонажей повести, представляющих Англию и Россию.

Значительное место евразийские размышления занимают в «Английских рассказах» (1924 г.) Пильняка, в его газетных очерках «Великая Британия» и «Лондон». Пильняк с восхищением пишет об архитектуре Оксфорда, монастырских традициях, сохранившихся от средневековья в современном университете, о древнем Вест-

минстерском аббатстве, в котором заседает современный Парламент, о Британском музее, в котором хранятся памятники культуры всех времен и народов и все книги, изданные в мире. И в то же время он отмечает, что в современной Англии господствует дух коммерции, что культура превращается в предмет потребления. Он видит вульгарные приметы грядущей «массовой культуры», бесстыдство коммерческой рекламы, лицемерие обычаев, не соответствующих новой морали и новым представлениям о ценностях жизни.

Везде, в каждом проявлении привязанности англичан к традиции ему слышится шпенглеровская тема старости и смерти цивилизации. Устойчивость английской жизни, как видится писателю, слишком близка к застою, окостенению, «осклерозиванию». Что же могло противостоять этому «осклерозиванию»? Очищающие метели России? Но эти революционные метели тоже принесли гибель одной из высших в истории человечества цивилизаций.

В «Старом сыре» Пильняк взглянул на Россию глазами эмигранта, который «проклял Россию за колокольный звон вместо скрежета машин». Рассказ строится на сплетении двух тем, двух линий: английская тема импрессионистическая, бессюжетная, — и русская, полная трагических событий. Россию и Англию в рассказе разделяет не только пространство: они существуют в разных эпохах. Письма идут годами и если доходят — то это так же удивительно как весть из внеземной цивилизации: «Мой друг! Ваше письмо из Англии шло ровно год, и совершенно непонятно, как оно дошло». Эта тонкая ниточка, протянутая между двумя мирами, вот-вот порвется. Россия — уже не цивилизованное государство, где жизнь граждан защищена законом: в ней царит хаос первобытной борьбы за существование.

Лондон в «Старом сыре» нарисован самыми мрачными красками. Однако картины российской жизни в параллельном сюжете оказываются еще мрачнее. Стихия, бушующая в России-Евразии, оказывается гораздо более опасной для выживания человека и сохранения цивилизации, чем европейская техника. Варварская стихия затапливает островок культуры, который пытались создать в степи русские интеллигенты-культуртрегеры. Новые чингисханы сжигают их усадьбу и убивают ни в чем не повинных людей. В повесть включено историческое видение: Лондонские улицы, Трафальгарская площадь — среди пустыни. Фонтан у колонны Нельсона иссяк. По улицам проехали на лошадях монголы, потом прошел в цилиндре и с зонтом — англичанин. «Монголия съела

Лондон». Россия и Англия в этом сне сближаются в пространстве. Стихийное движение с востока затопляет неприступный остров. Перечеркивается разница во времени, исчезает пространство. Вечная цивилизация Англии кажется хрупкой перед лавиной варварской стихии.

Хотел этого Пильняк или нет, в его английских рассказах движение человеческой стихии с Востока предстает не в свете освобождающей социальной революции, а в мрачном свете непобедимого нового варварства. Поездка в Европу и Америку решающим образом сказала еще на одном произведении Пильняка — «Машины и волки». Роман вышел отдельным изданием в 1925 г.⁹⁷. В нем снова разрабатываются излюбленные Пильняком историсофские мотивы: тема Европы и Азии, цивилизации и варварства, однако в отличие от «Третьей столицы» роман написан в документальном ключе.

Поездки на Запад дали Пильняку новый масштаб видения истории России и русской революции. Глядя на себя глазами критика, он сам так оценивал значение этих путешествий для своего творчества: «Если его первые повести и роман «Голый год» окрашены славянофильством, то теперь ему многое в России кажется иным, — он знает, что человечество еще очень далеко от совершенства, еще много варварства и жестокости в человечестве всего мира, но на Западе скоплено гораздо больше, чем в России, богатств и культурных навыков, России многому надо поучиться у Запада, и Пильняк знает, что в России сейчас — первым делом — надо ратовать за культуру, — культуре же этой поможет одно — машина, консолидированный труд, консолидированная трудоспособность, которых мало в России»⁹⁸.

В своей английской книге о современной русской литературе Святополк-Мирский назвал Н. Огнева «наиболее выдающимся последователем Пильняка», обратив особое внимание на рассказы «Евразия» (1922) и «Суп для Республики». Н. Огнева упомянул в своей книге о советской литературе и Г. Струве (первое издание 1935 г.). Рассказу «Евразия» предпослан эпиграф «Из растрепанного учебника географии»: «Александр Македонянин устроил в Вавилоне символический брак Европы и Азии, но из этого ничего не вышло...»⁹⁹.

Рассказ написан в манере Пильняка и в его же манере датирован: «1922. Лесная сторожка на Истре». Построение повести также типично для Пильняка: это зарисовка повседневности и быта гражданской войны с отвлечениями в историю, вызванными в памяти

по ассоциации с конкретными предметами и современными событиями. Эти отвлечения придают повседневности глубокое, историческое звучание. Евразия в повести — это, по существу, случайный символ: «...Турецкая девушка из нашей деревушки. <...> Я зову ее именем, высеченным на одной из стен нашего убежища. Под надписью Евразия на старогреческом языке высечены странные барельефы <...> Это — указание пути»¹⁰⁰. В отношениях между русским прапорщиком Арбатовым (имя которого напоминает о монгольском завоевании) и мусульманином Мустафой иногда возникают ссоры, но их примирение «венчает появление Евразии». Арбатову, как и героям Пильняка, снятся символические сны: он видит завоевание Скифии эллинами, которые идут на Восток, покоря Индию и Китай. Как выясняется, эллины не сами пришли в Скифию, их прислали их хозяева, британцы.

Английское присутствие на востоке вызывает у Арбатова приступы ненависти: «Лучше большевики, чем англичане! Торгаши, предатели, вампиры бедной моей родины,— вот англичане...» В слова «моя родина» Арбатов вкладывает широкий смысл: в его мечтах привидевшаяся ему во сне супруга Евразия приобретает черты восточной красавицы, однако из восточной красавицы она преобразуется в светловолосую и голубоглазую русскую женщину. Конец рассказа туманно намекает на то, что история могла пойти по иному пути и все могло обернуться по-другому: «Была бы Евразия здесь — со своим милым властителем,— Дарием, Дарием, сыном Гистаспа»¹⁰¹.

В рассказе Н. Огнева «Темная вода» (1924) — на фоне голодной русской деревни, где в поисках еды люди, в том числе священник, давно переступили все нравственные границы, неожиданно возникают аллюзии из Шекспира. Приехавший спастись от голода в деревню интеллигент — «дачник» перебирает в памяти монологи Гамлета: «Быть или не быть», размышление над черепом Йорика — о том, что короли, когда-то поглощавшие роскошные обеды, сами становятся обедом для могильных червей и таким образом совершается круговорот. Шекспировские реминисценции нагнетают ужас перед неминуемым наступлением полного варварства, потерей людьми человеческого облика. Остатки культурной памяти догорают как огарки свечи в воспаленном мозгу героя: «Окончить жизнь — уснуть» — и тут же гнетущая мысль о том, где достать корм для свиньи. <...> Темная вода в глазах — и Василий Шекспир, господь — и способ кормления свиней забавляли меня до поздней ночи»¹⁰². В результате этих размышлений он соглашается

на преступное гробокопательство и сходит с ума. Стихия голода убивает человека в человеке и выпускает на свободу зверя.

Сибиряк Вс. Иванов испытывал особую тягу к Востоку. В 1923 г. он опубликовал повесть «Возвращение Будды», в основе которой — сюжет о судьбе вывезенной русским генералом из Монголии статуи, которую было решено вернуть монголам как памятник национальной культуры. Во время опасного путешествия гибнет профессор — знаток древней культуры, гибнет и статуя, в которой современные варвары не признают свою святыню. Страсть к экзотическому Востоку, к мистике и тайне нашла выражение в автобиографическом романе «Похождения факира» (1934–35).

П. Н. Савицкий, внимательно следивший за «успехами евразийства в СССР», подметил элементы евразийства у экономиста А. В. Чаянова. Повесть Чаянова «Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии», опубликованную в 1920 г. под псевдонимом Ив. Кремнев, можно было бы считать художественной иллюстрацией, вплоть до деталей, евразийских деклараций. Но вышла повесть одновременно с появлением первого евразийского труда, и в ней воплотились идеи, опубликованные евразийцами значительно позже, в 1926 и 1927 гг. В этой повести Чаянов рисует Россию и Европу в роковом 1984 г. Со свойственной ему иронией, отдавая дань литературным традициям, автор включает в повесть романтические сюжеты, хотя по существу «Путешествие», как и большинство утопических произведений, в большей мере напоминает трактат или эссе, чем роман.

Герой повести Кремнев, который проспал 60 лет, проснувшись, видит, что за эти годы случилась мировая война и Европа распалась на составные части. Мир разделился на пять «замкнутых народнохозяйственных систем»: немецкую, англо-французскую, американо-австралийскую, японо-китайскую и русскую. В каждой системе произошли глубокие социальные сдвиги: «В Англо-Франции весьма скоро олигархия советских служащих выродилась в капиталистический режим...» Россия же «свято храня советский строй, не могла до конца национализировать земледелие». Россия 1984 года по-прежнему занимает территорию Европы и Азии. В стране удалось осуществить далеко не все большевистские идеи: крестьянская масса «туго поддавалась коммунизации», рабочие часто становились орудием в руках борьбы за власть двух партий, одна из партий пыталась ввести в государственную систему методы «евгеники». Здесь Чаянов перекликается с В. Хлебниковым и Е. Замятиным.

В конце концов победили идеи, на которых и стоит чаяновская Россия: в этих идеях очень много от евразийства. В основе государственного строя — индивидуальное крестьянское хозяйство; сохранено православие, без которого истинное российское крестьянство немыслимо. Один из идеологов утопической России обрисовывает государственные устои, напоминая то, что предлагал Н. Ф. Федоров, а за ним и некоторые евразийцы консервативного направления: «В сущности, нам были не нужны какие-либо *новые* начала, наша задача состояла в утверждении *старых* вековых начал, испокон веков бывших основой крестьянского хозяйства. Мы стремились только к тому, чтобы утвердить эти великие извечные начала, углубить их культурную ценность, духовно преобразить их и придать их воплощению социально-техническую организацию...»¹⁰³ Индивидуальное крестьянское хозяйство, как объясняет рассказчик, считается в стране наиболее совершенным типом хозяйственной деятельности. «В нем труд приходит в творческое соприкосновение со всеми силами космоса и создает новые формы бытия». Крестьянский труд — наиболее здоровое и естественное состояние человека, продолжает он, развивая далее некоторые идеи Л. Н. Толстого.

Полемизируя с большевиками, рассказчик лаконично описал одной выразительной фразой, как было достигнуто новое состояние общества и утверждена новая государственная система: «Мы стремились завоевать мир внутренней силой своего дела и своей организации <...>, а отнюдь не расшибанием морды всякому иначе мыслящему»¹⁰⁴. Социализм как антитеза капитализма был порожден сознанием рабочего класса — наемников, которые возвели наемничество в символ веры будущего строя. При коммунизме штатное поденное вознаграждение лишило работников всякого признака соревнования и стимула. В стране сохранились некоторые элементы капитализма — для того чтобы создать некоторую конкуренцию крестьянским хозяйствам и дать им стимул работать более интенсивно. Лесная, нефтяная и каменноугольная монополия остались за государством. Несмотря на критику социализма, Чайнов сохраняет в утопии советский строй, но он основан не на рабочих, а на крестьянских советах: «Наш режим есть режим советский, режим крестьянских советов»¹⁰⁵.

Города, особенно большие, в его утопии уничтожены: люди расселены по «поясам» идущим от центра. При этом отказе от городов, как центров, новым правителям России удалось решить культурно-социальные задачи: вся территория крестьянской Рос-

сии охвачена распространением искусства. Значительные территории принадлежат «Братству святого Флора и Лавра» — это «светский монастырь», члены которого занимаются творчеством и его изучением. «Братство» владеет десятками имений, разбросанных по России и Азии. Задача культурного развития сформулирована так: «Всегда нашим конечным критерием являлось углубление содержания человеческой жизни, интегральная человеческая личность. Все остальное было средством». Общество и государство, подчеркивает рассказчик, — «только средства». Искусствоведение в крестьянской утопии находится на высоко профессиональном уровне, и не ограничивается народным творчеством. Всеобщим достоянием в утопии стало не массовое, упрощенное, а подлинное искусство, не набор общеизвестных шедевров, а вся сокровищница мирового искусства. Социальный прогресс в утопии заключается в расширении круга лиц, «пьющих из первоисточника культуры и жизни». Реформаторы признают, что человеческая природа меняется медленно, и даже в благополучном обществе всеобщего достатка сохраняются некоторые «дикарские страсти», такие как воля к власти, желание устроить себе «наиболее полную и содержательную жизнь» за счет других. Общество занимается исправлением натуры человека с помощью искусства.

В культуре и социальной организации чаяновской Утопии сохраняются традиции, существовавшие в дореволюционной России: возрождены уезды и волости с их культурными центрами, где находятся театры и музеи, народные университеты, церкви, спортивные сооружения. В образование молодежи введен закон об «обязательном путешествии» (с целью познания своего отечества) и военно-трудовая повинность. Наука в стране чаяновской утопии посвящена изучению человеческой жизни и возможностей человека: «Теперь мы знаем морфологию и динамику человеческой жизни, знаем, как можно развить у человека все заложенные в него силы»¹⁰⁶. Здесь утопия Чаянова заставляет вспомнить искания антропософов.

В ответ на описание крестьянского рая герой книги Кремнев — по своей психологии все же россиянин 1920-х годов — восклицает: «Но разве это не ужас! Эта тирания выше всех тираний! Ваши общества, воскрешающие немецких антропософов и французских франкмасонов, стоят любого государственного террора. Действительно, зачем вам государство, раз весь ваш строй есть не более как утонченная олигархия двух десятков умнейших честолюбцев!» Однако, у Минина — жителя Утопии — есть ответ и на это: оказы-

вается крестьянская масса доросла до самоуправления и в государственной области, и в области культуры, власть лишь выполняет волю массы. Во имя чего создан «крестьянский эдем», спрашивает Минина Кремнев, каковы мотивы его создателей. В ответ он получает объяснение, что новое крестьянское государство создано под воздействием тех же мотивов и стимулов, что и все произведения искусства, а его создатели — «люди искусства». Чайнов здесь словно пытается «исправить» тот проект земного рая, который развенчал Замятин в романе «Мы».

Далее Кремнев едет в Москву, где посещает Румянцевскую библиотеку, которая теперь занимает целый квартал, от Манежа до Знаменки, выходя своими фасадами к Александровскому саду. В залах музея представлено мировое и русское искусство. Он попадает на концерт церковных колоколов в котором участвуют все церкви Москвы: над городом плывет церковный перезвон, исполняются произведения Скрябина и Рахманинова. Но тут объявляется новая война с Германией. В этом эпизоде роман предваряет некоторые идеи Оруэлла в его утопии «1984 год»: в крестьянском раю Чайнова война ведется постоянно, меняются только союзники и противники. Правда, это война нового, гуманного типа, она ведется средствами метеорологии: организуются бураны и другие стихийные явления, не позволяющие авиации и пехоте врага продвигаться вглубь страны, и война прекращается в течение нескольких дней. Кроме Савицкого, никто из евразийских критиков, как будто, не заметил Чайнова.

Евразийские мотивы явственно слышатся в публицистике и романах А. Платонова, с творчеством которого евразийцы не были знакомы. В очерке «Новые братья» (1920) Платонов пишет о послереволюционных годах: «Не Европа, зараженная буржуазией и золотом до конца, а Азия, Россия, еле живущая, еле дышащая, жалкие рабские народы освобождают человечество от всякой насильнической, зверской власти вещей над человеком. Россия горит уже три года. Сейчас загорается Азия. Вспыхнула светом коммунизма Персия»¹⁰⁷. В статье «Восстание востока» (1920) Платонов пишет: «Нам поможет не Запад, а Восток. Восток окончит революцию, начатую Россией. <...> Европа иссякла и замерла перед новым строителем жизни — коммунистической революцией. Восток бодр, молод и силен. Восток — большевик. На него только налегла лапа капиталистической Европы, но он сразу учуял свою смерть под ее когтями и рванулся, не познав и не захотев знать европейских «культур». <...> Революция даст земле новую голову — Восток.

Там вспыхнет социалистическая пролетарская культура. Там победят рабы Востока и Запада в последний и окончательный раз. Европа же свалится с земли сама: она труп, она душа человечества, сожранная капиталом»¹⁰⁸.

Рассуждая о культуре («Культура пролетариата», 1920), Платонов приходит к выводу, что «Общечеловеческой культуры, в прямом смысле, нет и никогда не было. Есть культура какой-нибудь господствующей части (класса) человечества, которая и навязывает насильно свои взгляды, свой характер и свои желания всему остальному человечеству»¹⁰⁹. Это навязывание, однако, никогда не приводит к полному усвоению чуждой культуры. Китай для Платонова — пример того, как европейская культура до неузнаваемости перерабатывается древней и самобытной народной культурой. В романе «Чевенгур» воплотились апокалиптические настроения русской мысли. Значительное влияние на Платонова оказали владельцы дум, близкие евразийцам: Н. Ф. Федоров, В. В. Розанов, Ф. Ницше.

Евразийские мотивы нашли отклик и в литературе русского зарубежья. В романе И. С. Шмелева «Солнце мертвых» (1923) — страшной книге о годах террора в Крыму, герою кажется, что уже нет и не может быть Европы, как не может быть цивилизации нигде на земле: «Цела Европа? Не видно из Виноградной балки. Как там — с... «правами человека»? Вспоминается Париж — «призрачный город сказки», вспоминается Англия — «заманчивая страна свободы». В книге рассказана история об английских часах, которые были куплены в Лондоне русским петешественником в антикварном магазине, в «диккенсовском» мрачном переулке у Темзы. В России в годы революции часы попадают в руки «экспроприатора» — бывшего студента. Рассказчик предлагает воображаемое продолжение этой истории: приезжает какой-нибудь сэр в страну нашу, «свободную из свободных», покупает эти часы в лавочке и увозит их в свою Англию, «страну отсталую и рабовладельческую». Так в видении завершается новый круг смены цивилизаций. Эта фантазия рождается в одно время у столь различных авторов как И. Шмелев и Б. Пильняк: в их видениях новая волна варварства из Азии затапливает Европу, достигая Англии, самого дальнего и прочного оплота Европейской цивилизации.

В рассказе «На пеньках» (1924) герой Шмелева — «бывший человек», академик, историк, лишенный революцией всех человеческих прав, превращенный в муравья, который «тащит свое зернышко» — мешок с академическим пайком, думает: «Я просто забыл,

что есть еще прежняя Европа, что она *может* быть». Бывший человек — член-корреспондент двух европейских Академий, в 1913 г. побывал на съезде в Риме, посетил Лондон и Копенгаген. Воспаленная память подсказывает ему, что «Европа была, и все в ней — почти как и в тринадцатом году...» Но вот бывший человек вырывается в Европу, где, кажется, мог бы отдышаться, вернуть себе самого себя. Однако после пережитого опыта Европа больше не вдохновляет его, он чувствует, что «зарядиться» ему нечем: он стал другим, и Европа другая. Он не слышит своего голоса, он чувствует, что он «подменен и даже вывернут наизнанку».

«Люди — все тот же штампик, попроще и попрacticalней былой нашей интеллигенции, и — пожестче. «Больные вопросы» у них как бы уже решены и сданы на хранение. <...> У нас как было? Равнинность, равнинность, а на ней как бы... Гималаи! Мы же интенсивнейшей, интеллектуальной жизнью жили!.. <...> А здесь... прошел плуг общепольной и общедоступной культурности, и все имеют хотя бы карманное понятие о правах человека и гражданина, об электрическом освещении, о Боге, о сберегательных кассах...» Как и другие русские, он начинает понимать, что Европе нет дела до России — этого погибшего «царства», так как оно ей не принадлежит. Но он видит, что не только в России пропал человек, он пропадает и в Европе. Все лучшее, что создано европейской цивилизацией, хранится в музеях: «Составить описи — и запечатать». В своем воображении он видит человеческие стада, их гонят лихие пастухи, вертится колесо Истории, и вот уже по улицам Парижа знаменитый академик тащит мешок с пайком, а по Елисейским полям маршируют с винтовками апаши.

Кроме Д. П. Святополк-Мирского и П. Н. Савицкого, некоторые другие евразийцы следили за тем, как близкие евразийству идеи проявляются в российской литературе. Литературе Советской России за 1927 г. посвятил два небольших обзора в «Евразийской хронике» Г. И. Рубанов¹¹⁰. Как общие литературные тенденции автор отметил интерес к прошлому, к историческим романам, тяготение к крупным формам. Он выделил в основном тех же авторов, на произведения которых обратили внимание Святополк-Мирский и Савицкий: в статье названы Л. Леонов, Е. Замятин, Б. Пильняк, А. Толстой, Вс. Иванов, А. Яковлев, М. Зощенко, Б. Пастернак, В. Вересаев, Ю. Тынянов. В следующей заметке Н. Рубанов добавляет несколько слов о Вс. Иванове: «В нем есть новое понимание народов Востока — Европы и Азии. Он пишет всех — китаец, туркмен, узбек, донской казак, татарин — частые его герои»¹¹¹.

Критик упоминает также П. Романова, идеи которого в историческом романе «Россия» перекликаются с евразийством. Рецензент сообщает о публикации романа Е. Замятина «Мы» в «Воле России», но не обнаруживает в этом произведении переклички с евразийством, роман ему кажется чисто уэллсовским. В творчестве Л. Леонова евразийцев могла особенно привлечь его историческая поэма в прозе «Туатамур» (1924) о поражении русских в битве при Калке, написанная от лица воина Чингисхана. В языке поэмы немало слов из лексики степных народов.

К литературе, «вращавшейся в кругу евразийских идей», П. Н. Савицкий в своем докладе 1926 г. отнес помимо названных авторов еще и К. Федина. В это время о евразийских мотивах в творчестве К. Федина он мог составить представление по роману «Города и годы» (1924), в котором писатель размышляет о путях интеллигенции, о революции и войне. В последовавших произведениях Федина элементы евразийства приобрели еще более определенные очертания. В романе «Похищение Европы» (1933–1935) писателю, как он пишет в автобиографии, «хотелось показать Западную Европу в ее противоречиях с новым миром, который бурно строился на Востоке, в Советском Союзе».

Близость мыслей и настроений поэтов и прозаиков России к евразийству не столько была результатом обмена идеями с евразийцами в эмиграции, сколько была порождена общими культурными традициями. По существу, евразийство явилось оформлением давно назревших идей и настроений, его теоретики высказали и сформулировали то, о чем многие думали. Однако в первой половине 1920-х гг. еще был возможен и реальный обмен мнениями с евразийцами. Упоминания о евразийцах встречаются в российских журналах, движением интересовались некоторые советские политические деятели. Полемику с евразийцами начал А. В. Луначарский в сборнике «Запад и Восток» (1926)¹¹². Его предисловие содержало призыв повернуться лицом к Востоку в смысле его европеизации. В 1931 г. статья о движении была помещена в Большой Советской энциклопедии, где евразийство вполне объективно определяется как «историко-философское и литературно-философское течение в белогвардейско-эмигрантских кругах, в основе которого лежит славянофильство, пессимистический взгляд на западно-европейскую, романо-германскую культуру»¹¹³. Большой интерес к евразийству, так же как и к сменовеховству, проявили советские спецслужбы, которые увидели в контактах с левыми евразийцами возможность оказывать влияние на эмиграцию. Через евразийские ка-

налы эмигрантов уговаривали возвращаться в Россию. Возвратившихся как правило ждала трагическая участь. В 1927 г. П. Н. Савицкий «тайно» побывал на «евразийском съезде» в России, не подозревая, что этот съезд, как и вся деятельность советских «евразийцев», тщательно контролировались.

Одна из больших заслуг евразийства перед русской мыслью заключается в том, что оно вызывало к жизни волну откликов. Отражение евразийства можно обнаружить у многих русских мыслителей зарубежья. В этой реакции на евразийство содержались важные элементы развития русской идеи. Критики и оппоненты движения, И. А. Ильин, А. А. Кизеветтер, Г. П. Федотов, Н. А. Бердяев, Ф. А. Степун и другие мыслители — как философы, так и поэты — призывали к возвращению к вечным ценностям в ответ на своего рода вызов, который евразийцы бросили всей мыслящей эмиграции. Глубокими критиками евразийства стали покинувшие его ряды Флоровский, Трубецкой, Вернадский и Бицилли. В своих работах, опубликованных после выхода из евразийства, Бицилли выступил с критикой этнографического подхода к культуре: он утверждал, что в культуре наибольшую значимость имеют духовно-интеллектуальные достижения народа, а не его антропологические истоки. К подлинным духовным достижениям русского народа Бицилли относит особый тип православия, сложившийся на греческо-византийской основе, но прошедший длительный этап самобытного творческого освоения (см. «Два лика евразийства», 1927).

Г. В. Флоровский отметил, что «евразийцам первым удалось увидеть больше других, удалось не столько поставить, сколько расслышать живые и острые вопросы творимого дня»¹¹⁴, но при этом он пришел к заключению, что евразийцы предпочли духовным завоеваниям эллинизма и христианства ценности языческого прошлого России и этнические связи с туранским и монгольским началом, которое, по его убеждению, в культурном отношении не дало никаких плодов.

Как во всем евразийстве, так и в трудах отдельных его представителей, трудно отделить зерна от плевелов, так они перемешаны. Составляющие элементы евразийства в своем сочетании представляют взрывчатую смесь самых разнородных и часто несовместимых идей. Вместо системы евразийство явилось калейдоскопом взглядов по вопросам о судьбах и путях России. Однако в научной и религиозной эклектичности, в идейной всеохватности евразийства содержалось бродильное зерно мысли, действенная сила которого до сих пор не иссякла. В истории культуры евразийство оста-

лось одним из самых заметных событий умственной и политической жизни русского зарубежья, имевших глубинную связь с литературой России.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Трубецкой Н.С. История, культура, язык. М., 1995. С. 766.
- 2 *Mirsky D.S. Uncollected Writings on Russian Literature. Edited with an Introduction and Bibliography by G. S. Smith. Berkeley, 1989. P. 361–362.*
- 3 Трубецкой Н.С. Письмо к П. П. Сувчинскому от 9 сентября 1925 г. Цит. по: *Соболев А.В. Своя своих не познаша. Евразийство: Л. П. Карсавин и другие // Начала. 1992. № 4. С. 51.*
- 4 Трубецкой Н.С. Письмо к Р. О. Якобсону от 28 июля 1921 г. // *Trubetzkoy N.S. Letters and Notes / Prepared for publication by R. Jacobson et al. Paris, 1975. P. 21–22.*
- 5 Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991. С. 257. Коренные различия между евразийством и славянофильством убедительно проанализировал А. А. Кизеветер в статье «Евразийство» (Русский экономический сборник. 1925. Кн. 3).
- 6 Достоевский Ф.М. Дневник писателя за январь 1881 г. Геок-Тепе. Что такое для нас Азия? // *Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 27. Л., 1984. С. 33.*
- 7 Достоевский Ф.М. Дневник писателя за июль-август 1977 г. Признания славянофила // Там же. Т. 25. Л., 1983. С. 197–198.
- 8 Евразийство и коммунизм. Б.м., б.г. С. 9.
- 9 Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // *Леонтьев К.Н. Избранное. М., 1993. С. 41.*
- 10 Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1988. С. 736.
- 11 Там же. С. 739.
- 12 Иванов Вяч. Духовный лик славянства // *Россия и Европа: Опыт соборного анализа. М., 1992. С. 233.*
- 13 Розанов В.В. Мимолетное. М., 1994. С. 208.
- 14 Статьи были собраны в кн.: *Черный огонь: 1917 год. Париж, 1991; см. также: Розанов В.В. Мимолетное. М., 1994.*
- 15 Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени // *Мимолетное. М., 1994. С. 467.*
- 16 Там же. С. 415–416.
- 17 Там же. С. 423.
- 18 Там же. С. 444.
- 19 Там же. С. 445.
- 20 Там же. С. 459, 458.
- 21 Там же. С. 467.
- 22 Там же. С. 454.
- 23 [Иванов-Разумник Р.В.]. Человек и культура: Дорожные мысли и впечатления // *Заветы. 1912. № 6.*
- 24 Розанов И. Есенин о себе и других. М., 1926. С. 16.

- 25 *Есенин С.А.* Письмо к А. В. Ширяевцу от 24 июня 1917 г. // *Есенин С.А.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1980. С. 82–83.
- 26 *Пришвин М.М.* Дневники: 1918–1919. М., 1994. С. 272, 274.
- 27 Там же. С. 339, 347, 351.
- 28 *Замятин Е.И.* Соч. М., 1988. С. 326.
- 29 «Скифство» нашло продолжение в деятельности Е. Лундберга, руководившего издательством «Скифы» в Берлине и выступавшего с публицистическими статьями (см. его «Записки писателя». — Берлин, 1922).
- 30 *Лавров А.В.* Андрей Белый // История русской литературы: В 4 т. Т. 4. Л., 1983. С. 563.
- 31 Д. П. Святополк-Мирский писал о В. Хлебникове в журнале «Версты» (№ 3, 1928) и посвятил ему большую статью в газете «Евразия» (№ 10, 26 января 1929. С. 6).
- 32 Велимир Хлебников. Творения. М., 1986. С. 641.
- 33 Там же. С. 589.
- 34 Там же. С. 617.
- 35 *Волошин М.А.* Средоточье всех путей: Избранные стихотворения и поэмы. Проза. Критика. Дневники. М., 1989. С. 548.
- 36 Новый Восток. Кн. 1. М., 1922.
- 37 *Бердяев Н.А.* Предсмертные мысли Фауста // *Бердяев Н.А., Букишпан Я.М., Степун Ф.А., Франк С.Л.* Освальд Шпенглер и Закат Европы. М., 1922. С. 71.
- 38 Евразийский временник. 1927. № 5. С. 75.
- 39 Евразийство: формулировка 1927 г. // Евразийская хроника. 1927. № 9. С. 220.
- 40 Евразийство: Опыт систематического изложения. 1926. С. 52.
- 41 Евразийство: формулировка 1927 г. // Евразийская хроника. 1927. № 9.
- 42 *Степун Ф.А.* Россия между Европой и Азией // Новый журнал. Кн. 69. 1962.
- 43 *Никитин В.П.* Иран, Туран и Россия // Евразийский временник. 1927. № 5.
- 44 *Волгин М.М.* [Рец. на кн.:] Вс. Н. Иванов. Мы. Харбин, 1926 // Евразийская хроника. 1926. № 5.
- 45 *Никитин В.П.* Переписка с «Азиатом» Вс. Н. Ивановым, автором «Мы» // Евразийская хроника. 1926. № 6. С. 10. См. также заметку в № 8.
- 46 *Иванов Вс.Н.* Рерих: художник, мыслитель. Рига, 1937.
- 47 *Бицилли П.М.* Избранные труды по филологии. М., 1996. С. 31.
- 48 *Соболев А.В.* Своя своих не познаша. Евразийство: Л. П. Карсавин и другие // Начала. 1992. № 4. С. 49–58.
- 49 *Лубенский С.* [П. Н. Савицкий]. Евразийская библиография: 1921–1931. Путеводитель по евразийской литературе // Тридцатые годы. Утверждение евразийцев. Кн. 7. Париж, 1931. С. 288.
- 50 Там же. С. 295.
- 51 *Mirsky D.* Two Aspects of Revolutionary Nationalism // Russian Life. 1922. Vol. 1. № 5. P. 172–174; *Mirsky D.* The Exodus to the East // Ibid. 1922. Vol. 1. № 6. P. 210–212; [Anon.] A «Eurasian» Manifesto (P.N. Savickij et

- al. *Isxod k vostoku. Sofija, 1921*) // *The Times Literary Supplement*. 1922. 1 June. P. 350; *Mirsky D. Russian Post-Revolutionary Nationalism* // *The Contemporary Review*. 1923. № 124. P. 191–198.
- 52 *Святополк-Мирский Д.П.* О нынешнем состоянии русской поэзии // *Благонамеренный*. 1926. № 1. С. 90–97.
- 53 *Mirsky D.S. Uncollected Writings on Russian Literature*. Berkeley, 1989. P. 226. (Далее: UWRL.)
- 54 *Mirsky D.S. The Present State of Russian Letters* // *The London Mercury*. 1927. № 16 (93). P. 275–286.
- 55 *Mirsky D.S. UWRL*. P. 197.
- 56 *Mirsky D. The Eurasian Movement* // *The Slavonic Review*. 1927. Vol. 6. № 17. P. 311–319. То же: *Mirsky D.S. UWRL*. P. 237–245.
- 57 *Mirsky D.S. Contemporary Movements in Russian Literature* // *Contemporary Movements in European Literature* / Ed. W. Rose and J. Isaaks. London, 1928. P. 151–177.
- 58 *Mirsky D. Contemporary Russian Literature: 1881–1925*. London, New-York, 1926. То же: *Mirsky D. UWRL*. P. 182.
- 59 *Архиепископ Иоанн Шаховской. Биография юности: Установление единства*. Париж, 1977. С. 212.
- 60 *Mirsky D.S. UWRL*. P. 362.
- 61 *Ibid.*
- 62 *Ремизов А.М. Воистину. Памяти Розанова* // *Версты*. 1926. № 1. С. 84.
- 63 *Святополк-Мирский Д.П.* Поэты и Россия // *Версты*. 1926. № 1. С. 145–146.
- 64 *Горький М.* Письмо к А. К. Воронскому от 24 июля 1926 г. // *Архив А. М. Горького*. Т. 10: М. Горький и советская печать. Кн. 1. М., 1964. С. 40.
- 65 *Mirsky D. Marina Tsvetaeva* // *The New Statesman*. 1926. 27 February. Vol. XXVI. № 670. P. 611–613. То же: *Mirsky D.S. UWRL*. P. 220.
- 66 *Цветаева М.* Ремесло: Книга стихов. Москва-Берлин, 1923. С. 66, 68–70.
- 67 *Цветаева М.И.* Письмо к А. Тесковой от 15 января 1927 г. // *Цветаева М.И.* Письма к А. Тесковой. Иерусалим, 1982. С. 47.
- 68 *Цветаева М.И.* Письмо к А. Тесковой от 21 февраля 1927 г. // Там же. С. 50–51.
- 69 Цветаева имеет в виду газету «Возрождение», выходившую с 1925 г. в Париже под ред. П. Б. Струве, в которой регулярно публиковались подробные заметки о евразийском движении. «Дни» — ежедневная газета под ред. А. Ф. Керенского, выходила с 1922 по 1928 гг. в Берлине, затем в Париже.
- 70 *Цветаева М.И.* Цит. соч. // Там же. С. 54.
- 71 Там же. С. 59.
- 72 *Казина О.А. Д. П. Святополк-Мирский и евразийское движение* // *Начала*. 1992. № 4. С. 81–88.
- 73 ГАРФ (ЦГАОР), Ф 5783, оп. 1, ед. хр. 352, л. 43.
- 74 *Трубецкой Н.С.* Идеократия и пролетариат // *Евразия*. 1928. 24 ноября. № 1. С. 1–2; *Трубецкой Н.С.* Идеократия и пролетариат. [Часть] 2 // *Евразия*. 1928. 1 декабря. № 2. С. 1–2.

- 75 Трубецкой Н.С. Письмо в редакцию газеты Евразия // Евразия. 1929. 5 января. № 7. С. 8.
- 76 Казнина О.А. Н. С. Трубецкой и кризис евразийства // Славяноведение. 1995. № 4. С. 89–95.
- 77 Евразия. 1928. 12 января. № 8. С. 1.
- 78 Савицкий П.Н. Объяснительная записка к Евразийскому архиву эпохи «кламарского уклона» (1928–1931). 2–3 мая 1938 г. // ГАРФ, ф. 5783, оп. 1, ед. хр. 472, л. 1.
- 79 Алексеев Н.Н., Ильин В.Н., Савицкий П.Н. О газете «Евразия» (газета «Евразия» не есть евразийский орган). Париж, 1929.
- 80 Вернадский Г.В. Письмо к П. Н. Савицкому // ГАРФ, ф. 5783, оп.1, ед. хр. 352, л. 29.
- 81 Mirsky D.S. Lenin. London, 1931; Boston (USA), 1931.
- 82 Mirsky D.S. A History of Russia. London, 1927; Mirsky D.S. Russia. A Social History. London, 1931.
- 83 Mirsky D.S. Why I Became a Marksist // Daily Worker. 1931. 30 June. P. 2.
- 84 Mirsky D. L' Histoire d' une émancipation // La Nouvelle Revue Française. 1931. 1 Sept. № 216. P. 384–397. В сокращенном виде очерк перепечатывался в «Литературной газете» (1932, № 10).
- 85 Mirsky D.S. UWRL. P. 360.
- 86 Флоровский Г.В. Евразийский соблазн // Современные записки. 1928. № 34.
- 87 Волошин М.А. Средоточье всех путей: Избранные стихотворения и поэмы. Проза. Критика. Дневники. М., 1989. С. 163, 165.
- 88 Есенин С.А. Письмо к Е. И. Лившиц от 11–12 августа 1920 г. // Есенин С.А. Собр. соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1980. С. 98.
- 89 Есенин С.А. Письмо к Р. В. Иванову-Разумнику. Май, 1921 // Там же. С.109.
- 90 Там же. С. 121, 123, 125.
- 91 Есенин С.А. Соч. М., 1988. С. 561.
- 92 Там же. С. 564.
- 93 Там же. С. 385.
- 94 Там же. С. 548.
- 95 Пильняк Б.А. Письмо к Д. А. Лутохину от 14 июля 1922 г. // Русская литература. 1989. № 2. С. 228.
- 96 Пильняк Б. Третья столица // Круг. Альманах. Кн. 1. 1923. С. 266.
- 97 Пильняк Б. Машины и волки. Л., 1925.
- 98 Так как в сб. «Литературная Россия» (Под ред. В. Лидина. М.: Новые вехи, 1924.— С. 257–259) и в сб. «Писатели. Автобиографии и портреты современных русских прозаиков» (Под ред. Вл. Лидина. М., 1926. С. 231–233) текст дается неполностью, цитата приводится по кн.: Jensen P.A. Nature as Code: The Achievement of Boris Pilniak, 1915–1924. Copenhagen, 1979. P. 58.
- 99 Огнев Н. Собр. соч. Т. 1. Рассказы. М., 1928. С. 90.
- 100 Там же. С. 110, 114.
- 101 Там же. С. 135.
- 102 Там же. С. 34.

- 103 *Чаянов А.В.* Венецианское зеркало: повести. М., 1989. С. 183.
- 104 Там же. С. 184.
- 105 Там же. С. 196.
- 106 Там же. С. 199.
- 107 *Платонов А.П.* Чутье правды. М., 1990. С. 55.
- 108 Там же. С.75–76.
- 109 Там же. С. 99.
- 110 *Рубанов Г.И.* Заметки о литературе // Евразийская хроника. 1927. № 8. С. 52.
- 111 Евразийская хроника. 1927. № 9.
- 112 *Запад и Восток: Сб. Всесоюз. Об-ва Культурной связи с Заграницей.* М. 1926.
- 113 *Мещеряков Н.* Евразийцы // Большая Советская энциклопедия. Т. 23 / Под ред. О. Ю. Шмидта. М., 1931. С. 827–828.
- 114 *Флоровский Г.В.* Евразийский соблазн [1928] // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М., 1993. С. 237.

РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ И ПОРЕВОЛЮЦИОННЫЕ ТЕЧЕНИЯ 1930-х ГОДОВ В ЭМИГРАЦИИ

(С. Семенова)

Может быть, самый очевидный и *долгодействующий* духовный вклад в культуру, и не только русскую, но и европейскую, внесли как раз религиозные мыслители, оказавшиеся чуть ли не в полном составе за рубежом России. Религиозно-философское возрождение начала века не просто продолжается там, доживая и переживая свои темы и идеи в изгнании, нет — оно набирает свою максимальную высоту, выходит в «“акме” большого движения»¹, находит для себя новые исторические и культурные проекции. С русской эмиграции началось более углубленное понимание Западом России, ее культурных ценностей, возник интерес не только к литературе и музыке (что в какой-то мере было и прежде), «но и впервые — к русской философии и к русской форме христианства»². Да, произведения Н. Бердяева и Л. Шестова, С. Булгакова и Н. Лосского, И. Ильина и П. Струве, С. Франка и Д. Мережковского, Г. Федотова и Ф. Степуна, В. Вышеславцева и В. Зеньковского, В. Ильина и А. Карташева открыли западному миру как глубины православной метафизики, так и дерзновенность творческого задания современной русской христианской мысли. Многие из этих произведений не просто переводились тут же на европейские языки, но часто и появлялись сначала на этих языках. Основной контакт европейской культурной элиты с русской эмиграцией шел именно через философов и богословов.

При этом в самом русском зарубежье (прежде всего, в европейских центрах, и особенно в Париже) создалась ситуация тесного общения мыслителей, идеологов, деятелей различных общественных движений и литераторов, поэтов, писателей, критиков. Вы их встречаете вместе и рядом на страницах газет, журналов, альманахов, в объединениях и кружках, в дискуссионных собраниях и клубах. Философы и литераторы обсуждали одни вопросы, волновавшие эмиграцию (на тех же заседаниях «Зеленой лампы», «Кочевья» или «Круга», в пореволюционных клубах утвержденных или младороссов), писали друг о друге, рецензировали новые книги, вступали в полемику... Широкой доходчивости философской мысли способ-

ствовали и жанры образно насыщенной, стилистически блестящей публицистики, в которой часто выступали известные русские мыслители.

Они же стали центром самосознания эмиграции в главном, мучавшем ее вопросе: «Зачем мы здесь?», дав наиболее идеально-должные, *проективные* ответы на этот вопрос, и без высокого их понукания не состоялась бы и особая миссия русского изгнанничества. Немалые пласты русского культурного слоя были срезаны революционным лемехом и выброшены как ненужные и вредные для своей страны на обочину чужих обществ. *Самосознающая* реакция рождалась *вопреки* — вопреки поражению, позору, нищете, одиночеству, отчаянию, более того, чем ниже пригибала жизнь, тем выше выпрямлялся волевой взвод и вздымалась призывная эмоция. И может быть, наиболее патетически это возведение эмигрантской судьбы в миссию и посланничество, в подвиг и служение прозвучало у Ивана Ильина. Его книжка «Родина и мы» (Белград, 1926), манифест идеальной белой идеи, *идеи-силы*, но не мести и реставрации, «а воссоединения и примирения», освобождения и возрождения отчизны, может быть названа в определенном смысле *вероучительной, учащей вере* в Россию и в себя.

Никогда, пожалуй, еще не было такого накала в переживании чувства родины, как в эмиграции: потеряв ее, восценили необыкновенно, томительно-безнадежно для личной судьбы (может быть, уже никогда...) и возвышенно-мессиански для будущего, возведя в чудный перл природного и духовного творения. Сколько покаянных за прежнюю небрежность и невнимание к ней и тонко-прочувствованных слов любви будет ей посвящено! Россия в своем высоком, *нетленном образе* является как святыня, предмет мучительной и восторженной веры — и то была, действительно, как бы новая эмигрантская «религия», в смысле связи всех в одном чувстве и чаянии.

Предотвратить денационализацию младшего поколения станет одной из главных общих задач идеологов эмиграции разного толка. Ильин дает, если хотите, онтологическое обоснование такой задаче, утверждая неизываемое русское чувство единства с родиной, ощущение себя ее «живыми кусками», в которых *тоскует* и *скорбит* ее кровь, *молится* и *мечтает* ее дух. Родина — это «дар навеки», она растворена, унесена, сохранена на клеточном уровне, в самом «*составе и строении, и ритме* моего тела и моего духа»³ — такой русский извод «иудейского» индивидуального телесно-душевного восчувствия родины, позволившего, что ни говори и как ни оценивай, сохраниться этому древнему народу, культивирует

мыслитель. Но задание эмиграции не в том, чтобы законсервировать свою русскость, а в том, чтобы *интенсифицировать* ее, «углубить и укрепить свою русскую природу».

Глубинный, «родной дух, тот дух, который строил Россию от Феодосия Печерского и Владимира Мономаха до Оптиной пустыни и Белой армии»⁴, Ильин видит в стержневой, национально-православной державной традиции с ее заветами «чести, служения и верности». «Нам дано обрести Родину через утрату ее, увидеть ее <...> подлинный, прекрасный лик в разлуке, окрепнуть и закалиться в изгнании и подготовить свою волю и свое разумение к новому строительству нашей Родины. Верьте: кому дано *призвание*, тому дан и *обет*»⁵. (Таким «хранилищем, <...> драгоценным органом» России, воскресившим «подлинный прекрасный лик» ее, был для Ильина его друг Иван Шмелев, и недаром именно о нем мыслитель написал лучшее свое литературно-критическое сочинение.) Осознать свое островное эмигрантское бытие как особый опыт уточнения, углубления идеала России, ценностей ее национального бытия и скрепить такое осознание *клятвенным обещанием* реализации своего идеала — это и есть древнее, русское понимание сути веры как *обета*, тут — веры в Россию и в свою особую миссию. Более того, эта миссия принимает вселенские очертания: «мы волею судеб оказались авангардом мировой борьбы», борьбы против общего движения современной либерально-буржуазной, индустриально-механической европейской и американской цивилизации к денационализации, безрелигиозности, потребительству, интернациональной пошлости, к тотальной мировой экспансии.

Я так подробно остановилась на статье Ильина, поскольку в различных разведениях, макро- и микродозах мы встретим ее мысли и пафос почти у всех эмигрантских идеологов.

И политически далеко отстоящий от Ильина Г. П. Федотов готов чувствовать в эмиграции не напасть и унылый жребий, а, представьте себе, «блаженство», христианское *блаженство* страдающих правды ради — какая сверхкомпенсация! И в его устах возникает высокое слово: «подвиг», подвиг спасения чести родины перед лицом истории и мира. Причем истинным поприщем этого спасения для мыслителя становится не военная или политическая, а культурная, философская миссия эмиграции, восстановление «полифонической целостности русского духа», попранной на родине, созидание «живой связи между вчерашним и завтрашним днем России»⁶.

Та же рефлексия над призванием эмиграции, ее долгом и оправ-

данием была в центре коллективных споров и разговоров того «инкубатора идей», каким хотело видеть себя объединение мыслителей, писателей, издателей «Зеленая лампа», созданное по идее Д. С. Мережковского и З. Н. Гиппиус и вокруг них. В творческое ядро этого дискуссионного объединения входили самые знаменитые писатели и философы: Г. Иванов (председатель), И. Бунин, Б. Зайцев, А. Ремизов, Вл. Ходасевич, М. Алданов, Н. Тэффи, Н. Бердяев, К. Мочульский, Л. Шестов, Г. Федотов... На заседаниях часто бывали и молодые, вносящие особый полемический азарт: Б. Поплавский, Н. Берберова, Д. Кнут, В. Варшавский, Л. Кельберин, Н. Бахтин... Большие заседания «Зеленой лампы», состоявшие, как правило, из заранее объявленного доклада и последующей дискуссии, происходили с 1927 по 1939 год в арендованных залах, собирая до нескольких сот человек образованной русской публики и став своего рода интеллектуальной изюминкой культурного пейзажа парижской эмиграции этих лет. Открывая 5 февраля 1927 года первое заседание общества, Мережковский так объяснил само его название, заимствованное у былого петербургского избранного круга собутыльников и собеседников, отмеченного присутствием молодого Пушкина: «Пламя нашей лампы светит сквозь зеленый абажур, вернее, сквозь зеленый свет надежды». И надеждой здесь звучали опять же три ключевых слова: *родина, свобода, культура*. Пока же первые два антиномически разорваны: свободный «дух» — на чужбине, «а Россия, наша плоть и кровь, — отрицание свободы, рабство». Как же выйти из этой мучительной антиномии? Мережковский декларирует «веру в свободу с надеждой, что Свобода и Россия будут одно»⁷. Гиппиус видит смысл изгнания в том, чтобы самим сначала выполнить заданный судьбой урок: «выучиться свободе»⁸, в том числе свободе личной, *принципу личности*, а писатели могут это сделать через данное им «свободное слово», и в этом найти свою долю творческого участия в том «разделении труда» между метрополией и эмиграцией, которое предложила история.

Идея Гиппиус о *разделении труда* между двумя разорванными частями России стала в каком-то смысле камертонной для дискуссий «Зеленой лампы», где чаще всего, в разных вариациях звучало убеждение, что «русский народ един и эмиграция и Россия — сообщающиеся сосуды», и то, что сейчас невозможно на родине, должно осуществиться здесь, прежде всего духовное творчество, «новое религиозное осознание мира»⁹, выработка целостного мировоззрения, которое могло бы одушевить будущую Россию. Собственно

тут сходились пореволюционные течения всех толков, правда, вкладывая в эту задачу свои содержательные оттенки. Может быть, ярче, афористичнее других выразил максимальные духовные притязания эмиграции тот же Мережковский: «Дияспора — воплощенная критика России, как бы от нее отошедшая мысль и совесть, суд над нею, настоящей, и пророчество о ней, будущей»¹⁰.

Духовное творчество в эмиграции таки состоялось, ее философско-религиозная мысль поначалу оплодотворила все основные идеологические, пореволюционные течения: сменовеховцев, евразийцев (см. о них выше), христианское студенческое движение, младороссов, национал-максималистов, неонародников, солидаристов, новоградцев... Кстати, Бердяев один из первых в самом начале 1920-х годов в этюде «Размышления о русской революции», вошедшем в книгу «Новое средневековье» (Берлин, 1924), выдвинул именование *по-революционных сил* (в противовес контр-революционным), тех, что возникли «внутри самой революции» и стремятся выйти «из кровавого круга революции и реакции <...> в другое измерение»¹¹. Это другое *измерение*, этот третий путь, не большевистский, но и не реставрационный, не коммунистически-атеистический, но и не либерально-буржуазный искали самые динамичные слои нового поколения русской эмиграции.

Литератор В. С. Варшавский, человек либерально-демократических убеждений, писал о «Новом средневековье» Бердяева: «Вероятно, ни одна книга не оказала такого пагубного влияния на младшее поколение эмиграции, как именно эта. Из вторых и третьих рук, через литературу евразийцев, национал-максималистов, младороссов, других пореволюционных течений, идеи “Нового средневековья” попадали в сознание даже тех эмигрантских молодых людей, которые никогда этой книги не читали»¹². В чем же суть «пагубных» идей этой книги, *совративших* всю пореволюционную идеологию?

В этой работе мыслитель передает свое ощущение наступающей эпохи (ее он и называет «новым средневековьем»), имея в виду изживание идеалов Нового времени с целым букетом качеств и институций, вышедших из одного фундаментального выбора: это и «гуманистическое самоутверждение» человека, рационализм и индивидуализм, вера в линейный прогресс, утверждение капитализма с его культом техники и потребления, формальной свободой, парламентаризмом, живущим «фиктивной, вампирической жизнью на народном теле»¹³, свободно-продажной прессой... Капиталистическая система — «детище пожирающей и истребляющей по-

хоти», а социализм — «лишь дальнейшее развитие индустриально-капиталистической системы, лишь окончательное торжество заложенных в ней начал»: безбожия, материализма, «поверхностного просветительства», «нелюбви к духу и духовной жизни»¹⁴. Острие критики философа направляется против духа обезбоживания жизни, утраты высшей цели, ценностного релятивизма («отрицания всего абсолютного»), господствующих на Западе в цивилизации механистической, обезличивающей, материалистически-потребительской, мещански-бескрылой, предельно а-космической.

В XX веке Бердяев видит признаки приближения новой органической эпохи, преодолевающей индивидуалистический дух, с сугубо серьезно-религиозным отношением к жизни, истории, человеку. В каком-то смысле и большевизм, и фашизм для него симптомы реакции на либерально-буржуазный уклад, отрицательные явления нового средневековья, которое, оставив либерально-рыночную относительность всего, прохладность, срединность убеждений, начнет определяться в полярности выбора — «движения к Богу» или «от Бога». Мыслителя привлекает дух средневековья, недаром он с приставкой «новое» возводит его в идеал — то было по-преимуществу религиозное время с «тоской по небу», «священным безумием», с «великим напряжением мысли», направленной на решение «последних вопросов». И сейчас для мыслителя мир должен двинуться под знак «коллективной религиозной эпохи», которая, подведя черту под «гуманизмом, формальным либерализмом культуры нового времени», сумеет творчески раскрыть «христианские истины о человеке и его призвании в мире». Речь идет о *религиозизации*, освящении всей жизни, созидании соборного сознания, универсального всечеловеческого единства, органических обществ, вставших на путь реального совершенствования человека и мира на началах активно-христианского идеала. По существу возрождается обновленный теократический идеал средневековья — строй, что утверждает правду Божию на земле, получая для этого санкцию свыше. «Религия не может быть частным делом, как того хотела новая история. <...> Религия опять делается в высшей степени общим, всеобщим, всеопределяющим делом»¹⁵, и церковь призвана «перейти от по-преимуществу храмового своего периода к космическому периоду, к преображению полноты жизни»¹⁶ — так Бердяев перелагает федоровскую идею внехрамовой литургии, раздвинувшей мистериально-символические рамки литургии до всей земли, всего космоса в Деле реального восстановления погибшего, обожения человека и мира.

В «Новом средневековье», как и в ряде более поздних работ Бердяева, прозвучали фактически все основные программные положения пореволюционников: это и возглавление всей жизни христианским идеалом, и подчинение «экономики духу», и резкий антилиберальный, анти-капиталистический пафос («неправда индустриально-капиталистического строя»), и необходимость справедливого решения социальных задач «в духе христианского персоналистического социализма, который возьмет всю правду социализма и отвергнет всю его ложь, его ложный дух, ложное мировоззрение, отрицающее не только Бога, но и человека»¹⁷.

К началу 1930-х годов, когда в метрополии с таким победоносным пафосом развернулось и экономическое, и государственное строительство, возникла своя эстетика коллективистского свершения, исторического оптимизма (особенно привлекательная издали, из тоскливого изгнания, тем более что воспринималась она в обобщенно-концентрированном глянце, из газет, книг, кино), чувствуется, насколько пореволюционная идеология оказывается не только своего рода параллелью, частично с обратным знаком к тому, что утверждалось на родине, но и прямо объявленным дополнением к будущему синтезу.

Одно из самых характерных пореволюционных течений, *национал-максимализм* (называл себя и прямо *национал-большевизмом*), возглавлявшийся князем Ю. А. Ширинским-Шихматовым, стремясь к объединению вокруг себя всех пореволюционников, вело речь об идеологии конструктивного синтеза, не отрицающей, а *утверждающей* и созидающей. Недаром его члены называли себя «утвержденцами», выпуская в начале 1930-х годов альманахи «Утверждения» (вышло три сборника), где мы встретим и наставительные письма к пореволюционной молодежи Бердяева, и статьи Ф. Степуна, матери Марии (Скобцовой), Н. Устрялова и его соратников, статьи евразийцев и младороссов, националистов-христиан и христианских анархистов, неонародника-мессианиста П. Боранецкого, не считая задававших тон Ширинского-Шихматова и его последователей.

Многие тезисы утвержденных нам уже знакомы по Бердяеву: преобладание духовного над материальным, идеей над интересами, общего над частным, устремленность к духовной революции, к устроению жизни на основе христианской правды, понимаемой активно как человеческое творчество нового неба и новой земли, утверждение всечеловеческой, мессианской роли России. Тут и признание смысла русской революции, несмотря на ее зло и уродства,

правды ее усилий в справедливом социальном устройении. Для них «коммунизм ближе к христианству, чем капитализм»: при всей своей страстной анти-религиозности он не а-религиозен и не равнодушно-плюралистичен, как капитализм, и «бессознательно строит новую религию», являющуюся неким негативом активного христианства (*рай на земле* как негатив бессмертно-преображенного, творческого Царствия Божия, коллективизм как негатив соборности, а интернационализм — вселенскости...), «своего рода преддверием нашей исторической миссии, правда, пока лишь в теневой ее части»¹⁸. И тогда так и напрашивается преодоление капитализма и коммунизма в «организованном христианстве»¹⁹.

«Мы чутко вслушиваемся во все, что звучит из России; о ней наша мысль, наша скорбь и в ней наша вера. Все, чем болеет она, чем озаряется — найдет свой ответ на наших страницах»²⁰ — это уже принципиально другая, не воинствующе-непримиримая по отношению к красной России позиция, какую защищали правые монархические круги, тот же И. Ильин в газете «Возрождение». Именно утвердженцы отметили нравственную фальшь противодействия русской эмиграции, представляющей собой бывшие господствующие классы России, нынешней советской стране, рабоче-крестьянской по-преимуществу. А вот что касается русских молодого поколения, настроения которых выражали пореволюционники, то тут уже положение меняется: те с самого начала попали в низшие, рабочие слои, на себе узнали все *прелести* индустриально-капиталистического строя, «мира посредников, паразитов и спекулянтов»²¹ — их массовая пролетаризация как раз и обострила чуткость к социальным, трудовым проблемам. Отсюда и обязательный программный пункт пореволюционных течений, в том числе и монархических, таких как младороссы, связанный с требованием социальной справедливости, установления «трудового строя», отсюда и такие лозунги, звучащие как клятва: «никогда не примиримся мы с возвратом к эксплуатации человека человеком!»²².

Русские эмигранты, действительно, оказались в особом положении между двух миров: никто лучше их не знал оборотной стороны рабоче-крестьянской диктатуры, ее духовной несвободы, подавления личности, и вместе с тем они буквально на своей шкуре почувствовали, что и «чисто формально-политическое утверждение свободы, свободы либерального мирозерцания может приводить к реальному экономическому рабству, к лишению людей права на жизнь и на труд, на достойное человеческое существование»²³. Отсюда и пока теоретическая попытка (увы, как всегда бесконечно

более легкая и успешная, чем возможная практическая!) выйти из «тезиса» и «антитезиса» капитализма и социализма в такой *синтез*, что преодолевает безбожие и материализм обеих, формальную свободу одного и несвободу другого, индивидуализм и механистический коллективизм... и выстроить такую иерархию уровней общественного бытия: *духовное — экономическое — политическое*.

Утвержденцев по-своему увлекает выброс массового энтузиазма в *героических буднях* национально-государственного и экономического строительства в СССР, даже «охваченность стихией интернациональной» вызывает вопрос: «а не звучит ли в ней музыка вселенских задач стариков-славянофилов?», как и горячее исповедание коллективизма не есть ли «изнанка <...> подсознательного влечения к соборности?»²⁴. Задача ставится лишь о «замене возглавления» большевистской идеократии, о наполнении ее истинным содержанием. «Не произойдет ли новое “переключение штепселей”? Савл не станет ли Павлом?» — с надеждой вопрошает глава национал-максималистов. В сменившем сборники «Утверждений» ежемесячном журнале «Завтра»²⁵, рассчитанном на более широкие слои «молодой трудовой эмиграции», еще сильнее чувствуется надежда на идейный синтез с тем лучшим, что нарабатывалось в метрополии. «Пути Молодых — и здесь, и там — скоро, очень скоро встретятся»²⁶, *здесь* утверждается правда национальная и духовная, *там* — социальная, и смена коммунистических знамен на национал-большевистские казалась неизбежной. При этом национализм понимался в жертвенно-мессианском духе как всенародное служение Богу и Миру — на своих собственных исторических путях.

В статье «Два мессианизма» Ширинский-Шихматов особо отмечает имя Н. Ф. Федорова с его «космическим заданием России — борьбы со смертью, физической и духовной», с новым активным пониманием христианской Благой Вести как задания роду людскому осознать себя исполнителем воли Божьей на земле. Идеолог утвержденчества целиком принимает раскрытие идеи богочеловечества как сотрудничества человеческих и божественных воли и энергий в деле преображения мира, именно на нем основывая свой национал-мессианизм: «динамическое христианство российское, стремительное, все в заданности, — действительно бросает вперед золотую мечту о Богочеловечестве, о христианстве Третьего Завета»²⁷. Речь у него идет о преодолении иудаистического миссионизма, в двух его безрелигиозных, материалистических воплощениях: Коминтерна и Капинтерна (капиталистического интернационала), причем Ширинский-Шихматов отмечает, что иудаистические они

«лишь генетически, в плане метафизическом», отмежевываясь тем самым от грубого, антисемитского понимания.

Активность утвержденных в 1930-е годы была немалой: в ноябре 1932 г. открывается Парижский пореволюционный клуб с семинарами по русской историософии, истории русской мысли, по изучению современной России, образуется инициативная группа по созданию объединения пореволюционных поэтов и писателей, в июле 1933 г. в Париже проходит объединительный съезд пореволюционных течений, идеология которого основывается на утвержденных тезисах.

На правом фланге пореволюционных течений группировались идейно близкие младороссы и солидаристы, выразившие в новой исторической обстановке идеалы белого движения, но и они враждовали между собой: солидаристы рвались к прямому действию, подрывавшему большевистский строй, их не устраивали установки младороссов только на идейную борьбу и победу через пропаганду и убеждение. «Союз младороссов» (Союз «Молодая Россия») во главе с личностью яркой, широко образованной, пассионарной, блестящим оратором, вызывавшим подъем энтузиазма в многочисленных молодых аудиториях, Александром Львовичем Казем-Бекком²⁸, был создан еще в 1923 году на мюнхенском «Всеобщем съезде национально мыслящей молодежи», объединившем прежде всего монархистов, бывших кадетов. Позже Союз превратился в Младоросскую партию, активно просуществовавшую до второй мировой войны²⁹. Это типично пореволюционное движение стояло все на том же сочетании идеала национального сознания и справедливого социального устройства. Сама защищаемая ими монархия как наиболее органически присущий России строй, «объединяющее и согласующее начало в жизни нации», «завершение Русской всенародной “соборности”», «строй нравственного идеала», мыслилась ими «преодолевающей реставрационные тенденции», социальной, надклассовой «монархией трудящихся» (для них было возможно сочетание «Царь и советы»), выходящей почти в федоровском духе к национально и христиански воспитательным, а затем и вселенски-преобразовательным задачам: «Монархия должна воплощать итог всех созидательных усилий человека, всех видов творчества и инициативы. <...> Монархия должна поставить себе целью возвышение и возрождение самой человеческой личности и через нее всей человеческой породы»³⁰.

Младороссы, как и большинство пореволюционников, искали такую идею-силу, воздымающую энергию действия, какой для це-

лого поколения стал марксизм, что, как казалось, и обеспечило ему победу на родине. Отсюда подражательное стремление довести идеологию до эмоционально-волевых сгустков, до чеканных тезисов, до страстных, впечатывающихся в сознание лозунгов. Младоросское движение ярко обнаружило особый пореволюционный психологический комплекс, который получил название *активизма*: «встряхнуть, расшевелить» национальное чувство и сознание, напрячь до предела волю, мобилизовать все силы, резервы физические и духовные ради утверждения высшей *аксиомы*: веры в Россию, в ее возрождение, в ее великое предназначение! Культивируется состояние молодого натиска и творческого подъема, здоровья, силы, надежды. Нераздельный элемент младоросскости — «то горение, которое движет и питает наши усилия, та восторженная бодрость, которая одухотворяет нашу жизнь и превращает ее в борьбу за будущее»³¹. Недаром их еженедельная газета так и называется «Бодрость! (Courage!)».

И основные издания Национально-Трудового Союза нового поколения (НТСНП) (первоначально, с июля 1930 это был «Национальный Союз Русской молодежи»), члены которого называли себя еще солидаристами, звучат так же призывно: «За новую Россию», «За Россию», «За Родину». Их программа родственна младороссам: то же отталкивание «от гнили либерального капитализма и лжи бесчеловечного коммунизма», от космополитизма первого и интернационализма второго, приоритет духовного, социальное раскрытие христианства, национализм и социальная правда, ориентация на солидарный коллективизм Нации («национально-трудоу солидаризм»). Когда общие идеологические лозунги раскрывались в более конкретные программы, то и у младороссов, и у солидаристов появлялись корпоративный трудовой, а не классовый строй, признание частной собственности, но жестко подконтрольной государству («функциональная собственность»), братское солидарное *правосознание* на началах христианской морали («обусловленная свобода»)… Правда, младороссы, как мы знаем, были за обновленную монархию, в то время как солидаристы склонялись, особенно для первого этапа новой власти, к диктатуре, к тоталитарному государству, типа муссолиниевского или германского национал-социалистического режима.

Многие пореволюционные течения с интересом присматривались к тому идеологическому и социальному эксперименту, который шел в эти годы в Италии и Германии. В эмигрантскую ситуацию 1930-х годов подмешиваются сильные струи нового идейного

очарования: фашизма, провозгласившего себя альтернативой господствующему в Европе либерально-демократическому духу и укладу. Русскую эмигрантскую молодежь он привлекал поначалу идеалом Большого дела оздоровления человека, общества, мира на национально-почвенных и коллективных началах с сильным социальным заданием³². 24 января 1937 г. младоросский еженедельник «Бодрость!» публикует беседу с великим князем Дмитрием Павловичем, объявившим себя поклонником фашистской революции, под характерным названием «Социальные достижения Фашизма». А неделей раньше граф А. Бутаков в статье «Монархизм, фашизм, социализм» писал: «В самом деле, ведь и фашизм, и социализм имеют своим идеалом социальную правду и справедливость. Уже это одно делает их родственными нашему, младоросскому, мировоззрению. Если же мы примем во внимание, что никакая другая идея, как именно монархизм, не способствует так единству нации, то мы убедимся, что именно на основе монархического мировоззрения могут быть лучше всего осуществлены и социализм, и фашизм»³³.

Младороссы внимательно следили за тем, что происходило на родине, анализируя процессы *национализации* Красной армии и советской власти, реабилитации русского прошлого и культуры, положительно оценивая их, как, впрочем, и успехи в экономическом строительстве, где, по их мнению, шло «и народное строительство на себя», отдавая предпочтение сталинизму как «компромиссу между требованиями Нации и пережитками октябрьской доктрины»³⁴ перед интернационально-коммунистическим троцкизмом. Младороссы выступали и против внешней интервенции, направленной на Россию, тем более на национально-чужих штыках. Они же раньше солидаристов осознали несовместимость христианских основ их движения и расовых, языческих постулатов фашизма и пангерманизма и во время войны сражались во французской армии, в движении сопротивления и в армии генерала де Голля.

Солидаристы были настроены значительно более бескомпромиссно по отношению к советской власти, планируя и осуществляя попытки и прямой пропаганды, и диверсионно-террористической борьбы на территории СССР, однако чаще всего становясь при этом жертвами провокаций органов ГПУ.

Из русских мыслителей на младороссов и особенно солидаристов наибольшее влияние оказывал И. Ильин, его публицистика, его книга, вызвавшая в эмиграции острую дискуссию, «О сопротивлении злу силой» (Берлин, 1925),— посвящена она была как раз

«белым воинам, носителям православного меча, добровольцам русского государственного тягла», в ком осталась живая «православная рыцарская традиция»³⁵ христолюбивого воинства, его борьбы со злом. В этой книге, направленной против толстовской трактовки Христовых заповедей «не противься злему» и «не судите», против его учения о непотворении, носившего явный антигосударственный характер, Ильин признал необходимость не только «психического», но и «физического принуждения» и «пресечения», вплоть до убиения и казни, тех, кто упорствует во зле, смертельно опасен для окружающих, творит насилие против беззащитных и невинных и не берется увещаниями, не обращается от незлобивой христианской реакции. Сама постановка вопроса об активной борьбе со злом диктовалась эпохой, когда «опыт зла» был «дан с особенною силою», когда оно «явило миру свое духовное естество». Повернув эту проблему религиозно-метафизическим углом — как религиозный долг человека, призванного совершенствовать Божье творение, работать на «дело Божие на земле», — Ильин распространяет Христову заповедь любить врагов на врагов личных, «собственных ненавистников и гонителей», но не на врагов Божиих, «кощунственных совратителей». Непотворение такому «пожирающему все Божественное» злу для мыслителя «означало бы приятие зла: допущение его в себя и предоставление ему свободы, объема и власти»³⁶.

Такая позиция, эмоционально и интеллектуально убедительно раскрытая в книге Ильина, ближе всего была солидаристам — идейно-религиозное их вооружение в *священной* борьбе против коммунистического режима! Кстати, автор книги «О сопротивлении злу силою» не принимал синтезирующих усилий пореволюционников, считая русскую революцию и последующую за ней историю страны «национальным бедствием», призывал молодежь к трезвому видению и оценке происходящего, к отказу от иллюзий по отношению к тому, что ей представлялось «национальным строительством» на родине, а для мыслителя было «безнадежным проматыванием» национальных ресурсов, «буквальным истощением и вымарыванием русского народа»³⁷.

Хотя вряд ли тот же Ильин согласился бы с тем лозунгом, под которым вышел в 1933 году один из номеров солидаристской «За Россию»: «В борьбе с большевиками цель оправдывает средства». Тут нацмальчики (как иронически называли новопоколенцев) вполне сошлись не только с иезуитами, но и с большевиками. Этот же антибольшевизм заставлял их закрывать глаза на антихристианскую, антиславянскую направленность немецкого фашизма и наде-

яться на крестовый германский поход для сокрушения «черного» большевистского царства.

Впрочем, даже такой записной метафизик, как Мережковский, с его постоянно возвещаемым чаянием новой духовной революции, не избежал фашистского соблазна. Его главная мировоззренческая идея, которую он развивал с начала века (на ней же тогда стоял его журнал нового религиозного сознания «Новый путь»), идея *духо-плоти*, утверждала лишь со всей горячностью интеллектуального и духовного темперамента писателя христианскую концепцию человека как нераздельного триединства духа, души и тела, когда обетование воскрешения и преображения дается именно этому целостному единству. И тем не менее в расхожем, и не только расхожем мнении, эта первоистина христианства, метафизически его отличающая от других религий и философских систем, часто забывается и искажается, размывается и соскальзывает в некий тривиальный платонизм — и тогда уничижается тело как темница духа, бессмертие признается лишь за душой, а будущая жизнь видится в бесплотно-духовном виде. Духо-плоть, воскрешение во плоти, преображение целостного состава человека — эти дорогие темы Мережковского были общими для русской религиозно-философской мысли и в его художественно-эссеистической разработке накладывались ярким, но гармоничным мазком на общую картину этой мысли. В ее же ареале оставалось и излюбленное Мережковским видение трех основных зон метафизического развития мира, основанное на трех лицах Божественной Троицы (впрочем, первоначальный вариант такой пророческой схематизации истории был предложен еще в XII веке калабрийским монахом Иоахимом Флорским): эпоха Бога Отца (Ветхий Завет как стяжение огромного периода развития человечества от первобытного состояния до появления и утверждения идеи единобожия), эпоха Бога Сына (Новый Завет), продолжающаяся и доньше, и грядущая эпоха Святого Духа, Третьего Завета, открывающего всю полноту христианского задания роду людскому. Правда, это была достаточно распространенная, если не сказать, банальная выкладка, которой пользовалась и мистик конца прошлого века Анна Шмидт, и большинство пореволюционных течений, также выкликавших явление и Третьего Завета, и грядущей революции духа. (Из всех русских религиозных мыслителей именно Федоров замечательно избежал этого символически-пророческого дробления ипостасей единого Божественного Образа: для него будущее осеняется этой Целостностью — «Бог Триединый есть Бог будущего века»³⁸.)

Очевидный провал Мережковского (как и многих пореволюционников) в том, что он свои экстатически-теоретические построения тут же прилагал к реальным историческим деятелям, все надеясь на великого человека, вождя, который возглавит дело выхода из прогнившей, профанической истории в новый эон — царство Духа. На эту роль им примеривался то Пилсудский, то Муссолини, то Гитлер. Впрочем, разочарование наступало быстро — особенно сокрушительное с Гитлером, ускорившее кончину писателя в декабре 1941 года³⁹.

Все пореволюционные течения надежды свои возлагают на крестьянство, видя в нем выражение особого лица России, наиболее натуральный, национально консервативный слой общества. Может быть, ярче всего отталкивание от «моральной клоаки и духовной опустошенности» современного российского города, являющегося лишь провинцией, задворками западной цивилизации, и обращение к целинной, «органически-самобытной, наиболее русской части нашего народа»⁴⁰, к крестьянству, прозвучало у Петра Боранецкого, главы группы так называемых народников-мессианистов⁴¹.

В начале 1930-х годов страстные устные выступления и статьи этого совсем недавнего эмигранта, перебежчика из СССР стали одним из самых будоражащих событий русской эмиграции, затронув и литературные круги — от Г. Иванова и Б. Поплавского до В. Варшавского и В. Яновского. В нем видели новый тип, слепленный советской *штурмовой, титанической, героической* действительностью. Правда, сам Боранецкий в своем тотальном мироустроительном замахе не влез в рамки этой действительности и *выбрал* эмигрантскую свободу для пропаганды своих идей. Сначала он сотрудничает в «Утверждениях», затем создает свой «орган пореволюционного синтеза», журнал «Третья Россия», выходящий до конца 1930-х годов, а уже после войны, в 1940–1960-е годы печатает до десятка объемных, тысячестраничных книг, развивавших и варьируявших его мировоззрение прометеистского титанизма.

Явление Боранецкого чрезвычайно характерно для своего времени: он довел до предельной полноты тот прометеизм, что воодушевлял творчество пролетарских советских поэтов, и вместе с тем стал наиболее радикальным выразителем эмигрантских пореволюционных настроений, объединив в некоем общем мировоззренческом интеграле дух этой динамичной эпохи, влекущейся к новому тотальному всеустроению жизни, к идеократическим ее формам.

Как все пореволюционники, Боранецкий верит, что «эти выс-

шие основы существования и новые пути развития изойдут из России»⁴², что возможны они на путях «всеединящей идеологии» нового универсального синтеза: западничества и славянофильства — в *самобытничество*, материализма и идеализма — в *положительное*, преобразовательное *миросозерцание*, либерализма и социализма — в *неодемократию* с первым этапом надклассовой и надпартийной Национально-Демократической Диктатуры, революции и контрреволюции — в *духовную революцию*, традиционной религии и ее атеистического отрицания — в *богоискательство*, созидание нового Бога... При этом «рычагом, аппаратом преобразования мира»⁴³ мыслится государство, конструктивное, инициативное, Государство-Демиург. Сам Боранецкий, похоже, ощущает себя не меньше чем духовным органом родины, пророком будущей Третьей России, не старой и не советской, а той, что, сублимировав мощную революционную энергию, ворвется «в стадию конструктивной пореволюционности» и главное — оснаститесь новым мировоззрением, целью создать «Нового Высшего Человека», гармонизатора внешних и внутренних стихий, победителя смертоносной природы, творца преобразенного мира.

Отбросив теологическое миросозерцание как пассивное (возлагает надежды лишь на потусторонние сферы!), Боранецкий выдвигает новую религию, религию Становящегося Бога в лице человека, преодолевающего свою изменную, ограниченную природу, восходящего к новому онтологическому статусу, к осуществлению Царства Божьего на земле. Новый богостроитель провидит религию не человека-твари, а творца, «религию не смирения человека, а трансцендентной гордости его, религию не отражения мира, а преобразования его, не нищих духом, а могучих духом», религию человека-бунтаря «против пространственной и временной, природной и исторической Необходимости»⁴⁴. Мы сталкиваемся с религией человекобожия прежде всего в творчестве пролетарских поэтов и Маяковского; Боранецкий в отличие от них свободен от отрицательных энергий классовой ненависти, разделения, борьбы, какой бы то ни было селекции, и как идеолог выдвигает целостный синтетический идеал, где и преодоление смерти, и всеобщее воскрешение, «как замысел титанического миросозерцания, осуществленный в Истории».

При реальной близости Боранецкого к идеям Федорова и активного христианства (превращение истории в работу спасения, освящение труда, регуляция природы, воскрешение, преобразование мира) он всячески открещивался от «христианско-теологической»

основы федоровского общего дела, от «мифического» Богочеловеческого пути спасения, выдвигая свой реальный, Человекобожеский, полагая его тем Третьим Заветом, который так же творчески преодолевает христианский Новый Завет, как тот в свою очередь Ветхий. У порога этого нового религиозного этапа остановились, по Боранецкому, все те, кто ближе всего к нему подошел: лучшие из славянофилов, Толстой, Достоевский, Федоров, Блок, Мережковский, Бердяев. Критика Боранецким христианства как пассивной потусторонней религии, обличающая его непонимание активного, творческого задания человеку в ней, апология человекобожеского прометеизма более всего повредили Боранецкому в глазах пореволюционников и религиозных мыслителей⁴⁵.

«Третья Россия» Боранецкого приветствует младороссов, считая их «самым подвижным, гибким и эластичным движением»⁴⁶ эмиграции, но еще в 1933 году предупреждает против симпатий к гитлеризму, указывая на порочность его расовой теории, враждебность к России. Как и младороссы, неонародники-мессианисты отмечают эволюцию коммунистической идеократии в сталинскую автократию (Сталин перерастает «из вожака партии <...> в народного вождя»⁴⁷), явно одобряя Сталина в его борьбе с троцкистской оппозицией («Сталин есть враг условный, Троцкий — враг безусловный»⁴⁸), усматривая в нем государственника монументального стиля, «реформатора большого масштаба», из тех «гениев здравого смысла», что исторически обычно завершают трагические, нигилистически-разрушительные эпохи революции. «Платон видел преимущество самовластия перед демократией в том, что в нем достаточно убедить или приобщиться к истине одному»⁴⁹ — так, апеллируя к мнению знаменитого философа, Боранецкий в статье «Загадка Сталина» поднимает одну из причин склонения пореволюционников к монархическим или диктаторским (особенно для начала) формам правления: только они могли в принципе обеспечить желанную идеократию, т. е. власть, несущую и осуществляющую высшую Истину.

Именно это стремление выйти из круга свободного *права* на бесконечные блуждания, на относительность всего и вся, на животно-природный, в цивилизованно-комфортной упаковке, удел, найти-таки Истину, высший смысл человеческого бытия, укорененный в Боге, в чаянии высшей природы, и приступить к постепенной реализации абсолютного идеала — движет пореволюционный дух, рождая и его сильные (поиски творческих альтернатив развития), и слабые, утопические стороны, его прозрения и трагические иллюзии.

Особый сюжет связал религиозно-философскую мысль с судьбами Русского Студенческого Христианского движения за Рубежом, созданного в 1923 году на учредительном съезде в г. Пшерове (Чехословакия). Это движение, издававшее «Вестник РСХД», не было столь политизированным, как пореволюционные течения, те же утвержденцы, младороссы или солидаристы. Главный уставный пункт здесь обращал эмигрантскую молодежь, прежде всего учащуюся, к вере, к служению Православной Церкви и ее делу — в активном противостоянии материалистической, атеистической идеологии. Сами условия существования эмигрантов — изгоев в чужой и чуждой, равнодушной среде — ставили в живой, душевный центр жизни православный храм: тут была малая территория родины, не только духовной, но даже бытовой, где соотечественники встречались, общались, чувствуя себя единой национально-культурной горстью. Создание же целого молодежного христианского движения с сетью кружков, где изучались основы православного вероучения, история Церкви, история русской духовной культуры, с общими и местными съездами, проходившими всегда в радостно-углубленной, духоподъемной атмосфере, буквально спасло многих молодых людей от озлобленного безлюбия, столь частого в душах потерянного поколения молодых эмигрантов, дало им опору, смысл существования. «Вестник РСХД» постоянно печатал письма тех, кто, благодаря Движению, ушел от одиночества и отчаяния, от атеизма в лоно христианской любви, нового для себя светлого мировоззрения.

Духовное возглавление Движения было блестящим, можно сказать, что все эмигрантские религиозные философы и богословы участвовали в нем. Они и давали импульс к духовному углублению молодежи, к *терапевтическому* осознанию причин революционной катастрофы, выбросившей ее в изгнание и жалкую социальную участь: речь шла о покаянии самой Церкви за свои грехи и ошибки, государственный сервилизм, равнодушие к социальным вопросам, к практической реализации Христовой правды на земле⁵⁰. В духе новой, разработанной ими ступени богопознания и осознания смысла явления человека в мир русские мыслители настаивали на том, что христианство, православие не может быть религией только личного спасения, замыкаемой храмом, литургической практикой, а должно выйти в мир в поисках его богочеловеческого преображения,— в частности конкретно самоопределиться перед лицом кризисов и трагедии современности, задач обновленного социального и культурного строительства в России и мире.

зации жизни и культуры»⁵⁶. О «сужении и обеднении», примитивизации сознания христианской молодежи, падкой на «психологию сыска и обращение к полицейским пресечениям», с горечью пишет и проф. А. В. Карташев, вновь и вновь настаивая на широте христианского задания, не ограниченного лишь личным благочестием, требующего движения, искания, творчества, «а не просто какого-то механического черпания “из предания”»⁵⁷.

Но как ни призывал молодых тот же Карташев «припасть к источнику той, хотя еще и не освященной Церковью, но церквелюбивой традиции русской религиозно-философской мысли, которая специфически глубоко и по-своему (в отличие от Запада) уже искала и ищет ответов на запросы настоящего исторического дня, грандиозно вставшие перед христианством и православием»⁵⁸, широкие слои русской христианской молодежи так, по существу, и не вняли этому совету. В рамках Движения так и не удалось сформировать новый массовый тип активного христианина, ориентированного на делание в истории и культуре как поприщах созидания преображенного строя бытия. Философские наставники и сама молодежь оказались людьми не просто разных поколений, но разных культурных и религиозных возрастов: христиански универсальные, духовно зрелые мужи, свободные *сыны Божию*, зовущие род людской осознать себя орудием осуществления Господней воли на земле, и усталое, упрощенное, замороженное катастрофизмом поколение, в параличе творческой воли, оставшееся на стадии еще *рабов Божиих*, жмущихся под сень традиционно-жесткого религиозного *детоводительства*. Речь идет, разумеется, о среднем и преобладающем типе русской студенческой, христианской молодежи, составившей затем среднюю интеллигентную массу благочестивого эмигранта-обывателя (в спокойном, не язвительном смысле слова). Судьбы же молодых пореволюционников-активистов, как и творческих, писательских слоев нового поколения оказались и сложнее, и трагичнее.

Философской цитаделью идеала христианства, идущего в мир и активно формирующего социальную и культурную жизнь, стал журнал «Новый Град», издававшийся под редакцией Ф. Степуна, Г. Федотова и И. Бунакова-Фондаминского (с 1931 по 1939 г. вышло четырнадцать номеров) и группа новоградцев, в которую также входили С. Булгаков, Н. Бердяев, Н. Лосский, В. Варшавский, В. Яновский и др. Частично вписываясь в общую пореволюционную идеологию, они отличались от нее тем, что признавали значение демократии, ее свобод для охраны прав личности. Поре-

волюционники выдвигали, как правило, приоритет таких целостностей, как народ и нация перед отдельным человеком, перед личным и частным, новоградцы — «вечную правду личности и ее свободу — прежде всего свободу духа», — а она может быть гармонически согласована и примирена с «правдой общежития», с «национальными и вселенскими началами» только в христианстве. «Лишь христианство не эклектически, а целостно утверждает равенство целого и части, личности и мира, церкви и человеческой души. Христианство бесконечно выше социальной правды <...> и все-таки осуществление социальной правды возможно лишь в христианстве как общественное выражение абсолютной правды Христовой»⁵⁹.

Новоградцы не приняли евразийского и шире — пореволюционного «поспешного пожертвования свободой ради идеократии»⁶⁰, избежали соблазнов фашизма, крайнего национализма, такого абстрактного мессианизма, когда Россия в гордом идейном упоении мыслилась на расстоянии «уже не как живой народ, а как идея, антитетическая западной действительности», как «предъизбранная и ведущая мир на путях Божиих страна — несмотря ни на что»⁶¹, в отсутствии всякого нравственного анализа и покаянной оценки. Именно на страницах «Нового Града» углубленнее всего ставились проблемы религиозной философии культуры и хозяйства.

И здесь в центре две публикации журнала: «Эсхатология и культура» Федотова и «Душа социализма» Булгакова. В своей статье Федотов проводит идею культуры и культурного строительства через предельное испытание: *эсхатологией*, христианским представлением о катастрофическом конце мира — а ведь оно по большому счету обесценивает человеческое усилие в культурном деле, обессиливает историческую волю: зачем, раз все равно фатально задан такой финал?! Отбросив два крайних решения: веру Европы Нового времени в бесконечный прогресс, воспроизводящий на деле жизнь и культуру, «подвластные греху и смерти», и «насильственную, внечеловеческую и внекультурную эсхатологию»⁶², встав на федоровскую точку зрения условности апокалиптических пророчеств (только угроза, а не роковой приговор!), воспринятую им как откровение и «настоящее освобождение»⁶³, Федотов приходит к творчески-эволюционному видению конца *не как катастрофы*, а как *преображения*, постепенного культивирования, наработки в истории элементов нового обоженного порядка бытия, становящегося «не только Божиим даром, но отчасти и человеческим созиданием», точнее «делом Богочеловеческим»⁶⁴.

Таким образом, он не мыслит себе ни культуры без эсхатологии, т. е. без чаяния и цели преобразования жизни, выхода в бессмертный зон бытия, ни эсхатологии без культуры, т. е. без человеческого, исправляющего, просветляющего, созидającego дела. Правда, он, в отличие от Федорова, Бердяева, Булгакова, все же несколько догматически-осторожно останавливается перед безусловным приятием тотально искупляющего зло, всеспасающего варианта эсхатологии, но не отвергает его, а оставляет в поле надежды на Божье милосердие и человеческое обращение на пути Господни: «И единственная эсхатология, которая может сочетать оправдание общего дела с упованием общего спасения, есть эсхатология условных пророчеств, открывающая возможность — конечно, только возможность — оптимистического конца»⁶⁵.

В «Душе социализма» Булгаков также усматривает в позиции трансцендентного катастрофизма «нигилизм в истории», принимает «имманентное созревание эсхатологии», последовательную подготовку мира для будущего преобразования. Христианство до сих пор не сумело религиозно освятить хозяйственную деятельность человека, не раскрыло Божественную заповедь об обладании землей. Первой великой попыткой «религиозно осмыслить хозяйство, дав ему место и в эсхатологии»⁶⁶, стала пророческая мысль автора «Философии общего дела». Две фигуры, «являющиеся знаменем эпохи с обеими ее путями: к Вавилону и к Граду Божию», «против Христа» и «во Христе» — Маркс и Федоров — встают тут в решительную оппозицию: «Федоров понял “регуляцию природы” как общее дело человеческого рода, сынов человеческих, призванных стать сынами Божиими, как свершение судеб Божиих. Тем самым он пролагает путь и к положительному преодолению экономизма материалистического, своеобразно применяя к хозяйству основные догматы христианства»⁶⁷.

Именно «Новый Град», его идеологи Федотов, Степун, Бунаков-Фондаминский особенно стремились привлечь к себе и организовать творческую, писательскую молодежь. В 1935 году создается содружество «Круг», заседавшее на квартире Фондаминского, где встречалось более (или чуть более) старшее поколение философов, публицистов, писателей (Степун, Федотов, Мочульский, Е. Скобцова, Бердяев, В. Вейдле, А. Ладинский, С. Шаршун, Г. Иванов) и младшее, прозаиков и поэтов (Ю. Терапиано, Г. Адамович, В. Яновский, В. Мамченко, Д. Кнут, Ю. Фельзен, В. Варшавский, А. Алферов, Ю. Софиев, Ю. Мандельштам, Л. Червинская, Л. Кельберин...). Как вспоминает поэт и критик Ю. Терапиано,

там царила полная свобода и равноправие мнений и ничего похожего на менторство старших, идейное натаскивание младших не практиковалось, шло совместное думание над предлагавшимися основами «нового града» христианской общественности и культуры, мысливших себя не в тоталитарном или авторитарном, а в демократическом поле. «Круг» стал местом общения христианских философов с тем молодым поколением русских литераторов, что сумели идейно и творчески самоопределиться в уже закрытых к тому времени «Числах». Их продолжением и стали три выпуска альманаха «Круг» (1936), в разделах прозы и поэзии почти целиком отданных бывшим числовцам (здесь, кстати, впервые появились и отрывки из неопубликованного романа «Домой с небес» тогда уже покойного Б. Поплавского).

Однако и здесь обозначился некий конфликт философов и молодых писателей. Так, обильную критическую полемику, выплеснувшуюся и на заседания «Круга», и в печать, вызвала статья Степуна «Пореволюционное сознание и задача эмигрантской литературы», где прозвучал призыв к литературе отражать это сознание, причем с позиций целостного мирозерцания, на правах которого очевидно предлагалась новоградская идеология творческого, социального христианства. Позиция числовцев с их преимущественным обращением взгляда «во внутрь, в глубину денациональной или сверхнациональной души», с их принятием за «подлинную духовную реальность» «асоциального “я”» представляется автору статьи глубоко ущербной. Молодые отталкивались от того, что особенно близко Степуну: от «русской идейности», кажущейся Западу «варварством», от «духовного водительства писателя и читателя»⁶⁸. Исходя из посылки, что «творить эмигрантскую литературу, как русскую, можно только в ощущении жизненности и нужности обще-эмигрантского дела», Степун пытается вдохнуть в молодых писателей и поэтов пафос *героического* эмигрантского служения: решительно вырваться из своего одиночества в «общее дело» эмиграции как «духовного авангарда той тайной России, что завтра станет явной», художественно-интуитивно постигать на основе рефлексии о России, тщательного изучения ее культуры тот «нетленный образ» ее, что должен воплотиться на родине (пусть пока невозможно сказать точно, *как и какими* силами)!

Сами писатели достаточно резко отреагировали на такую попытку их «духовного водительства», сочтя понятия Степуна «архаическими», «биологически чуждыми»⁶⁹ сознанию молодой литературы. Увы, даже самое благородное декретирование предмета и

сути вдохновения, навязчивое идейное поучение не высекают тех неисповедимых и таинственно-личностных струй, какие напоят настоящее художественное творчество. Те или иные философские силовые линии только тогда затрагивают его, когда вступают в особый резонанс с личностью творца, с теми ощущениями и впечатлениями, душевными травмами и порывами надежды, что глубинно сформировали его. Молодое писательское поколение эмиграции в значительной своей части могло *политически* примыкать к умеренному «Новому Граду», но настоящий интимный резонанс в нем находила скорее трагическая экзистенциальная философия Льва Шестова, чем активное христианство Бердяева, идеократический мессианизм пореволюционных идеологов или возвышенный патриотический активизм Ивана Ильина.

В ответе на анкету «Новой газеты» (1931) Поплавский недаром называет самым значительным и интересным произведением последнего времени в философской области рядом с «Атлантидой» Мережковского «На весах Иова» Шестова⁷⁰. Во второй части этой книги, носящей название «Гефсиманская ночь», Шестов цитирует и разбирает высказывание Паскаля о том, что Иисус будет на кресте в агонии до скончания века, так что и нам всем при этом спать не следует... Этот образ, задающий тон трагического мироощущения самого автора «На весах Иова», почти буквально подхватывает Поплавский в своей известной статье «О мистической атмосфере молодой литературы в эмиграции»: «Христос агонизирует от начала и до конца мира. Поэтому атмосфера агонии — единственная приличная атмосфера на земле. <...> Как жить? — Погибать. Улыбаться, плакать, делать трагические жесты, проходить, улыбаясь, на огромной высоте, на огромной глубине, в страшной нищете. Эмиграция — идеальная обстановка для этого»⁷¹. Да, пережить отчаянно-трагический, экзистенциальный удел человека в чистоте, без маскировки его налаженным комфортным бытом, социальным успехом... давала идеально-безнадежная, маргинальная обстановка эмиграции. И это новое *переживание*, *донесение* его до читателя и поняла литература молодого поколения как свою миссию. Трагическая экзистенциальная проблематика личности в ее отношениях со смертью, временем, природой, с Богом и богооставленностью, с абсурдом и с *другими* — это было, действительно, нечто новое, новая *нота*, плохо воспринимаемая и принимаемая старшими наставниками.

Оттого так близок им Шестов, созвучна его *философия трагедии*, ужаса, абсурда бытия как неотъемлемой составляющей челове-

ческой смертной судьбы, все то, что позднее будет возведено в цельную систему западным экзистенциализмом. Осознавая себя своего рода рефлектирующим анти-философом, Шестов всю свою жизнь мыслителя боролся против скатывания своего раздумья в проповедь, в учение. Критик рационалистической западной философии, он резко выступал против ее царства идеальных реальностей, «где неограниченно властвует самодержавный разум с его законами»⁷², развенчивая *объективность* и *разумность* в их многообразных обликах — от эллинской философии, догматического богословия до научных истин Нового времени. Ничто так не ложилось на душу молодому монпарнасскому поколению писателей-эмигрантов, как шестовский принцип отвержения «кумиров» всеобщих *истин*, горделиво-обязательного *добра* и утверждение экзистенциальной опоры в «я», «самом “иррациональном”, самом непокорном, не желающем покоряться из всего, что было создано Творцом»⁷³, наконец, как методологическое правило Паскаля, укрупненно выявленное Шестовым: «*chercher en gémissant*» («искать, стелая»).

Самую глубокую и своеобразную отечественную философскую мысль, по убеждению Шестова, зачала и родила русская литература — и тут он находит своих главных спутников и собеседников: Гоголя и Тютчева, Пушкина и Толстого, и прежде всего Достоевского. В творчестве Достоевского, которого так интенсивно разбирала для своих нужд идеологическая публицистика русского зарубежья, чаще всего для выявления глубинных национально-психологических и метафизических причин революции, Шестов увидел нечто другое: экзистенциальную струю, диалектику подпольного человека, «спор “всемства” с отдельным живым человеком»⁷⁴ (а у Толстого, кстати, трагедию глубинной нелепости смертного бытия). Автором настоящей «Критики чистого разума» был вовсе не Кант, полагает Шестов (у него скорее «апология чистого разума»), и ею немецкий философ лишь «замазал на столетие щели бытия», откуда так и тянет жутковатый сквознячок иррационального хаоса («вещи-в-себе»), а Достоевский в своих ключевых «Записках из подполья», прозрения которых вошли во все последующие романы писателя.

Рациональная философия делала личное лишь временным модулем всеобщего, спокойно рассуждая о законном поглощении всеобщим индивидуального, не впуская на страницы своих трактатов и статей вопли невинно терзаемых и погибающих. Зато как пронзительно звучат они в литературе, у того же Достоевского в откровениях подпольного человека, в карамазовском бунте... Первый же

на Западе, кто еще в первой половине XIX века пошел против господствующего рационализма европейской мысли, первый законченно экзистенциальный мыслитель, датчанин Серен Кьеркегор — наряду с библейским Иовом, с автором Екклесиаста, Достоевским и Ницше — привилегированная фигура шестовского раздумья, учитель абсурда веры.

Удивление было началом греческой философии, отчаяние — отправной пункт мысли экзистенциальной, отмечал Кьеркегор. Разуму и Кьеркегор, и Шестов противопоставляют веру, причем совершенно иррациональную и абсурдную, взывающую без всяких гарантий и обетований со дна метафизического отчаяния к Божьему чуду. «Вера есть неизвестное и чуждое умозрительной философии новое измерение мышления, открывающее путь к Творцу всего, что есть в мире, к источнику всех возможностей, к тому, для кого нет пределов между возможным и невозможным»⁷⁵, — писал Шестов в своей книге «Кьеркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне)». Это безумный скачок к вере в невозможное, страстное домогание у Бога этого невозможного: «вера есть безумная борьба человека за возможное. Экзистенциальная философия есть борьба веры с разумом о возможном, вернее о невозможном»⁷⁶. Экзистенциальная философия «не вопрошает, не допрашивает, а взывает, обогащая мышление совсем чуждым и непостижимым для философии умозрительной измерением»⁷⁷. Что же это за измерение? — Это измерение конкретной живущей и страдающей личности, измерение ее одиночества, ее крика и ужаса, ее отчаяния, требовательного и абсурдного — несмотря ни на что — зова к Богу... В этой трагике, в этом ужасе и надежде лишь на Бога, на чудо, что разнесет «каменную стену» метафизической и социальной невозможности (законы природы и общества!), данную им в горестном личном опыте, молодые эмигрантские писатели в значительной своей части оказались ближе к Шестову, чем к общему делу богочеловеческого, социального и культурного христианства.

Таким образом, религиозная мысль в эмиграции, понимание христианской веры разделяется как бы на несколько рукавов. Есть бытовое исповедничество, основывается оно на народном воплощении веры в религиозно освященный бытовой уклад, в христианско-крестьянский годовой круг постов и праздников (великолепно явленный Шмелевым в «Лете Господнем»). К нему частично примыкает массовое прислонение молодых из Христианского Студенческого Движения к храмовому благочестию, традиционной катехизической вере. Смысл их веры точно выразил Франк в своем вос-

торженно встреченном выступлении на съезде христианской студенческой молодежи в Сарове под Берлином в мае 1923 года: «Мы погибаем. И потому мы ищем не “служения”, не “идеалов”, не морали — мы ищем просто спасения, личного спасения. Пусть моралисты усмотрят в этом один лишь эгоизм, пусть они проповедают нам что угодно, мы знаем, что эта глубочайшая жажда самосохранения не нуждается ни в каком оправдании, ибо она имеет для нас самоочевидность последней, решающей инстанции»⁷⁸. Интересно, что Франк выводит обращение к вере молодых, почти как Кьеркегор и Шестов, через крушение всех кумиров, *кумиров революции, политики, культуры, идеи и нравственного идеализма*, через крайнее переживание бессмыслицы истории, абсурда бытия, личного отчаяния. Так что эта вера, с другой стороны, в чем-то смыкается с той, гораздо менее ортодоксально-православной, трагической, экзистенциальной религиозностью, что выразилась в творчестве ряда поэтов и писателей «незамеченного поколения»: из адской «тьмы внешней» эмиграции, куда низринулись они, рвались к Богу, но «бескорыстно, бесплатно, безнадежно-свободно»⁷⁹, по слову Поплавского.

Такому православию младших, как мы помним, противостояла творческая мысль старших, главных представителей русской религиозной философии, они видели высоту евангельского задания в богочеловеческой реализации в истории основных обетований Благой Вести. В каком-то, иногда искаженном, дефектном или человекобожески-травестированном виде эта мысль в самой эмиграции была более всего услышана активными пореволюционными течениями — от утвержденных до неонародников-мессианистов. Но истинная глубина того нового этапа Богопознания и понимания задачи человека в мире, какую явила эта философия, осталась еще открытой и для церковно-догматического осознания и оценки, и для более широкого ее приятия цивилизацией, ищущей альтернатив для выхода из обнаружившихся губительных тупиков своего нынешнего пути развития.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Федотов Г.П. Зачем мы здесь? // Современные записки. 1935. № 58. С. 442.
- ² Шубарт В. Европа и душа Востока. М., 1997. С. 28.
- ³ Ильин И.А. Родина и мы // Литература русского зарубежья. Антология в 6 т. Т. 2. М., 1991. С. 419.
- ⁴ Там же.

- 5 Там же. С. 420.
- 6 Федотов Г.П. Зачем мы здесь? // Современные записки. 1935. № 58. С. 442.
- 7 Зеленая лампа. Беседа I // Новый корабль. 1927. № 1. С. 34.
- 8 Зеленая лампа. Беседа II. Гиппиус З.Н. Русская литература в изгнании // Новый корабль. 1927. № 1. С. 37.
- 9 Зеленая лампа. Беседа III. Бунаков И.И. Выступление в прениях // Новый корабль. 1927. № 2. С. 46.
- 10 Мережковский Д.С. О мудром жале. Впервые: Новый Дом. Париж, 1926. № 2. См. также: Мережковский Д.С. Акрополь. Избранные литературно-критические статьи. М., 1991. С. 316.
- 11 Бердяев Н.А. Новое средневековье // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. Т. 1. М., 1994. С. 421.
- 12 Варшавский В.С. Незамеченное поколение. Нью-Йорк, 1956. С. 39.
- 13 Бердяев Н.А. Новое средневековье // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. С. 432.
- 14 Там же. С. 420, 421.
- 15 Там же. С. 414.
- 16 Там же. С. 430.
- 17 Бердяев Н.А. Духовное состояние современного мира. Доклад на съезде лидеров Мировой христианской федерации, май 1931 г. // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. С. 495.
- 18 Ширинский-Шихматов Ю. Об антитезисе // Утверждения. Орган объединения пореволюционных течений. Париж, 1931 № 2. С. 74, 75.
- 19 Там же. С. 71.
- 20 От редакции // Утверждения. 1931. № 2. С. 3.
- 21 От редакции // Завтра. Ежемесячник утвержденных. 1935. № 5. С. 3.
- 22 От редакции // Утверждения. 1931. № 2. С. 9. Здесь же, исходя из трагического опыта революции, декларировался отказ от «христианской двойной бухгалтерии, согласно которой для личной жизни утверждались начала христианские, а для жизни социальной — начала антихристианские» (С. 8).
- 23 Там же. С. 7.
- 24 Ширинский-Шихматов Ю. Два мессианизма // Утверждения. 1932. № 3. С. 37. Интересно, что Ширинский-Шихматов отмечает «пусть примитивный, материалистический — но все же явно миссионерский диапазон творчества многих из современных “советских” поэтов», называя Есенина и Орешина, Кириллова и Маяковского, Александровского и Герасимова, Князева и Садофьева.
- 25 Нечетные номера «Завтра» выпускались для всех желающих, четные же шли на правах рукописи, распространяясь только среди единомышленников, в достаточно узких кругах утвержденных. Они носили более острый характер, предназначаясь для самокритики и внутренней полемики. Журнал не всегда печатался в типографии, часто на ротаторе или даже существовал в машинописи.
- 26 От редакции // Завтра. 1935. № 5. С. 2.

- 27 *Ширинский-Шихматов Ю.* Два мессианизма // Утверждения. 1932. № 3. С. 35.
- 28 В 1957 г. А. Л. Казем-Бек вернулся на родину, где прожил еще 20 лет до своей смерти. Был близок к патриарху Алексию I, о котором написал книгу, работал в отделе Внешних церковных сношений Московского патриархата.
- 29 Основная деятельность партии разворачивалась во Франции со штаб-квартирой в предместье Парижа, хотя существовали и немногочисленные ее подразделения в других центрах рассеяния, где выходили чаще всего в нескольких экземплярах младоросские периодические издания (в Шанхае, Праге, Лондоне, Софии, Брюсселе, Сан-Паоло в Бразилии). О младороссах в Англии см.: *Казнина О.А.* Русские в Англии. М., 1997. С. 51–52.
- 30 *Казем-Бек А.Л.* О пореволюционном монархизме // Младоросс. Париж, 1930. № 1. С. 3, 4.
- 31 Истоки младоросского движения (Из доклада, прочитанного А. Л. Казем-Бекем на собрании Клуба Русской Национальной Молодежи в Париже // Младоросс. 1930. № 4. С. 8.
- 32 Подробнее см.: *Окороков А.В.* Фашизм и русская эмиграция (1920–1940). М., 2002.
- 33 *Бутаков А.* Монархизм, фашизм, социализм // Бодрость! Париж, 1937. 17 янв. С. 3.
- 34 *Элита-Вильчковский К.* Россия победила изуверов. Россия победит и оппортунистов // Там же. С. 1.
- 35 *Ильин И.А.* О сопротивлении злу силою // *Ильин И.А.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 303.
- 36 Там же. С. 307.
- 37 *Ильин И.А.* Уроки революции // Возрождение. Париж, 1933. 18 апр. С. 2, 5.
- 38 *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1995. С. 89.
- 39 См. подробнее в гл. «Конец Мережковских» в кн.: *Терапиано Ю.* Литературная жизнь русского Парижа за полвека (1924–1974). Париж — Нью-Йорк, 1987. С. 93–97. Здесь же см. интересный материал о «Зеленой лампе» и «Круге».
- 40 От группы Народников-Мессианистов // Третья Россия. Орган пореволюционного синтеза. Париж. 1932. № 1. С. 16.
- 41 Впрочем, к этой «группе» как нельзя лучше подходит язвительное высказывание Н. В. Устрялова из его письма К. А. Чхеидзе от 23 октября 1934 г.: «...торжественная словесность Ваших пореволюционников (один человек = группировка, а два — уже целое “течение”) всегда представлялась мне только забавной» (ГАРФ, ф. 5911, оп. 1, ед. хр. 78, л. 32). Не забудем и распространенную уловку *размножения* при помощи псевдонимов.
- 42 От группы Народников-Мессианистов // Третья Россия. Орган пореволюционного синтеза. Париж. 1932. № 1. С. 3.
- 43 *Бережной С.* К апофеозу государственности (О новом государстве) // Третья Россия. 1932. № 2. С. 11. В этой же статье автор утверждает, что

- такое государство — «действительное осуществление “Общего Дела” (Федоров), организованная мощь возвышения и преобразования мира» (С. 9).
- 44 *Боранецкий П.* В поисках нового мирозерцания // Третья Россия. 1932. № 1. С. 67. Существует разночтение во второй букве фамилии идеолога «Третьей России»: в более ранний период, в журнальных публикациях она пишется как Баранецкий, с конца же 1930-х гг. и в титуле основных его книг как Боранецкий.
- 45 Отзывы о «Третьей России» появились почти во всех основных эмигрантских изданиях, в том числе в «Утверждениях», «Числах», «Новом Граде», «Возрождении»... Идеология титанического прометеизма обсуждалась на специальных вечерах, в эмигрантских клубах и собраниях, на одном из заседаний «Зеленой лампы».
- 46 *Б-т М.* Отцы и дети в эмиграции (в дискуссионном порядке) // Третья Россия. 1934. № 4–5. С. 35.
- 47 *Никулин С.* Куда эволюционирует Сталин? // Третья Россия. 1935. № 6. С. 94.
- 48 Сталин и оппозиция // Третья Россия. 1938. № 8. С. 30.
- 49 *Боранецкий П.* «Петр Великий» или «Николай Кровавый». Загадка Сталина // Третья Россия. 1939. № 9. С. 34.
- 50 Именно религиозные мыслители, объединившиеся вокруг выходившего под редакцией Бердяева журнала «Путь», внесли отчетливо покаянные ноты в оценку русской катастрофы, предупреждая от «злобно-мстительного отношения к ниспосланным Богом испытаниям», отказываясь видеть там — виновных, здесь — *невинных*: «зло началось у тех, которые были господами жизни, а лишь завершилось у тех, которые против них восстали» (Духовные задачи русской эмиграции (от редакции) // Путь. 1925. № 1. С. 3).
- 51 *Карташев А.В.* Еще об идеологии // Вестник РСХД. 1929. № 11. С. 19.
- 52 *Бердяев Н.А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж, 1931. С. 318.
- 53 Там же. С. 318, 285.
- 54 *Карташев А.В.* Еще об идеологии // Вестник РСХД. 1929. № 11. С. 19.
- 55 *Зеньковский В.В.* Очерки идеологии РСХД // Вестник РСХД. 1929. № 6. С. 20.
- 56 *Бердяев Н.А.* К вопросу об идеологии РСХД // Вестник РСХД. 1929. № 7. С. 9, 11.
- 57 *Карташев А.В.* Еще об идеологии // Вестник РСХД. 1929. № 11. С. 20. Тут же известный историк Церкви писал, что и ересебоязнь, и неподвижный консерватизм «есть сомнительная услуга русской церкви, не спасающая ее от новых потрясений и поражений» (С. 19).
- 58 Там же.
- 59 Новый Град. От редакции // Новый град. 1931. № 1. С. 6, 7.
- 60 Там же.
- 61 *Федотов Г.П.* Россия, Европа и мы // Новый Град. 1932. № 2. С. 9.
- 62 *Федотов Г.П.* Эсхатология и культура // Новый Град. 1938. № 13. С. 48.
- 63 Там же. С. 52. Далее Федотов так раскрывает идею условности проро-

- честв: «Если Бог приоткрывает будущее для человека, то для того, чтобы влиять на его волю, его поведение, от которых это будущее зависит. Всякое пророчество есть обещание или угроза» (С. 53).
- 64 Там же. С. 55.
- 65 Там же. С. 56.
- 66 *Булгаков С.Н.* Душа социализма // Новый Град. 1931. № 1. С. 57.
- 67 Там же. С. 58.
- 68 *Степун Ф.* Пореволуционное сознание и задача эмигрантской литературы // Новый Град. 1935. № 10. С. 21, 25.
- 69 *Газданов Г.* О молодой эмигрантской литературе // Современные записки. 1936. № 60. С. 405.
- 70 *Поплавский Б.* Неизданное. Дневники. Статьи. Стихи. Письма. М., 1996. С. 278.
- 71 *Поплавский Б.* О мистической атмосфере молодой литературы в эмиграции // Числа. 1930. № 2–3. С. 309.
- 72 *Шестов Л.* На весах Иова // *Шестов Л.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 301.
- 73 Там же. С. 303.
- 74 Там же. С. 53.
- 75 *Шестов Л.* Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). Париж. 1939. С. 22.
- 76 Там же. С. 194.
- 77 *Шестов Л.* Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия. Впервые: «Современные записки». 1938. № 63. Цит. по: *Шестов Л.* Соч. М., 1995. С. 402.
- 78 *Франк С.Л.* Крушение кумиров // *Франк С.Л.* Соч. М., 1990. С. 167. Книга «Крушение кумиров» (Берлин–Париж, 1924) представляет собой расширенный вариант речи Франка на съезде.
- 79 *Поплавский Б.* О мистической атмосфере молодой литературы в эмиграции // Числа. 1930. № 2–3. С. 310.

«ФИЛОСОФИЯ ОБЩЕГО ДЕЛА» Н. Ф. ФЕДОРОВА В ДУХОВНЫХ ИСКАНИЯХ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ

(А. Гачева)

Пожалуй, ни одна фигура отечественной мысли и культуры XIX века не вызывала в России века XX-го таких споров и таких духовных волнений, как фигура скромного библиотекаря Румянцевского музея, вбросившего в ее духовную почву семена идей поистине вселенского, космического масштаба. Эти семена проросли в сфере религиозно-философской (у Н. А. Бердяева и С. Н. Булгакова, А. К. Горского и Н. А. Сетницкого, Г. П. Федотова и В. Н. Ильина), оплодотворили эстетические искания начала века, в которых кристаллизовалась идея искусства как творчества жизни, дали плод в литературе — и дореволюционной, и советского времени. В. Брюсов и В. Маяковский, Н. Клюев и В. Хлебников, М. Горький и М. Пришвин, А. Платонов и Б. Пастернак в разной степени и в разные годы подпадали под влияние воскресительных идей мыслителя, его представлений о назначении человека, смысле истории, будущем земли¹.

Не менее многогранным и разнонаправленным было воздействие «Философии общего дела» на русское зарубежье. Со второй половины 1920-х гг. и до самой войны о Федорове писали и говорили философы и богословы, писатели и публицисты, деятели общественных и политических течений. В своем размышлении о судьбе России, в напряженном поиске новых действенных, убеждающих альтернатив идеалу социалистического «земного рая», новых совершенных форм общежития они так или иначе отталкивались и от его построений, и шире — от традиции религиозно-философского подъема начала XX века, у истоков которого как раз и стояли федоровские идеи активного христианства, богочеловеческого сотрудничества, истории как «работы спасения». «Многие неясно чувствовали, — вспоминал В. Варшавский, — что, может быть, именно в “Общем деле” Федорова была намечена та новая “соравная коммунизму” идея, которую искала эмиграция»².

Федоров оказался удивительно близок эпохе 1920–1930-х гг. с ее пафосом активизма, волей к организации истории, к творчески-преобразовательному действию, с ее идеократической устремленностью. «Н. Ф. Федоров — единственный из мыслителей прошлого

века, о котором необходимо с полным правом утверждать, что он — *наш современник*, понимая наше время во всей его огромной данности и заданности»³. Но если в духовную атмосферу Советской России его идеи входили по преимуществу опосредованно и часто в редуцированном, оскопленном, *прокрустовом* виде⁴, то русская эмиграция имела возможность воспринимать и осмыслять их целостно-религиозно, вне узких рамок цензуры и партийной идеологии, в пространстве мировоззренческой и творческой свободы. И не только осмыслять, но и применять к решению тех фундаментальных вопросов, которые во всей силе и остроте встали перед человечеством конца второго тысячелетия христианской эры: согласуемы или нет научная и религиозная картины мира, противоречат ли друг другу техника и христианство, возможно ли предотвратить рост вооружений и угрозу всемирной войны, осуществимо ли общепланетарное единство народов? И наконец, самый главный, вбирающий в себя все остальные: вопрос «о назначении человека», его задаче в бытии и истории, «о конечном идеале».

Толчок к пробуждению в зарубежной России интереса к учению всеобщего дела во многом был дан Н. А. Сетницким. Переехав в 1925 г. в Харбин, он сумел выпустить целую малую библиотечку федоровской литературы: работы А. К. Горского «Николай Федорович Федоров и современность» (Вып. 1–4. Харбин, 1933), «Перед лицом смерти. Лев Толстой и Н. Ф. Федоров» (Харбин, 1928), «Рай на земле. К идеологии творчества Достоевского. Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров» (Харбин, 1929), собственные брошюры: «Капиталистический строй в изображении Н. Ф. Федорова» (Харбин, 1926), «Русские мыслители о Китае (В. С. Соловьев и Н. Ф. Федоров)» (Харбин, 1926). Кроме того мыслитель издал богословский трактат «Смертобожничество» (Харбин, 1926), написанный им совместно с Горским и рассматривавший историю христианства под углом вызревания в нем идеи человеческой активности в деле спасения, под углом борьбы воскресительной, преображающей веры Христовой со всеми формами обожествления смерти. Выпустил он в свет и свою главную книгу «О конечном идеале» (Харбин, 1932), опыт активно-христианской историософии. В 1928 г. начал переиздание «Философии общего дела», издав три выпуска, включившие в себя 1, 2 и 3 части главного сочинения Федорова «Вопрос о братстве, или родстве». Перечисленные издания рассылались им и по библиотекам Европы, и целому ряду философов и писателей русской эмиграции: Н. А. Бердяеву, С. Н. Булгакову, Н. О. Лосскому, В. Н. Ильину, Вяч. Иванову, М. Цветаевой и др.⁵

После поездки Сетницкого летом 1928 г. в Западную Европу харбинские книги и брошюры появились на складе евразийского книгоиздательства и анонсировались в газете «Евразия» и альманахе «Версты»; в 1930-е гг. их можно было выписывать через редакции некоторых пореволюционных журналов и сборников: «Утверждений», «Завтра» и др.

Предпринял Н. А. Сетницкий и ряд шагов к напечатанию в эмигрантских изданиях материалов из неопубликованного III тома «Философии общего дела». Летом 1927 г. он подготовил подборку религиозно-эстетических фрагментов из III тома и направил ее в редакцию журнала «Путь» с предложением дать эту публикацию в 1928 г., к 100-летию (как тогда считалось) со дня смерти Федорова⁶. Н. А. Бердяев, возглавлявший редакцию «Пути», отреагировал на это обращение с горячей заинтересованностью. «Меня очень обрадовало,— сообщал он в ответном письме,— получение от Вас ненапечатанных вещей Н. Ф. Федорова, которого я очень высоко ценю, и я Вам очень благодарен за это. Я придаю большое значение тому, что в “Пути” будут напечатаны посмертные статьи Н. Федорова. Буду Вам очень признателен, если Вы мне еще что-нибудь пришлете. <...> Если Вы видите “Путь”, то должны знать, что я написал о “Смертобожничестве”. “Смертобожничество” меня очень заинтересовало, хотя я и не со всем согласен. Если еще что-нибудь будет выходить в Федоровском направлении, то очень прошу прислать мне. Я буду давать отзыв»⁷.

Действительно, в «Пути» трижды появлялись публикации материалов из III тома «Философии общего дела»⁸, печатались рецензии на харбинские издания⁹. В 1928 г., помимо присланной Сетницким подборки, Бердяев поместил в журнале статью «Три юбилея (Л. Толстой. Ген. Ибсен, Н. Ф. Федоров)», в которой дал краткий очерк идей философа, отметив их значение для русской культуры («Н. Федоров — русский из русских, по нем можно изучать своеобразие русской мысли и русских исканий»¹⁰), актуальность для современности. Подчеркнул высоту «нравственной идеи» Федорова («печалование о розни и грехе людей»), выделил богословские идеи мыслителя: тезис о том, что Бог действует в мире через человека, учение о Троице как идеальном образце человеческого общежития, идею обращения догмата в заповедь; назвал гениальной его трактовку Апокалипсиса. При этом, целиком поддержав федоровский пафос активности, Бердяев упрекнул философа в натурализме, недооценке иррациональности зла, нечувствии «тайны смерти», в преувеличении роли технических средств в деле преображения мира.

Надо сказать, что Н. А. Бердяев, писавший о Федорове еще в дореволюционные годы¹¹, с завидным постоянством обращался к его наследию и в эмиграции. Упоминания о философе «всеобщего дела» содержатся в большинстве его религиозно-философских статей и книг 1920–1940-х гг.: от «Философии неравенства» (Берлин, 1923), «Смысла истории» (Берлин, 1923), «О назначении человека» (Париж, 1931) до «Опыта эсхатологической метафизики» (Париж, 1947) и «Экзистенциальной диалектики божественного и человеческого» (Париж, 1952). Неоднократно Бердяев выступал с докладами о Федорове в созданной им Религиозно-философской академии¹², участвовал в прениях по докладам о Федорове других деятелей эмиграции¹³.

Бердяев неустанно и настойчиво утверждал значение русской религиозно-философской мысли XIX — начала XX в. не только для отечественной истории и культуры, но и в целом для христианства. «Русская религиозная мысль XIX века делала дело аналогичное тому, которое делала греческая патристика, и она была первым проявлением творческой религиозной мысли после восточных учителей церкви, после св. Григория Паламы. <...> Русская религиозная мысль не приближалась к церкви и церковной жизни, а была творческим движением внутри церкви, обогащением и восполнением церковной жизни, новой проблематикой в церкви»¹⁴. И в блестящей плеяде мыслителей, обращавшихся изнутри христианства к «проблематике о человеке и космосе, о свободе, о творчестве, о смысле культуры, об отношении церкви к миру и восполнении церкви, о Царстве Божием»¹⁵, Бердяев особенно выделял как раз Федорова с его учением о творческом призвании человека в мире, попыткой раскрыть конечные обетования христианства (воскрешение умерших, бессмертие живущих, преображение земли в Царствие Божие) не как трансцендентный идеал, но как предмет живого, общего дела, как задачу истории.

Значение активного, творческого христианства для развития религиозной и церковной мысли эмиграции, для духовного становления православной диаспоры подчеркивали и другие философы и богословы русского зарубежья. В. В. Зеньковский так писал о внутреннем импульсе ширившегося и захватывавшего все новые круги молодежи студенческого христианского движения: «Перестройка всей жизни на началах Православия, поворот к целостной (церковной) культуре — вот руководящая идея всего религиозного движения среди русской молодежи, вот движущая сила и заветный идеал. Не о построении целостного мировоззрения уже мечтают ныне

(хотя попутно ставится и эта задача), а о путях оцерковления жизни,— и эта “деловая” установка (в смысле “философии общего дела” Н. Ф. Федорова) определяет собой логику всего “движения”»¹⁶. Имя Федорова часто звучало на съездах РСХД 1920–1930-х в докладах Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, В. Н. Ильина¹⁷, вплелось в съездовские дискуссии — о «христианстве и современности» (1924), о пути христианина в мире (1926), о проблеме «православной культуры» (1929, 1934) и др. С. Н. Булгаков в речи на съезде Лиги православной культуры (1930), формулируя высшее задание культурного делания: «Задача культуры — дело богочеловечества, т.е. очеловечение мира и обожение человека»,— прямо ссылался на Федорова, полно и глубоко раскрывшего, по мысли Булгакова, религиозный смысл творчества, провидевшего «возможность восстановления падшего человека на путях культуры»¹⁸.

Практически все христианские мыслители, обращавшиеся к наследию Федорова, выделяли его религиозно-социальные идеи. Идея «психократии», организованной не по внешнему, «юридико-экономическому» принципу, а по внутреннему благодатному закону любви, идеал общества «по типу Троицы», в котором личности, подобно Троическим ипостасям, связаны неслиянно и нераздельно, пребывают в неразрывном, родственном, питаемом любовью единстве,— находили в них сочувственный отклик, творчески преломлялись в их собственных построениях на тему идеального строя жизни, ставшую для русской эмиграции 1920–1930-х гг. ключевой. Вот, к примеру, как комментировал философ-евразиец К. А. Чхейдзе, о котором далее еще пойдет речь, представление Федорова о Троице как заповеди для человеческого общежития: «Образ пресвятой Троицы — это не “абстрактное” представление, а величайший закон действия. Человечество должно усиливаться к тому, чтобы устроить (организовать) свою жизнь по образу и подобию пресв. Троицы. Для Федорова (как и для всех христиан) фраза о *образе и подобии* не пустая фраза, а наоборот — обязывающее откровение и неизбежная заповедь делания. По Федорову — пресв. Троица есть нераздельный и неслиянный союз совершенных Личностей. Этот божественный Союз раскрыт человечеству не на “поглядение”, а на уподобление: — сущность проективизма (в данном случае) состоит в утверждении, что *человечество должно принять Образ пресв. Троицы за образец собственного своего устройства*»¹⁹.

В 1920–1930-е со всей очевидностью обнаружилось, что вопрос о принятии или отвержении «Философии общего дела» в религиозно-философской мысли русского зарубежья встал на острие другого,

более глобального и всеобъемлющего вопроса — о сущности христианства и его задаче в истории. Если Н. А. Бердяев и С. Н. Булгаков, опираясь на Федорова, формулировали концепцию христианской общественности, стремились раскрыть творческие, миропреображающие потенции христианства, которое, по их мысли, должно расширяться за пределы храма, монастыря, личной аскезы, одушевить собой все сферы дела и творчества человека, ведя его к «Царствию Божию», то Г. В. Флоровский, убежденный оппонент идей русского религиозно-философского возрождения, видевший в них гибельный для церкви модернизм и неоднократно говоривший о необходимости возврата «к святоотеческим истокам», на почву «патристики и византизма», выступил с резкой критикой философии Федорова. В статье «Проект мнимого дела (О Н. Ф. Федорове и его продолжателях)», опубликованной в 1935 г. в «Современных записках», и главе о Федорове в «Путиях русского богословия» (Париж, 1937) он не только подверг уничтожающему разгрому систему федоровских идей, обвинив философа в позитивизме, эклектизме, утопизме, насильственном коллективизме, связях с магической традицией, но и вывел «Философию общего дела» за пределы христианства, заявив, что ни «гуманистический активизм» Федорова, ни идея имманентного воскрешения, ни регуляция природы не имеют ничего общего с «благой вестью» Христа.

Прямое несогласие с точкой зрения Флоровского выразил В. Н. Ильин, высоко ставивший Федорова именно как христианского мыслителя. «Не может быть и речи о противопоставлении человеческого Божьему у Федорова», он говорит именно о соработничестве Бога и человека; его пафос — вовсе не пафос плоского коллективизма, но пафос соборности, устанавливающей высший, благой тип связи личностей в обществе. Не принял Ильин и других претензий Флоровского к Федорову, упреков в рационализме, магии, отсутствии христологии: «В “богословских” заметках Федорова царит главным образом Евангельский Христос и удивительное по любящей проникновенности стремление воссоздать этот образ именно как образ богочеловека, противостоя обратным попыткам Льва Толстого и художника Ге. Собственно в этих воссозданиях Образа Христа и Его последних дней и заключается то, что можно было бы назвать опытом евангельской христологии с точки зрения моноидеи воскрешения»²⁰.

Возражал Г. В. Флоровскому и В. В. Зеньковский. В своей оценке «Философии общего дела» он был близок Н. А. Бердяеву и С. Н. Булгакову, выделяя в Федорове главное: «исключительную и

напряженнейшую *обращенность к Царству Божию*»²¹, идею «всеобщего спасения», апологию деятельного, преображающего мир христианства. «Утопизм Федорова,— подчеркивал он,— есть свидетельство не слабости его философского дарования, а непреодолимой пока трудности сочетать идеал и историю, “всеобщее спасение” с живой реальностью нашего бытия»²².

Именно это стремление к преодолению разрыва между реальностью и идеалом, к обращению бытия в благобытие и явилось определяющей чертой всей русской мысли, в лоне которой во второй половине XIX в. сложились две противоборствующих историсофских концепции: концепция «краха и неудачи истории» (К. Н. Леонтьев и Н. Н. Страхов) и концепция «истории как работы спасения» (А. С. Хомяков, И. С. Аксаков, Ф. М. Достоевский, Н. Ф. Федоров, В. С. Соловьев), получившие свое прямое продолжение и развитие в XX в.²³ И если в 1880-е гг. о том, способна ли история привести человечество к «Царствию Божию», «братскому, окончательному согласию всех племен по Христову евангельскому закону»²⁴, или всякое деяние в ней порочно и греховно, изначально обречено на провал, напряженно спорили К. Н. Леонтьев и Ф. М. Достоевский, то в начале XX в. по той же проблеме скрещали копья на Петербургских религиозно-философских собраниях философы и богословы, деятели официальной церкви и представители «нового религиозного сознания». Вопрос о смысле и назначении истории стоял в центре религиозно-философских исканий начала XX века, был краеугольным камнем того поворота «от марксизма к идеализму», который совершала тогда в лице Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, С. Л. Франка и др. русская мысль. Он обсуждался в Религиозно-философском обществе памяти Вл. Соловьева, на страницах журналов («Новый путь», «Вопросы жизни») и сборников («Проблемы идеализма», 1902; «Вехи», 1909), в работах С. Н. Булгакова («Философия хозяйства», 1912), Н. А. Бердяева («Смысл творчества», 1916), Е. Н. Трубецкого («Смысл жизни», 1917), В. Ф. Эрна («Борьба за логос», 1911)...

В пореволюционную эпоху вопрос о конечных целях и границах исторического, социального действия обрел особую остроту. Половинчатое, секулярное строительство рая в одной отдельно взятой стране для одного отдельно взятого класса, сопровождавшееся кровавой расправой с «ненашими», для многих представителей русской мысли автоматические дискредитировало саму идею активности человека в истории. Не случайно в первые послереволюционные годы была дважды переиздана книга П. И. Новгородцева «Об

общественном идеале», печатавшаяся с 1913 г. в журнале «Вопросы философии и психологии», а в 1917 г. вышедшая отдельным изданием (второе издание — Киев, 1919; третье — Берлин, 1921 гг.): в ней известный философ и правовед обрушивался на утопии «земного рая», подчеркивая опасность всякого социального реформаторства для человека, *каков он есть*, несовершенного, смертного, наделенного не только энергией созидания и творчества, но и силой злобного разрушения. История, творимая таким человеком, не может вместить в себя абсолюта. Следование утопическим схемам неизбежно приводит к ложной ориентации общественного целого, которое предпочитает жертвовать настоящим ради неведомого «прекрасного далека» и смотрит на личность как на средство.

Большинство русских религиозных философов разделяли критику Новгородцева. В книге «Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии» (1918) Бердяев выражал убеждение в невозможности никакого освящения падшего состояния мира, в утопичности попытки построить идеальное и благополучное общество «в несовершенном и страдальческом мировом целом», где «хаос еще не претворен в космическое состояние». За вопросом о богатстве и бедности Бердяев, в точности следуя Федорову и прямо на него ссылаясь, призывал увидеть другой вопрос — вопрос «о смерти и жизни», за социальным злом — иное, всеобщее зло: стихийность и слепоту природной жизни, косность и непродуманность материи, смертность. Экономическая задача, задача устройства социалистического хозяйства, не может, по его мнению, быть оторвана от главной, всеобъемлющей задачи: устройства не только земного, но и всего космического хозяйства, «организации и регуляции» стихийных природных сил, одухотворения материи, победы над смертью. О том же, критикуя марксизм, писал семью годами ранее и С. Н. Булгаков в книге «Философия хозяйства» (1912), многие из установок которой, по его собственному признанию, сделанному в одной из бесед с учеником Федорова В. А. Кожевниковым, восходили к «Философии общего дела».

Но солидаризируясь с Новгородцевым в критике марксизма, те мыслители, которые вслед за Федоровым разделяли идею истории как «работы спасения» (Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Н. А. Сетницкий, Г. П. Федотов, В. Н. Ильин), категорически восставали против вывода, к которому в конечном итоге приходил Новгородцев: вывода об обреченности *всяких* усилий человека в истории, о том, что стремление к идеальному строю на земле утопично *вообще*. Да, оно утопично для *непреображенного* человека на *непреобра-*

женной земле, но оно составляет духовный стержень бытия человека *преображающегося*, ищущего преодоления несовершенного порядка природы, «восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения»²⁵, пользуясь точной формулой Федорова. В работе «О конечном идеале» (Харбин, 1932) Н. А. Сетницкий опровергал концепцию Новгородцева, исходя из самой природы идеала. «Идеал по самому смыслу своему есть крайнее, последнее и величайшее задание, к которому стремится человечество»²⁶, идеал проективен, и в процессе его становления факт воплощения не менее важен, чем стадия словесной формулировки. По мысли философа, дело не в ложности самой идеи осуществления идеала в истории, а в несовершенстве тех идеалов, которые доселе выдвигало человечество. Идеалы «земного рая», против которых так ополчился Новгородцев, для Сетницкого суть идеалы *дробные*, они несут в себе мечту о преображении мира, но всегда в редуцированном, а то и искаженном виде. Существо этого искажения — или в представлении о конечной цели (к примеру — одностороннее материальное благополучие), или в выборе средств (насилие, кровь, вражда — в революционном проекте, техника — в сциентистских утопиях). Не дотягивают они до единого и единственного *целостного* идеала, который предполагает «полноту счастья и всеобщность спасения». Их утопичность — в их дробности. *Реальной* же целью человечеству, по убеждению Сетницкого, может быть поставлен лишь *абсолютный* идеал — Царствия Божия, одухотворения мира и «восстановления всяческих». Такой абсолютный, целостный идеал, подчеркивал он, и дан в активном христианстве Федорова, преодолевающим и дробные идеалы утопического социализма и марксизма, и тот крен в эсхатологический катастрофизм, который оказался столь силен в историческом христианстве.

Еще в пору своей жизни в Советской России, в первой половине 1920-х гг. вместе со своими друзьями-философами А. К. Горским и В. Н. Муравьевым он предпринимает попытку построения целостного социального идеала эпохи, основанного на учении «всеобщего дела»²⁷. В условиях корежащего коммунистического эксперимента, который так мощно лил воду на мельницу сторонников идеи краха истории, мыслители федоровской ориентации не уставали повторять о необходимости *дорастить* половинчатый, дробный идеал коммунизма до целостного идеала миропреображения. И в этом прямо смыкались с пореволюционными течениями русской эмиграции, искавшими синтетического «третьего пути» для новой России, новых, совершенных принципов устройства социума, в ко-

торых были бы преодолены ущербы капиталистического и коммунистического строя.

Со второй половины 1920-х гг. идеологи этих течений начинают проявлять интерес к «Философии общего дела»²⁸, ища в ней ответов на волнующие их вопросы, прилагая к современности федоровскую идею христианского активизма, его проективное понимание истории.

Первым, наиболее глубоким контактом учения Федорова с идеологией эмиграции стал его контакт с евразийством, чему поначалу опять-таки содействовал Н. А. Сетницкий. В 1927 г. он вступает в переписку с евразийцем П. П. Сувчинским, посылая ему подборку материалов из III тома «Философии общего дела» для «Верст»²⁹. «Переписка Н. Ф. Федорова с В. А. Кожевниковым о Туркестане» была принята редакцией альманаха и помещена в 1928 г. в третьем (и последнем) его номере. Там же по инициативе Сувчинского³⁰ была републикована работа Сетницкого «Капиталистический строй в изображении Н. Ф. Федорова». Более того, во время служебной поездки в Европу летом 1928 г. Сетницкий лично встретился с Сувчинским для обсуждения вопроса о возможном сотрудничестве, а вернувшись в Харбин, послал большое количество изданных им в Харбине книг и брошюр на склад газеты «Евразия» в Кламар.

В том же 1928 г. в X выпуске «Евразийской хроники» появляется небольшая заметка о Федорове А. С. Адлера, выдержанная в торжественном, апологетическом тоне: «В основе Философии Общего дела заложен религиозный опыт, равного которому по глубине, цельности и здоровью трудно найти в истории человечества. Мысль Федорова обращена к последним предельным проблемам подлинной метафизики, проблемам Жизни и Смерти. Учение о воскресении органически включает в себя всю многообразную конкретность исторического становления и делания и переходит в план Общего Дела, как разумно-направленного процесса преобразования мира»³¹. Автор отмечал «новизну и подлинность идей Федорова», «их огромное значение в проблематике сегодняшнего дня», актуальность для евразийства: «В Философии Общего Дела даны абсолютные основания зарождающейся в происходящей на наших глазах исторической мутации культурного типа России-Евразии *новой идеократической культуры*»³².

С такой вдохновенной, всецело *приемлющей* интонации началось вхождение идей Федорова в евразийскую духовную среду. С конца же 1928 г. имя мыслителя настойчиво начинает мелькать

на страницах газеты «Евразия» (1928–1929), причем с самого первого номера.

Обращение к Федорову левых евразийцев — П. П. Сувчинского, Д. П. Святополка-Мирского и др. (именно они определяли направление нового органа) было глубоко закономерным. В их философско-общественных построениях пафос исторического делания, творчества новой евразийской государственности и культуры был особенно напряженным. По самому своему складу они были больше деятелями, нежели теоретиками, в отличие от зачинателей евразийства — филолога Н. С. Трубецкого, философа и богослова Г. В. Флоровского, историка Г. В. Вернадского, экономиста П. Н. Савицкого, тяготевших к академизму, научности, к разработке теоретических проблем евразийства, к утверждению Евразии как историко-культурного, этно-географического феномена, но все же далеких (за исключением, пожалуй, Савицкого) от того, чтобы сейчас, немедленно искать реализации своих идеологем в реальном историческом времени и на реальном пространстве Советской России. А левые евразийцы с их стремлением к активному, творческому деланию хотели именно этого. Потому-то, внимательно присматриваясь к экономическому и государственному, социальному и культурному строительству Советской России, ища в нем тех плодотворных начинаний, на которые можно было бы опереться в деле преобразования самой большевистской власти (именно преобразования, ибо они вовсе не были слепы и ясно видели слабости самого коммунистического идеала с его принципом классовой борьбы и воинствующим атеизмом), они так восторженно приняли «Философию общего дела». Ведь та идея «Мироделания», творчества истории, которая так искореженно, с такими изъянами осуществляла себя в революции, у Федорова предстала в целостности и полноте активно-христианского, богочеловеческого идеала.

Газета особенно подчеркивала значение федоровских идей в «самораскрытии евразийства»³³, его самоопределении на современном этапе, когда совершается переход от теоретических историко-софских построений к выработке целостного социального идеала, контуров новой государственности и культуры³⁴. В «синтетической концепции Федорова» левые евразийцы находили опору и своей установке на реальное историческое действие, на творчество истории, и «религиозному обоснованию культуры» не как мировоззрения, а как мироделания³⁵, и утверждению религиозного смысла хозяйства. «Для многих из нас “Философия Общего Дела” была ключом, открывшим нам истинное содержание нашей собственной фи-

лософии. Он помог нам преодолеть бытовое понимание православия в сторону истинной христианской онтологии и этики (этики Общего Дела)»³⁶.

Развивая собственную теорию революции, идеологи «Евразии», стремились уловить глубинный религиозный, метафизический смысл русской революции, понять ее как начало новой не только исторической, но и онтологической эры (здесь они прямо перекликались с поэзией и прозой первых пореволюционных лет). Революция «освободила людей от отчуждения и пассивности», призвала «к активно-проективному преобразованию природы», восстанавливая на новом витке первоначальное религиозно-трудовое отношение человека к миру, бывшее свойством первобытных обществ. Однако в революции труд и активность масс секуляризованы и тем самым ущербны. Преодолеть эту ущербность как раз и может помочь «Философия общего дела», укорененная «в религиозной православной традиции»³⁷, дающая высшее оправдание труду человека, христиански освящающая активность. Федоров — «основоположник новой органически-народной традиции религиозной мысли и дела»³⁸, и его идеи прямо создают фундамент «новой трудовой культуры», открывающей эру «освобождения человечества», подлинного исторического творчества³⁹.

Близкие идеи высказывал на страницах «Евразии» и Н. А. Сетницкий, дважды печатавшийся в этой газете без подписи. В третьем номере «Евразии» появились его «Письма из России»⁴⁰, в которых, анализируя политическую и духовную ситуацию в стране⁴¹, он указывал, что революция не оправдывает себя, если не будет найдена та сверхидея, та «общая точка приложения сил», которая сможет объединить и направить вышедшие на поверхность истории крестьянские и пролетарские массы. На узкой, большевистской платформе власть не сможет основать такой сверхидеи, необходимо радикальное расширение ее духовного базиса.

Однако если Сетницкий считал невозможным строить сколько-нибудь прочный общественно-исторический синтез «без внедрения в мысли всех идеи о борьбе с последним врагом — смертью», «без мысли о возможности победы над стихией природной и социальной»⁴², то кламарцы, превознося Федорова как «предвестника и предсказателя новой эпохи истории»⁴³, центральной его идеи — преодоления смертоносных сил бытия, «имманентного воскрешения», — как раз и не принимали. Федоров был близок им прежде и более всего своим пафосом активизма, «установкой на действие, на философию делаемую»⁴⁴ и по этому, достаточно внешнему призна-

ку, левые евразийцы очень скоро начали сопоставлять его с Марксом. «“Философы до сих пор только разными способами истолковывали мир, но дело в том, чтобы его *переделать*”. Эти слова Маркса (“Тезисы о Фейербахе”), которые могли бы быть сказаны и Федоровым, всецело принимаются нами», — говорилось в программной статье «Путь евразийства»⁴⁵, написанной, как указывает О. А. Казнина⁴⁶, Д. П. Святополком-Мирским. Здесь же была определена и актуальная задача евразийства на новом этапе: левые евразийцы полагали ее в творческом усвоении близких им положений марксизма и федоровства, их «преодолении» и мировоззренческой переработке и, наконец, в формулировке собственной синтетической «идеи Общего Дела и Миросделания»⁴⁷.

Дрейф левых евразийцев в сторону марксизма и социализма, как известно, закончился расколом движения. В брошюре «О газете “Евразия” (газета “Евразия” не есть евразийский орган)» (Париж, 1929), написанной Н. Н. Алексеевым, В. Н. Ильиным и П. Н. Савицким, евразийская и марксистская доктрины разводились по разные стороны баррикад. П. П. Сувчинскому, Д. П. Святополку-Мирскому, С. Я. Эфрону был брошен (надо сказать, небезосновательный) упрек в эклектизме, в недопустимом смещении противоположных духовных традиций. Не имея ничего против обращения евразийцев к Федорову, более того, даже приветствуя «ознакомление с идеями этого интересного мыслителя», правые евразийцы указывали на то, что в газете «Евразия» разговор об учении «всеобщего дела» ведется «в духе федоровского сектанства». Федоровство, подчеркивалось в брошюре, несовместимо с тем дуализмом религии и политики, который заявлен в качестве основоположного принципа в других руководящих статьях газеты «Евразия», напротив, оно «утверждает религиозный смысл всякого социального и даже технического делания»⁴⁸.

Вопрос о Марксе и Федорове также поднимался правыми евразийцами — но в прямопротивоположном их левым коллегам ключе. 10 февраля 1929 г. на публичном собрании правых евразийцев, состоявшемся в Париже в Музее Гимэ, был прочитан доклад В. Н. Ильина «Карл Маркс, Федоров и евразийство», в прениях по которому приняли участие и евразийские деятели, и религиозные мыслители (Н. А. Бердяев, Б. П. Вышеславцев, Г. П. Федотов), и представители других пореволюционных течений (Ю. А. Ширинский-Шихматов).

Газета «Возрождение» 14 февраля 1929 г. посвятила этому заседанию статью «Евразийцы в лоне абстрактных идей». Несмотря на

то, что в тоне статьи было достаточно много скептических нот, изложение доклада Ильина и выступления поддержавшего его Г. П. Федотова автор подавал без всякого скепсиса: «Федоров, сказал докладчик, первый попытался концентрировать и оформить русское мирозерцание, всегда представлявшее собой, по слову Михайловского,— рассыпанную храмину. Он попытался слить православие с социальным правом. В православии он видел разрешение социальной проблемы. Марксизм, которому суждено было завладеть умом и чаяниями русского народа,— как бы антитезис федоровского учения. Федоров стремился поднять понятие права на высоту метафизики. Марксизм снижает его до самых грубых человеческих инстинктов. Федоров проповедовал культ предков. Глубочайшее хамство марксизма, восклицает В. Н. Ильин, именно в его отрицании преемственности: антикульте предков. <...>

После доклада начались прения. Г. П. Федотов указывал, что Федоров воссоздал традицию социального православия. Федоров разрушил предрассудок, будто в православии можно найти лишь путь к личному спасению. Мимо марксизма нельзя пройти, продолжал Г. П. Федотов, но не потому, чтобы марксизм представлял нечто положительное для будущего строительства государства,— в марксизме нужно понять его особую, можно сказать, змеиную мудрость в критике всех слабых, нездоровых сторон современного экономического строя. Но будущее принадлежит не марксизму, а федоровскому учению»⁴⁹.

Впрочем, следует сказать, что и левые евразийцы достаточно быстро отказались от той первоначальной, достаточно поверхностной постановки о «Марксе и Федорове», которая была заявлена в статье Д. П. Святополка-Мирского «Путь евразийства». Спустя всего три номера после публикации этой статьи, отвечая П. Н. Савицкому, указавшему на коренную несовместимость евразийства с марксизмом, который последовательно монистичен в подходе к бытию и истории и не оставляет место идее Творца, Святополк-Мирский специально подчеркивал: тот особый, евразийский «марксизм» («наш марксизм»), что утверждается на страницах газеты «Евразия», не есть марксизм в ортодоксальном, классическом смысле этого слова. «Наш марксизм» восполняет односторонность онтологии и историософии Маркса, являет собой целостную философию социального действия. «Монизм Маркса можно сравнить с луной: она обращена к нам всегда тою же стороной; тем не менее она шарообразна и другое ее полушарие тоже существует. Восстановить “другое полушарие” марксизма и значит преодолеть марк-

сизм. Символом (и, повторяем, только символом) такого преодоления для нас стала философия Н. Ф. Федорова, в которой именно преодолевается всякий односторонний монизм, как спиритуалистический, так и материалистический, и преодолевается, мы думаем, в направлении не только истинно-евразийском, но и истинно христианском»⁵⁰.

Понимание того, что активность бывает разной и что призыв к секулярной *переделке* мира вовсе не тождественен проповеди его целостного *преображения*, было высказано на страницах «Евразии» и Н. А. Сетницким. В Федорове, подчеркивал он, был найден единственный путь к преодолению изъянов марксистской теории, к построению экономического и социального делания на религиозных, богочеловеческих основаниях. «...Маркс застрял на антиномической диалектике, а Федоров создал динамическую проектику. Маркс создавал здание исторического, экономического материализма, исходя из антагонизма движущихся и взаимноотталкивающихся хозяйственных систем, не сводимых одна к другой. Федоров заложил здание проективного экономического динамизма, где снимаются противоречия и противоборства стихийно-слепой экономики и строится план цельного и целостного хозяйства — подлинной экономии как домостроительства человека в космосе»⁵¹. Близкую трактовку темы «Федоров и Маркс» впоследствии дал С. Н. Булгаков в статье «Душа социализма»⁵².

Интерес к идеям Федорова сохранился в евразийстве и после Кламарского раскола, причем как раз среди тех членов движения, которые наиболее активно противодействовали Сувчинскому, Святотополку-Мирскому и Эфрону. В том же 1929 году в «Евразийском сборнике» появилась отдельная статья В. Н. Ильина «О религиозном и философском мировоззрении Н. Ф. Федорова», высоко поставившая жизнь и мысль философа «всеобщего дела», его «православно-литургическое мирозерцание», христианский проективизм. «Во второй раз человечество увидело Сократа, т. е. человека, за которым уже кончаются возможности тварные и начинается боготварность», — писал В. Н. Ильин⁵³.

Позднее, уже отойдя от евразийства, философ не раз будет обращаться к личности и идеям Федорова. В статье «Н. Ф. Федоров и преп. Серафим Саровский» (из цикла «Этюды о русской культуре»), напечатанной в 1931 г. в «Вестнике РСХД» (№№ 7, 8–9, 11), В. Н. Ильин сближал две вершинные на его взгляд фигуры русской культуры XIX в., равно устремленные к сердцевине христианского благовестия — идее Воскресения. «Преподобный Серафим Саров-

ский — пророк вечной славы человека в Духе Святом, пророк Фаворского света. Николай Федорович Федоров — пророк бессмертия и воскрешения, пророк соборного общего дела, в самом важном для человечества — в борьбе со смертью»⁵⁴. Здесь он представил «Философию общего дела» как то пророческое, богодухновенное слово, которое обращено к современному миру, упорствующему на противобожеских, Каиновых путях, предавшему себя в лоно безыдеальной, безбожной, неоязыческой цивилизации. Главные коллизии и катастрофы XX в. — и прежде всего кровавая русская революция — прямое следствие того, что так и не поняли главного: «*“общее дело”* литургии должно быть действительно осуществлено». «Не захотели “камкания” (древний русский термин, означающий причащение — от латинского *communio*, одного корня с коммунизмом), — получили “коммунию”. <...> Не захотели внять пророческому голосу творца “Философии общего дела”, призывавшему к действительному участию в Воскресении Христовом, к борьбе с последним врагом — смертью, к отвержению самого страшного из всех идолопоклонств — поклонению смерти (“смертобожничества”) — покарались такой “пляской смерти”, такой *danse macabre* на основах технического прогресса, — которой мир не видал. И какие ужасы еще впереди!»⁵⁵ Да, не случайно написанная впоследствии В. Н. Ильиным книга о Федорове — со всесторонним изложением и анализом его идей — должна была называться так: «Философия Федорова и христианский активизм общего дела в последней борьбе со смертью и разъединением. Предсмертный дар миру Царской и вечной России»⁵⁶.

Если левые евразийцы стремились не столько адекватно представить и уяснить сущность федоровской концепции, сколько подогнать ее под свои установки, в результате чего, называя Федорова одним из первых выразителей в русской культуре «темы революционного проективизма»⁵⁷, они с недоумением относились к идее всеобщего воскрешения, которая для самого мыслителя была «не только альфа и омега, но и вита и все другие буквы алфавита, словом — все!»⁵⁸, — то В. Н. Ильин, напротив, был апологетом именно этой, всеобъемлющей и главной идеи, которая «естественно и с особого рода внутренней закономерностью» увенчивает «действенно-любвенный и литургический характер мирозерцания Федорова»⁵⁹. Более того, в собственных религиозно-философских построениях Ильин также во многом исходил из активно-христианского понимания мира и назначения человека в нем, данного в философии Федорова, и в свою очередь стремился развивать и углублять его далее.

В основу своего онтологического видения философ полагал идею *творческой эволюции*, выдвинутую в западно-европейском регионе А. Бергсоном, а в России представленную целой плеядой философов и ученых-космистов: Н. Ф. Федоровым, В. С. Соловьевым, П. А. Флоренским, Н. А. Умовым, В. И. Вернадским... В книге «Шесть дней творения: Библия и наука о творении и происхождении мира» (Париж, 1930) он писал о феномене жизни как о новом качестве организованной материи, силе, противостоящей хаосу и энтропии, и твердо прочерчивал *восходящую* линию развития — к порождению человека, соединяющего в себе физическое (природное) и духовное (божественное), и затем к богочеловечеству как цели мирового процесса, утверждению совершенного, обновленного бытия. Суть *восходящей эволюции* — во все большей власти духа над материей, теснящей и в конце концов вытесняющей из бытия энергии распада и смерти. Двигается она действием Божественного Логоса: именно в Нем источник того «особого начала, или принципа жизни»⁶⁰, который столь отличает живую материю от неживой.

Понятие *материологизма* («признание Логоса действующего в материи»⁶¹), положенное В. Н. Ильиным в основу «христианской философии»⁶² и противопоставленное им как секулярному материализму Маркса, так и одностороннему философскому идеализму и религиозному спиритуализму, прямо работало на федоровскую антропологию, утверждая представление о человеке как соратнике Божиим, разумно-творческом Его орудии, веру в возможность благой, совершенной активности существа сознающего. Человек, носящий в себе «образ и подобие Божественного Слова»⁶³, призван стать проводником Логосного, организующего начала в мир, служа делу будущего преображения твари. Более того, то онтологическое и антропологическое видение, которое было развито в работах Ильина, продолжавших религиозно-философскую линию активно-эволюционной, активно-христианской мысли, работало на углубление самой христианской догматики, по-новому поворачивало фундаментальные истины веры. Неслиянно-нераздельное, духоносно-любтивное, вечное и превечное бытие Троицы представало здесь образцом уже не только соборного устройства человечества, но и Вселенной в целом, того совершенного, идеального ее строя, что установится в Царствии Божиим, где уже не будет «взаимного стеснения и вытеснения», розни и смертности, на коих стоит нынешний природный порядок существования. Идея христианского синергизма, соратничества Бога и человека в деле спасения получала эволюционное, космическое обоснование. Новые смыслы рас-

крывало и стержневое для христианства понятие греха: грех — как признание неизбежности и неодолимости смерти, грех — как непротивление слепым, смертоносным стихиям падшего мира, грех — как неисполнение человеком и человечеством возложенной на него Богом задачи. В. Н. Ильин, отвечая Г. В. Флоровскому, обвинявшему Федорова в отсутствии у него учения о первородном грехе, замечал: «Учение о первородном грехе у Федорова и его школы есть, только оно приняло форму *амартологии смертобожничества*, то есть признало, что суть первородного греха заключается в поклонении смерти и даже влечении к ней. Не будучи ни в какой степени ересью, а наоборот вполне верной доктриной, лишь по внешности носящей облик “теологумена”, то есть частичного мнения, здесь учение Федорова и его школы переходит к нападению и *вскрывает настоящий культ греха, иногда до неузнаваемости замаскированного смирением, мистикой, культурой, цивилизацией и прочими ценностями*. Здесь просто амартология превращается в *настоящую патологию духа, состоящую не только в параличе воли против смерти, но еще в культе этого паралича и в созидании всевозможных “надстроек”, оправдывающих этот нечестивый, сатанопклоннический поворот к смерти* (на языке психоаналитиков). Здесь Федоров и его школа *не только открыватели новой эры в христианском богословии, именно в такой его важной части как учение о грехе (амартологии), но и просто основатели этой дисциплины <...>*. Только благодаря Федорову и его школе *есть твердая надежда ответить строго и точно, как и подобает церковному богословию, на вопрос: что такое первородный грех и следовательно, грех как таковой*. Попутно решается и вопрос чрезвычайной мистико-аскетической важности — о внутренней связи греха нечистоты и смерти духовной и телесной»⁶⁴.

Мысль о том, что учение Федорова открывает перспективу более глубокого, совершеннолетнего понимания христианства как религии полного и всецелого преодоления смерти, «преображения земли, неба и всякой твари», освящающей этой высокой целью все грани цивилизации и культуры, неоднократно высказывал вслед за В. Н. Ильиным писатель и философ К. А. Чхеидзе, один из идейных столпов евразийства «после Кламара», входивший в Пражскую евразийскую группу, возглавлявшуюся П. Н. Савицким. Именно Чхеидзе, после ухода из движения Н. С. Трубецкого и Л. П. Карсавина, на которых, собственно, и держалась его теория, продолжает углублять и развивать идеологическую и религиозно-философскую сторону евразийства, более того стремится дать тече-

нию, обессиленному кламарским расколом, новый идейный и творческий импульс, расширить его духовную платформу на основе наследия русской религиозно-философской мысли XIX в., и прежде всего учения Федорова.

С идеями Федорова Чхеидзе соприкоснулся еще в кламарский период. Поначалу он был против них явно предубежден (в немалой степени потому, что параллельно Федоровым весьма интересовался Сувчинский, которого правые евразийцы особенно винили в кламарском кризисе), однако предубеждение рассеялось достаточно быстро — как под влиянием непосредственного знакомства с трудами мыслителя, так и в результате завязавшейся переписки с Н. А. Сетницким⁶⁵. Уже с начала 1930-х годов К. А. Чхеидзе становится убежденным сторонником федоровских идей, стремится проводить их в среде русской эмиграции, и особенно среди евразийцев, помогает распространению в Европе посвященных Федорову харбинских изданий, участвует в подготовленном Сетницким сборнике «Вселенское Дело» (Вып. 2, 1934), написав для него статью «Проблема идеократии». В апреле 1933 г., по инициативе К. А. Чхеидзе, в Чехословацком Национальном музее в Праге было основано отделение «Fedoroviana Pragensia», главной задачей которого являлся «сбор и хранение материалов, относящихся к автору “Философии общего дела”»⁶⁶.

Чхеидзе печатает статьи о Федорове как в русских эмигрантских⁶⁷, так и в чешских изданиях⁶⁸, делает публичные доклады об учении «всеобщего дела» в Пражском Философском Обществе (8 февраля 1933 г.), семинаре по вопросам естествознания при Русском Народном Университете, возглавлявшемся проф. М. М. Новиковым (14 марта 1933 г.), неоднократно выступает на заседаниях Пражского евразийского семинара по вопросу о федоровстве и евразийстве (1933, 1934, 1936 гг.).

Социальные и историософские идеи Федорова Чхеидзе прямо использовал в разработке ключевой для евразийства проблемы идеократии. Вопрос об «идее-правительнице» он переводил из области социально-политической в сферу онтологии и антропологии, возводил его к вопросу о сущности жизни, о смысле явления в мир познающего, чувствующего существа. При этом, подобно В. Н. Ильину, опирался на то понимание жизни, которое было выдвинуто в бергсонизме и русском космизме — жизнь для него есть борьба с энтропией, противодействие силам дезорганизации и распада. «Борьба за жизнь есть, в сущности, организация бытия», и во главе ее стоит человек, «высшая и конечная форма жизни»⁶⁹, порожден-

ная творческим усилием эволюции. Человек — «организационный центр вселенной», и заповедь «обладания землей», данная ему в книге Бытия, есть завет возделывать и преобразовать эту землю, требование его «соучастия в обожении мира»⁷⁰. В такой онтологической и антропологической перспективе социальная организация человечества мыслится первой ступенькой к организации бытия в целом. Государственная форма объединения становится объединением для регуляции. И задача России-Евразии в том, чтобы явить в своей исторической жизни «прообраз грядущего объединения человечества»⁷¹, будущего общепланетарного единства.

Идеократическое устройство социума является, таким образом, требованием самой эволюции. Но ни одна из доселе существовавших идеократий еще не сумела, по мысли Чхеидзе, вместить в себя представление о человеке как соратнике Творца, способном «организовать и преобразовать Космос»⁷². Это, подчеркивал он, касается и двух главных идеократических систем современности — коммунизма и фашизма: обе они основаны на идеалах дробных, ущербных, не ставящих задачи онтологического восхождения мира и человека, пытаются создать идеальный строй с непреобразованными, смертными, одолеваемыми самостью людьми, проповедуют селекционный подход (неважно — расовый или классовый), полагают в свою основу насилие... Между тем истинная, совершенная идеократия может быть построена только на целостном, активно-христианском идеале, идеале обожения, победы над смертью, благого вселенского творчества⁷³. Как мы уже отмечали, этот целостный, богочеловеческий идеал Чхеидзе находил в «Философии общего дела». И именно поэтому не уставал говорить о необходимости «соразвития и взаимопроникновения» евразийства, выдвинувшего задачу общественного устройства на идеократических началах, и федоровской концепции «совершенной идеократии»⁷⁴, призывая к принятию этой концепции и других пореволюционников.

Инициатива Чхеидзе по созданию «совершенной идеократии» на основании синтеза евразийских идей с учением «всеобщего дела» не раз обсуждалась на собраниях Пражской евразийской группы, о чем свидетельствуют сохранившиеся протоколы⁷⁵. Воспринималась она его соратниками по евразийскому движению очень по-разному. Некоторые члены группы, стоявшие за чистоту идейных рядов (к примеру, А. А. Шаповалов), не одобряли стремлений Чхеидзе расширить мировоззренческую платформу евразийства, другие (И. С. Белецкий) относились к Федорову с интересом, но в то же время считали, что поставить знак равенства между его

идеями и евразийством нельзя⁷⁶, третьи (А. П. Антипов) полагали возможным «воспользоваться некоторыми идеями Федорова для построения нашей философской системы»⁷⁷.

Н. С. Трубецкой, в эпоху «Евразии» первым объявивший о своем выходе из движения, а с конца 1932 г. постепенно начавший сотрудничать с Пражской евразийской группой, резко негативно оценивал как идеи самого Федорова (обвиняя философа в хилиазме, расхождении с учением Церкви, преувеличении роли науки), так и попытку соединить их с евразийством. Об этом он прямо писал П. Н. Савицкому 1 января 1933 г. в ответ на вопрос последнего о его отношении к «харбинским федоровцам»⁷⁸, т. е. Н. А. Сетницкому и А. К. Горскому (несмотря на то, что последний никогда не жил в Харбине, его работы издавались именно там), а затем весьма определенно высказался во время обсуждения доклада К. А. Чхеидзе о Федорове на Евразийском семинаре в Праге 10 октября 1934 г. Стремление Чхеидзе религиозизировать концепцию идеократии, сопрягая ее с темой совершенного христианского социума, вызвало в родоначальнике евразийства определенный и твердый протест. «<...> Евразийство всегда восставало против хилиастических мечтаний. Идеократию мы никогда не выдавали за идеал — мы считаем, что такова будет форма общения ближайшего будущего. Общество непрерывно перестраивается; теперь нужна идеократия, потому что демократия себя изжила, а аристократия невозможна»⁷⁹. Столь прямо противоположные интерпретации центрального понятия евразийства: утилитарно-прикладная, построенная на сознании относительности истории, и целостно-религиозная, вырастающая из концепции истории как «работы спасения», — одно из впечатляющих свидетельств идейной многоликости евразийства 1920–1930-х гг.

В отличие от патриарха движения, считавшего необходимым решительно отмежеваться от федоровства, молодые евразийцы (прежде всего члены эстонской и литовской евразийских групп — В. А. Пейль, С. Д. Бохан, А. К. Прейнвальц, С. И. Чуев и др.), напротив, проявляли серьезный интерес к «Философии общего дела» и солидаризировались с мнением Чхеидзе о необходимости взаимопроникновения евразийства и федоровства. Они активно изучали харбинские издания, устраивали их обсуждения. В конце декабря 1933 г. к 30-летию со дня смерти мыслителя эстонские евразийцы провели в Кохтла-Ярве «федоровскую неделю», в рамках которой состоялась и панихида по Федорову, а 31 декабря 1933 г. В. А. Пейль опубликовал в статье «Таллинский русский голос» ста-

тью «Когда мы, мертвые воскреснем?..», посвященную жизни и учению философа «всеобщего дела». Летом 1935 г. он же выступил с предложением «к осени издать сборник на федоровские темы»⁸⁰. Предложение было встречено с энтузиазмом, однако денег на издание собрать так и не удалось. В 1938 г. в Таллине вышел сборник «Поток Евразии» (Таллин, 1938), подготовленный при непосредственном участии В. А. Пейля и писателя В. Е. Гущика. Последний вспоминал Федорова в программной статье с одноименным названием, рисуя картину того, как под влиянием западной потребительской цивилизации с ее культом комфорта эмигрантская среда деформируется, захлестывается волной мещанства, в ней ослабляется духовная тяга, растет развращенность и пошлость: «А ведь еще Джон Рескин писал: “Ум укрепляется или расслабляется чтением решительно так же, как тело свежим или гнилым воздухом”. Да что Рескин, когда у нас был Н. Ф. Федоров! Правда — Федоров не культура, но одно из звеньев культуры, а можно ли не преклониться перед звеном культуры? Но и Федорова 99% не знают, а те, кто знают, на 99% глухи к нему и немые. А жизнь бежит. Растут могилы, люди уходят в иной мир, чтобы не вернуться назад»⁸¹. В этом же сборнике была помещена статья К. А. Чхеидзе «Борьба между образами за образ», развивавшая идеи Федорова и его последователей А. К. Горского и Н. А. Сетницкого о религиозном смысле культуры — как дела преображения человека, природы, земли.

Глава евразийства 1930-х гг. экономист и историк П. Н. Савицкий также проявлял к Федорову внимание и интерес. Главную роль в пробуждении этого интереса сыграли Н. А. Сетницкий и К. А. Чхеидзе. Сетницкий регулярно посылал Чхеидзе для передачи Савицкому свои философские работы, развивавшие идеи Федорова, брошюры Горского, и, наконец, выпущенное в Харбине переиздание части I тома «Философии общего дела», а Чхеидзе неоднократно поднимал вопрос о необходимости оплодотворения евразийской доктрины идеями Федорова на собраниях Пражской евразийской группы, в личных беседах с Савицким, в статьях, публиковавшихся в евразийских изданиях. В письме Сетницкому от 11 мая 1934 г. Чхеидзе писал: «На днях имел специальный разговор с ПНС<авицким> о Ф<илософии> О<бщего> Д<ела> и НФФ<едорова>. В итоге он согласился признать, что НФФ — равнодостоин отцам Церкви; и т. к. он (НФФ) почти наш современник — имеет для нас особое значение. Согласился также и с тем, что ФОД дает завершительные черты строяемой всеми нами идеократии»⁸². Такое полное приятие, выраженное под определенным давлением

авторитета и настойчивости собеседника, разумеется, было непрочным. Савицкий предпочитал занимать в отношении проблемы «“Философия общего дела” и евразийство» позицию срединую и взвешенную. В своих официальных выступлениях на евразийских собраниях он разводил два эти учения, однако неизменно демонстрировал при этом уважительное отношение к системе Федорова и специально подчеркивал, что принятие федоровских идей отдельными евразийцами не противоречит их членству в организации («к Федорову можно относиться как к Киреевскому, Хомякову, Достоевскому, Толстому»⁸³).

Надо сказать, что интерес русской эмиграции, и прежде всего представителей пореволюционных течений, к «Философии общего дела» не в последней степени питала уверенность в том, что внимание к идеям мыслителя начинает расти и на вынужденно покинутой родине. Как позднее свидетельствовал В. С. Варшавский, время от времени за границу доходили «сведения о существовании тайных “федоровцев” и федоровских настроений в Советской России», что неминуемо порождало «в эмигрантских кругах» «разговоры о Федорове»⁸⁴. Н. А. Бердяев в статье «Три юбилея (Л. Толстой, Ген. Ибсен, Н. Ф. Федоров)» высказывался прямо и определенно: «Сейчас в России начинают пользоваться популярностью идеи Н. Федорова, образуется федоровское направление»⁸⁵. П. П. Сувчинский в редакторской преамбуле к публикации «Писем из России» Н. А. Сетницкого утверждал: идеи Федорова «в настоящее время в России приобретают большое распространение в виду того, что в нынешней русской действительности есть несомненные точки приложения для понимания идейно-практических планов стиля Федорова»⁸⁶. Сам факт внимания к концепции «всеобщего дела» представлялся пореволюционникам свидетельством чаемого расширения платформы правящей власти, ее идейного перерождения, которое, верилось, повлечет за собой воссоединение двух разорванных частей единого народа.

Разумеется, мнение о «большом распространении» федоровских идей в советской среде было преувеличением, и очень серьезным. Начетническая, косная власть и слышать не хотела ни о каком «целостном идеале» и вовсе не собиралась расширять свою идейную и духовную платформу. Напротив, ожесточенно боролась с инакововеряющими. Истребляя физически, уничтожая морально. Репрессиям подверглись практически все, кто в 1920–1930-е гг. так или иначе вдохновлялся идеями Федорова или хотя бы сочувствовал им — от Горского и Муравьева до самого Сетницкого. А в 1942 г. Горскому

после второго — уже в полном смысле этого слова *убийственно-го* — ареста было прямо предъявлено обвинение «в том, что, являясь последователем религиозно-философского учения Федорова, группировал вокруг себя социально-чуждых и антисоветски-настроенных лиц и проводил среди них, а также через них работу по внедрению идей Федорова в массы и, в частности в студенческую и научную молодежь Москвы и др. городов страны»⁸⁷.

И все же в иллюзиях и надеждах представителей русского зарубежья на мировоззренческую эволюцию власти, на принятие ею тех религиозных сверхцелей и сверхзадач, которые одушевляли их собственные искания, была своя логика и своя внутренняя правда. Тот вдохновенный размах национального строительства, энтузиазм коренной перестройки всего жизненного уклада, вовлекший в свою орбиту многомиллионные слои населения, который разворачивался в 1920–1930-е гг. в Советской России, по их убеждению, выходил далеко за пределы государственных и партийных директив. Во «всенародном (пусть даже принудительном строительстве)» первой пятилетки пореволюционники прозревали трансформировавшиеся до неузнаваемости извечные чаяния «Царства Божия на земле», новой, «праведной и, как говорят простые русские люди, правильной жизни»⁸⁸. Новая социалистическая экономика, противостоящая хаотически-стихийной, зооморфной экономике капитализма, воспринималась как первая, еще неполноценная, дефектная проба пера на путях ко всецелой организации жизни, понимаемой в самом высоком религиозном смысле этого слова.

Разумеется, при таком ракурсе видения пройти мимо Федорова было нельзя. «Но наиболее созвучен нашей эпохе Федоров в постановке новых отношений между индивидуумом и коллективом, духовной и материальной культурой, в внесении активного разумного начала в материально-хозяйственную стихию. <...> Регуляция, проект, план — устремления общие Философии Общего Дела и пробивающимся в наши дни в искаженных формах началам социально-культурного строительства будущего»⁸⁹, — подчеркивал А. С. Адлер. «...В поисках предшественников нынешнего пятилетнего плана мы прежде всего сталкиваемся с философией “Общего дела” Николая Федорова», — писал К. А. Чхеидзе⁹⁰. «Учениками Федорова оказались и большевики. Пятилетка — куцая, оскопленная федоровская идея»⁹¹, — вторил им В. С. Яновский. Но если большевизм предлагал миру лишь обрубленно-секулярный, спрямленно-плоский вариант хозяйственно-исторического делания, то Федоров, в восприятии ряда пореволюционников, утверждал образ

совершенной активности человечества в деле устройства *всеземного, всекосмического* хозяйства. А только такой образ и мог, по их убеждению, по-настоящему удовлетворить современную эпоху с ее динамизмом, жаждой вселенского делания и доселе невиданной технической мощью. «Организация материи, организация духа, организация Космоса — это все идеи, волнующие самый воздух, которым мы дышим»⁹², — читаем у К. А. Чхеидзе.

Кстати, именно Чхеидзе одним из первых в эмиграции отметил и выделил преобразовательный, космический пафос советской литературы 1920–1930-х гг. Чаяние «третьей революции духа», выводящей к преображению бытия и человека, он находил и у пролетарских поэтов, и у В. Хлебникова, и у В. Маяковского, прямо отмечая в их поэзии федоровские мотивы⁹³. А в докладе «О современной русской литературе», прочитанном 20 декабря 1932 г. на открытии Кружка по изучению современной русской литературы при Русском народном университете в Праге, рассматривал литературу советской России под углом искания ею конечного идеала, выработки «образа окончательного идеального состояния человечества» — пусть и облекаются эти искания под неизбежным прессом партийной идеологии порой в редуцированные, а иногда и прямо искаженные формы. И с этой точки зрения предлагал назвать «возникающий — и уже возникший — период русской литературы идеократическим»⁹⁴.

Монументальность религиозно-философской системы Федорова, значение его построений в современную эпоху, когда «взволнованная мысль человечества ищет выхода из тупиков наличной исторической действительности», когда «зреют условия торжества идеи подлинно универсальной, подлинно мирового диапазона»⁹⁵, подчеркивали и другие пореволюционники. Философ и правовед Н. В. Устрялов, бывший в начале 1920-х гг. одним из главных идеологов сменовеховства, назвал федоровство «героической попыткой оживить христианскую идею в истории, непосредственно связав ее с лейтмотивом современной цивилизации»⁹⁶, вывести мир к подлинному историческому деланию, христианизировать идею прогресса⁹⁷. Вместе с тем философ указывал на всевозможные «соблазны» и «уклонения» на путях осуществления федоровского идеала в «наличном человечестве», вплоть до извращения самой его сути, обращения в гордынный, человекобожеский прометеизм.

Внимание Н. В. Устрялова к «Философии общего дела» в немалой степени было стимулировано его общением с Н. А. Сетницким. Сослуживцев Юридического факультета в Харбине связывала

искренняя дружба, не мешавшая, впрочем, горячим спорам. Эти споры протекали не только во время личных бесед. Их отражением на страницах печати стали работа Н. В. Устрялова «Проблема прогресса», напечатанная в 1931 г. в IX томе факультетских «Известий...», и прямо направленная против нее одна из глав книги Сетницкого «О конечном идеале» (Харбин, 1932), носящая название «Идеал и трагедия».

В работе Устрялова нашла свое законченное обоснование та позиция исторического пессимизма, которая ранее отстаивалась П. И. Новгородцевым в книге «Об общественном идеале». Устрялов подчеркивал, что «проблема совершенного общественного строя на земле объективно неразрешима» и корни этой неразрешимости — в самом качестве земного бытия, антиномичного, раздробленного, движущегося борьбой противоположных начал, в «несовершенстве эмпирической жизни», в «имманентной ущербности нашего пространственно-временного мира», который «не терпит органической гармонии всех качеств, не вмещает в себя совершенства». Попытка воплотить идеал в условиях земной реальности неизбежно ведет к искажению, порче его «невоплощенного образа», к снижению абсолюта. Всецелое осуществление идеала невозможно «вне радикального преобразования, вернее, *преображения* самой природы человека и значит природы всего эмпирического мира». Но эта «божественная задача — выше человеческих сил»⁹⁸.

Философ не допускает соединения божеского и человеческого усилий в деле исполнения Христовых обетований, их синергии в процессе обожения — отсюда и его неверие в возможность не катастрофически-срывчатого, а благодатно-преображающего хода истории, постепенного онтологического совершенствования этого мира, медленного и неуклонного *эволюционного* возрастания его в меру красоты и гармонии. Сетницкий же твердо стоит именно на последней точке зрения. «..Боговоплощение и вочеловечение,— пишет он, возражая Устрялову,— есть не что иное, как указание образца, пути и способа, при помощи которого открывается возможность осуществления и воплощения совершенства и которое должно осуществить человечество. А если так, то не прав проф. Устрялов, утверждая, что “не может *regnum hominis* превратиться в *Civitas Dei*”. Христианство, в том его понимании, которое носит название восточного греко-российского исповедания, в своем учении об обожении человечества настойчиво утверждает, что человечество не только может, как это показано ему в определенных планах и образцах, но и должно осуществить воплощение совершенств-

ва. И то, что мыслится в термине *Civitas Dei*, есть не что иное, как деталь и часть того преобразования мира, которое должно быть осуществлено человечеством. Наш автор до известной степени прав, говоря, что “проблема совершенного общественного строя на земле объективно неразрешима”. Она действительно неразрешима только “на земле”, путем изоляции ее от вселенной, от всего космоса, который должен быть в целом преобразен, переустроен и пересоздан человечеством»⁹⁹.

Именно этой позицией эсхатологического катастрофизма, лежащей в основе мирозерцания Устрялова, были обусловлены те упреки в «необузданном» оптимизме, «позитивно-техническом и этико-философском»¹⁰⁰, которые предъявлял философ системе федоровских идей, несмотря на все признание их значения и в истории мировой мысли, и для современности. «Жизнь, как и человеческая история» с ее разрывом между сущим и должным, «вечным стремлением к недостижимому идеалу» (курсив мой.— *А. Г.*), окрашивается для него *трагически*¹⁰¹. Можно лишь пытаться утишить эту трагедию, отнесясь к ней с суровым и твердым стоицизмом или эстетизируя ее (ницшевский «*amor fati*», надрывная «любовь к роковому»), дабы обрести в величавости трагического катарсическое разрешение своего томления по абсолюту, но снять ее в историческом времени невозможно принципиально.

Впрочем, скептически относясь к оптимистической вере Федорова, к его «активной апокалиптике», чающей «полного и абсолютного обожения человечества», Устрялов хорошо сознавал, что эстетический стоицизм также не может быть последним ответом на вопрос о сущности и смысле истории. «“Приятие” трагедии не есть <...> ее преодоление. Как похвала призраку не превращает его в реальность, так прославление слепого рока не откроет в нем Промысла»¹⁰². И философ уходит на иные пути, призывая к осознанию цельности бытия, «высшей реальности всеединства», к которому устремлена жизнь земная, в понимании того, что «каждый исторический момент» составляет неотъемлемую часть огромной «исторической симфонии»¹⁰³, а потому уникален и бесценен и не может быть приносим в жертву пусть даже и прекрасному, совершенному будущему. Как П. И. Новгородцев в свое время защищал принцип личности в полемике с утопиями «земного рая», кладущими ее в подножие целого, так теперь Н. В. Устрялов отстаивает абсолютность каждого момента истории, который «заряжен своим идеальным смыслом, своим аспектом идеала»¹⁰⁴. Смысл мирового развития — в «нарастающей бытийственности», в ощущении неповтори-

мости и полноты всех миггов жизни, даже если они и отстают от совершенства заведомо далеко.

На самом деле этот конечный вывод Устрялова, будучи направлен против односторонности линейного прогресса, стремящего «все вперед и выше» и безжалостно попирающего прошлое, скорее, сближал, а не разводил его с Федоровым. Ведь именно Федоров, о чем, кстати, прямо пишет Устрялов, был резким критиком «ложных, нескладных, безнравственных» представлений о секулярном прогрессе как «сознании живущими своего превосходства над умершими»¹⁰⁵. Говорил он и о непреходящей ценности каждого мига жизни, каждого, на первый взгляд, незначительного события и факта истории, ибо в них запечатлели себя наши отцы, запечатлеваем себя мы и будут это делать потомки. История для Федорова — уходящий вглубь времени многоименный синодик, которому в перспективе богочеловеческого, всесыновнего дела предстоит развернуться по полотну земли, в бесконечности мирового пространства. И если поместить исповедуемое Устряловым сознание «нарастающей *бытийственности*» в федоровскую систему координат, то это будет, по существу, первый шаг к целостному, воскресительному сознанию, нудящему уже не только вчувствоваться и вживаться в «прекрасное мгновенье», но и *спасти его от небытия*, сообщить ему качество вечности.

Устрялов, вообще, критиковал не столько Федорова, сколько возможную безрелигиозную, прометеистическую интерпретацию его идей и проектов — такой подход был достаточно распространен (мы встречаем его у Н. С. Трубецкого, Г. В. Флоровского и др.) и очень не нов, ведя свое начало еще от работы С. Н. Булгакова «Свет не вечерний», где были представлены два возможных понимания учения о воскрешении — с одной стороны, как «акта богочеловеческого, требующего соединения божественной благодати и человеческого действия»¹⁰⁶, не только всемогущества Божия, но и «встречного усилия» самого человека, с другой — как гордынного человекобожия, поставляющего самостийного homo sapiens на место Творца¹⁰⁷ (именно на эту вторую трактовку и ополчался с неукротимым полемическим пылом Булгаков). Происходила, по существу, подмена объекта исследования — вместо целостной религиозно-философской системы, имеющей свою имманентную логику, выводящей к новому *совершеннолетнему* пониманию мира и человека и требующей для своего освоения соответственного духовного инструментария, выволакивалось на авторский и читательский суд нечто редуцированное и опрощенное, что легко и без лиш-

них вопросов сводилось к освоенным и привычным категориям: «гуманистическая самоуверенность», «человеческая гордыня, замыслы Вавилонской башни»¹⁰⁸.

И все же, несмотря на соблазн подобного простого решения, которому Устрялов, подобно другим своим собратьям по философскому перу, отчасти дань все-таки отдал, отбросить «Философию общего дела» он, исследователь глубокий и честный, в конечном итоге не смог. Более того, та апология активно-христианских идей Федорова, которая была дана в книге Н. А. Сетницкого «О конечном идеале», в некотором смысле начала влиять и на его собственную историософскую позицию. В статьях 1930-х гг., следовавших за «Проблемой прогресса», и прежде всего в программной статье «Пути синтеза» (1933), Устрялов пересматривает ряд прошлых тезисов, отчасти сближаясь с точкой зрения своего оппонента. Нет, философ не отказывается от чувства катастрофичности мира, который «во зле лежит», но выход из трагизма земного бытия полагает уже не столько в пессимизме и стоицизме (как то было в «Проблеме прогресса»), сколько в созидательном историческом творчестве. Критикуя идейные изъяны коммунизма и фашизма (Устрялов прямо употребляет здесь формулировку Сетницкого «дробные идеалы»), он говорит о необходимости противопоставить им новый всечеловеческий идеал, который стал бы опорой социального строительства будущего, фундаментом «нового исторического синтеза». Этот «новый всемирно-исторический синтез» будет стоять под знаком христианства, одновременно включая в себя позитивные элементы прежних идеократических систем, и прежде всего тот пафос активизма, преобразования жизни, научно-технического строительства, который так ярко проявил себя в русской революции. «В большевистской воле к новой земле и новому небу неуклонно набухают все предпосылки подлинно трудового, религиозно-творческого отношения к миру и человеку»¹⁰⁹, — высвободить эти ростки нового мироотношения из-под коросты воинствующего атеизма и классовой ненависти и должно христианство. Становясь во главу угла нового синтеза, оно коренным образом изменяет свое отношение к науке и технике, признав в них не противников веры, но союзников ее, ибо «в религии техники живет, пусть не всегда осознанно, вера в жизнь, в человечество, в его высочайшее призвание и высочайшую природу. Эрос техники возбуждает человеческую активность и постулирует организацию этой активности. Он неразрывен с идеей всечеловеческого объединения, при котором и только при котором преобразовательная сила техники получит

надлежащую направленность и будет использована в полной мере»¹¹⁰. Устрялов прямо пишет о том, что именно невнимание, а порой и открытое отторжение исторической церковью преобразовательных устремлений человечества, содействовало тому, что эти устремления врывались «в историю иными путями, в атеистически-люциферианском, а не в традиционно и правоверно христианском обличьи», видя в этом «одновременно и беду, и вину исторического христианства»¹¹¹.

Касаясь в статье «Пути синтеза» темы «христианство и наука», Устрялов вновь вспоминает Федорова, и вспоминает уже с явным сочувствием: «В религиозно-философской публицистике, помимо Соловьева, следует упомянуть *Н. Ф. Федорова*, как автора, чрезвычайно чутко понимавшего необходимость преодолеть равнодушие, а то и враждебность исторического христианства к успехам науки, техники и всему светскому прогрессу. <...> В системе Федорова христианство становится вдохновителем и организатором технического прогресса: “Мир дан нам не для поглядения, а для делания”»¹¹².

Статью «Пути синтеза» Н. В. Устрялов завершает дилеммой: «либо всеобщее объединение, либо всеобщая катастрофа»¹¹³. В такой постановке вопроса был уже существенный сдвиг по отношению к постулатам работы «Проблема прогресса», где вопрос об объединении человечества, о творчестве истории не только был отодвинут на задний план, но и само историческое творчество обесмысливалось перед лицом финальной катастрофы. Этот сдвиг в мировоззрении Устрялова — почти по федоровской схеме двух сценариев истории: благодатно-преображающего (при соучастии в деле Божиим) или катастрофически судного (при упорстве на путях зла), — не остался незамеченным в среде сторонников учения «всеобщего дела». 29 марта 1934 г. К. А. Чхеидзе, которому двумя годами ранее Н. А. Сетницкий послал отдельный отпечаток статьи «Идеал и трагедия» и который хорошо знал работу «Проблема прогресса», писал своему харбинскому корреспонденту: «...статья “Пути синтеза” — написана исключительно хорошо! — глубина и взлеты; ясность, правильность, смелость, независимость»¹¹⁴. Статья обсуждалась и в переписке Чхеидзе с самим Устряловым¹¹⁵, причем Чхеидзе, солидаризируясь с характеристикой, даваемой Устряловым современной эпохе, стремился доразвить его тезис о необходимости «нового исторического синтеза», полагая в основу этого синтеза идею христианского активизма, выработанную в философии Федорова.

Надо сказать, что Чхеидзе, убежденный сторонник идейного сотрудничества, «собора сил» эмиграции, неоднократно касался федоровских идей в своей переписке с ведущими деятелями пореволюционных течений: Н. В. Устряловым, Ю. А. Ширинским-Шихматовым, П. С. Боранецким, И. И. Бунаковым-Фондаминским и др. Часто это были просто упоминания (впрочем, всегда брошенные так, чтобы расшевелить адресата, вызвать его интерес к учению «всеобщего дела») или приписки, сопровождавшие приложение очередной харбинской брошюры. Но в целом ряде случаев между Чхеидзе и его многочисленными корреспондентами разворачивались настоящие дискуссии о «Философии общего дела», в которых ставились предельные религиозные вопросы, речь шла поистине «о последних вещах».

Одна из самых напряженных мировоззренческих схваток вспыхнула у Чхеидзе с П. С. Боранецким. Лидер «народников-мессианистов», глашатай «духовной революции», новой «синтетической» идеи, способной ответить на запросы современной эпохи, выстраивал свое титаническое миросозерцание, одушевленное пафосом человека-творца, вдохновенно и мощно организующего мир и историю, побеждающего время и смерть. Уже в первых двух номерах «Третьей России» он упомянул имя Федорова, однако сделал это только затем, чтобы отмежеваться от философа «всеобщего дела: «каждый акт творчества, труда есть акт Воскрешения. Этот <...> момент напоминает... идею Федорова, идею Воскрешения — несомненно, наиболее современную русскую идею. Но дело в том, что на почве христианского теологического миросозерцания Федорова эта идея и не нужна, потому что согласно этому миросозерцанию уже было воскресение Христа и преодоление им смерти»¹¹⁶.

Именно укорененность системы Федорова в христианстве, его проповедь богочеловеческого сотрудничества, служения усыновленного человечества «делу Божию» резко отталкивает Боранецкого. Она чужда его собственной религии «Становящегося Бога», т. е. «Нового Человека», которая «учит людей не смирению», а «трансцендентной гордости». «У Федорова, к сожалению, все построено на христианстве, я же не считаю себя христианином»¹¹⁷ — прямо пишет он своему пражскому корреспонденту.

Трактовка Боранецким христианства (оно воспитывает человека-раба, лишает его уверенности в собственных силах и обещает рай только в потустороннем бытии), также как и его выпады против философии Федорова, вызвали настоящее возмущение со стороны Чхеидзе. В своих письмах идеологу «Третьей России», испол-

ненных высокого профетического накала, он убеждал Боранецкого, что далеко не только прометеизм стремится к «царству Божию на земле», к «творческому преображению мира», — к тому же призывает и христианство. Представление о христианстве как о религии пассивной и нетворческой, зовущей прочь от мира и жизни, подчеркивал он, хотя и сложилось во многом под влиянием «исторического христианства», подчас действительно, этим грешившего, в действительности не соответствует истинному содержанию «благой вести», которая не только не претит историческому деланию человечества, но напротив, оправдывает и освящает его светом конечного идеала. И именно Федоров раскрывает суть активного, творческого задания человечеству, прозвучавшего в проповеди Спасителя: «Что касается Н. Ф. Федорова, то он — гениальный комментарий к божественному учению Христа. И чем ближе Вы стоите к Федорову (а Вы все время приближаетесь к нему), тем Вы ближе к... христианству»¹¹⁸.

Убедить Боранецкого Чхеидзе не удалось: тот продолжал упрямо отрицаться и христианства, и «Философии общего дела». Более того, на страницах «Третьей России» появились откровенно уничижающие, издевательски-едкие выпады в адрес последней. Так, в финале статьи «О новом жизненном идеале» Боранецкий обвинял Федорова в натурализме, в «грубо позитивистическом способе трактования» идеи Воскрешения, «при котором от нее отдает подобием какого-то промышленно-технического предприятия, безвкусной фантастикой в духе романов Ж. Верна»¹¹⁹. А в восьмом номере журнала разразился огромной статьей «О юродивых чудачествах федоровства и о замысле преодоления смерти», где окончательно и бесповоротно противопоставил свое «титаническое мирозерцание», утверждающееся принципиально вне христианства, воскресительному учению Федорова, стоящему на почве «теологического сознания», федоровскому «культу прошлого» «пафос и откровение о будущем», «воскрешению предков» — «рождение Человека»¹²⁰.

В отличие от Боранецкого, искания других пореволюционных течений 1930-х (послекламарских евразийцев, утвержденных, новгородцев) с христианством не порывали, напротив, стремились раскрыть в нем активные, житнетворческие потенции, и в этом своем стремлении также не могли пройти мимо Федорова. Христианство «жаждет преображения мира <...> не как некоего одностороннего чуда, а еще и как творческого порыва человечества навстречу “паки грядущему” Мессии», — писал один из главных инициаторов издания «Утверждений» Ю. А. Ширинский-Шихматов и тут же

перебрасывал мостик к «Философии общего дела», стоящей у истоков той «мечты о Богочеловечестве», что составляет отличительную черту «российской творческой мысли». Федоров — носитель истинного мессианизма, суть которого — не в превозношении одной нации над другими народами, а в раскрытии перед ними высшего идеала, не в Богоизбранности а в «Богослужении миру». Он намечает «космическое задание России — борьба со смертью, физической и духовной»¹²¹.

Значимым имя Федорова было в 1930-х гг. и для «Нового Града». Идеологи журнала — Н. А. Бердяев, Г. П. Федотов, Ф. А. Степун, — продолжая «путейцев», провозгласили идеал деятельного христианства, обращенного к миру, истории, творчеству, стремились к выработке новых, совершенных форм организации социума, к примирению «личной правды» с «правдой общежития», к религиозному оправданию хозяйства и культуры. И здесь им оказывалась близка и активно-христианская ориентация Федорова, и его идея общества «по типу Троицы», и данная им религиозно-космическая трактовка хозяйства. Последняя была углубленно рассмотрена в статье С. Н. Булгакова «Душа социализма»¹²². Философ и богослов говорил о необходимости духовно осмыслить «всемирно-исторический факт» «хозяйственного покорения» мира, который со всей очевидностью обозначился в цивилизации Нового времени, религиозизировать хозяйственную деятельность человечества, одушевив ее высшим христианским идеалом, сформулировать «догмат о хозяйстве». И указывал на Федорова, как на мыслителя, предложившего целостную формулировку такого догмата. «Н. Ф. Федоров своим “проектом” преобразования мира и победы над смертью путем “регуляции природы” сделал впервые попытку религиозно осмыслить хозяйство, дав ему место и в эсхатологии»¹²³.

Спасительность для современности федоровского понимания христианства, в котором «история становится эсхатологией», создавая «царство будущего века»¹²⁴, отмечали и другие новгородцы. Г. П. Федотов в статье «Эсхатология и культура» прямо укоренял его в евангельских притчах Христа, сравнивавшего Царствие Божие с закваской и горчичным зерном. Как горчичное зерно прорастает сквозь почву и, созревая, приносит плоды, как закваска постепенно сбраживает и поднимает все тесто, так и новый совершенный строй бытия должен подготавливаться в истории, при благом участии самого человека. При этом видимое противоречие подобной трактовки с традиционной позицией эсхатологического катастрофизма, согласно которой «новое небо и новая земля» воцаряют-

ся после сгорания старого мира, сопровождаемого катаклизмами, гладами, пагубями, разрешается, по мысли Федотова, идеей Федорова об условности апокалиптических пророчеств, которая явилась для его религиозно ищущих потомков «настоящим освобождением». «Если не покаетесь, все погибнет. Если покаетесь, все спасетесь»¹²⁵. Столь же высоко ставили федоровское «проективное и активное понимание апокалипсиса»¹²⁶ Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, В. Н. Ильин, К. А. Чхеидзе, Ю. А. Ширинский-Шихматов: «В его концепции — даже Апокалипсис условен: предреченное произойдет только в том случае, если человечество не оправдает задания — не объединится в любви»¹²⁷. «Никогда еще не высказывалась в христианском мире столь дерзновенная и головокружительная мысль о возможности избежать страшного суда и его неотвратимых последствий через активное участие человека. Если свершится то, к чему призывает Н. Ф., то конца мира не будет и человечество с преображенной и окончательно регулируемой природой перейдет непосредственно в вечную жизнь»¹²⁸.

Федоровская идея условности апокалиптических пророчеств фактически стала обоснованием и оправданием той концепции истории как «работы спасения», которая составила поистине «новое слово» русской религиозно-философской мысли XIX — первой трети XX вв. Новоградцы всячески стремились донести эту концепцию до умов и сердец своих современников, представить ее как глубоко христианскую, отвечающую самой сути Божьего замысла о человеке, прямо истекающую из смысла Боговоплощения. В статье «Российское мессианское призвание», помещенной в 1932 г. в «Утверждениях», Е. Ю. Кузьмина-Караваева (мать Мария), одна из самых деятельных и духовно горящих участников «Нового Града», писала: «В самом деле, если не утверждать новых и обширнейших задач — религиозных главным образом,— вставших перед человечеством с момента воплощения Христа, то вообще история новой эры теряет всякий смысл, а является некоторой случайной цепью событий, долженствующих заполнить время до Страшного суда»¹²⁹. Воплощенный Христос «был есть и будет как бы некоторое задание человечеству, которое оно обязано стремиться воплотить в себе»¹³⁰. И суть этого задания отнюдь не исчерпывается, по мысли матери Марии, только личным спасением, внутренним духовным деланием каждого человека, хотя без этого внутреннего делания ни на йоту не сдвинешься на пути к идеалу,— но предполагает и соборное, общее дело, проецируемое в историю. Не случайно так высоко возносит она выдвинутую в XVI в. старцем Филофеем

«идею Третьего Рима», интерпретируя ее в духе, близком Хомякову, Федорову, Соловьеву, как образ преображенного социума, мира, вставшего на Божьи пути: «Третий Рим в идее своей — это вовсе не хорошо организованное человечество,— это Богочеловечество»¹³¹.

Образ истории, становящейся «работой спасения», запечатлен в одном из самых поэтически-вдохновенных стихотворений матери Марии:

Я верю, Господи, что если Ты зажег
Огонь в душе моей, то не погаснет пламя.
Что Ты не только там, но что и здесь Ты с нами,
В любви и творчестве наш христианский Бог.

И верую: придет неизреченный свет
С востока в этот мир — воистину неложно —
И то, что кажется сегодня невозможно,
Раскроется в труде несовершенных лет.

Тогда настанет день: на широту миров —
Во всем преодолев стихию разрушенья —
Творца мы прославлять восстанем из гробов,
Исполнив заповедь любви и воскрешенья.

И будет новый мир и в мире — Новый Град,
Где каждый светлый дом и в доме каждый камень
Тобою, Отче наш, преображенный лад,
Воздвигнутый из тьмы сыновними руками.

Стихотворение называется «Покаяние» — и только на первый, поверхностный взгляд, между заглавием и содержанием можно усмотреть нестыковку. Мать Мария рисует образ того активно-христианского покаяния, о котором не уставал говорить «пророк воскрешения» — покаяния не только всею мыслию и душою, но и делом, действием, творчеством, покаяния, суть которого — не только в сердечном сокрушении, в оплакивании совершенного зла, но прежде всего в его исправлении, в восстановлении погибшего по нашей слепоте, розни, бездействию, в исполнении пришедшим «в разум истины» человечеством высокого замысла о нем Творца.

Утверждение идеи истории как богочеловеческого дела спасения сочеталось у пореволюционников с критикой ложного, гибельного пути современной цивилизации, в которой они также солидаризировались с Федоровым. Характерный тому пример — небольшая, но эмоционально-взволнованная статья писателя и публициста В. Яновского, новгородца и евразийца одновременно, озаглавленная «Общее дело»¹³². Яновский, ссылаясь на Федорова, писал о

фундаментальных изъянах потребительского общества, о ложной направленности технического прогресса, который «в состоянии одеть весь мир в шелковые чулки и снабдить его презервативами», но не может дать «предметов первой необходимости (хлеба, здоровья, жизни)». Подчеркивал В. Яновский и мысль философа о глубокой причинно-следственной связи между «индустриализмом» и «милитаризмом»: «Бесплановая наука и промышленность, толкаемая разрозненными, эгоистическими интересами, ничего, кроме раздора дать не сможет. Эта конкурирующая промышленность “шелковых чулков” рождает войны и революции»¹³³.

В. Яновский говорил о колоссальном подспудном, хотя и не всегда осознанном влиянии «Философии общего дела» на духовное брожение эмигрантской среды, несмотря на то, что с формальной точки зрения упоминалась она не столь часто и «даже профессиональные литераторы, еженедельно строчащие статьи — и о второстепенном и третьестепенном — никогда или почти никогда о Федорове не заикались». «А между тем федоровские идеи таинственным, иррациональным путем проскользнули в самую гущу (подчас жизни, живут (неосознанно) во множестве людей, довлеют им. Нет, нет в любой “глуши”, в любой зале, да мелькнет Федоров. Встречаются энтузиасты Федорова (это особый психологический тип), они часто совсем его не читали и все же в целом “знают” его: так намагничены поля Федорова, такой явственной аурой он окружен»¹³⁴. Позднее о том же будет писать уже цитировавшийся нами выше В. Варшавский, кстати, указавший на то, что «говорили о Федорове и на Монпарнассе»¹³⁵. Еще одним свидетельством характерных для эмиграции «разговоров о Федорове» может служить фрагмент рассказа А. Романицкого «Раб», опубликованный в 27 номере «Иллюстрированной России» 27 июня 1936 г.: «Метель сегодня особенно сильная. Снег кружится в воздухе и падает большими хлопьями. Ветер завывает. Встревоженный Блэк встал и все хочет положить мне свою голову на колено, чем мне мешает сосредоточиться на “Философии общего дела”, книге ныне так модной, которая занимается проблемой бесконечности, или вернее, проблемой бессмертия человека»¹³⁶.

Федоров вызывал интерес не только в философских и богословских, но и в литературных кругах зарубежья, причем в большей степени — у молодых писателей-эмигрантов. «Философия общего дела» мыслилась ими как спасительный исход из экзистенциально-го тупика (смерть, отчаяние, бессмыслица бытия), в котором билась литература тех лет, и особенно парижская школа¹³⁷. Позднее

В. С. Варшавский, размышляя о восприятии Федорова разными поколениями эмиграции, так объяснял внимание к нему молодых: «только представители младшего поколения, свободные от мирозерцательных и партийных предубеждений “отцов”, были способны, мне кажется, почувствовать и принять то непонятное “отцам” соединение в одном идеале христианства и просветительства, которое составляло самую сущность учения Федорова»¹³⁸. Сам публицист считал огромной заслугой Федорова выдвижение вопроса о христианстве и науке, христианстве и технике, стремление поставить эти области человеческой мысли и дела, все сильнее определяющие облик земной истории, на службу высшему христианскому чаянию, чаянию «воскресения мертвых и жизни будущего века». «Современный кризис,— подчеркивал он,— грозящий привести человечество к еще небывалой и, может быть, окончательной катастрофе, является результатом великого и трагического недоразумения, случившегося, когда демократия и машинизм начали осуществляться, как реакция против средневекового (в сущности, почти индусского) аскетизма и люди не поняли, что это вовсе не отрицание христианства, а только другая сторона христианского идеала Преображения мира. Судьба всей западной цивилизации, судьба человечества, не только земная, но и метафизическая, зависит от того, будет ли это наконец понято»¹³⁹.

Не только В. С. Варшавский считал, что «Философия общего дела» открывает путь христианизации научно-технического прогресса, который в секулярной, обезбоженной цивилизации неизбежно приобретает уродливые, искаженные формы (господство машины над человеком, создание «машинизированных коллективов», утилитаристски-безжалостное отношение к природе и т. д.). О том же писали Н. В. Устрялов («Пути синтеза»), Н. А. Бердяев, В. Н. Ильин. Последний в статье «О религиозном и философском мировоззрении Федорова» писал: «“Философия Общего Дела” идет двумя руслами: техническим и литургическим. Причем так, что техника руководится литургическим заданием, а литургия осуществляется технически. Нас это не должно поражать, ибо техника, чтобы быть богоугодной, должна иметь целью служение Богу и ближним, а литургия вообще осуществляется в своей материальной части через технику (храмостроение, возделывание хлеба и винограда, изготовление всевозможных принадлежностей богослужения)»¹⁴⁰.

Мысль о возможности благого, жизнеспасительного служения науки и техники, прямо почерпнутую из философии Федоров, худо-

жественно реализовал В. Яновский в романе «Портативное бессмертие», напечатанном в конце 1930-х в «Русских Записках» (Отд. изд.: Нью-Йорк, 1953). Сконструированный главным его героем, мечтающим о победе над смертью, аппарат «Омега» способен вызывать в каждом человеке, попавшем в зону его действия, «евангельскую, всепобеждающую любовь», преображать его изнутри. Под воздействием чудесного изобретения человеческое общество начинает меняться: люди становятся братьями, радостно одаряют друг друга любовью, доброй дружбой, сердечным вниманием. Рисуя образ новых, не юридико-экономических, а любовно-родственных отношений между людьми, Яновский как бы разворачивает тезис, высказанный им еще в заметке «Общее дело»: «Плановую борьбу со смертью можно начинать только в братстве! <...> Смерть есть следствие, завершение отсутствия любви. <...> Основа смерти в небратском состоянии мира. <...> Братство и единство поколений: молодых и старых, живых и умерщвленных — вот новые “космические” лозунги, с которыми суждено встретиться...»¹⁴¹.

Литературную интерпретацию федоровских идей дал не только Яновский. Впечатления как от учения Федорова, так и от его жизненного и духовного облика художественно перерабатывал и К. Чхеидзе. В 1941 он начал публикацию на чешском языке в газете «Národní listy» романа «Пророк в отечестве», завершить которую не удалось из-за запрета немецких властей. Главный герой, как писал Чхеидзе Сетницкому 22 сентября 1934 г., приступая к работе над романом, «организатор “Общества Спасения”, причем всеобщего, в обстановке Праги, в условиях сего дня. Он действует на стыке чехов и русских. По происхождению чех, по культуре русский, по духу христианин. <...> Это будет (в романе) пророк, изобретатель в области духа, аскет, ученый, мудрец и несчастный, хотя и полный огня вдохновения. Люди его не примут и не пойдут за ним. Но эта развязка не помешает (я думаю) показать своего героя во весь рост»¹⁴².

Интерес к идеям Федорова, помимо В. Варшавского, В. Яновского и К. Чхеидзе, разделяли и другие литераторы русского зарубежья: Л. Гомолицкий, И. Лукаш, А. Несмелов, Вс. Иванов, Г. Гребенщиков. Л. Гомолицкий познакомился с идеями Федорова через К. А. Чхеидзе. Последний в июне 1933 г. отправил ему ряд харбинских изданий, прося его дать «движение посланным материалам» — «в печати, в слове (лекции)» или просто передав их «тем, кто достаточно уже видел, жил, страдал и искал — кто подготов-

лен к обдумыванию, к внутреннему переживанию подобного рода проблем»¹⁴³. В ответном письме Л. Гомолицкий, благодаря за присланные издания, сообщал: «Прочел с большим интересом и не оставлю мертвым капиталом. Осенью хочу сделать доклад о Федорове, дать в газету статью. Меня лично в Федорове привлекает он сам, напоминая моего любимого героя — китайского мудреца Ляо-Тсе. И вся его встреча с Толстым удивительно повторяет встречу Ляо-Тсе с Конфуцием»¹⁴⁴. Доклада о Федорове Гомолицкий так и не сделал, но написал статью о нем для газеты «Молва», в редакции которой он в то время работал. Статья, была напечатана в конце декабря 1933 г. и посвящалась 30-летию со дня смерти мыслителя. «Есть мысли,— писал Гомолицкий,— видные издалека, как высокие деревья; им удивляются все, их принимают как должное, к присутствию их привыкают. Есть мысли, как зерна. Они не видны вовсе, скрыты в земле, но ростки их подымают землю, а плоды — питают человека, входят в его кровь, претворяются в его тело — поддерживают в нем дыхание жизни. Такими были мысли старика со страшными глазами из румянцевской библиотеки, скромного книголюба и книжника, а втайне дерзкого реформатора жизни»¹⁴⁵.

Если Л. Гомолицкого, как в свое время Л. Толстого, привлекала прежде всего личность Федорова), то харбинский поэт Арсений Несмелов, писатель Вс. Иванов и парижский прозаик Иван Лукаш были всерьез захвачены воскресительной мыслью философа общего дела. И. Лукаш 12 мая 1933 г. опубликовал в «Возрождении» не просто восторженную — проповедническую статью, в которой поставил Федорова с его чаянием «преображения самой жизни, всей жизни», «перехода всего человечества в новое иное высшее бытие» вслед за апостолом Павлом. А Вс. Иванов в статье «Воскресение и жизнь», напечатанной в харбинской газете «Заря» 8 апреля 1934 г., подчеркнул, что смысл всей человеческой истории — в искании путей победы над смертью, и если в Воскресении Христа дано религиозное обетование этой победы, то в учении Федорова указана высшая цель науке, призванной активно содействовать приближению светлого дня всеобщего воскресения.

А. Несмелов начал интересоваться идеями Федорова в конце 1932 — начале 1933 гг. 2 февраля 1933 г. Н. А. Сетницкий писал К. А. Чхеидзе: «Посылаю Вам кроме Вашего письма еще вырезку из газеты Рупор. Несколько неожиданно для меня поэт Арс. Несмелов начал вслед за моими книгами писать о Н. Ф. Ф. Это особенно приятно потому, что произошло это без какого-либо даже минимального давления с моей стороны — вполне спонтанно и само-

произвольно»¹⁴⁶. Вырезка, посланная Сетницким, содержала статью Несмелова «На путях к победе над смертью. К 30-летию со дня смерти философа Н. Ф. Федорова», в которой поэт протестовал против устоявшегося «взрослого» мнения о неизбежности и неодолимости смерти, противопоставляя ему евангельское, детское чувство как живое доказательство того, что мысль о смертности «не заложена в человеческое сознание изначально». С явным сочувствием цитировал Несмелов работу А. К. Горского «Н. Ф. Федоров и современность»: «Если бы нашим детям оставлялась хотя бы мысль о возможности реальной победы над распадом тела, иные подросли бы поколения!»¹⁴⁷ 25 марта 1933 г. Н. А. Сетницкий общал К. А. Чхеидзе: А. Несмелов настолько «вдохновился» идеями Федорова, что собирается «писать роман о воскрешении»¹⁴⁸. Роман, по всей видимости, так и не был написан, но в том же 1933 г. А. Несмелов создает стихотворение «Перед последним боем» с подзаголовком «К тридцатилетию со дня смерти Н. Ф. Федорова», которым вскоре будет открыт составленный Н. А. Сетницким второй выпуск сборника «Вселенское Дело» (<Харбин>, 1934), посвященный памяти Федорова.

Не без влияния А. Несмелова и Н. Сетницкого, внимание к Федорову начали проявлять некоторые молодые поэты харбинской «Чураевки». 9 мая 1933 г. на одном из вторников объединения журналист Д. Г. Сатовский-Ржевский сделал доклад о личности и учении Федорова. Как писал корреспондент газеты «Русское слово», «даже краткое изложение идей Н. Ф. Федорова произвело на слушателей сильное впечатление»¹⁴⁹. А корреспондент харбинской «Зари», передавая содержание доклада Сатовского-Ржевского, заявил, что «“Философия общего дела” — книга, которая по праву может быть названа Евангелием современности»¹⁵⁰. Спустя полгода один из поэтов «Чураевки» В. Обухов, так же как и А. Несмелов, примет участие во втором выпуске «Вселенского дела».

В конце 1933 — начале 1934 гг. споры о Федорове разгорелись на заседаниях литературно-художественного объединения «Восток» (Шанхай). Его глава М. В. Щербаков в течение трех заседаний выступал с обширным докладом «Учение Н. Ф. Федорова: проективизм, роль науки, роль искусства», подготовленным на основе присланных ему Н. А. Сетницким харбинских изданий о жизни и идеях Федорова. Доклад вызвал интенсивную полемику, в которой высказывались прямо противоположные оценки учения «всеобщего дела». В ответном докладе А. Г. Кольцова-Мосальского «Богословие Н. Ф. Федорова» речь шла о несовместимости с

христианством федоровской идеи воскрешения, что в свою очередь стало толчком к новым спорам. Сообщая о них Н. А. Сетницкому, М. В. Щербаков писал: «Во всяком случае, я лично, разумеется, ничего антихристианского в учении Федорова найти не могу и его проекты своей грандиозностью, смелостью мысли и широтой не могли меня не захватить»¹⁵¹.

Столь же взволнован идеями Федорова был рижский журналист П. М. Пильский, 30 июня 1933 г. поместивший в газете «Сегодня» под псевдонимом «П. Трубников» статью «Воскрешать мертвых или звать смерть?» В ней он заговорил о Федорове как о мыслителе, предложившем новые пути развития мира, новые ориентиры для нынешней цивилизации, раздираемой внутренними противоречиями, экологическими проблемами, враждой народов, и всецело солидаризировался с его идеей обращения армии в естествоиспытательную силу, употребления военно-технической мощи не для борьбы с себе подобными, а на дело регуляции природы. «Стоит только обратить все эти средства и орудия на спасение людей от стихийных сил — и картина мира, его внутренних отношений скоро изменится до неузнаваемости, просияет победным светом разума и мира. Иначе — катастрофа, мир бежит к бездне. Новая мировая война — решенное дело».

Помимо духовного, мировоззренческого интереса к идеям Федорова русская эмиграция испытывала к нему и специальный, историко-философский, научно-практический интерес. Отдельную статью о философии «всеобщего дела» печатает Р. В. Плетнев¹⁵². Главы или хотя бы краткие справки о Федорове появляются в трудах по истории русской философии, в том числе ориентированных на иностранцев. Н. О. Лосский упоминает мыслителя в статье «Русская философия в XX веке» (Записки русского научного института в Белграде. 1931. Т. 3.), а затем включает краткий очерк о Федорове в главу «Предшественники Владимира Соловьева» своей книги «История русской философии»¹⁵³. Б. В. Яковенко пишет о нем в своих «Очерках русской философии» (Берлин, 1922), книге «Dějiny ruské filosofie» (Praha, 1938). Н. А. Бердяев («Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века». Париж, 1946), и В. В. Зеньковский («История русской философии». Париж, 1950. Т. 2) окончательно утверждают Федорова одним из предтеч русского религиозно-философского возрождения XX в.

Поднимались в русском зарубежье и отдельные темы, связанные с изучением наследия Федорова и его места в русской культуре: история взаимоотношений философа с его современниками

Л. Толстым и В. Соловьевым, проблема влияния воскресительных идей философа на роман Ф. Достоевского «Братья Карамазовы». Внимание к первой теме было вызвано работой А. К. Горского «Перед лицом смерти. Л. Толстой и Н. Ф. Федоров» (Харбин, 1928; под псевдонимом А. К. Горностаев), посвященной личным и творческим контактам писателя и мыслителя, их религиозно-философскому спору. Прямо ссылаясь на эту работу, Д. П. Святополк-Мирский в статье «Литература о Толстом. 1828–1928», помещенной в газете «Евразия», подчеркивал значимость для Толстого темы смерти, углубление в которую и дало духовный первотолчок его религиозно-этической мысли, указывал на закономерность сближения писателя с Федоровым и на столь же закономерное их расхождение. Художественное творчество Толстого явило протест против смерти, главного и всеобщего зла, «глубочайшее переживание смерти как уничтожения тела», разъятия уникальной духовно-физической целостности, которая и есть человек. Однако в своем религиозном учении писатель в конце концов «предал свой духовный опыт, истолковал его софистически и несоответственно его истинному смыслу», «поставив вопрос не “как спасти мир от власти зла”», а «как мне быть добрым в мире зла», и потому оттолкнулся от «философии Общего дела», «отверг Воскресение»¹⁵⁴. Тема «Вл. Соловьев и Н. Федоров» рассматривалась К. В. Мочульским, поместившим одноименную статью в первой книге альманаха «Круг» (Париж, 1936). Вопрос о знакомстве Достоевского с идеями Федорова и о федоровских мотивах в «Братьях Карамазовых» — А. К. Горским в работе «Рай на земле. К идеологии творчества Достоевского. Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров» (Харбин, 1929, под псевдонимом А. К. Горностаев), а также Р. В. Плетневым, посвятившим в октябре 1929 г. этой теме специальный доклад «Из истории русского утопизма (Н. Ф. Федоров и Ф. М. Достоевский)» (статья на эту тему была опубликована им лишь в 1957 г. в «Новом журнале» (№ 50).

Часто идеи Федорова становились известны деятелям русского зарубежья не из собственных его работ (дореволюционное издание I–II томов «Философии общего дела» было тогда практически недоступно, а новое издание, предпринятое Сетницким в Харбине, остановилось на третьем выпуске, включив в себя лишь третью часть I тома), а из книг и статей его последователей — А. К. Горского и Н. А. Сетницкого. Основными источниками являлись при этом серия очерков Горского «Николай Федорович Федоров и современность» и упомянутые брошюры о Толстом и Федорове и До-

стоевском и Федорове. Именно на основе этих работ Л. Н. Гомолицкий и писал статью о Федорове для газеты «Молва». Использовал их и церковный публицист И. А. Лаговской: реферируя изложение Горского, он составил ряд статей о Федорове для «Вестника РСХД»¹⁵⁵. От работ «Н. Ф. Федоров и современность» и «Перед лицом смерти» отталкивался и А. Несмелов, передавший силу своего впечатления от знакомства с ними («пламенел», «дрожал и ник») в стихотворении «Книга о Федорове»:

И поверят только простецы,
Что я выбрал эту книгу. Сила
В действии обратном: не меня ли
Эта книга выбрала в чтецы!

Впрочем, далеко не все читатели позитивно оценивали харбинские издания 1920–1930-х. Л. Шестов в рецензии на работы Горского, напечатанной в «Le Monde slave» (1934. № 11) отметил, что при всей добросовестности их автора, он проводит идеи Федорова «с гораздо большей последовательностью или, вернее, прямолинейностью, чем у самого их творца»: «правоверным ученикам не всегда дано преодолеть соблазн уклона в крайности, которых сам учитель так или иначе умел избегнуть»¹⁵⁶.

Значительной вехой в осмыслении зарубежной Россией федоровских идей и одновременно — опытом самоопределения самой эмиграции стал сборник «Вселенское Дело» (<Харбин>, 1934. Вып. 2). В программном вступлении Н. А. Сетницкий назвал основной задачей русского зарубежья миссию вестничества, проповедания миру Русской идеи¹⁵⁷. Именно поэтому эмиграция, подчеркивал он, и не может никак пройти мимо Федорова, ибо в его учении как раз и выразилась та сокровенная и главная идея, которой «чревата русская земля», смысл которой — «в освящении творческой активности человечества, идущего по пути преобразования и обожения мира и стремящегося преобразовать по Совершеннейшему Образу и обществу и свою природу и внешний мир»¹⁵⁸. В двух других статьях сборника — «Евразийство и пореволюционники» и «Мессианство и русская идея» философ стремился раскрыть во всей полноте христианскую историософию Федорова — раскрыть прежде всего перед теми пореволюционными течениями, которые искали именно соборных, активно-христианских путей развития грядущей России (как, например, «новоградцы»), и оценить с точки зрения этого учения построения других течений («сменовеховцы», евразийцы и др.), тоже искавших и ищущих «третьего пути». В сборнике было опубликовано и уже упоминавшееся письмо Н. В. Устрялова о филосо-

фии Федорова, и статья К. А. Чхеидзе «Проблема идеократии», подводящая к мысли о том, что истинная, христианская, «совершенная идеократия» может быть построена лишь на основе «Философии общего дела», и статья «Религия и наука» молодого богослова В. А. Куликова, ученика С. Н. Булгакова, также глубоко увлеченного идеями Федорова.

Сборник был назван «Вселенское Дело». И хотя это название шло еще из дореволюционных времен — от первого выпуска памяти Федорова, изданного в 1914 г. в Одессе А. К. Горским и И. П. Брихничевым, оно оказалось очень созвучным эпохе конца 1920-х — 1930-х гг. Слово «Дело», причем обязательно с большой буквы, стало для эмигрантов-пореволюционников настоящим лозунгом дня. Стремление перейти от теории к практике, от разговоров об идеале к реальному действию было сильно, как никогда и, увы, как никогда утопично. Чаяние образа совершенного устройства, который смог бы преодолеть дробные идеалы фашизма и коммунизма, разбилось о железную реальность истории. Вторая мировая война стерла в прах и ничтожество надежды на третий, спасительный путь, на новый религиозно-общественный синтез, что воссияет с Востока, обновляя другие народы. Последним гласом вопиющего в пустыне стал сборник «Православное Дело», выпущенный в Париже в 1939 г. перед самой войной. Его участники — Н. А. Бердяев, Г. П. Федотов, К. В. Мочульский, мать Мария, создатели одноименного религиозно-общественного объединения в Париже, развивавшего идеи «Нового Града», в очередной раз выступили в печати с проповедью «социального христианства», ориентированного на миропреображение. И одним из своих духовных отцов и предтеч снова называли Федорова, призывавшего к обращению догмата в заповедь, указывавшего «на догмат Пресв. Троицы как на онтологическое основание христианской соборности и в Церкви и в мире»¹⁵⁹. «Раскрытие догмата Троичности и внутренней “соборности” Бога принадлежит к самым гениальным прозрениям Федорова»¹⁶⁰ — пишет К. В. Мочульский. Подхватывая федоровскую идею «внехрамовой литургии», авторы «Православного Дела» ставили перед собой задачу «не в теории, а в жизни раскрыть социальный смысл литургии, не на словах (уже набивших оскомину), а в подлинной правде “вынести литургию за стены храма”»¹⁶¹. Увы, их житнетворческим, активно-христианским стремлениям уже не суждено было сбыться...

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ См. об этом: *Семенова С.Г.* Преодоление трагедии. Вечные вопросы в литературе. М., 1989. С. 262–394; *Семенова С.Г.* Николай Федоров. Творчество жизни. М., 1990. С. 346–381; *Семенова С.Г.* Русская поэзия и проза 1920–1930-х гг. Поэтика — видение мира — философия. М., 2001.
- ² *Варшавский В.С.* Незамеченное поколение. Париж, 1956. С. 260.
- ³ *Адлер А.С.* Н. Ф. Федоров (1828–1928) // Евразийская хроника. Вып. X. Париж, 1928. С. 101.
- ⁴ В 1920-е гг. философы-космисты А. К. Горский, Н. А. Сетницкий, В. Н. Муравьев, считавшие себя последователями и продолжателями идей Федорова, неоднократно предпринимали попытки привлечь внимание и общественности, и государственных лиц к учению «всеобщего дела». При этом, понимая, что в ситуации насаждаемой воинствующей безрелигиозности целостно представить систему Федорова, стремившегося обратить все сферы дела и творчества человека (науку, искусство, технику) к служению высшему религиозному идеалу, было бы невозможно, они решили сосредоточиться на отдельных аспектах этой системы: проблема всеобщности познания и исследования, представление о труде как о регулятивной, преобразовательной деятельности и т. д. Именно эти аспекты разрабатывали трое мыслителей в статьях по трудоведению, именно их полагал Сетницкий в основу своих экономических и статистических работ, именно ими руководствовался Муравьев в книге «Овладение временем». Актуализировали мыслители-космисты и более частные, прикладные федоровские темы. Так, в 1923 г. вместе с биокосмистом П. И. Иваницким они попытались поставить перед официальными учреждениями Советской России вопрос об искусственном дождевании. Иваницкий составил на эту тему записку, сделал доклад в Наркомземе РСФСР и, несмотря на скептицизм большинства читавших и слушавших, добился того, чтобы собранные им материалы были опубликованы отдельной брошюрой (*Иваницкий П.И.* Искусственное вызывание дождя и управление погодой посредством регуляции атмосферного и земного электричества. М., 1925). «В ней, как и во всех докладах и сообщениях по этому делу,— свидетельствовал Н. А. Сетницкий,— имя Н. Ф. Федорова вполне сознательно эминировалось <...> мы тогда считали, что упоминание этого имени преждевременно» (Н. А. Сетницкий — А. М. Горькому, вторая половина 1932 // ФР. 1.3.30). По тем же соображениям имя Федорова мы не встретим ни в статьях Горского, Сетницкого, Муравьева по трудоведению, ни в книге Муравьева «Овладение временем», хотя федоровское влияние в них очевидно.

Разумеется, делая в первой половине 1920-х гг. основной упор на *проходимые* стороны учения «всеобщего дела», А. К. Горский, Н. А. Сетницкий, В. Н. Муравьев разрабатывали и религиозно-философские его линии — в работах по имяславию и «активной апокалиптике», трактате «Смертобожничество», мистерии «Софья и Китоврас» (подробнее см. главу «Религиозно-философская ветвь русского космиз-

ма»), однако в силу обстоятельств эпохи обсуждение этих работ не выходило за рамки частных собеседований.

В 1928 г. в связи с юбилеем Федорова А. К. Горский и Н. А. Сетницкий предприняли ряд усилий для того, чтобы подвигнуть А. М. Горького написать статью или хотя бы упомянуть о мыслителе в печати. Н. А. Сетницкий дважды обращался с этой просьбой в письмах Горькому (от 30 января и 2 августа 1928 г. — см.: Архив А. М. Горького — ИМЛИ. КГ-п 71-4-6, 71-4-7), а А. К. Горский, после возвращения писателя в Советскую Россию, лично встречался с ним. Двусторонний натиск возымел действие. 27 ноября 1928 г. в газете «Известия» была напечатана статья А. М. Горького «Еще о механических гражданах». Указывая на опасность обмещанивания революции, утраты того вселенски-преобразовательного пафоса, который звучал в ней, прежде всего благодаря литературе (Есенин, Маяковский, пролетарские поэты), в первое пореволюционное десятилетие, редукации революционных чаяний до «дешевенького и уютного» потребительского идеала, Горький писал о неуклонном истощении естественных ресурсов земли, нудящем мыслящее человечество к выбору новых ориентиров развития. И в связи с этим тезисом привел слова Н. Ф. Федорова: «Свобода без власти над природой — то же, что освобождение крестьян без земли». Дальнейшие рассуждения Горького — о капитализме, который истощает землю и «добывается власти над силами природы только для того, чтоб укрепить свою власть над источником живой силы, над физической силой трудового народа», и социализме, задача которого — не истощать ресурсы земли, а учиться добывать энергию из ветра, «морских приливов и отливов», использовать «энергию солнца», — восходили, хотя и в достаточно редуцированном, спрямленном виде к тезису о различии капиталистического и социалистического строя как двух принципов отношения к природе (хищнически-эксплуататорском и регулятивном), выдвинутом в работе Н. А. Сетницкого «Эксплоатация» (она была послана писателю его харбинским корреспондентом в августе 1928 г. — см. письмо Н. А. Сетницкого А. М. Горькому от 2 августа 1928 г. // Архив А. М. Горького — ИМЛИ. КГ-п 71-4-7). Спустя две с половиной недели, 14 декабря 1928 г. в «Известиях» была опубликована речь М. И. Калинина на четвертой сессии ЦИК Союза СССР IV созыва (произнесена 11 декабря). Говоря о задачах и путях строительства социализма, председатель ЦИК сослался на статью Горького и повторил приведенные в ней слова Федорова, подчеркнув, что задача реального и существенно-улучшения материальной жизни трудящихся, «такого улучшения, которое нам сейчас не снится», «может быть разрешена только тогда, когда мы овладеем полностью силами природы». Как видим, в словах М. И. Калинина был уже полностью сведен на нет тот этико-философский пласт, который, пусть и в ослабленном виде, присутствовал в рассуждениях Горького о задачах социализма. В качестве высшей цели социализма выдвигалось то самое материальное — мещанское — благо-состояние, которое писатель считал губительным как для отдельного человека, так и для общества.

Судя по характеристике Федорова, данной в речи М. И. Калинина и фактически повторявшей сведения из статьи Горького («известный мыслитель, автор многочисленных афоризмов» — над последней характеристикой добродушно иронизировал Горский в письме к Н. А. Сетницкому от середины декабря 1928 г.: «Диалог: Н. Ф. Ф.: Я не ждал, не гадал, я нежданно попал в “авторы многочисленных афоризмов”. М. И. К.: Я коня разнуздal, наудачу погнал вслед М. Горькому») председатель ЦИК вряд ли пользовался каким-либо другим источником, кроме вышеупомянутой статьи Горького. Впрочем, нельзя исключать, что Калинин имел какой-то разговор о Федорове с Горьким, однако документально это не установлено.

Воспользовавшись упоминаниями о Федорове в статье Горького и речи Калинина А. К. Горский сумел протолкнуть в печать небольшую заметку о нем. Она была напечатана 28 декабря 1928 г., в день смерти мыслителя, в газете «Известия» под псевдонимом «А. К. Горностаев». Главная цель публикации состояла в том, чтобы хотя бы напомнить о Федорове, заинтересовать как можно больше людей неординарной фигурой мыслителя (упоминалось о «несомненном влиянии Федорова на многих крупнейших его современников», приводились известные слова Л. Н. Толстого: «Я горжусь, что живу в одно время с подобным человеком»). Об учении «всеобщего дела» Горский писал самым общим и неопределенным образом, христианский аспект этого учения, по понятным соображениям, не затрагивался (в прессе всюду шла антирелигиозная кампания). Федоров был представлен как сторонник «грандиозной технической революции», идеи которого о борьбе «с эпидемиями, стихийными бедствиями и слепыми силами природы», о разоружении и переоружении весьма актуальны в современную эпоху, приводились высказывания о Федорове А. М. Горького и М. И. Калинина. Сообщая 28 декабря 1828 г. о выходе заметки Н. А. Сетницкому, А. К. Горский замечал: «Удастся ли развить дальнейшее наступление, покажет время». Однако уже 10 января 1929 г. Александр Константинович внезапно был арестован и спустя полгода приговорен к 10 годам лагерей. В качестве одного из пунктов обвинения философу вменялись «доклады о федоровском движении», которые он делал на заседаниях Петербургского религиозно-философского кружка «Воскресение».

- ⁵ Среди бумаг Н. А. Сетницкого, хранящихся в Литературном архиве Музея национальной литературы (Чехия), имеются списки и ведомости рассылки харбинских изданий, по которым можно установить, каким учреждениям и лицам и в каком количестве посылались связанные с идеями Федорова брошюры и книги (ФР. I.3.25). Адресаты рассылки также устанавливаются по переписке Н. А. Сетницкого и К. А. Чхеидзе (ФР. I.3.27, I.3.37) и переписке К. А. Чхеидзе с эстонскими евразийцами И. С. Снетковым и С. И. Чуевым (ГАРФ, ф. 5911, оп. 1, ед. хр. 66, 81).
- ⁶ Вторые экземпляры этого письма вместе со вторым экземпляром подборки материалов из III тома и черновыми машинописями этой подборки ныне хранятся в фонде Fedoroviana Pragensia (ФР. I.3.33).
- ⁷ Н. А. Бердяев — Н. А. Сетницкому. 17 октября 1927 (ФР. I.3.27).

- 8 Из третьего тома «Философии общего дела» (Путь. 1928. № 10. С. 3–42); Из посмертных рукописей Н. Ф. Федорова (Путь. 1929. № 18. С. 3–24); Что такое добро? (Путь. 1933. № 40. С. 3–15).
- 9 «Смертобожничество» (Путь. 1927. № 7. С. 122–124); «А. К. Горностаев. Рай на земле...» (Путь. 1929. № 19); «Н. А. Сетницкий. О конечном идеале» (Путь. 1932. № 36. С. 93–95). Все три рецензии были написаны Н. А. Бердяевым.
- 10 *Бердяев Н.А.* Три юбилея (Л. Толстой, Ген. Ибсен, Н. Ф. Федоров) // Путь. 1928. № 11. С. 89.
- 11 *Бердяев Н.А.* Религия воскрешения. «Философия общего дела» Н. Ф. Федорова // Русская мысль. 1915. № 7. С. 75–120; *Его же.* Пророчества Н. Ф. Федорова о войне // Биржевые ведомости. 1915. 15 авг.; *Его же.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М., 1916. С. 189–190.
- 12 Дважды в Религиозно-философской Академии Бердяев читал лекцию «В. Розанов и религия пола. Н. Федоров и религия воскрешения» (14 марта 1930 и 19 марта 1935). 18 января 1938 он выступал с лекцией «Любовь и смерть. Типы любви. Смысл смерти. Любовь и смерть у Вл. Соловьева, В. Розанова и Н. Федорова». 24 января 1939 г. в рамках цикла «Основные темы русской мысли XIX в.» им была прочитана лекция «Тема эсхатологическая. Мессианское сознание и устремленность к концу. Достоевский, Вл. Соловьев, К. Леонтьев, Н. Федоров. Русский утопизм и эсхатология» (Русское зарубежье. Хроника научной, культурной и общественной жизни. 1920–1940. Т. 2. М., 1995. С. 34; Т. 3. М., 1996. С. 45, 402, 521).
- 13 10 февраля 1929 г. он выступал в прениях по докладу В. Н. Ильина «Карл Маркс, Федоров и евразийство». 14 июня 1929 г. в возглавляемом Бердяевым «Семинаре по изучению русской религиозной и философской мысли XIX в.» читался доклад Н. Некрасова «Н. Ф. Федоров» (Там же. Т. 1. М., 1995. С. 531, 582).
- 14 *Бердяев Н.А.* Русская религиозная мысль и революция // Версты. 1928. № 3. С. 46, 50.
- 15 Там же С. 47.
- 16 *Зеньковский В.В.* Религиозное движение среди русской молодежи в эмиграции // Путь. 1925. № 1. С. 92.
- 17 6 мая 1934 на Православном съезде в Chaville, посвященном теме «Церковь и жизнь», В. Н. Ильин даже сделал специальный доклад на тему: «Православная жизнь по учению Федорова» (Русское зарубежье. Хроника научной, культурной и общественной жизни. 1920–1940. Т. 2. С. 568).
- 18 *Булгаков С.Н.* Догматическое обоснование культуры // *Булгаков С.Н.* Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 642, 643.
- 19 *Чхеидзе К.А.* Записка о философии Н. Ф. Федорова // Евразийские тетради. № 4. Прага, 1934. С. 32.
- 20 *Ильин В.Н.* <Ответ Г. В. Флоровскому> // Архив В. Н. Ильина. Собрание В. Н. Ильиной.

- 21 *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 2. Ч. 1. Л., 1991. С. 141.
- 22 Там же. С. 150.
- 23 См. подробнее: *Гачева А.Г.* Идея прогресса в диалоге мировоззрений (Россия 19–20 вв.) // Человек, космос, эволюция (Традиции русской религиозной философии и современность). М.: ИФ РАН, 1992. С. 66–88; *Ее же.* Философия истории Достоевского и русская религиозно-философская мысль // Литературоведческий журнал. 2002. № 16. С. 53–63.
- 24 *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 26. Л., 1984. С. 148.
- 25 *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. Т. I. М., 1995. С. 401.
- 26 *Сетницкий Н.А.* О конечном идеале. Харбин, 1932. С. 12.
- 27 Подробнее см. главу «Религиозно-философская ветвь русского космизма...».
- 28 Впервые эта проблема была рассмотрена М. Хагемайстером: *Hagemeister M. Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung.* München, 1989. S. 417–457.
- 29 Письмо Н. А. Сетницкого П. П. Сувчинскому от 11 июля 1927 и письмо Сувчинского Сетницкому от 18 октября 1927 хранятся в Литературном архиве Музея национальной литературы (Чехия) в фонде *Fedogoviana Pragensia*.
- 30 18 октября 1927 г. он писал Сетницкому: «Еще в августе с<его> г<ода> я отправил Вам подробное письмо, в кот<ором>, между прочим, просил Вашего разрешения перепечатать в № 3-ем «Верст», в качестве материалов, Вашу брошюру о Федорове (целиком). Вы прекрасно ставите вопрос о Федорове и, кроме того, в ней много интереснейших цитат.
Не считите за невнимание и самоуправство, что, не получая ответа от Вас, мы тем не менее перепечатываем Вашу брошюру и она появится в 3-ем № Верст в 20-ых числах ноября.
Зная Вашу истинную любовь к Федорову, мы решили, что неполучение ответа зависит исключительно от неисправности почты и что мы всегда найдем возможность с Вами договориться об условиях этой перепечатки» (ФР. I.3.29).
- 31 *Адлер А.С.* Н. Ф. Федоров (1828–1928) // Евразийская хроника. Вып. X. С. 101.
- 32 Там же.
- 33 [*Святополк-Мирский Д.П.*] Путь евразийства // Евразия. 1929. № 8. 12 янв.
- 34 От редакции // Евразия. 1928. № 3. 8 дек.
- 35 *Арапов П.С.* Культура как форма организации эмпирии // Там же. 1928. 29 дек.
- 36 [*Святополк-Мирский Д.П.*] Путь евразийства // Евразия. 1929. № 8. 12 янв.
- 37 От редакции // Евразия. 1929. № 10. 26 янв.
- 38 [*Сувчинский П.П.*]. По поводу писем Н. Ф. Федорова // Евразия. 1929. № 24. 4 мая.
- 39 От необходимости — к свободе // Евразия. 1929. № 33. 10 авг.
- 40 Евразия. 1928. № 3. 8 дек. Авторство Сетницкого устанавливается по

- сохранившимся среди его бумаг черновым автографам писем (ФР. I.3.23). Письма составлены так, как будто их автор находится в данный момент в России, однако это только прием: с конца 1925 г. Сетницкий жил в Харбине и о ситуации на родине узнавал из газет, по рассказам служащих на КВЖД и письмам А. К. Горского и других близких ему лиц.
- 41 «Если вы хотите знать, какое самое сильное чувство, властвующее над душами, то ответ будет один — страх. Верхи боятся низов, низы верхов и все вместе боятся открыть глаза и увидеть свет, готовы взять какую угодно ответственность, только не эту, не ответственность за творчество жизни» (Письма из России // Евразия. 1928. № 3. 8 дек.).
- 42 Там же.
- 43 От необходимости — к свободе // Евразия. 1929. № 33. 10 авг.
- 44 [Святополк-Мирский Д.П.] Путь евразийства // Евразия. 1929. № 8. 12 янв.
- 45 Там же.
- 46 См. статью О. А. Казниной «Евразийский комплекс идей в литературе» в настоящем выпуске.
- 47 [Святополк-Мирский Д.П.] Путь евразийства // Евразия. 1929. № 8. 12 янв.
- 48 Алексеев Н.Н., Ильин В.Н., Савицкий П.Н. О газете “Евразия” (газета “Евразия” не есть евразийский орган). Париж, 1929. С. 5.
- 49 Возрождение. 1929. 14 февр.
- 50 Святополк-Мирский Д.П. Наш марксизм // Евразия. 1929. № 11. 2 февр.
- 51 [Сетницкий Н.А.] Письмо из России // Евразия. 1929. № 22. 20 апр.
- 52 Новый Град. 1931. № 1 (подробнее см. предыдущую главу).
- 53 Ильин В.Н. О религиозном и философском мировоззрении Н. Ф. Федорова // Евразийский сборник. Прага, 1929. С. 18.
- 54 Ильин В.Н. Эссе о русской культуре. СПб., 1997. С. 97.
- 55 Там же. С. 114–115.
- 56 Рукопись книги находится в собрании вдовы философа В. Н. Ильиной. В настоящее время готовится к изданию в России.
- 57 [Сувчинский П.П.]. По поводу писем Н. Ф. Федорова // Евразия. 1929. № 24. 4 мая.
- 58 Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т. Т. II. М., 1995. С. 73.
- 59 Ильин В.Н. Эссе о русской культуре. С. 110.
- 60 Ильин В.Н. Шесть дней творения: Библия и наука о творении и происхождении мира. Париж, 1930. С. 159.
- 61 Ильин В.Н. Материализм и материологизм // Евразия. 1928. № 2. 1 дек.
- 62 Ильин В.Н. Шесть дней творения: Библия и наука о творении и происхождении мира. С. 8.
- 63 Там же.
- 64 Ильин В.Н. <Ответ Г. В. Флоровскому> // Архив В. Н. Ильина. Собрание В. Н. Ильиной.
- 65 Переписка мыслителей, начавшаяся в 1929 г. и продолжавшаяся до отъезда Сетницкого из Харбина в Москву в мае 1935 г., ныне хранится в

- Литературном архиве Музея национальной литературы (Чехия) и собрании К. А. Чхеидзе в ГАРФ'е.
- 66 Проект официального обращения Чехословацкого Национального музея об открытии фонда Fedoroviana Pragensia // FR. I.3.37.
- 67 Свой путь. 1932. № 2; Знамя России. 1937. № 12; Евразийские тетради. № 4. 1934.
- 68 Аксе. 1933. № 11–12; 1935. № 1–2; «Rozhledy po literatuře a umění». 1932. № 12; Ruch filosofický. 1936. № 3–4.
- 68 Чхеидзе К.А. К проблеме идеократии // Новая эпоха. Политика. Экономика. Обзоры. Нарва, 1933. С. 15.
- 69 Там же. С. 15, 16.
- 70 Там же. С. 16, 17.
- 71 Там же. С. 20.
- 72 Чхеидзе К.А. Проблема идеократии // Вселенское Дело. Вып. 2. <Харбин>, 1934. С. 59.
- 73 Различение целостной, совершенной идеократии и идеократии дробной К. А. Чхеидзе выстраивал, прямо опираясь на книгу Н. А. Сетницкого «О конечном идеале» (Харбин, 1932), применяя сформулированные там понятия целостного идеала, предполагающего полноту счастья и всеобщность спасения, и идеалов частичных, дефектных, дробных.
- 74 См.: ГАРФ, ф. 5911, оп. 1, ед. хр. 46, л. 2.
- 75 См.: ГАРФ, ф. 5783, оп. 1, ед. хр. 469, лл. 90–94; FR. I.3.27.
- 76 Протокол заседания Пражской евразийской группы (январь 1936 г.) // ГАРФ, ф. 5783, оп. 1, ед. хр. 469, л. 90.
- 77 Там же, л. 91.
- 78 Машинописная копия письма хранится в Литературном архиве Музея национальной литературы (FR. I.3.27).
- 79 Стенограмма доклада и прений по докладу К. А. Чхеидзе «Философия общего дела» Н. Ф. Федорова, состоявшемуся в Евразийском семинаре 10 октября 1934, Прага // Там же.
- 80 См. об этом письмо С. И. Чуева К. А. Чхеидзе от 4 июля 1935 (ГАРФ, ф. 5911, оп. 1, ед. хр. 81, л. 103).
- 81 Гуцик В.Е. Поток Евразии // Поток Евразии. Таллин, 1938. С. 43.
- 82 FR. I.3.27.
- 83 Из выступления П. Н. Савицкого на заседании Пражской евразийской группы в начале 1936 (ГАРФ, ф. 583, оп. 1, ед. хр. 469, л. 93).
- 84 Варшавский В.С. Незамеченное поколение. С. 260.
- 85 Бердяев Н.А. Три юбилея (Л. Толстой, Ген. Ибсен, Н. Ф. Федоров) // Путь. 1928. № 11. С. 76.
- 86 От редакции // Евразия. 1929. № 3. 8 янв. Данное мнение сложилось у Сувчинского не без влияния самого Н. А. Сетницкого, который годом ранее писал своему парижскому корреспонденту, «что интерес к “Философии Общего Дела” в России растет» (Н. А. Сетницкий — П. П. Сувчинскому, 11 июля 1927 (FR. I.3.33)).
- 87 Макаров В.Г. Александр Горский: судьба, покалеченная «по праву власти» // Вопросы философии. 2002. № 8. С. 120 (постановление о предъявлении обвинения).

- 88 Чхеидзе К.А. Философия Федорова и «пятилетка» // ФР. I.3.27.
- 89 Адлер А.С. Н. Ф. Федоров (1828–1928) // Евразийская хроника. Вып. X. С. 102.
- 90 Чхеидзе К.А. Философия Федорова и «пятилетка» // ФР. I.3.27.
- 91 Яновский В.С. Общее дело // Новый Град. 1938. № 13. С. 173.
- 92 Чхеидзе К.А. Записка о философии Н. Ф. Федорова // Евразийские тетради. № 4. С. 34.
- 93 Чхеидзе К.А. Велимир Хлебников (к десятилетию со дня смерти, 28–VI–1922); Комментарий к Маяковскому // Чхеидзе К.А. На литературные темы. Прага, 1933. С. 1–24.
- 94 Чхеидзе К.А. О современной русской литературе // Там же. С. XVII, XIX.
- 95 Устрялов Н.В. Из письма // Вселенское Дело. Вып. 2. С. 122. Цитируемое письмо о философии Федорова в том же 1934 г. было опубликовано в сборнике статей Устрялова «Наше время» (Шанхай, 1934. С. 197–202) под заглавием «О философии Федорова в свете современности».
- 96 Там же.
- 97 «Это — теория универсального перерождения, космического преобразования мира силой организованной человеческой воли, просвещенного познания и деятельной любви. <...> В системе общего дела, прямолинейной, идейно бесстрашной, концы сведены с началами. Объявляя ложными, нескладными и безнравственными обычные позитивные представления о прогрессе, как “сознании живущими своего превосходства над умершими”, — Федоров выдвигает перед историей человечества положительную, исчерпывающую задачу. <...> Он целиком упоен безусловной полнотой идеала. Его дилемма: или воскрешение, или гибель. Он вскрывает порочность средних терминов, условных эмпирических обобщений в теории прогресса, поскольку они не опираются на философию конечной цели, высшего блага. Его мысли — большого калибра, его стихия — последние выводы» (Устрялов Н.В. Проблема прогресса // Известия юридического факультета. Т. IX. Харбин, 1931. С. 59–60).
- 98 Там же. С. 44, 58.
- 99 Сетницкий Н.А. О конечном идеале. С. 21.
- 100 Н. В. Устрялов — К. А. Чхеидзе. 31 марта 1934 // ГАРФ, ф. 5911, оп. 1, ед. хр. 78, л. 9.
- 101 Устрялов Н.В. Проблема прогресса // Известия юридического факультета. Т. IX. С. 63.
- 102 Там же. С. 64.
- 103 Там же. С. 67.
- 104 Там же. С. 67.
- 105 Там же. С. 60.
- 106 Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 313.
- 107 Устрялов использует ту же самую схему: «Если учение Федорова о прогрессе воспринимать как строго “позитивную” теорию, не требующую никаких религиозных предположений, пришлось бы признать, что оно

- представляет собою гениальное доведение до абсурда суеверной гуманистической самоуверенности. Человек наделяется функциями божества: самобытная форма древнего “люцифериянства”, своего рода атеистическое благочестие. И совсем другое дело, если видеть в этом учении систему религиозной эсхатологии; тогда вопрос прежде всего переносится в область христианской догматики» (*Устрялов Н.В.* Проблема прогресса // Известия юридического факультета. Т. IX. С. 61–62).
- 108 Там же. С. 62.
- 109 *Устрялов Н.В.* Пути синтеза // *Устрялов Н.В.* Наше время. Шанхай, 1934. С. 97.
- 110 Там же. С. 88.
- 111 Там же. С. 89.
- 112 Там же. С. 90.
- 113 Там же. С. 106.
- 114 *FR. I.3.27.*
- 115 ГАРФ, ф. 5911, оп. 1, ед. хр. 78, лл. 8–9 об., 12–15.
- 116 *Боранецкий П.С.* О новом жизненном идеале // Третья Россия. 1932. № 2. С. 59.
- 117 П. С. Боранецкий — К. А. Чхеидзе. 25–26 марта 1932 // ГАРФ, ф. 5911, оп. 1, ед. хр. 13, л. 10.
- 118 К. А. Чхеидзе — П. С. Боранецкому. 20 ноября 1932 // Там же, л. 18.
- 119 *Боранецкий П.С.* О новом жизненном идеале // Третья Россия 1932. № 2. С. 60.
- 120 *Боранецкий П.С.* О юродивых чудачествах федоровства и о замысле преодоления смерти // Третья Россия. 1938. № 8. С. 72–124. Ср. критику Федорова в поздней книге Боранецкого «О самом важном. Конечное назначение человека» (Париж, 1956. С. 131–140).
- 121 *Ширинский-Шихматов Ю.А.* Два мессианизма // Утверждения. 1932. № 3. С. 21, 29, 33–34.
- 122 Новый Град. 1931. № 1; 1932. № 3; 1933. № 7.
- 123 Новый Град. 1931. № 1. С. 57.
- 124 Там же.
- 125 *Федотов Г.П.* Эсхатология и культура // Новый Град. 1938. № 13. С. 53.
- 126 *Бердяев Н.А.* Три юбилея (Л. Толстой, Ген. Ибсен, Н. Ф. Федоров) // Путь. 1928. № 11. С. 93.
- 127 *Ширинский-Шихматов Ю.А.* Два мессианизма // Утверждения. 1932. № 3. С. 34.
- 128 *Бердяев Н.А.* Три юбилея (Л. Толстой, Ген. Ибсен, Н. Ф. Федоров) // Путь. 1928. № 11. С. 93–94.
- 129 *Е. Скобцова* [Е. Ю. Кузьмина-Караваева]. Российское мессианское призвание // Утверждения. 1931. № 2. С. 24.
- 130 Там же.
- 131 Там же. С. 26.
- 132 Новый Град. 1938. № 13. С. 172–174.
- 133 Там же. С. 174.
- 134 Там же. С. 173.
- 135 *Варшавский В.С.* Незамеченное поколение. С. 260.

- ¹³⁶ А. Романицкий, сочувствовавший евразийскому движению, упоминал Федорова и в программной статье «Задачи евразийства», помещенной в газете «Свой путь» (1931, № 3), издававшейся эстонскими евразийцами: «Господи помоги <...> помоги не только сохранить от зла, помоги самому росту, помоги “раздвинуть житейскую трясиину”, помоги познать, почувствовать самого себя и все, что возле и вовне и в соответствии с этим познанием и чувствованием помоги построить жизнь, “организовать природу” — как говорил Федоров».
- ¹³⁷ Впрочем, бывало и наоборот. Так, молодой поэт Л. И. Кельберин в небольшой рецензии на работу А. Горского «Н. Ф. Федоров и современность» так излагал свои сомнения и вопросы к учению «своеобразного» мыслителя, «удивительного и удивляющего человека, которого Толстой, Достоевский и Соловьев называли своим учителем»: «...если не изменится содержание жизни, то нужна ли ее нескончаемость? Ходить еще тысячи лет по субботам в кафе, тысячи раз еще ссориться и мириться с тем же человеком, выкурить еще тысячи — миллионы! — папирос, и что же дальше? Все то же: физическое бессмертие, отсутствие цели, ужас осуществленного, законченного, конченного — “бессонница, похожая на сон”. Не об этом ли времени пророчество: “тогда люди будут искать смерти и не найдут ее, захотят умереть, но смерть удалится от них”» (*Кельберин Л. Федоров и современность* (А. Остромиров. Харбин) // Числа. 1933. № 9. С. 182). Разумеется, подобная трактовка бессмертия — как продлеваемого в «дурную бесконечность» нынешнего «заведенного» существования — ни в коей мере не была свойственна Федорову, и представляет собой типичный случай превратного понимания идей «всеобщего дела», что, кстати, встречалось в эмиграции весьма нередко. Вариацией подобного заблуждения являлся тезис о том, что Федоров мечтал о воскрешении без преобразования, думая восстановить людей в их несовершенном, греховном обличьи (этот «звон» шел еще с дореволюционных времен, впервые прозвучав в работе Е. Н. Трубецкого «Мирозозерцание Вл. С. Соловьева», М., 1913). Дань ей в какой-то момент отдали даже евразийцы, претендовавшие на основательное знание Федорова. В редакционном предисловии к статье В. Н. Ильина «О религиозном и философском мировоззрении Н. Ф. Федорова» было буквально сказано: «Подчеркивая все положительные стороны учения Федорова, нельзя не отметить, что глубокий синтез, им совершенный, все же не может быть признан исчерпывающим и непогрешимым. В мировоззрении Федорова *есть* идеи, таящие в себе возможность еретического соблазна (к числу таковых нужно отнести, между прочим, мысль о воскрешении мертвых, *без преобразования мира*)» (Евразийский сборник. С. 17). Эта немислимая аберрация периодически всплывала то в печатных упоминаниях о Федорове, то в устных суждениях о нем, хотя при мало-мальском знакомстве с текстами мыслителя становится ясным, что преобразование, как каждого отдельного человека, так и бытия в целом, составляет для него *conditio sine qua non* воскресительного процесса.
- ¹³⁸ *Варшавский В. С.* Незамеченное поколение. С. 260.

- 139 Там же. С. 259.
- 140 *Ильин В. Н.* О религиозном и философском мировоззрении Н. Ф. Федорова // Евразийский сборник. С. 21.
- 141 *Яновский В. С.* Общее дело // Новый град. 1938. № 13. С. 174.
- 142 *ФР. I.3.27.*
- 143 *К. А. Чхеидзе* — Л. Н. Гомолицкому. 22 июня 1933 // ГАРФ, ф. 5911, оп. 1, ед. хр. 29, л. 6.
- 144 *Л. Н. Гомолицкий* — К. А. Чхеидзе. 14 августа 1933 // Там же, л. 12.
- 145 *Гомолицкий Л. Н. Ф. Федоров.* К 30-летию со дня его смерти // Молва. 23–25 декабря 1933. № 294.
- 146 *ФР. I.3.37.*
- 147 «Рупор», 29 января 1933.
- 148 *ФР. I.3.37.*
- 149 *Грэй Д.* На вторник Чураевки // Русское слово. 1933. 11 мая.
- 150 *А. Г. Мудрейший из мудрых.* Доклад г. Сатовского-Ржевского о Н. Ф. Федорове в «Чураевке» // Заря. 1933. 11 мая.
- 151 *М. В. Щербаков* — Н. А. Сетницкому. 10 марта 1934 // *ФР. I.3.29*
- 152 *Pletniow R.* Grundlinien der Philosophischen Lehre N.O.<sic.> Fiodorows // Festschrift N. O. Losskij zum 60. Geburtstage. Bonn, 1934. S. 133–140.
- 153 *Losskij N. O.* History of Russian Philosophy. London, 1952. P. 75–80.
- 154 Евразия. 1928. 24 ноября.
- 155 *Николай Федорович Федоров (1828–1903).* Жизнь и учение // Вестник РСХД. 1933. №№ 5–6, 7–8, 9–10, 11–12.
- 156 *Шестов Л.* Умозрение и откровение. Париж, 1964. С. 129, 130.
- 157 От редакции // Вселенское Дело. Вып. 2. С. IV.
- 158 Там же. С. I.
- 159 *Федотов Г. П.* Любовь и социология // Православное Дело. Париж, 1939. С. 83.
- 160 *Мочульский К. В.* Идея социального христианства в русской философии // Там же. С. 59.
- 161 *Федотов Г. П.* Любовь и социология // Там же. С. 83.

П Р И Л О Ж Е Н И Е

К. А. Чхеидзе

О СОВРЕМЕННОЙ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

(исправленная стенографическая запись лекции,
прочитанной на открытии Кружка по изучению
современной русской литературы, 20—ХІІ—32, в Праге)

На рубеже XIX и XX столетий русская литература, русский художественно-изобразительный и творчески-мыслительный порыв достиг некоторой высочайшей высоты. Три имени, как три вершины, отчетливо и рельефно стоят на рубеже, и чем дальше отходим мы от них, тем явственнее обозначается их подлинная великость. Достоевский, В. Соловьев, Толстой. Их можно было бы и не называть, до того очевидно, о ком идет речь. Что дали они России и миру? — В разных пластах и различными способами они открыли и обнаружили некоторый идеальный образ человеческого общежития и наметили идеальный образ — «проект» — человека, каким он *должен* быть.

Русская литература «от начала» чревата исканиями идеалов, которые бы отличались истинностью и обладали свойством оправдать мир и жизнь в нем; оправдать страдание и *«все и вся» образовать* — в соответствии с найденным идеальным образом («образцом»).

Путь к идеальному образу и оправдание им всего сущего (через воплощение идеала в сущем) проходил через великую трагедию и искус — для Достоевского и Толстого это был в буквальном смысле слова крестный путь. Прежде чем «принять мир», они сперва отвергли его. Следы пережитой трагедии, как брызги крови, рассеяны в их произведениях. Из множества относящихся к теме произведений остановимся лишь на двух: «Сон смешного человека» и «Исповедь». В сущности, *обе* эти вещи — *исповедь*. И, вместе, проповедь обретенной истины... В чем их смысл? — В том, что *этот* мир гадок, мерзок, отвратителен. И сам человек — оскорбительно низок, презрен. Мир и человек достойны уничтожения. И вот «смешной человек» — Достоевский, как и Толстой — спешат раз-

делаться с жизнью через самоистребление. Но в последний момент их руки останавливаются, они возвращаются к жизни, принимают ее; потому что они нашли истину, способную оправдать мир и человека и указать им их истинное предназначение и путь к осуществлению этого предназначения. «Ведь если раз узнал Истину и увидел ее, то ведь знаешь, что она — Истина и другой нет, и не может быть...» «Сон мой (продолжает Достоевский) возвестил мне новую великую обновленную жизнь...» «Я видел Истину — настаивает он дальше,— я видел и знаю, что люди могут быть прекрасны и счастливы, не потеряв способности жить на земле. Я не хочу и не могу верить, чтобы зло было нормальным состоянием для людей...»¹

Для читателя ясно, что Достоевский говорит о некотором «конечном идеале» — о идеальном состоянии, стремиться прийти к которому должны люди. «Как устроить *рай* — я не знаю; ну, а все-таки буду проповедывать». Не следует преуменьшать революционного радикализма этих слов-призывов. Сам Достоевский, этот безудержный фанатик психологического эксперимента, утверждает, что чаемое им преобразование жизни, людей и мира может произойти «сразу»: «...а между тем, как это просто: в один бы день, в один бы час — все бы сразу устроилось». Здесь слышен полет некоторой исступленной, выстраданное кровью мечты; здесь слышна великая любовь к жизни, к миру, к нашей многогрешной и многолюбимой земле... «Я люблю, я могу любить лишь ту землю, которую я оставил, на которой остались брызги крови моей... Я хочу, я жажду в сию минуту целовать, обливаясь слезами, лишь одну ту землю, которую я оставил, и не хочу, не принимаю жизни ни на какой другой...»

В преобразовании, точнее в вере, что эту землю и этих людей должно и можно преобразовать в лучшую землю и лучших людей,— находит Л. Толстой утес, который помогает ему принять жизнь, не уходить в небытие. «Истина была то, что жизнь есть бессмыслица» — «ничего нет впереди, кроме страданий и смерти» — «и ничего не останется, кроме смрада и червей». Таково настроение до кризиса и в момент кризиса. «Обманывать себя нечего. Все — суета. Счастлив тот, кто не родился. Смерть лучше жизни. Надо избавиться от нее...»². Все помнят, как Л. Н. Толстой искал одиночества и боялся его; как он прятал от себя веревку, не ходил с ружьем на охоту. Но вот произошел перелом. Выход найден. Он — в соединении с Богом: «соединение с Богом — *рай*, смысл, не уничтожаемый смертью...» Толстой находит «рай», и рай удерживает его в жизни. «Где жизнь — там *вера*, с тех пор, как есть чело-

вечество, дает возможность жить...» *«Вера есть знание смысла человеческой жизни, вследствие которой человек не уничтожает себя, а живет. Вера есть сила жизни».*

Вл. Соловьев исходит из признания человека «деятелем мирового процесса»³. В тех своих произведениях, которые посвящены вопросам, занимающим сейчас наше внимание («Красота в природе»; «Общий смысл искусства»; «Оправдание Добра» и др.) он выступает в качестве проповедника и зиждителя конечного общественного идеала и указывает пути к нему, т. е. по праву занимает место рядом с Достоевским и Толстым. Для Соловьева — «искусство — дело важное и назидательное»⁴, особенно в смысле вдохновенного пророчества о должном. «Необходима творческая сила для изображения совершенного человека или идеального общества»⁵. Но созданные таким образом идеалы отнюдь не должны оставаться в мире представлений, независимыми от жизненной действительности и без преобразующего воздействия на нее. — «Совершенное искусство в своей окончательной задаче должно воплотить абсолютный идеал не в одном воображении, а и в самом деле, — должно одухотворить, пресуществить нашу действительную жизнь. Если скажут, что такая задача выходит за пределы искусства, то спрашивается: кто установил эти пределы?»⁶.

Комментируя эти замечательные строки, о. С. Булгаков (в статье «Загадочный мыслитель») приходит к такому выводу: «Для меня впервые только после знакомства с идеями Федорова стало понятно, что значит основная идея соловьевской эстетики»⁷.

Сейчас уже установлено, кого именно имел в виду В. Соловьев, когда говорил в статье «Общий смысл искусства» об «иных оптимистах»⁸, — он подразумевал Н. Ф. Федорова — «загадочного мыслителя», идеи которого оказали воздействие на всех троих разбираемых авторов. Н. Ф. Федоров призывал к творчески-преобразовательному воздействию на мир; и прямыми и полными словами учил — как приступить к этому делу и как его завершить.

Но обратимся от идеалов к исторической действительности. Следовало ожидать, что начнется как бы восхождение от жизни сущей к жизни должной. Ведь необходимо вспомнить всегдашнюю великую черту русской жизни — неистребимую тоску по идеалу и неодолимую тягу к осуществлению того, что признано идеалом, образом, образцом.

Однако известно, что начало XX в. не только не принесло восхождения, но наоборот — произошли сползания, упадок. Начавшееся было движение в смысле сближения действительности и

идеалов — круто оборвалось. Наступила эпоха, промежуточная между двумя революциями, эпоха пестрая, но изобилующая скорее темными, нежели светлыми тонами.

Без сомнения, это не иллюзия, и не «формальный момент», а зримая и очевидная связь глубоко внутри уходящих настроений писателей, окрестивших (без сговора) эти годы так: А. Блок — «рожденные в года глухие...», у него же — «испепеляющие годы»⁹. Фон-Визин называет свое замечательное произведение «В смутные годы»¹⁰. Но, может быть, сильнее всех чувствовал несвершенность (неосуществленность) этих годов Андрей Белый. Он говорил в стихотворении «Отчаяние» (1908 г.) о *мучительных* годах. Он отнимал у народа надежду на будущее («не надейся, расseyся, мой бедный народ»); он заклинал свою страну — чтобы она исчезла («Исчезни в пространстве, исчезни, Россия, Россия моя»).

...Трудно подавить настойчиво возникающую ассоциацию — вот какую. Вспоминается стихотворение *современного* поэта, посвященное тем же «годам»:

Наши годы — не сковать покоем,
В наши годы — только бурям петь.
В наши годы — есть что-то такое
Вечное,
Могучее,
Живое,
Что никак не может умереть.

Примитивная форма этого стихотворения не должна закрывать от нас рвущуюся энергию его содержания... Многозначительное наблюдение: предреволюционный период исторической духоты, с его всепроникающим смертобожничеством¹¹; и своеобразное «откровение в грозе и буре»¹² — утверждение *вечной жизни*. Какая разница в ощущении основного, что есть в жизни, т. е. самой жизни.

Каковы характернейшие черты эпохи, предшествующей революции? — Декаданс в поэзии; салонное богоискательство с прясно-сексуальным уклоном у некоторых искателей; уход в быт и личную жизнь в революционной среде. Представляется невероятным: как, после величественной трагедии, которую пережили (в своей личной жизни и в своих литературных героях) Достоевский, Толстой и Соловьев, — как могли Андреев, Арцыбашев, Куприн и другие властвовать над душами и умами целого поколения? — Но они писали и властвовали. — Вспомним такие яркие фигуры (того времени), как фигура Артемия Артемьевича Хорвата (Фон-Визин, «В смутные

годы») и арцыбашевского Санина. Кто эти люди? — Это прежде всего стопроцентные эгоисты; оба они наделены большим личным обаянием — громадной силой сексуального воздействия. Хорват — более породистый и утонченный; он — эгоцентрист с идеологией. Хорват, как образ, невольно влечет к себе; ему хочется подражать; хотя нет сомнений в том, что личное общение с Хорватом не принесет ничего, кроме недоумения: чего так пыжится человек? А Санин — этот гораздо скотинистее. Он живет в свое удовольствие. Что ему «сны смешных людей» или «Исповеди»? — В автобиографии Маяковского рассказывается, что в полицейских участках и тюрьмах «начальство» держало роман о Санине для развлечения арестованных молодых революционеров. Смысл сообщения ясен: «начальство» добивалось переключения революционной энергии на сексуальные изыски. З. Фрейд определил бы это, как задачу масового «замещения объекта».

Тогдашний герой, Санин, шел навстречу солнцу, а солнце — по словам Арцыбашева — шло навстречу ему.

Но несправедливо было бы замалчивать, что в ту эпоху лучи отнюдь не санинского солнца зажглись и сверкали на чистых холодноватых кристаллах поэзии Гумилева — этого поэта будущего; а рядом с ним, совсем ни на кого не похожие, уже раскладывали, нарочито брэнча поэтическими инструментами, свои первые плавильные костры русские футуристы. Да, это были именно костры, на которых с дерзким глумлением сжигались привычные старые ценности (иногда бесценные в прямом, иногда в переносном смысле). И вместе — делались пробные выплавки нового неведомого металла, того, из которого впоследствии отлит колокол, отзвонивший отходную старой и возвестивший миру о наступлении новой эры в жизни России.

Итак — мы приблизились к революции. Начиная с декабристов (и даже ранее) русское общество, русская интеллигенция — вся, сплошь — предчувствовала и ожидала революцию. Известная часть общества и интеллигенции подготавливала, «делала» революцию. Другая часть — боролась с ней. И все-таки для многих революция разразилась неожиданно. Для многих — не для всех. Можно привести большое количество оправдавшихся предсказаний прихода революции. Напомню самые поразительные по ясности видению. В 1912 году В. Хлебников отчетливо видел уже, что «в 1917 году произойдет падение Государства Российского». Почти одновременно с ним В. Маяковский в поэме «Облако в штанах» пишет:

Где глаз людей обрывается куцый,
Главой голодных орд,
В терновом венце революций
Грядет шестнадцатый год

Маяковский ошибся на один год.

Что происходит с литературой в эпоху первых лет революции? — Она, в полном соответствии с жизнью, представляет собою хаос. Но это творческий, творящий и глаголящий хаос. Эти годы наполнили литературу неизъяснимым волнением. Горячка, бред — творческая горячка, пророческий бред — тех лет напоминает до известной степени вдохновение гения, переходящее в безумие. У Магомета и Достоевского были такие страшные и божественные моменты. Они потрясали весь душевный и телесный строй. Они грозили самому существованию, жизни этих организмов. И в их результате приходило яснейшее провидение, плодотворное и плодотворное.

В эти годы А. Блок пишет «12» — поэму катастрофических перепластований, в которой царят: хаос, метель, кровь, бандиты, солдаты и Христос. Гумилев символизирует все, вокруг творящееся, в «Заблудившемся трамвае». Андрей Белый откровенно (от Откровение) пророчествует о России — «Мессии грядущего дня». Есенин создает «Инонию» — богоборческую, бунтовщическую и богоискательскую поэму, значение которой еще не раскрыто. А Вл. Маяковский — он дает вещи и в юродстве своем составляющие поистине «религию революции».

...Необходимо вслушаться в невнятный рокот стихий. Необходимо понять — о чем поет и воет «зашевелившийся хаос» — русская «метель» (метель — образ, который не сходит со страниц раннего Пильняка и часто встречается у других писателей). Ведь в припадках падучей, в бреду, Магомет и Достоевский находили самые замечательные мысли свои. Эти мгновения — самые трагические, драгоценные, судьбоносные. Они делятся доли секунд у человека; чрезвычайно короткий — трудно-установимый срок у народа. Но их свет — самый яркий и ослепительный. И его надо уметь уловить призмой критики.

Вслед за «метелью» наступает угнетающе мрачный, даже свирепый период советской литературы. Из безвидного хаоса начинают проступать лики. Но это зверские лики. В литературе геройствует пильняковский «человековолк». «Все — звери» — утверждают персонажи Вс. Иванова («Бронепоезд», «Партизаны»). В самом деле, не люди, но зверолюди действуют в те времена — в жизни и на стра-

ницах литературных произведений. «Звериный стиль» всюду преобладает и наиболее законченное и высоко-поэтическое завершение свое он находит в рассказе Б. Пильняка «Целая жизнь». Здесь опозитивирована жизнь хищных птиц (ср. «Туатамур» Л. Леонова).

Однако люди — люди. Рядом со звериным стилем появляется человеческий. Очень часто эти стили переплетаются, идут рядом. В «Конармии» Бабеля, в ранних вещах Артема Веселого («Страна Родная», «Россия, кровью умытая») человеческое явно не отделимо от звериного. Давнопрошедшая схематика Мережковского торжествовала. Но по мере того, как жизнь отдалялась от окровавленных памятников недавнего прошлого — сознание поворачивалось в другую сторону, писательский глаз улавливал иные черты, и сердце литературы научалось распознавать иные чувства. Одновременно вспыхивают два новых луча в литературе, которые, подобно прожекторам в ночи, ищут, на чем укрепиться, и находят искомое в *героическом* и *романтическом*. Зачинается своеобразное явление: советского романтизма. В стихах и прозе звучат новые, их можно назвать возвышенными, мотивы. «Баллады» Н. Тихонова, «Гренада» М. Светлова, «Разгром» Фадеева, «Чапаев» Фурманова... — вот образцы новых веяний. Тут (как и у Веселого и Либединского) встречаются лица, которые невозможно сравнить ни с какими другими, ранее бывшими в русской литературе. Живут и действуют как бы первозданные люди. История начинается как бы сначала. Социологически это вполне закономерно. На колоссально расширенную арену истории вышли новые социальные слои. Это — по преимуществу *трудовые* слои. Коллективизм, социальность, культ труда, торжественное осознание себя хозяевами жизни — вот то нарождающееся и новое, что приходит с новыми людьми. Радость жизни: непосредственная, простая и победительная. Радость труда — творческого усилия — столь же простого и естественного, как дыхание.

Велимир Хлебников предвосхитил пришествие новых людей, обуреваемых новыми настроениями, в поэме «Ладомир»:

Это шествуют творяне,
Заменивши «Д» на «Т»,
Ладомира соборяне
С Трудомиром на шесте.

Приход «творян» — это есть начало того периода, который принято называть «строительством» и в котором, собственно говоря, СССР еще находится. Имеются признаки, что в жизни СССР приближаются какие-то рубежи. Это и неизбежно, так как там явно обозначились «ножницы» между живым потоком жизни, устрем-

ленным к еще не-ясным, но несомненно животворящим, высоким целям,— и все-мертвящей догмой марксизма — «диамата», чужеземного изобретения середины прошлого века.

«Строительство» благоприятствовало возникновению обильной, нередко высокого качества литературной продукции. Несколько схематизуя, можно различить два главных пути литературы нынешнего периода: *изобразительный*, где по преимуществу отображается действительная жизнь, во всем ее то жутком, то величественном разнообразии; и *преобразовательный*, где также уделяется много внимания и места *данной* обстановке, *реально* существующим людям; но центр тяжести этого рода произведений не в *данном*, а в *за-данном*. Тут ищутся и начерчиваются идеальные образы — «образцы» — человека и общества; *не* какие они есть, но какими они должны стать. Многознаменательное явление.— Оно неожиданно напоминает о забытых было временах, столь определенных в истории русской литературы.

В иных произведениях сопряжены оба направления; и вовсе нет нужды прищипливать к тому или иному произведению тот или этот ярлычок; значение ярлыка — методологическое, не больше того.

В обоих случаях имеются свои срывы и свои совершенства. И эти последние войдут в общую сокровищницу отечественной словесности. К срывам, и гнусным срывам, надо отнести, например, бóльшую часть продукции гражданина Малашкина (в особенности «Луну с правой стороны», где изображен комсомольский быт). Но к изобразительному направлению относятся также леоновские «Барсуки» и «Вор» — вещи, в доброкачественности которых сомнения не возникают. Значительная часть написанного Б. Пильняком, П. Романовым прилежит сюда же. Так называемые «попутчики» только тем и занимались, что тщились «объективно изобразить» жизнь и людей советской Страны.

Несколько слов об объективности. Объективность, как понятие, выработанное философией, вещь спорная, и не будем ее касаться. Что же до объективности в литературном произведении — этом сгущенном самовыражении творящего субъекта — автора,— то здесь она просто недостижима. Можно и должно говорить о правдивости произведения; о возвышающем или принижающем действии его на человека и общество. Но ведь уже фактом выбора определенной социальной среды, определенных героев — наперед обнаруживается то, что именуется тенденцией произведения и в чем заключается его лицо. Можно даже сказать, что чем ярче одарение

автора, тем его тенденциозная субъективность сильнее, потому что глубже впечатляет. Борьбаться с так понимаемой тенденцией или осуждать ее как таковую не нужно и бесполезно. Зато — имеет несравненное значение борьба за *ту* или *иную* тенденцию. Ибо — это надо понять — здесь идет борьба за образ, за идеал.

То, что данное произведение *заражает* (по слову Л. Толстого) читателя — глубокими корнями связано с мирозерцательными установками данной эпохи, народа, социальной среды. Отсюда — величайшее *идеократическое* значение художественной литературы.

Если оглядеть всю после-пушкинскую литературу с развиваемой здесь *преобразовательной* точки зрения, не окажется ли, что тяга к созданию положительного идеала постоянно властвует в ней, и — может быть — составляет даже ее главное звено? — Мнение, будто русская литература богата лишь отрицательными образами — близоруко и неосновательно. Не всегда удавались попытки создания положительных героев (Гоголь, Гончаров, Чернышевский). Но неужели бесконечное количество привлекательных, самоотверженных и добрых людей, которых мы встречаем у Лермонтова, Аксакова, Тургенева, Лескова, Достоевского, Толстого не дают перевеса чаще, наполненной утверждением, что за последний век литература дала не мало, но много положительных типов. Правда, необходима оговорка. Эти, так называемые «положительные герои» взяты преимущественно из среды провинциальных помещиков, беднейшего духовенства, иногда — администрации («Несмертельный Голован»); основная масса положительных типов не-дворяне и не-интеллигенты. Они — «простые» люди, крестьяне или батраки. И только то обстоятельство, что на физиономию критиков, «делавших погоду» русской литературы последних десятилетий были насажены европейско-интеллигентские очки, объясняет нам, почему утвердилось мнение, будто бы богатейшая в мире литература — русская — не имеет положительных героев.

Этими критиками (их эпигоны и сейчас встречаются по обе стороны рубежа) было «просмотрено», «промограно» небольшое явление. То, что от Пушкина и до наших дней центральным действующим лицом русской литературы всегда выступал и выступает основной субъект истории России — т. е. русский народ. И чем «народнее» творчество писателя, тем обильнее выставленное им количество «простонародных героев» (ср. Толстого, Лескова). И так как народ издавна нудился к образу *праведника*, человека *правильной* жизни, то не удивительно, а, наоборот, закономерно, что наиболее «народные» писатели (Толстой, Лесков, частью Достоев-

ский) постоянно трудились над этой же темой. А наиболее «интеллигентные» писатели (как Чехов или Арцыбашев) просто не ощущали великой тяги, вековечной тоски по идеалу, разлитой в Стране Родной.

Поэтому-то обнаруженная выше *преобразовательная* черта современной русской литературы (особенно ее пролетарского крыла) глубочайшим образом роднит ее с лучшими традициями минувшего времени. Заветы наших великих мастеров-духовидцев обретают новое выражение. Совершенно очевидно, что для *преобразования* необходим *образ*, идеал, подражая которому надо устраивать общую жизнь и самого себя. Вот почему самой важной, ответственной и благодарной задачей художественной литературы нашего времени и является создание положительных идеалов, в которых нуждается Страна.

Кем же представлено изучаемое направление? Откладывая подробную характеристику отдельных авторов на будущее, бегло перечислю несколько имен и заглавий, всем — впрочем — известных. Тут Гладков с его «Цементом» (проблема участия в общем труде, проблема правильно поставленной семьи, еще другие проблемы, связанные, главным образом, с городским бытом); Панферов с его «Брусками» (проблемы устройства жизни в деревне). Сюда же относится Караваева («Лесозавод»), писательница не Бог весть какого дарования, но с большой вдумчивостью относящаяся к своей задаче и ясно уловившая требования эпохи. «Ф. Клешнев» Слонимского — еще одна иллюстрация развиваемой идеи. — Объединяющей чертой этих романов является необычайная близость к жизни, кровная связь с самыми, казалось бы, будничными интересами. И вместе с тем — непреклонное желание пересоздать жизнь и людей, преобразовать их — в пределе: *преобразить*.

Нужно ли подчеркивать, что пути к пересозданию прокладываются неумело; что испытываемое авторами политическое давление со стороны ком-партии уродует их вещи; что выставляемые за *идеальные* образы отнюдь не идеальны и т. д.? — Все это верно (хотя тоже не всегда). Но эти неизбежные промахи и грехи первых шагов на новых путях, в новой обстановке — не должны затушевывать основного: шаги делаются в правильном направлении. А это самое важное...

Многие современные произведения находятся вне намеченной разделительной линии или приближаются к ней с обеих сторон. Так, «Зависть» Олещи трудно отнести к какой-либо определенной категории (и от этого несколько не умаляется художественная цен-

ность незаурядного романа Олеси), произведения Огнева («Костя Рябцев» и др.) отчасти показывают школьную среду, какой она есть; отчасти подсказывают — какой она должна стать.

В стороне от рассмотренных магистралей современной литературы пролагают себе более спокойные и, может быть, более бесспорные (в смысле оценок) русла, так сказать, *боковые течения*. Часть их носит определенно исторический оттенок (Ю. Тынянов «Смерть Вазир Мухтара», Ал. Толстой «Петр I», М. Алданов «Трилогия»); другая часть строится из ранее собранного и теперь дописываемого материала (М. Горький «Жизнь Клима Самгина», И. Бунин «Жизнь Арсеньева», «Митина любовь», Г. Гребенщикова «Чураевы», А. Ремизов). Своеобразные места в литературе нашего времени занимают Д. Мережковский, М. Цветаева. Но они всегда шли «своими путями». Где-то в стороне от всех путей подвизаются футуристы (Д. Бурлюк и др.), до сих пор твердящие свои «азбуки»... и потому оторвавшиеся от жизни. Эта группа как будто нарочно оставлена историей для показательности проделанного литературой пути. — Ведь самое яркое, живое из всех рассмотренных направлений — преобразовательное — какой-то своей стороной связано с футуризмом. Но оно динамично, оно меньше всего склонно стоять на месте, его цель — будущее.

Во имя будущего переделывается, «переформируется» настоящее. Но что такое само будущее? — С точки зрения открытых Кантом форм сознания (пространство, время) — это нечто, находящееся в одной плоскости с субъектом, обладающим сознанием, т. е. человеком. И потому тот, кто (по Канту) стремится к будущему или действует во имя будущего, тот, так сказать, барахтается в мире иллюзий, изменчивом ареальном мире, не сдвигаясь с места. — О таком ли будущем говорит русская литература, русская жизнь?

Нет. Философская подоснова изучаемого явления базируется не на иллюзиях, не на категориях времени и не на *миро-созерцательных* устоях вообще. Она укоренена в вере, что этот мир, *наш мир* — реален. Что он пластичен. И что человек призван не к созерцанию мира, но к действию в нем. — Поэтому то «будущее» в понимании философии русской литературы лежит отнюдь не в кантовской плоскости; оно и не «впереди» — как это представляет себе обывательское сознание. «Будущее», о котором идет речь, есть искомый образ окончательного идеального состояния человечества. И только отблесками сияния этого (вне времени) лежащего образа оправданы и освящены все частичные приближения к нему, намеченные у старых и новых авторов. Наиболее полную разработку «конечного

идеала» в русской философии (может быть, и мировой) дал уже упоминавшийся мною Н. Ф. Федоров. Беспреданно растущий и углубляющийся интерес к его «Философии Общего Дела», какой наблюдается последнее время по обе стороны рубежа русской общественности; изучение его идей в связи с идеями Достоевского, Соловьева и Толстого — все это дает еще новое основание утверждать, что русская литература пронизана исканиями высшего образа-идеала; точно так же, как русская жизнь, во всем ее трагическом ужасе и великолепии, наполнена страстным хотением совершенства.

Не будем страшиться громких слов. Наша эпоха необычайна. Принесенные жертвы, нечеловеческие страдания, уже пройденные и предстоящие, только и могут быть оправданы чем-то настолько большим и светлым, больше и светлее чего уже не бывает. Если прав тот, кто написал: «истинно-сильный человек метит по крайней мере на целое тысячелетие вперед» (С. А. Андреевский), — то что же сказать о могучей Стране, так страшно содрогающейся в муках рождения нового Слова? — Не должно ли это Слово быть о такой мете, которая окажется в состоянии открыть человечеству Путь, Истину и Жизнь?..

Без сомнения, и в современной русской литературе сказывается тот общий закон, что чем драгоценнее добываемое вещество, тем больше отрабатывается шлаку, тем больше отбрасывается использованного материала. Отыскание идеала-образа, способного завершить и оправдать революцию — трудный процесс, труднейший, чем добывание радия. Утверждаю: такое добывание в современной русской литературе идет — оно составляет его отличительную черту. И это дает основание назвать возникающий — и уже возникший — период русской литературы

идеократическим.

ПРИМЕЧАНИЯ

Константин Александрович Чхеидзе (1897–1974) — писатель, один из лидеров евразийского движения 1930-х гг. До эмиграции — кадровый офицер, служил в Кабардинском конном полку (Дикая дивизия), в годы гражданской войны являлся личным адъютантом начальника Кабардинских частей генерала Заур-Бека Даутокова-Серебрякова. Вместе с южными частями белой армии эвакуирован в Константинополь, затем на о. Лемнос (1921). В 1922–1923 гг. был чернорабочим в Болгарии. В 1923 г. перебрался в Прагу и поступил на Русский юридический факультет, по окончании которого в 1928 г. был оставлен при кафедре го-

сударственного права. Активно участвовал в культурной жизни русской Праги, выступал с лекциями и докладами на литературные и философские темы, являлся членом Пражского Философского общества и литературного кружка «Далиборка», одним из создателей и руководителей Кружка по изучению современной русской литературы при Русском народном университете. Сотрудничал в русских и чешских периодических изданиях, налаживая культурные связи эмиграции с чешской интеллигенцией. Художественная проза Чхеидзе — книга «Страна Прометея» (Шанхай, 1932; чеш. пер.— Прага, 1933), романы «Глядящий на солнце» (чеш. пер.: Прага, 1935), «Навстречу буре» (чешский пер.— Прага, 1940), «Пророк в отечестве» (частичная публикация на чеш. языке — 1941) и др., рассказы, сказки. С 1924 г.— участник евразийского движения, в 1930-е гг.— член ЦК евразийской организации, один из наиболее активных членов Пражской группы, входит в редколлегия основных евразийских изданий. В развитии концепции идеократии использует ряд идей Н. Ф. Федорова (об интересе Чхеидзе к его философии см. главу «“Философия общего дела” Н. Ф. Федорова в духовных исканиях русского зарубежья»). Во время второй мировой войны участвовал в движении Сопротивления, в 1945 г. был арестован органами «Смерша» и несколько лет провел в советских лагерях, после чего вернулся в Прагу. В последние годы жизни работал над обширными воспоминаниями, освещающими, в частности, жизнь и культуротворчество пражской эмиграции 1920–1930-х гг.

Доклад «О современной русской литературе» был прочитан Чхеидзе на открытии Кружка по изучению современной русской литературы 20 декабря 1932 г. (см.: Дневник. Информационный орган русской колонии в ЧСР. 16 декабря 1932, № 45). План своего доклада К. А. Чхеидзе изложил в письме к Н. А. Сетницкому от 7 декабря 1932 (ФР. I.3.27). Исправленная стенограмма доклада была напечатана в сборнике статей К. А. Чхеидзе «На литературные темы» (Прага, 1932. С. 3–19; чеш. пер.: *O soudobé ruské literatuře // Rozhledy po literatuře a umění*. 1933. № 15–17.).

Мысль о литературе как идеалотворчестве, тезис о проективности художественного образа, положенные Чхеидзе в основу своего доклада, восходят к книге Н. А. Сетницкого «О конечном идеале» (Харбин, 1932) и брошюре А. К. Горского и Н. А. Сетницкого «Заметки об искусстве» (Харбин, 1933, под псевд.: Г. Г. Гежелинский). Оба эти издания были присланы ему Н. А. Сетницким в 1932 г. и встретили восторженный отклик (см.: ФР. I.3.27).

Идеи, заявленные в докладе «О современной русской литературе», К. А. Чхеидзе развивал и в других статьях (*Idea-obraz // Аксе*. 1933. № 7–8; *Борьба между образами и за образ // Поток Евразии*. Таллин, 1938. С. 48–70).

- ¹ Здесь и далее К. А. Чхеидзе приводит цитаты из рассказа Ф. М. Достоевского «Сон смешного человека», вошедшего в апрельский выпуск «Дневника писателя» за 1877 г.
- ² Здесь и далее все цитаты из «Исповеди» (1879–1882) Л. Н. Толстого.
- ³ Цитата из статьи В. С. Соловьева «Общий смысл искусства» (1890).
- ⁴ Цитата из «Оправдания добра» (1894–1897) В. С. Соловьева.
- ⁵ Цитата из статьи В. С. Соловьева «Общий смысл искусства».
- ⁶ Цитата из статьи В. С. Соловьева «Общий смысл искусства».
- ⁷ Статья С. Н. Булгакова «Загадочный мыслитель», впервые опубликованная в «Московском Еженедельнике» в 1908 г. и затем вошедшая в его сборник «Два града. Исследования о природе общественных идеалов», была посвящена личности и идеям Н. Ф. Федорова. Касаясь истории идейно-творческих взаимоотношений Федорова и Соловьева, Булгаков отметил линии близости двух мыслителей, указав, что в «основной идее соловьевской эстетики — о конечных задачах искусства» он узнал «выраженную на языке эстетики федоровскую идею “регуляции природы” с “долгом воскрешения” в качестве нравственного центра» (Булгаков С. Н. Два града. Т. 2. М., 1911. С. 274).
- ⁸ К. А. Чхеидзе имеет в виду следующее место из статьи В. С. Соловьева «Общий смысл искусства»: «...когда благодаря успехам прикладных наук мы победим, как думают ныне оптимисты, не только пространство и время, но и самую смерть...» (Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 392).
- ⁹ Обе микроцитаты — из стихотворения А. Блока «Рожденные в года глухие...» (1914).
- ¹⁰ Речь идет о романе С. И. Фонвизина «В смутные дни» (1911).
- ¹¹ *Смертобожничество* — термин, предложенный представителями течения русского космизма А. К. Горским и Н. А. Сетницким в работе «Смертобожничество. Корень ересей, разделений и извращений истинного учения церкви. Догматические очерки. Ч. 1. Борьба словом» (напечатана анонимно в Харбине в 1926 г. — подробнее см. главу «Религиозно-философская ветвь русского космизма (1920—1930-е годы)»). К. А. Чхеидзе познакомился с печатным текстом работы в 1931–1932 гг. при содействии Н. А. Сетницкого, выславшего ему экземпляр. В письме Н. А. Сетницкому от 3 апреля 1933 г. он сообщал: «На меня “Смертобожничество” произвело громадное впечатление» (ФР. I.3.27). В указанной работе А. К. Горский и Н. А. Сетницкий раскрывали смертобожнические тенденции в истории христианства — К. А. Чхеидзе ищет их и в литературе.
- ¹² «Откровение в грозе и буре» — название сочинения писателя и ученого Николая Александровича *Морозова* (1854–1946), представляющее собой толкование на Апокалипсис (1907).

М. ГОРЬКИЙ И ЕВРАЗИЙСТВО: ПИСЬМО В. КОРОСТОВЦУ

Оценка М. Горьким евразийства и его идеологов предопределена его сложившимися взглядами на роль Запада и Востока в истории России. В своей публицистике он не раз призывал русский народ избавиться от «азиатчины» и повернуться лицом к деятельному Западу. Наиболее отчетливо его взгляды по этому вопросу выражены в статье «Две души», написанной в 1916 г. Русский народ, пишет в ней Горький, унаследовал одну душу от кочевника-монгола, а другую — от славянина. Славянская душа способна красиво вспыхнуть, хотя и недолго горит, но восточная — бессильна. Главная особенность восточного склада психики, считал писатель, состоит в безграничной вере в судьбу, рок. Но фатализм и мистицизм несовместимы с деятельным преобразовательным трудом.

Проникновение восточного начала в русскую жизнь было неизбежно в условиях соседства с Азией, под ярмом монгольского ига и Московского государства, организованного по образцу азиатских деспотий. Сочетание двух противоположных начал определяет самобытность русского характера, однако, по Горькому, как раз эту самобытность и не следует приветствовать, ибо в ней «наше бесправие, безволие и беззаботность человека по отношению к самому себе». В силу ее родства с Азией, России особенно трудно противостоят воздействию восточного мирозерцания. «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»¹.

В своих рассуждениях Горький ради публицистической убедительности утрирует отрицательные стороны азиатского влияния на Россию и отворачивается от тех проявлений восточной культуры, которые привлекали его самого (вспомнить хотя бы издательские планы восточного раздела серии «Всемирной литературы», в составлении которого Горький принимал живое участие). Искание культурного синтеза запада и востока не было в действительности чуждо Горькому, так же как и его отношение к евразийству не было однозначно отрицательным. Появление евразийства в эмиграции он сразу же отметил, хотя и со скептической усмешкой. О книге Н. С. Трубецкого «Европа и человечество» (1920) он

писал: «В Софии проф. Трубецкой объявил себя евразийцем и всех русских тоже так обозвал, а Европу, со всей ее культурой, предал черной анафеме. ...Я — равнодушен, делайте, что хотите — мне некогда, надо работать»².

Горький внимательно следил за всеми евразийскими выступлениями. В его письмах отмечены выход книги «Европа и человечество», публикация журнала «Версты» (письмо к А. К. Воронскому в 1926 г., см. статью «Евразийский комплекс идей в литературе») и другие события евразийской жизни. В феврале 1926 г. Горький писал в частном письме: «Есть такая секта эмигрантов, утверждающих, что Русь — не Европа, не Азия, а Евразия. Это несколько напоминает бездарнейшую болтовню Иванова-Разумника о Скифии»³.

Горького заинтересовал доклад П. Н. Савицкого, прочитанный в Праге в 1926 г. Савицкий говорил в нем о «евразийской струе» в советской литературе, и Горький отметил мысль докладчика о том, что современная русская литература «утверждает истины евразийства». Убеденный противник евразийской идеи, Горький не смог не согласиться с заявлениями автора. В одном из частных писем он писал: «Недавно в Праге “евразиец” Савицкий сделал доклад на тему, что текущая русская литература утверждает именно истины евразийства. И, представьте, он, отчасти, прав, хотя и глуп»⁴.

В целом отношение писателя к евразийству всегда оставалось прохладным. Об этом свидетельствует и сделанное однажды Горьким сопоставление этого движения с деятельностью в Харбине философа-федоровца Н. А. Сетницкого. Горький, переписывавшийся с Сетницким и с интересом следивший за его изданиями, так отзывался о трактате Сетницкого и Горского «Смертобожничество», анонимно изданном в 1926 г.: «А вообще, как признак неугасающей *сердечной* мысли, весьма интересно и гораздо ценнее малокровных размышлений князя Трубецкого о “евразийстве”, размышлений, тоже позаимствованных у Федорова, о чем князь и соратники его — молчат»⁵.

Как видно, вопросы, которые ставили евразийцы, Горькому были близки, но их ответы на эти вопросы были несовместимы с его собственными взглядами.

1 сентября 1923 г. Горький написал из Фрайбурга письмо с изложением своих взглядов В. К. Коростовцу, активному деятелю украинского националистического движения, искавшего поддержки на Западе. В 1925 г. в немецкой газете «Deutsche Allgemeine Zeitung» появилось интервью Горького с В. К. Коростовцом, озаглав-

ленное «Горький и евразийство»⁶. Основную часть этой публикации составляет очерк истории евразийских идей, в основном речь идет об их предыстории в России — об идеях славянофилов. Очерк завершается цитатой из приводимого здесь письма Горького о России и ее духовной связи с Западом и Востоком.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Горький М. Статьи 1905–1916 гг. Пг., [1918]. С. 194, 201. Сходные мысли Горький высказывал в «Несвоевременных мыслях», опубликованных в 1917–1918 гг. в «Новой жизни».
- ² М. Горький — Е. П. Пешковой. Декабрь 1921 г.
- ³ М. Горький — И. М. Касаткину. 16 февраля 1926 г. // Горький М. Письма о литературе. М., 1957. С. 316.
- ⁴ Там же.
- ⁵ М. Горький — О. Форш. 27 сентября 1926 г. // М. Горький и советские писатели. Неизданная переписка. Литературное наследство. Т. 70. М., 1963. С. 589.
- ⁶ Korostowetz W. Maxim Gorky und Eurasien // Deutsche Allgemeine Zeitung. 1925. № 231. 12 (17) V. В 1931 г. в Лондоне В. Коростовец издал книгу под названием «Зерна и всходы» (V. Korostovets. Seed and Harvest), где затрагиваются евразийские темы.

А. М. Горький. Письмо В. К. Коростовцу от 1 сентября 1923 г.

Columbia University Libraries. Bakhmeteff Archive.
MS Coll Korostovets.
Maxim Gorkii. Correspondence.

Благодарю Вас, Владимир Константинович, очень хорошо, человечески хорошо, что Вы поделились со мною Вашими мыслями. Вот так и видишь, и понимаешь около какого огня греется та, другая, третья человеческая душа, или горит сама она; жизнь осмысливается тем более, чем понятнее становится человек.

«Евразийские» Ваши мысли не все и не целиком приемлемы для меня, но я чувствую их здоровый корень и очень драгоценна их насыщенность доброй, способной на дело, верой. Мысль, насыщенная чувством веры, это почти истина; все Коперники нашего мира изменяли лицо его и двигали нас «к лучшему» силою именно этой, верующей мысли. Не надо только забывать, что разум — предатель и что, слишком часто, он, индигурируя, критикуя, коварно ставит

нас лицом и лицу с пустотою, приводит к нигилизму и что органически свойственный нам, русским, восточный нигилизм уже сослужил плохую службу, расшатал волевое наше начало. Ведь мы — странные люди, фантастические люди, я думаю — это потому, что в государственном детстве нашем, нам пришлось испытать почти одновременно непримиримые влияния скандинавов и монгол, финнов и византийцев, даже туранцев, а меньше всего испытали мы влияния европейской культуры. Не боюсь сказать, что русская натура м. б. наиболее богата духом талантливости, но ясно вижу, что И. С. Тургенев прав: «мозги набекрень» у нас. Это искривление мозга в сторону Востока очень опасно: обратите внимание как легко перепрыгнул Китай от своей древней, изумительной фантастики к рационализму, который совершенно обессилил его и ныне заставил идти на выучку к европейской культуре, о чем свидетельствуют десятки тысяч китайцев в университетах Европы.

Что нам нужно? Не теряя ничего «своего», кроме привычки рыться в душах своих и тем уродовать, разрушать души — не теряя своего, всосать все ценнейшее, что создано Европой. Она, ведь, вовсе не так уже пагубно материалистична, как мы ее воображаем, в ней тоже есть свои Паскали и Р. Ролланы и много других людей, которые очень хорошо учат понимать жизнь и уважать человека.

Письмо мое очень схематично, я знаю, но я надеюсь, Вы поймете недосказанное и схематизм не смутит Вас.

Сердечно желаю всего доброго Вам и прошу: передайте привет мой мисс К. Шоридан, если увидите ее. Она — родственница старику Шоридану?

1.IX.23

Публикация *О. Казниной*

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- А. Г.— 374
 Аввакум, протопоп —
 228, 247, 248, 254, 267
 Адам, библия.— 41
 Адамович Г. В.— 310
 Адлер А. С.— 329, 343,
 364, 368, 371
 Адоратский В. В.— 141,
 160
 Адрианов С. А.— 196
 Аксаков И. С.— 188, 195,
 220, 326
 Аксаков К. С.— 220
 Аксаков С. Т.— 383
 Аксаковы — 96, 123
 Аксельрод Л. И.— 53, 126,
 135, 141
 Алданов М. А.— 255, 291,
 385
 Александровский В. Д.—
 316
 Алексеев Н. Н.— 182, 188,
 212, 217, 260, 286, 332,
 369
 Алексеев П. В.— 159
 Алексей Михайлович,
 рус. царь — 254
 Алексей I (Симанский),
 патр. Московский и
 всех Руси — 317
 Алферов А. В.— 310
 Андреев Л. Н.— 378
 Андреевский С. А.— 386
 Андрей Рублев — 227
 Андроник, игум.
 (А. С. Трубачев) — 120
 Анненков Ю. П.— 56
 Антипов А. П.— 340
 Антокольский П. Г.— 110
 Анциферов Н. П.— 65, 76
 Арапов П. С.— 368
 Аристотель — 62
 Арсеньев Н. С.— 188
 Арцыбашев М. П.— 378,
 379, 384
 Аскольдов С. А.— 12, 26,
 27, 31, 52, 65
 Асмус В. Ф.— 63
 Атила (Атилла) — 266, 270
 Ахматова А. А.— 53, 56,
 117
 Ачаир А. А.— 118

 Б-т М.— 318
 Бабель И. Э.— 253, 257, 381

 Багрицкий Э. Г.— 106, 107
 Базаров В. А.— 165
 Байрон Д. Г.— 102
 Бакунин М. А.— 10, 181
 Бакунины — 123
 Баммель Г. К.— 136, 160
 Барт В.— 110
 Бахметьев П. И.— 89
 Бахтин М. М.— 55, 62, 64,
 68–73, 76–78, 133–135,
 146–149, 159, 162–164
 Бахтин Н. М.— 291
 Безобразов С. С.— 185
 Бекнев С. А.— 85, 86, 121
 Белецкий И. С.— 339
 Белинский В. Г.— 52
 Белов С. В.— 209
 Белоус В. Г.— 74
 Белошевская Л. Н.— 207
 Белый А.— 4, 6, 7, 33, 35–
 38, 40, 46, 47, 51–55, 57,
 74, 101, 110, 220, 223,
 227, 230, 249, 251, 254–
 256, 266, 378, 380
 Бенау А. Н.— 6
 Берберова Н. Н.— 291
 Бергнер, пастор — 188
 Бергсон А.— 336
 Бердяев Н. А.— 6–9, 12–15,
 24, 26–33, 36–40, 44, 46,
 47, 51, 52, 61, 79, 80, 97,
 100, 108, 124, 164, 182,
 183–190, 193, 195, 208,
 209, 217, 237, 255, 256,
 282, 284, 288, 291–294,
 304, 306–308, 310, 312,
 316, 318–327, 332, 342,
 352, 353, 356, 360, 363,
 366, 367, 370, 372
 Бережной С.— 317
 Бицилли П. М.— 217, 238,
 245, 262, 282, 284
 Блок А. А.— 4, 6, 7, 26, 31,
 33–38, 40, 45–49, 51–53,
 57, 65, 101, 219, 220, 223,
 227–230, 245, 247, 249,
 256, 266, 304, 378, 380 388
 Блонский Н. Н.— 64
 Бобрищев-Пушкин А. В.—
 191, 194, 198, 200, 202,
 203, 211
 Богданов А. А.— 4, 63,
 161, 165–180
 Богданов Е.— см. Федо-
 тов Г. П.

 Богоявленский О. П.— 106
 Боранецкий П. С.— 294,
 302–304, 318, 350, 351,
 372
 Боратынский Е. А.— 116
 Бострем Г. Э.— 107
 Бохан С. Д.— 340
 Бочаров С. Г.— 158
 Брик О. М.— 154
 Брихничев И. П.— 186, 363
 Бродский И. А.— 117
 Бруни — 96
 Бруни Л. А.— 65, 110
 Брусилов А. А.— 209
 Брюсов В. Я.— 107, 219,
 223, 230, 320
 Будда — 232
 Букшпан Я. М.— 46, 284
 Булгаков М. А.— 202
 Булгаков С. Н.— 6, 8, 9, 12,
 15, 17, 19, 22, 27, 30, 32,
 33, 40, 44, 47, 48, 51, 61,
 62, 79, 80, 84, 95, 97, 99,
 100, 101, 108, 109, 120,
 123, 124, 182–188, 193,
 195, 208, 288, 306, 308–
 310, 319–321, 324–327,
 334, 347, 352, 353, 363,
 367, 371, 377, 388
 Бунаков-Фондамин-
 ский И. И.— 219, 308,
 310, 316, 350
 Бунин И. А.— 42, 256, 291,
 385
 Бурлюк Д. Д.— 385
 Бутаков А.— 299, 317
 Бухарин Н. И.— 130, 138
 Быховский Б. Э.— 132,
 157, 158

 Ваганян В. А.— 128, 156,
 160
 Вагинов К. К.— 69
 Вагнер Р.— 34, 207, 108
 Вайнштейн И. А.— 130,
 136, 156, 160
 Варшавский В. С.— 291,
 292, 302, 308, 310, 316,
 320, 342, 355–357, 364,
 370, 372, 373
 Варьяш А. И.— 131, 132,
 135, 157
 Василий (Зеньковский),
 прот. см. Зеньков-
 ский В. В.

Васильев Н.Л.— 77
Вейдле В.В.— 310
Венгеров С.А.— 52
Вересаев В.В.— 30, 280
Верн Ж.— 351
Вернадский В.И.— 79, 80,
82, 86, 120, 137, 336
Вернадский Г.В.— 186,
214, 262, 263, 266, 282,
286, 330
Веселый А.— 253, 254, 257,
381
Ветлугин А.— 202
Вилков А.А.— 185
Виноградов В.В.— 63
Владимир, митр. Киев-
ский — 48
Владимир Мономах — 290
Волгин М.М.— 284
Волоцкой (Волоц-
кий) М.В.— 122
Волошин М.А.— 4, 11–16,
22, 23, 25, 28, 31, 202,
219, 223, 234, 235, 249,
266, 267, 284, 286
Волошинов В.Н.— 69, 77,
133, 146, 158, 159, 162
Волынский А.Л.— 46, 56
Воронский А.К.— 132,
133, 158, 168, 257, 285,
390
Врангель П.Н.— 190
Врубель М.А.— 56
Вышеславцев Б.П.— 5, 6,
51, 52, 61, 182, 183–185,
188, 288, 332
Гаген-Торн Н.И.— 74
Газданов Г.— 319
Галушкин А.Ю.— 30
Гальтон Ф.— 93
Ганин А.А.— 51
Гастев А.К.— 55, 85, 87,
175
Гачева А.Г.— 47, 79, 181,
320, 368, 388
Ге Н.Н.— 325
Гегель Г.Ф.В.— 126, 127,
137, 160
Гежелинский Г.Г.— см.
Горский А.К., Сетниц-
кий Н.А.
Гежелинский Н.— см. Сет-
ницкий Н.А.
Гейне Г.— 46
Георгий Победоносец, ве-
ликомуч.— 178
Герасимов М.П.— 84, 316

Герасимов С.В.— 110
Гермоген, патр. Москов-
ский и всея Руси — 103
Герцен А.И.— 52, 63, 106,
123, 181, 220, 224, 226
Гершензон М.О.— 7, 17,
18, 52, 193, 236
Гессен С.И.— 182, 189, 236
Гете И.В.— 77
Гиппиус З.Н.— 5, 6, 20, 42,
65, 227, 256, 291, 316
Гиринис С.— 157
Гитлер А.— 6, 302
Главацкий М.Е.— 75
Гладков Ф.В.— 384
Гоголь Н.В.— 16, 58, 106,
108, 157, 176, 187, 188,
220, 230, 231, 267, 313,
383
Гойлов Н.С.— 106, 124
Голлербах Е.А.— 30, 208
Голлербах Э.Ф.— 202
Голль Ш., де — 299
Голосовкер Я.Э.— 52
Гомолицкий Л.Н.— 357,
358, 362, 374
Гоникман С.— 135
Гончаров И.А.— 383
Горбачев Г.— 154
Горностаев А.— см. Гор-
ский А.К.
Горский А.К.— 62, 74, 79,
80, 83–90, 95, 97, 98, 100,
106, 107, 110–117, 119–
121, 123, 124, 320, 321,
328, 340–342, 359, 361,
363–368, 370, 373, 387,
388, 390
Горький А.М.— 4, 18, 20,
46, 56, 57, 96, 100, 108,
118, 119, 165, 168, 169,
179, 247, 255–257, 264,
285, 320, 364–365, 385,
389–391
Гребенщиков Г.Д.— 357,
385
Гревс И.М.— 65
Гредескул Н.А.— 196
Грибоедов А.С.— 267
Григорий (Нисский),
свт.— 306
Григорий (Палама), свт.—
323
Григорьев И.— 132, 157,
158
Григорьев М.— 198
Грин А.С.— 56
Груздев И.А.— 58

Грутхейзен Б.— 255
Грэй Д.— 374
Гуль Р.Б.— 202
Гумилев Н.С.— 46, 56,
219, 249, 256, 379, 380
Гуссерль Э.— 63, 189
Гущик В.Е.— 341, 370
Данилевский Н.Я.— 215,
220, 221, 249, 283
Данте А.— 63, 72, 151
Даутоков-Серебряков З.—
386
Деборин А.М.— 63, 126,
130, 132, 136–140, 157,
160
Державин В.В.— 106
Джойс Д.— 255
Джотто ди Бондоне — 72
Дзержинский Ф.Э.— 59
Диккенс Ч.— 63
Дицген И.— 127
Дмитрий Павлович (Рома-
нов), вел. кн.— 299
Добронравов Л.М.— 254
Добужинский М.В.— 56
Достоевские — 96, 184
Достоевский Ф.М.— 6, 17,
25, 41, 52, 72, 77, 85, 96,
106, 108, 143, 157, 181,
184, 188, 195, 207, 209,
220–222, 231, 234, 238,
247, 255, 256, 266, 268,
269, 283, 304, 313, 314,
321, 326, 342, 361–362,
367, 368, 373, 375–378,
380, 383–384, 388
Дувакин В.Д.— 68, 77
Дюшен Б.В.— 212
Евлогий (Георгиевский),
митр.— 184, 185, 208
Егорий Храбрый — см. Ге-
оргий Победоносец, ве-
ликомуч.
Екклезиаст — 314
Елисеев Г.Г.— 55
Элита-Вильчковский К.—
317
Ельчанинов А.В.— 185
Енукидзе А.С.— 76
Енчмен Э.С.— 129, 130,
156, 157
Ермак Тимофеевич — 235
Ермаков И.Д.— 131, 157,
158
Ермичев А.А.— 209
Есенин С.А.— 4, 6, 51, 84,

- 96, 219, 227, 230, 249,
253, 255, 266–268, 283,
284, 286, 316
- Жегин Л.Ф.— 110
Жиле, о.— 188
- Заболоцкий Н.А.— 4, 107,
159
Зайцев Б.К.— 6, 257, 291
Залкинд А.Б.— 132, 158
Замошкин Н.И.— 155
Замятин Е.И.— 4, 46, 53,
56, 129, 188, 227, 228,
251, 254, 265, 266, 269,
270, 275, 278, 280, 281,
284, 288
Зандер Л.А.— 185, 209
Зеньковский В.В.— 61,
182, 183, 185, 187, 188,
208, 209, 306, 307, 318,
323, 325, 360, 367, 368
Зернов Н.М.— 209
Зиновьев Г.Е.— 60, 138
Золотарев В.— 123
Зоценко М.М.— 53, 56–
58, 280
Зубакин Б.М.— 69
- Ибсен Г.— 322, 342, 367,
370, 372
Иваницкий П.И.— 120,
364
Иванов Г.В.— 291, 302, 310
Иванов Вс.В.— 58, 202,
251, 265, 275, 280, 380
Иванов Вс.Н.— 118, 237,
244, 284, 357, 358
Иванов Вяч.И.— 6, 7, 19,
30, 31, 33, 40, 41, 44, 46,
48, 100, 101, 110, 123,
220, 223, 224, 236, 254,
256, 283, 321, 367
Иванов-Разумник Р.В.—
6, 49, 51, 52, 54, 74, 75,
220, 223, 226–228, 254,
268, 283, 286, 390
Изгоев А.С. (Ланде)— 15,
19, 31, 185, 196, 197
Иисус Христос — 20, 21,
36, 42, 43, 64, 71, 81, 102,
111, 227, 310, 312, 325,
350, 351, 353, 358, 380
Ильин В.Н.— 100, 182–184,
187, 188, 212, 217, 286,
288, 320, 321, 324, 325,
327, 332–337, 338, 353,
356, 367, 369, 373, 374
- Ильин И.А.— 5, 7, 61, 63,
104, 182, 183, 188, 189,
217, 246, 282, 288, 289,
290, 295, 299, 300, 315,
317
Ильина В.Н.— 367, 369
Ильф И.— 107
Иоанн (Шаховской),
архиеп.— 285
Иоаким Флорский — 301
Иов, библ.— 312, 314, 319
Иосиф Волоцкий — 103
Ипполитов С.С.— 207
Исаков С.Г.— 207
Истомин К.Н.— 110
Исупов К.Г.— 76
- Каверин В.А.— 53, 58
Каган М.И.— 69, 77
Казем-Бек А.Л.— 297, 317
Казнина О.А.— 214, 285,
286, 317, 332, 369, 392
Калинин М.И.— 365, 366
Каменев Л.Б.— 23, 60, 138
Кампанелла Д.— 52, 55
Канаев И.И.— 69, 158
Кант И.— 9, 13, 224, 313,
385
Капп Э.— 91
Караваева А.А.— 384
Карев Н.И.— 63, 136, 139,
160
Кареев Н.И.— 52, 64
Карсавин Л.П.— 6, 7, 51,
52, 61, 65, 75, 183, 188–
190, 205, 217, 238, 246,
254, 256, 257, 259, 260,
283, 284, 337
Карташев А.В.— 5, 65, 97,
183, 185, 187, 188, 195,
208, 217, 288, 306, 308,
318
Касаткин И.М.— 391
Катаев В.П.— 107
Кейзерлинг Г.— 188
Кельберин Л.И.— 291,
310, 373
Керенский А.Ф.— 285
Кизеветтер А.А.— 185,
219, 282, 283
Кирдецов Г.Л.— 212, 213
Киреевский И.В.— 188,
220, 342
Кириллов В.Т.— 175, 176,
316
Кистяковский Б.А.— 24
Клюев Н.А.— 4, 6, 51, 53,
57, 58, 84, 219, 227, 230,
320
Ключников Ю.В.— 191–
193, 197–202, 206, 209–
212
Кнут Д.М.— 291, 310
Князев В.В.— 316
Ковалевский П.Е.— 207
Коган Л.А.— 75
Коган П.С.— 154, 156,
163, 164
Коген Г.— 69, 70, 73, 77
Кожевников В.А.— 327
Козьма Индикоплов —
227
Колеров М.А.— 208
Колчак А.В.— 191
Кольцов Н.К.— 93, 96,
122, 123
Кольцов-Мосаль-
ский А.Г.— 359
Константинов Ф.В.— 141
Конт О.— 42
Конфуций — 358
Корнилов К.Н.— 157
Коростовец В.К.— 4, 389–
391
Крачковский И.Ю.— 46
Крашенинникова Е.А.—
117, 119
Кропоткин П.А.— 52, 89,
123
Крупп Г.— 224
Кудрявцев Ф.— 198
Кузьмина-Каравае-
ва Е.Ю.— 294, 310, 353,
354, 363, 372
Куликов В.А.— 363
Куприн А.И.— 378
Курский Д.И.— 60
Кусиков А.Б.— 202
Кушнерев И.И.— 10
Кьеркегор С.— 69, 314,
315, 319
- Лабертоньер, о.— 188
Лавр — см. Флор и Лавр
Лавров А.В.— 284
Лавров П.Л.— 10, 52, 63
Лаговской И.А.— 185, 362
Ладинский А.П.— 310
Лазарев В.Н.— 46
Лазарев П.П.— 137
Ламанский В.И.— 244
Ляо-Цзы (Ляо-Тсе) — 358
Лашини И.И.— 61, 75, 189
Левин М.Г.— 136
Легато С.— 121

Ленин В.И.— 10, 17, 59,
61, 75, 126–128, 138, 139,
142, 149, 150, 156, 157,
163, 174, 196, 247, 263
Леонов Л.М.— 4, 31, 255,
265, 280, 281, 381
Леонтьев К.Н.— 215, 220,
222, 225, 234, 249, 255,
265, 266, 283, 326, 367
Лермонтов М.Ю.— 176,
267, 383
Лесерер, проф.— 188
Лесков Н.С.— 247, 383
Либединский Ю.Н.— 381
Лившиц Я.Б.— 196
Лидин В.— 286
Липеровский Л.Н.— 185
Лифшиц Е.И.— 286
Лифшиц М.А.— 150–152,
163
Лихачев Д.С.— 64, 76
Лозинский М.Л.— 46
Ломоносов М.В.— 220
Лопатин Л.М.— 7, 42, 43,
48, 62
Лосев А.Ф.— 46, 62, 76, 77,
99, 100, 123
Лосский Н.О.— 6, 50–52,
61, 62, 75, 182, 183, 185,
188, 189, 288, 308, 321,
360, 374
Лубенский С.— см. Савиц-
кий П.Н.
Луговской В.А.— 106
Лукач Д.(Г.)— 157
Лукаш И.С.— 4, 357, 358
Лукьянов С.С.— 191, 194,
199, 200, 202, 211–213
Луначарский А.В.— 21,
105, 106, 142, 149, 150,
152–154, 161–165, 168,
169, 173, 179, 180, 281
Лундберг Е.Г.— 227, 284
Лунц Л.Н.— 53, 56, 58
Луппол И.К.— 63, 136,
139, 160
Лурия А.Р.— 132, 135, 157
Лурье А.— 257
Лутохин Д.А.— 286

Магомет — 380
Майков А.Н.— 207
Майорский Н.— 121
Макаров В.Г.— 75, 125,
370
Маклаков В.А.— 212
Маковские — 96
Максимов А.А.— 136

Малашкин С.И.— 382
Мамченко В.А.— 310
Мандельштам О.Э.— 56,
202, 310
Мариенгоф А.Б.— 268
Мариген Ж.— 188
Мария, мать — см. Кузь-
мина-Караваева Е.Ю.
Маркс К.— 13, 65, 126–
128, 138, 141, 142, 151,
152, 159, 163, 179, 205,
247, 262, 310, 332–334,
336, 367
Мартен А.— 243
Масарик Т.Г.— 181
Маслова О.Н.— 107
Маширов-Самобыт-
ник А.И.— 175
Маяковский В.В.— 4, 21,
56, 84, 107, 253, 256, 261,
303, 316, 320, 344, 371,
379, 380
Медведев П.Н.— 69, 146,
148, 162, 164
Медведев Ю.П.— 77
Мейер А.А.— 49, 51, 52,
64, 65, 67–69, 73, 76–78
Мейерхольд В.Э.— 6,
Менделеев Д.И.— 159
Мендельсон А.Л.— 122
Мережковские — 20
Мережковский Д.С.— 5,
29, 42, 65, 69, 182, 189,
223, 224, 227, 257, 288,
291, 292, 301, 302, 304,
312, 316, 317, 381, 385
Мериме П.— 58
Мещеряков Н.— 287
Милашевский В.— 56
Милонов К.— 136
Милюков П.Н.— 195, 237
Милютин В.П.— 160
Минин С.К.— 128, 129, 141
Миних (Маслов) А.— 106
Митин М.Б.— 139–141,
160
Михайловский Н.К.— 10,
333
Мнухин Л.А.— 207
Мольер Ж.Б.— 154
Моно В.— 188
Морозов Н.А.— 388
Морозова М.К.— 30
Мочульский К.В.— 291,
310, 361, 363, 374
Мстиславский С.Д.— 52,
227
Мунье Э.— 188

Муравьев В.Н.— 18, 62,
74, 79, 80, 83–87, 90, 91,
97, 100–102, 104, 105,
107, 110, 112, 117, 119–
121, 123, 125, 328, 342,
364
Муравьевы — 123
Муссолини Б.— 6, 302
Мьоен — 122

Назаров М.В.— 07
Наторп П.— 69
Невский В.И.— 157
Недбаевский В.М.— 207
Некрасов Н.— 367
Некрасов Н.А.— 176, 255
Несмелов А.И.— 4, 118,
357–359, 362
Никитин А.— 247
Никитин В.П.— 217, 243,
244, 252, 255, 284
Никола Милостивый —
см. Николай, архиеп.
Мир Ликийских, свт.
Николай, архиеп. Мир Ли-
кийских, свт.— 178
Николай II (Романов) —
318
Никулин С.— 318
Ницше Ф.— 33–35, 37, 41,
46, 52, 102, 107, 108, 266,
279, 314
Новалис (Фридрих фон
Харденберг) — 57
Новгородцев П.И.— 5, 24,
31, 326–328, 345, 346
Новиков М.М.— 338
Нусинов И.М.— 154

Обухов В.К.— 359
Огнев Н.— 265, 273, 274,
286, 384
Одоевский В.Ф.— 81
Окороков А.В.— 317
Олеша Ю.К.— 107, 384,
385
Ольденбург С.Ф.— 46, 89
Орбели Г.А.— 65
Орешин П.В.— 51, 202, 316
Ориген — 306
Оруэлл Дж.— 278
Осоргин М.А.— 6
Оствальд В.— 89
Остромиров А.— см. Гор-
ский А.К.
Остроухов П.А.— 186

Павел, ап.— 36, 296, 358

Павлов И. П. — 134
Панферов Ф. И. — 384
Паскаль Б. — 254, 312, 313
Пастернак Б. Л. — 4, 108,
119, 253, 255–257, 280,
320
Пашуто В. Т. — 207
Пейль В. А. — 340, 341
Переверзев В. Ф. — 138,
142, 144–146, 149, 150,
154–155, 158, 162, 163
Перельман Ф. — 135
Перцов П. П. — 106
Петр, ап. — 36
Петр I Великий — 14, 19,
226, 228, 234, 318, 385
Петров-Водкин К. С. — 6,
51, 52, 56, 57, 65
Петроник — см. Савиц-
кий П. Н.
Печерин В. С. — 181
Пешков И. В. — 162
Пешкова Е. П. — 62, 391
Пилсудский Ю. — 6, 302
Пильняк Б. А. — 4, 219,
251, 265, 266, 270–274,
279, 280, 286, 380–382
Пильский П. М. — 360
Платон — 113
Платонов А. П. — 4, 15, 84,
108, 265, 278, 279, 287,
320
Плетнев Р. В. — 360, 361,
374
Плеханов Г. В. — 126, 127,
139, 142, 149, 150, 161
Плотин — 62
Подолинский С. А. — 86,
121
Покровский И. А. — 24, 31
Поливанов М. К. — 75
Полонский В. П. — 154–
156, 163, 164
Полтавцева К. А. — 65, 76
Поплавский Б. Ю. — 291,
302, 311, 312, 315, 319
Постников Г. В. — 106
Потехин Ю. Н. — 191, 192,
199, 200, 202, 206, 210–
213
Правдухин В. — 180
Прейнвальц А. К. — 340
Пришвин М. М. — 4, 21,
108, 202, 228, 265, 284,
320
Пул Б. — 77
Пумпянский Л. В. — 65, 68,
69

Пунин Н. Н. — 124
Пушкин А. С. — 52, 77, 106,
123, 143, 157, 176, 220,
231, 267, 291, 313, 383
Пушкины — 96
Пятницкий К. П. — 168

Рабле Ф. — 73, 78
Радек К. Б. — 131
Радищев А. И. — 106
Радлов Э. Л. — 49, 50, 52
Раев М. — 207
Раевская-Хьюз О. — 207
Разин С. Т. — 178, 227, 235
Разумовский И. П. — 141,
160
Ральцевич В. Ф. — 139,
140, 160
Рахманинов С. В. — 278
Рачинский Г. А. — 52
Ребиков В. И. — 107
Регельсон Л. Л. — 48
Рейснер М. А. — 132, 158
Ремизов А. М. — 4, 52, 53,
217, 227, 251, 253–255,
257, 285, 291, 385
Рерих Н. К. — 245, 284
Рескин Д. — 341
Родионов М. С. — 110
Розанов В. В. — 20, 21, 31,
52, 225, 226, 236, 253,
255–257, 279, 283, 285,
367
Розанов И. — 283
Рокицкий П. Ф. — 122, 123,
279
Романицкий А. — 355, 373
Романов П. С. — 281, 382
Рубанов Г. И. — 280, 287
Рубин И. — 138
Рудаш Л. — 157
Руденцова Ю. И. — 207
Румий В. — см. Вага-
нян В. А.
Рынди́н В. Ф. — 110
Рязанов Д. Б. — 159

Савельев В. П. — см. Сер-
гий (Савельев)
Савицкий И. — 207
Савицкий П. Н. — 183, 204,
212, 214, 219, 230, 239,
243, 244, 247, 248, 250–
252, 255, 260–263, 266,
275, 278, 280–282, 284–
286, 330, 332, 333, 337,
340–342, 369, 370, 390
Савл — см. Павел, ап.

Садовские — 96
Садофьев И. И. — 316
Садыкер П. А. — 213
Сакулин П. Н. — 145, 147,
161
Самарин Ю. Ф. — 123
Самарины — 96
Самойлов А. Ф. — 137, 156,
160
Сапир И. — 158
Сарабьянов В. Н. — 130,
135, 149
Сатовский-Ржев-
ский Д. Г. — 359, 374
Свенцицкий В. П. — 97, 186
Светлов М. А. — 381
Святополк-Мир-
ский Д. П. — 205, 216,
217, 219, 231, 234, 241,
247–257, 259, 261–264,
270, 273, 280, 283–286,
330, 332–334, 361, 368,
369
Сеземан В. Э. — 217, 256
Сельвинский И. Л. — 253
Семенова С. Г. — 4, 33, 50,
124, 126, 165, 180, 288,
364
Семковский С. Ю. — 137,
160
Серапионова Е. П. — 207
Серафим (Саровский) —
307, 334
Сергий (Голощапов) —
106
Сергий Радонежский,
преп. — 103
Сергий (Савельев), арх. —
124
Сергий (Страгородский),
патр. — 119
Серебровский А. С. — 123
Сетницкая О. Н. — 117, 119
Сетницкий Н. А. — 62, 74,
79, 80, 83–90, 95, 97–100,
106, 107, 110–112, 117–
121, 124, 125, 187, 211,
255, 320–322, 327–329,
331, 334, 338, 340–342,
344, 345, 348, 349, 361,
362, 364–371, 387, 388,
390
Сеченов И. М. — 137
Скворцов- Степа-
нов И. И. — 135, 136, 149
Скиталец С. Г. — 118
Скобцова Е. — см. Кузьми-
на-Караванева Е. Ю.

- Скрыпник Н.А.— 140
Скрябин А.Н.— 107, 111, 278
Сладек З.— 207
Слепкова В.— 122
Словцов Б.И.— 122
Слонимский М.Л.— 56, 58, 384
Снетков И.С.— 366
Соболев А.В.— 283, 284
Соллертинский И.И.— 69
Соловьев В.С.— 5, 7–9, 27, 30, 37, 42, 45, 49, 52, 79, 81, 82, 97, 101, 106, 108–111, 113, 114, 117, 124, 125, 184, 187, 220, 222, 223, 228, 256, 266, 326, 336, 349, 354, 360, 361, 368, 373, 375, 377, 378, 388
Соловьев С.М.— 52
Соловьевы — 96
Сологуб Ф.К.— 53
Сорокин П.А.— 52, 59, 61
Софиев Ю.Б.— 310
Спиноза Б.— 179
Сталин И.В.— 138–141, 160, 304, 318
Степун Ф.А.— 6, 28, 29, 32, 46, 52, 61, 75, 182, 188–190, 243, 282, 284, 288, 294, 308, 310, 311, 319, 352
Стоппнер Б.Г.— 158
Столяров М.В.— 52
Страхов Н.Н.— 326
Струве Г.П.— 273
Струве М.А.— 255
Струве Н.А.— 10
Струве П.Б.— 5, 9, 10, 19, 22, 24, 30, 31, 185, 188, 193, 195, 199, 256, 285, 288
Стэн Я.Э.— 136, 139, 160
Сувчинский П.П.— 118, 204, 205, 211, 212, 214, 246, 247, 251, 254, 255, 257, 259, 261–264, 266, 283, 329, 330, 332, 334, 338, 342, 368–370
- Тальгеймер А.— 137, 157, 160
Тан В.Г.— 196
Теккерей У.М.— 63
Терапиано Ю.К.— 310, 317
Тернавцев В.А.— 97
- Тескова А.— 259, 285
Тимашев Н.С.— 185
Тимирязев А.К.— 135–137, 141, 160
Тихонов Н.С.— 58, 381
Толль Н.П.— 217
Толстой А.Н.— 202, 280, 385
Толстой Л.Н.— 25, 56, 108, 123, 150, 176, 188, 276, 304, 313, 321, 322, 325, 342, 361, 366, 367, 370, 372, 375–378, 383, 388
Толстые — 96, 123
Третьяков С.М.— 154
Троицкий А.— 136
Троцкий Л.Б.— 61, 127, 131, 138, 156, 157, 159, 174, 196, 304
Трубецкие — 96
Трубецкой Е.Н.— 5, 7, 8, 30, 326
Трубецкой Н.С.— 63, 212, 214, 215, 217, 219, 220, 234, 239–244, 246, 247, 250, 252, 261, 262, 266, 282, 283, 285, 286, 330, 337, 340, 347, 373, 389, 390
Трубецкой С.Н.— 123, 250
Трубников П.— см. Пильский П.М.
Тургенев И.С.— 383, 392
Тынянов Ю.Н.— 254, 255, 280, 385
Тэффи Н.А.— 291
Тютчев Ф.И.— 220, 313
- Ульянова М.И.— 62
Умов Н.А.— 79, 82, 86, 89, 121, 336
Уншлихт И.С.— 60
Урицкий М.С.— 10
Устрялов Н.В.— 118, 190–192, 194, 195, 198–205, 209–212, 317, 344–350, 356, 362, 371, 372
Ухтомский С.— 56
Уэллс Г.— 56, 250, 269
- Фадеев А.А.— 381
Федин К.А.— 58, 265, 281
Федоров Н.— 307
Федоров Н. Ф.— 4, 7, 8, 27, 42, 44, 45, 79, 81, 82, 84, 87, 89, 95, 100, 105, 106, 108–112, 114, 117, 119–121, 124, 125, 166, 184, 220, 250, 255, 262, 276, 297, 301, 303, 304, 310, 317, 318, 320–344, 346–374, 377
- Федотов Г.П.— 8, 27, 64, 65, 76, 182, 188, 189, 253, 254, 256, 282, 288, 290, 291, 306, 308–310, 315, 316, 318, 320, 327, 332, 333, 352, 353, 363, 372, 374, 386–388
Федотова Е.Н.— 64, 76
Фейербах Л.— 33
Фельзен Ю.— 310
Феодосий Печерский — 290
Фернандез Р.— 255
Ферсман А.Е.— 89
Филипп (Колычев), митр.— 103
Филипченко И.Г.— 84
Филипченко Ю.А.— 122
Филонов П.Н.— 107
Философов Д.В.— 5
Филофей, монах псковского Елеазарова монастыря — 353
Флейшман Л.— 207
Флор и Лавр, муч.— 277
Флоренский П.А.— 7, 8, 29, 30, 33, 40, 42–44, 48, 51, 79–83, 86, 90, 91, 95, 99, 101, 110–112, 119–121, 123, 124, 256, 336
Флоринский В.М.— 122
Флоровский Г.В.— 182–186, 188, 208, 214, 262, 265, 282, 286, 287, 325, 330, 337, 347, 367, 369
Фонвизин С.И.— 378, 388
Форстер Е.М.— 255
Форш Б.О.— 107
Форш О.Д.— 53, 55–58, 100, 227, 391
Фостер Л.— 209
Франк С.Л.— 6, 9, 17, 19, 22, 27, 29–31, 46, 51, 52, 61–63, 182, 183, 185, 188, 217, 284, 288, 314, 315, 319, 326
Франциск Ассизский — 72
Фрейд З.— 116, 125, 131–134, 157, 158, 379
Фридман Б.— 135
Фриче В.М.— 142–144, 149, 151, 158, 161–163
Фурманов Д.А.— 381

- Хагемайстер М.— 368
Ходасевич В.Ф.— 56, 257, 291
Хлебников В.— 4, 84, 107, 110, 219, 231–233, 254, 255, 275, 284, 320, 344, 371, 379, 381
Хомяков А.С.— 81, 184, 188, 220, 255, 326, 342, 354
Хьюз Р.— 207
- Цветаева М.И.— 4, 217, 219, 251–261, 266, 285, 321, 385
Цейтлин А.— 135
Циолковский К.Э.— 79, 159
- Чаадаев П.Я.— 16, 106, 123, 220
Чаадаевы — 96
Чапыгин А.П.— 227
Чахотин С.С.— 191–193, 198, 210, 211
Чаянов А.В.— 246, 265, 275–278, 287
Чекрыгин В.Н.— 108, 110, 112, 124
Челпанов Г.И.— 63, 64
Червинская Л.Д.— 310
Чернышевский Н.Г.— 10, 383
Чехов А.П.— 25, 384
Чижевский А.Л.— 79, 80, 120
Чингисхан — 217, 242, 281
Чуев С.И.— 340, 366
Чужак Н.Ф.— 144, 154, 162
Чуковский К.И.— 6, 46, 56
Чулков Г.И.— 49
Чулков Н.П.— 123
Чхеидзе К.А.— 4, 118, 125, 317, 324, 337–344, 349–351, 353, 357–359, 363, 367, 370–372, 374, 375, 386–388
Чюрленис М.К.— 124
- Шагинян М.С.— 56
Шаляпин Ф.И.— 96
Шаповалов А.А.— 339
Шапшев К.Н.— 122
Шаршун С.И.— 310
- Шаховской Д.А.— 252
Шекспир У.— 63, 77, 143, 151, 274
Шелер М.— 77, 188
Шенгели Г.А.— 107
Шестов Л.— 46, 51, 52, 182, 217, 251, 256, 288, 291, 312–315, 319, 374
Ширинский-Шихматов Ю.А.— 294, 296, 316, 317, 332, 350, 351, 353, 362
Ширяевец А.В.— 284
Шишков В.Я.— 254
Шкапская М.М.— 117
Шкловский В.Б.— 56, 58
Шманкевич Б.И.— 106
Шманкевич В.И.— 106
Шмелев И.С.— 279, 290, 314
Шмидт А.— 301
Шоридан — 392
Шоридан К.— 392
Шпенглер О.— 29, 33, 34, 46, 236, 237, 267, 268, 270, 271, 284
Шпет Г.Г.— 52, 55, 62–64, 75
Штейнберг А.З.— 47, 49, 51, 52
Штейнер Р.— 13
Штейнман З.— 154
Штехер Г.Г.— 122
Штирнер М.— 102
Шубарт В.— 189, 209, 315
- Щекатихина-Потоцкая А.В.— 56
Щербаков М.В.— 359, 360
- Эйнштейн А.— 136, 137
Эйхенбаум Б.М.— 56
Энгельс Ф.— 128, 136, 138, 142, 152, 159, 163
Эрберг К. (Сюннерберг К.А.)— 49, 51, 227
Эрн В.Ф.— 30, 97, 186, 224, 225, 326
Эфрон С.Я.— 251, 255, 257, 260, 332, 334
- Юдин П.Ф.— 139–141, 152, 153, 163
Юдин Т.И. 122
- Юдина М.В.— 65, 68, 69
Юнг К.Г.— 158
Юринец В.А.— 158
Юшкевич П.С.— 64
- Якобсон Р.О.— 63, 215, 283
Яковенко Б.В.— 182, 189, 209, 360
Яковлев А.— 280
Яновский В.С.— 4, 302, 308, 310, 343, 354, 355, 357, 371, 374
Ярославский Е.М.— 140
Яхот И.— 160
- Gorky M.— см. Горький М.
- Hagemeister M.— см. Хагемайстер М.
- Isaak J.— 285
- Jacobson R.— см. Якобсон Р.О.
Jensen P.A.— 286
- Korostowetz W. (Korostovets) — см. Коростовец В.К.
- Lenin — см. Ленин В.И.
Losskij N.O.— см. Лосский Н.О.
- Mirsky D.S.— см. Святополк-Мирский Д.П.
- Pilniak B.— см. Пильняк Б.А.
Pletniow R.— см. Плетнев Р.В.
- Rose E.W.— 285
- Savickij P.N.— см. Савицкий П.Н.
Smith G.S.— 283
- Trubetzkoy N.S.— см. Трубецкой Н.С.
Tsvetaeva M.— см. Цветаева М.И.