

УДК 7.0(092)

ББК 85

K19

*Издано при финансовой поддержке Федерального агентства
по печати и массовым коммуникациям в рамках
Федеральной целевой программы «Культура России»*

Главный редактор и автор проекта «Российские Пропилеи»

С. Я. Левит

Составители серии С. Я. Левит, И. А. Осиновская

Редакционная коллегия серии:

Л. В. Скворцов (председатель), В. В. Бычков, Г. Э. Великовская,
И. Л. Галинская, В. Д. Губин, П. С. Гуревич, А. Л. Доброхотов,
В. К. Кантор, И. А. Осиновская, Ю. С. Пивоваров,
Г. С. Померанц, А. К. Сорокин, П. В. Соснов, Т. Г. Щедрина

Научный редактор И. И. Ремезова

Художник П. П. Ефремов

Кантор В. К.

K19 «Крушение кумиров», или Одоление соблазнов (становле-
ние философского пространства в России) / В. К. Кантор. —
М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН),
2011. — 608 с. — (Российские Пропилеи).

ISBN 978-5-8243-1616-2

В книге В. К. Кантора, писателя, философа, историка русской мысли, про-
фессора НИУ-ВШЭ, исследуются проблемы, поднимавшиеся в русской мысли
в середине XIX века, когда в сущности шло опробование и анализ собственного
культурного материала (история и литература), который и послужил фундамен-
том русского философствования. Рассмотренная в деятельности своих лучших
представителей на протяжении почти столетия (1860–1930-е годы), русская
философия изображена в работе как явление высшего порядка, относящаяся к
вершинным достижениям человеческого духа.

Автор показывает, как даже в изгнании русские мыслители сохранили свое
интеллектуальное и человеческое достоинство в противостоянии всем видам
принуждения, сберегли смысл своих интеллектуальных открытий.

Книга Владимира Кантора является едва ли не первой попыткой отрефлек-
тировать, как происходило становление философского самосознания в России.

УДК 7.0(092)

ББК 85

ISBN 978-5-8243-1616-2

© Левит С. Я., Осиновская И. А., составление
серии, 2011

© Кантор В. К., 2011

© Российская политическая энциклопедия, 2011

Крушение или гибель всех кумиров, которыми была соблазнена душа русского интеллигента.

С. Л. Франк. «Крушение кумиров»

Слова — идолы, иконы ложных или истинных богов. Вглядимся в некоторые из этих кумиров, чтобы решить, стоит ли защищать их или лучше им сгореть в общем пожаре? Ответ на этот вопрос зависит от того, какие — мнимые или истинные — святыни в них воплощаются.

Г. П. Федотов. «Ессе Номо»

Введение К пониманию России

1. Миф о непостижимости России

Среди отечественных любомудров, по крайней мере, с начала XIX столетия установилось мнение, что Западу не понять нашей сущности, наших особенностей, нашего своеобразия. А потому все попытки опереться на западный силлогизм в решении российских проблем приведут рано или поздно к неудаче. Однако пример последнего столетия, когда под видом марксизма мы исповедовали собственное бесовство, предсказанное еще Достоевским, заставляет задуматься: точно ли в наших неурядицах виноват западный «самодвижущийся нож разума»¹? Как понятно разум энциклопедистов И. Киреевский сравнивает с гильотиной, заставляя читателя призадуматься о необходимости разума. Словно и не было уже написано к тому времени слов Канта о разуме просветителей. Кант полагал, что пользоваться разумом человек может только отказавшись от всех внешних принуждений и уж тем более не под угрозой гильотины: *«Просвещение — это выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Несовершеннолетие по собственной вине — это такое, причина которого заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого. Sapere aude! — имей мужество пользоваться собственным умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения»*². Ну а Гегель, один из славянофильских кумиров, писал: *«Разум есть достоверность сознания»*³. Быть может, речь должна идти о недостаточной разработанности и инфантильности нашего мышления и сознания, приводящей к роковым аберрациям, создающим определенные фантомы в нашем восприятии самих себя?

¹ Киреевский И. В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. С. 251.

² Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. В 4 т. М.: kami, 1994. Т. 1. С. 127.

³ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 2006. С. 125.

Существенно подчеркнуть, что традиция отрицания разума имеет, к сожалению, слишком глубокие корни в России. Стоит привести описание Ключевским пафоса первых русских отрицателей западного стиля мышления: «В одном древнерусском поучении читаем: “Богомерзостен пред богом всякий, кто любит геометрию; а се душевные грехи — учиться астрономии и еллинским книгам; по своему разуму верующий легко впадает в различные заблуждения; люби простоту больше мудрости, не изыскай того, что выше тебя, не испытай того, что глубже тебя, а какое дано тебе от бога готовое учение, то и держи”. В школьных прописях помещалось наставление: “Братия, не высокоумствуйте! Если спросят тебя, знаешь ли философию, отвечай: еллинских борзостей не текох, риторских астрономов не читах, с мудрыми философами не бывах, философию ниже очима видех; учуся книгам благодатного закона, как бы можно было мою грешную душу очистить от грехов”. Такой взгляд питал самоуверенность незнания: “Аще не учен словом, но не разумом, — писал про себя древнерусский книжник, — не учен диалектике, риторике и философии, но разум христов в себе имею”. Так древнерусским церковным обществом утрачивались средства самоисправления и даже самые побуждения к нему»¹. Такая позиция отказа от рацио рождала фантомы.

Один из таких фантомов есть миф о непостижимости, о загадке, о тайне, об особом предопределении русской судьбы, не поддающейся анализу разума. «Умом Россию не понять», — написал как-то Тютчев в стихотворении, ставшем программным для отечественного национализма, поводом к особой, специфической гордости, закрывающей путь к самопознанию. Между тем эта строка свидетельствует, скорее, о метафизическом отчаянии поэта, отчаянии, принадлежащем определенной мыслительной традиции.

В 1845 г. А. С. Хомяков написал статью «Мнение иностранцев о России», в которой огорчился недоброжелательным взглядом иностранцев на российскую действительность. Но объяснял его тем, что мы сами недостаточно себя знаем, что русские не осмеливаются мыслить самостоятельно, ожидая интеллектуальной помощи с Запада, называл это незнание «грехом неведения»², но пытался показать, что Россия способна к самопознанию, несмотря на всю его трудность, которую приходится преодолевать и западным народам. Призыв *понимать* был очевиден и явился, видимо, ответом на сомнения Чаадаева, воскликнувшего в своем первом «Философическом письме»: «Где наши мудрецы, где наши мыслители? Кто за

¹ Ключевский В. О. Курс русской истории // Ключевский В. О. Сочинения. В 9 т. М.: Мысль, 1988. Т. 3. С. 278.

² Хомяков А. С. О старом и новом. М.: Современник, 1988. С. 88.

нас когда-либо думал, кто за нас думает теперь»¹? Впрочем, Чаадаев же исходил из того, что русский ум мало подготовлен к подобной работе: «Всем нам не хватает какой-то устойчивости, какой-то последовательности в уме, какой-то логики. Силлогизм Запада нам чужд»². Чаадаев объяснял это умственное невегласие тем, что в России нет разницы между рабом и свободным человеком. У раба нет самосознания, а потому нет энергии ни к какому деянию, к мысли в том числе: «Сколько различных сторон, сколько ужасов заключает в себе одно слово: раб! Вот заколдованный круг, в нем все мы гибнем, бессильные выйти из него. Вот проклятая действительность, о нее мы все разбиваемся. Вот что превращает у нас в ничто самые благородные усилия, самые великодушные порывы. Вот что парализует волю всех нас, вот что пятнает все наши добродетели»³. Начиная с Чаадаева и Пушкина («пока свободой горим»), русская мысль пыталась преодолеть эту крепостную психологию. Уже столетие спустя изгнанный из Советской России Семен Франк писал: «Первое, так сказать, минимальное условие возможности достижения смысла жизни есть *свобода*; только будучи свободными, мы можем действовать «осмысленно», стремиться к разумной цели, искать полной удовлетворенности»⁴. Но на свободу требуется личная решимость. Чаадаев решился, проложив путь смелости мысли.

2. Преодоление непонимания и европейский контекст

И вроде бы опасения Чаадаева были опровергнуты развитием русской поэзии (первый поэт России хотел «мыслить и страдать» — с картезианским пафосом: если мыслю, следовательно, я есмь), историософскими построениями славянофилов, русских историков-западников — Кавелина, Соловьева, Ключевского, становлением русской мысли, решавшей задачу, которая явственно выразилась в заглавии книги Д. И. Менделеева — «К познанию России» (1903). После Петровских реформ, в XVIII столетии, Россия питалась пафосом рационалистического познания мира, европеизации и гуманизации почвенной жизни, как и в других странах Европы, к которой причисляли и Россию. Не забудем фразу екатерининского «Наказа»: «Россия есть европейская держава». Именно европеец Пушкин, более всех русских поэтов и мысли-

¹ Чаадаев П. Я. Сочинения. М.: Правда, 1989. С. 24.

² Там же. С. 23.

³ Там же. С. 60.

⁴ Франк С. Л. Смысл жизни // Франк С. Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 170.

телей чувствовавший органическую связь с веком просветителей («француз» — по его лицейскому прозвищу) не только воспел дело Петра I, но сумел понять и нарисовать специфические явления русской жизни. Он увидел и угадал летописца Пимена, самозванничество, изобразил бессмысленный и беспощадный русский бунт, и, наконец, его величайшее духовное открытие — образ русской барышни как музыки и духовности России. Думаю, что тема «софийности» рубежа XIX и XX веков была подготовлена его интуициями.

Особого внимания заслуживает трактат Василия Розанова «О понимании», написанный и опубликованный в конце XIX века (1886). Единственный строго философский трактат у гениального мастера импрессионистской формы, он имел вполне определенную установку — сделать *проблему понимания* осознанно центральной для русской мысли: «Человеческое понимание — это отдельный мир, сложный и углубленный, создаваемый мыслью человека, медленно и неустанно ткущею нити, последний узор которых неизвестен, но в котором содержится последняя разгадка всего»¹. Интересно обратить внимание на издательство, осмелившееся в наши дни выпустить раннюю книгу мыслителя, о которой очень точно написал В. В. Биbihин: «Многое сейчас заново зависит, сумеем ли мы прочесть эту книгу и через нее заново Розанова, поверим ли, что он не зря доверял свободе своего ума»². Когда-то сам Розанов отошел от своей первой книги, уйдя в проблемы пола, оргазма, перейдя от аналитики к максимам и афоризмам. Это дало основание Флоровскому сказать о хаосе как основе позднего Розанова³. Но свобода ума в России все же состоялась, хотя часто считалась она в России (даже до Октябрьской революции, а при советской власти уж точно) искушением западного *меонизма*. Так назвал кантовскую линию в философии друг П. А. Флоренского, противник С. Франка и Ф. Степуна — славянофил В. Ф. Эрн в статье 1910 г., направленной против журнала «Логос»: «Ratio есть попытка неверного и не всецелого определения мысли. <...> Ratio в своем последовательном завоевании европейской мысли приводит таким образом к пышному, яркому расцвету универсального *меонизма*»⁴. Франк отвечал ему: «Из характеристики Эрна следует, что западная философия проникнута началом ratio, сплошь “меонична” (т. е. иллюзионистична или чужда бытию). <...> Сам Эрн весьма наив-

¹ Розанов В. В. О понимании. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 14.

² Биbihин В. В. Время читать Розанова // Там же. С. XVI.

³ «Розанов весь в хаосе, в минутах, в переживаниях, в проблесках» (Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Вильнюс: Литовская Православная Епархия, 1991. С. 459).

⁴ Эрн В. Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности. По поводу философского журнала «Логос» // Эрн В. Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 77.

но опровергает свою конструкцию: он отмечает в русской философии “ряд замечательных попыток защитить принципиальный онтологизм от всех нападков ratio и поразить ratio его же оружием”. <...> Но если русским мыслителям удастся с помощью ratio защитить и возродить онтологизм, значит ratio не необходимо приводит к “мэонизму”»¹. Чуть позднее Эрн обвинил рационализм Канта в создании немецкого милитаризма (статья «От Канта к Круппу»). Против кантовского «философского идеализма» требовал «отмежеваться» и Ленин. В чем дело? Только ли, как иронизировал Франк, дело тут в «чудодейственной силе национального духа»²?

Всегда ли, однако, сам Запад следовал своей установке на картезианско-кантовскую ясность разума? Поэтому имеет смысл задать вопрос. Несмотря на мощную разработанность рациональной мысли в западноевропейской философии, не подвержена ли была западная культура тем же опасностям, что и русская? Ведь все то, что касалось европеизации Европы, вестернизации Запада, как кажется, было ясно наиболее трезвым русским мыслителям. И не только отрицавшим способность разума к постижению и пониманию мира. «Образованности в Западной Европе очень много, — писал Чернышевский. — Так: но неужели масса народа и в Германии, и в Англии, и во Франции еще до сих пор не остается погружена в препорядочное невежество? <...> Она верит в колдунов и ведьм, изобилует бесчисленными суеверными рассказами совершенно еще языческого характера. Неужели этого мало вам, чтобы признавать в ней чрезвычайную свежесть сил, которая <...> соразмерна дикости?»³ Так что в своем движении к пониманию действительности, к европеизации Россия стояла в ряду других стран, возникших в результате переселения народов и строивших свою цивилизацию под воздействием христианства и усвоения духовных и материальных завоеваний Античности. Но и катастрофа потом оказалась общей. Наступал XX век, эпоха магическая, эпоха языческого безумия, безграничных диктатур, когда идея подменялась словом-заклятием, которое давало власть над вошедшими в историю массами. Этот магизм наступавшей эпохи чувствовали многие. Но достаточно сослаться на Шпенглера, признанного эксперта закатных эпох, который даже в современной ему естественно-научной мысли почувствовал магию: «Обратим теперь внимание на то, каким образом сознание отдельных культур духовно уплотняет первоначальные *numina*. Оно обкладывает их полными значения словами, имена-

¹ Франк С. Л. О национализме в философии // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 105.

² Там же.

³ Чернышевский Н. Г. О причинах падения Рима // Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений. М.: ГИХЛ, 1950. Т. VII. С. 665.

ми, и заколдовывает — понимает, ограничивает — их на этот лад. Тем самым они подчиняются духовной власти человека, который имеет в своем распоряжении имена. А уже было сказано, что вся философия, всё естествознание, всё, что так или иначе связано с “познанием”, есть в глубочайшей своей основе не что иное, как бесконечно утонченный способ *применять к “чуждому” магию слова первобытного человека*. Произнесение правильного имени (в физике правильного понятия) есть заклятие. Так возникают божества и научные основные понятия — прежде всего как имена, к которым вызывают и с которыми связывается некое приобретающее все большую чувственную определенность представление»¹. Этот магизм обеспечивал внутреннюю, глубинную связь между носителями высокой духовности и массой.

3. Отчаяние Тютчева

Однако, как постоянно твердили русские мыслители, именно в России разрыв между европейски ориентированным слоем образованного общества и народом был многими степенями сильнее, чем в других странах Европы. Если в Московской Руси было общее бесправие, общая внеисторическая жизнь всех сословий, практически единый культурный уровень, то в послепетровское время образовался слой, наделенный правами, широтой культурного обще-европейского выбора, сознававший себя выразителем России. Но остался в прежнем положении народ, т. е. сложилась ситуация, при которой, по удачному выражению Владимира Вейдле, «Россия стала нацией, но не включила в нацию народа»². Влияние же почвенных, еще во многом языческих структур народного сознания на национальную ментальность создавало умонастроение и у элиты, в корне противоположное личностному рефлексивному развитию. Не случайно в своем неоконченном трактате по философии истории, «Семирамиде», Хомяков замечал, что «русским можно лучше других народов Европы понять переход саг (сказаний) в мифы. Мы еще недавно вышли из эпохи легковерной простоты и затейливой сказочности»³. И это умонастроение — от почвенно ориентированных мыслителей до крайних радикалов-нигилистов — утверждало неприменимость к России западных мерок. То, что Чаадаеву казалось трагедией, получило вдруг (среди первых — у И. Киреевского) окраску национальной добродетели, могущей вызывать только

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. В 2 т. М.: Мысль, 1993. Т. I. Гештальт и действительность. С. 591.

² Вейдле В. Задача России. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1956. С. 96.

³ Хомяков А. С. Сочинения. В 2 т. М.: Моск. филос. фонд; Медиум, 1994. Т. I. С. 131.

гордость и самоуважение. Но не у всех и не сразу. В 1849 г. Тютчев написал стихотворение «Русской женщине», где видел ее совсем не так, как Пушкин («денисьевский цикл», где русская женщина станет музой поэта, будет написан много позже):

Вдали от солнца и природы,
Вдали от света и искусства,
Вдали от жизни и любви
Мелькнут твои молодые годы,
Живые помертвеют чувства,
Мечты развеются твои...
И жизнь твоя пройдет незрима
В краю безлюдном, безымянном,
На незамеченной земле, —
Как исчезает облак дыма
На небе тусклом и туманном,
В осенней беспредельной мгле.

Уж какая тут муза! Жизнь вне света и искусства! Не менее печальной его определения России. В 1859 г., возвращаясь с Запада домой, Тютчев так описал свое впечатление от Родины:

Ни звуков здесь, ни красок, ни движенья —
Жизнь отошла — и, покорясь судьбе,
В каком-то забытии изнеможенья,
Здесь человек лишь снится сам себе.

(«На возвратном пути»)

По Тютчеву, непокорность судьбе есть основной признак самосознающей личности: «Пускай олимпийцы завистливым оком / Глядят на борьбу непокорных сердец. / Кто, ратуя, пал побежденный лишь роком, / Тот вырвал из рук их победный венец». Здесь же человек себя не сознает, он себе лишь снится, это жизнь вне истории. Понять ее нельзя, ибо это и не природа: ни естественно-научный, ни исторический разум здесь неприменимы. Что остается любящему свою страну поэту? «В Россию можно только верить», — это умозаключение Тютчева 1866 г.

Умом Россию не понять,
Аршином общим не измерить:
У ней особенная стать —
В Россию можно только верить.

Нередко тютчевский катрен соотносили и соотносят с известной фразой германского «железного канцлера» Отто фон Бисмарка: «Никогда не воюйте с русскими. На каждую вашу военную хитрость

они ответят непредсказуемой глупостью». Бисмарк знал Россию, был здесь послом, часто употреблял в трудные минуты волшебное русское слово, обращаясь к себе: «Ничего, Бисмарк, ничего». В том смысле, что выкрутимся. По легенде, это слово сказал ему ямщик, когда их застиг в степи буран. Надежды не было никакой. Но ямщик сказал: «Ничего, барин, ничего. Выберемся». И выбрались. Ни логике, ни умению возницы это спасение не соответствовало. Просто вера, как у Тютчева. Классическое русское «как-нибудь».

Здесь слышится безнадежность помрачнее, чем у Чаадаева. Ничего не может поэт найти утешительного, кроме смиренности и долго-терпенья, ибо не в состоянии понять *смысл* существования России. Тем более «не поймет и не заметит гордый взор иноплеменный...». Только почвенно, кровно сросшийся с Россией поэт может не осознать, нет, это невозможно, — но *почувствовать нечто*, а потому и поверить. «Верую, ибо абсурдно» (слова, приписываемые Тертуллиану), — было сказано на заре «темных веков». Однако так можно верить лишь в Бога как в Непостижимого. В данном случае происходит коренная подмена: *вера не в Бога, а в место*. А это чревато определенными последствиями, ибо, как писал Г. В. Флоровский о мироощущении славянофилов, «создается своего рода магическая философия истории»¹. Пауль Тиллих писал еще более жестко о подобных поворотах мысли: «Язычество можно определить как возвышение конкретного пространства на уровень предельной ценности и достоинства. В языческих религиях есть бог, власть которого ограничивается строго установленным местом. <...> Лишь когда один Бог — исключительно Бог, безусловный и не ограниченный ничем иным, кроме себя самого, только тогда мы имеем дело с истинным монотеизмом, и только тогда разрушается власть пространства над временем»².

4. Языческий бунт в России и Западной Европе

Ведь если Россия является сакральным пространством, особым образом устроенным, которое живет по законам, неподвластным принципам жизнеустройства остального мира, то бог этого места, разумеется, не наднациональный Бог, для которого «несть ни элина, ни иудея» (Рим 10, 12), а бог языческий.

Стремление радикалов к опоре на магическое начало вполне еще иронически отметил и чуткий к духовно-общественным веяниям

¹ Флоровский Г. В. Вечное и преходящее в учении русских славянофилов // Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 51.

² Тиллих П. Теология культуры // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М.: Юрист, 1995. С. 258. — (Лики культуры / Гл. ред. и составитель С. Я. Левит).

Герцен: «Физика нас оскорбляет своей независимой самобытностью, нам хочется алхимии, магии, а жизнь и природа равнодушно идут своим путем»¹. Невероятное усилие русских писателей и мыслителей конца прошлого века по христианизации России было в значительной степени продиктовано испугом, причину которого указал Достоевский, предъявив читателям угрозу «беса» Петра Степановича Верховенского: «Затуманится Русь, заплачет земля по старым богам...» Об этом же и тревога С. Н. Булгакова, беспокоившегося о недостаточной укорененности христианства в русском народе: «Конечно, необразованный простолюдин совершенно бессилен отнестись критически и безоружен, как ребенок, пред наплывом новых учений. И с той же легкостью, с какой уверовали в неверие некогда его просветители, принимает и он безрадостную, мертвящую веру в неверие. Разумеется, не приходится преувеличивать сознательности и прочности этой его старой веры (в данном контексте, — православия. — В. К.), разлагающейся иногда от первого прикосновения»². Удар «неоязычества» (т. е. большевизма) был тем сильнее, что народная вера, как показали русские богословы, включала в себя на равных правах веру в Христа и во всякую почвенно-языческую нечисть, иными словами, о преобладании Христа в сознании простолюдина было говорить рано: «Баба, ходившая “снимать килу” к колдуну, не чувствует себя согрешившей: она с чистым сердцем будет после этого ставить свечи в церкви и поминать там своих покойников. В ее сознании Церковь и колдун просто разные департаменты»³.

Язычество, которое, по слову Чернышевского, сохранялось не только в России, а также в Германии и других вроде бы цивилизованных странах, вполне доказало свою жизнеспособность и силу, девестернизируя и дегуманизируя европейское сознание. Это с приходом фашизма в письме Карлу Керенки констатировал Томас Манн: «Есть в современной европейской литературе какая-то злость на развитие человеческого мозга, которая всегда казалась мне не чем иным, как снобистской и пошлой формой самоотрицания. <...> С модой “на иррациональное” часто бывает связана готовность принести в жертву и по-мошеннически отшвырнуть достижения и принципы, которые делают не только европейца европейцем, но и человека человеком»⁴. О влиянии оккультизма на нацизм сегодня пишут многие — у нас и

¹ Герцен А. И. С того берега // Герцен А. И. Собрание сочинений. В 30 т. М.: Изд-во АН СССР, 1955. Т. VI. С. 24 (курсив мой. — В. К.).

² Булгаков С. Н. Религия человекобожия в русской революции // Булгаков С. Н. Два града: исследование о природе общественных идеалов. М.: Астрель, 2008. С. 428.

³ Флоренский П. А. Православие // Флоренский П. А. Сочинения. В 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 1. С. 656.

⁴ Манн Т. Письма. М.: Наука, 1975. С. 61–62.

на Западе. Но первое художественно-аналитическое исследование на эту тему — это роман Лиона Фейхтвангера «Братья Лаутензак», написанный в 1943 г., который в рукописи назывался «Чудотворец». Там описано столкновение двух типов мышления — человека разума Пауля Крамера и мага и кудесника Оскара Лаутензака. Оскар Лаутензак становится близким советником Гитлера. Крамер, как носитель разума, не приемлется нацизмом и уничтожается. Однако Оскар Лаутензак из политических соображений (слишком много узнал) тоже был убит. И все же кончается роман словами, говорящими по сути дела о том, что магизм торжествует:

«За день до открытия академии оккультных наук все газеты поместили на первой странице под жирными заголовками сообщение о том, что Оскар Лаутензак зверски убит. При нем было большое кольцо, знакомое сотням тысяч людей, побывавших на его выступлениях, были драгоценности и деньги, но его не ограбили. Очевидно, убийство совершено по политическим мотивам. Оскар Лаутензак был для “красных” представителем национал-социалистской идеологии: они убили его из-за угла.

Фюрер распорядился устроить своему ясновидцу торжественные похороны за государственный счет. Гроб провожала огромная толпа, несли много знамен и штандартов, оркестр исполнял траурные мелодии.

Сам Гитлер произнес речь на могиле Оскара Лаутензака.

— Это был один из тех, — провозгласил он взволнованным голосом, — кто колокольным звоном — музыкой души своей — возвещал становление созидаемой мною новой Германии».

Россия попала в этот общий поток, возникший после взрыва в Европе подсознательных, почвенно-языческих инстинктов, которые возжелали управлять историческим процессом, тем самым отрицая его надсубъективную силу и смысл. Но путь к этой катастрофе проложила Россия.

Неужели, однако, Европа не могла идти своим путем? Но закономерен вопрос: а мыслима ли после Петра Великого Европа без России? Начну рассуждение от противного. Вообразим, что Россия провалилась в тартарары и что Западная Европа перестала поглядывать с опаской в ее сторону. Но что такое это «тартарары»? Не случилось ли уже однажды такое — в начале прошлого века, когда, по выражению русского философа Федора Степуна, Россия рухнула в «преисподнюю небытия»? Так всем показалось, да так отчасти и было. Во всяком случае, три миллиона наиболее развитых, культурных и энергичных русских людей волей или неволей покинули в эти годы свою страну и обосновались на Западе, создав там мощную русскую диаспору. Мало того, что они оказались великими комментаторами

«русских событий», их русский опыт помог им разобраться и в катаклизме, надвигавшемся на Западную Европу. И, пожалуй, первое, что они попытались донести до западноевропейцев, что Россия — это часть Европы и что ее падение в бездну потянет за собой и другие страны. Так, Мережковский писал: «Мировая война слишком глубоко вдвинула Россию в Европу, чтобы можно было их разделить. Должно учесть, как следует, безмерность того, что сейчас происходит в России. В судьбах ее поставлена на карту судьба всего культурного человечества. Во всяком случае, безумно надеяться, что зазявшую под Россией бездну можно окружить загородкою и что бездна эта не втянет в себя и другие народы. Мы — первые, но не последние. <...> Наша русская беда — только часть беды всемирной»¹. Россия оказалась в общем потоке вспыхнувшей после очевидной победы христианского рационализма (начиная с Возрождения) магической мифологизации жизни. Это весьма серьезная проблема, поскольку позволяет отчетливо представить исторический (или антиисторический) процесс существования людей в XX веке. «Общность христианского предания, — пишет современная исследовательница, — подчеркивает принадлежность русской культуры к европейской цивилизации с ее метафизическим видением истории. Процесс рационализации мышления, “расколдовывания” мира от религиозно-мифологических представлений в истории европейской культуры ведет к возникновению линейно-прогрессистской схемы эволюции форм общественного сознания. Казалось бы, системная критика метафизического типа культуры, основанного на мифологии христианского предания, начатая философами-просветителями, должна была устранить саму возможность порождения мифа и мифологизации истории. Но и философия романтизма в XIX веке, включая позднее вагнеровское музыкальное мифотворчество, и теургическая эстетика европейского символизма, и русская религиозно-философская мысль рубежа XIX–XX столетий эту тенденцию не подтвердили. Самым ярким доказательством “*бытия мифологического*” стала сама история XX века, продемонстрировавшая подлинный расцвет социального, культурного и политического мифотворчества, которое не единожды приводило мир к масштабным трагедиям. Такая мифологизация породила, с одной стороны, коммунистическую утопию, на практике реализованную большевиками в Стране Советов, с другой — национализм, деградировавший в фашизм в одной из самых культурных стран Европы»².

¹ Мережковский Д. С. Царство Антихриста // Мережковский Д. С. Царство Антихриста. СПб.: РХГУ, 2001. С. 22.

² Жукова О. А. О мифологических соблазнах русской истории и культуры // Вопросы философии. 2010. № 4. С. 112.

Тоталитаризм по сути своей был антихристианским и, стало быть, антиевропейским движением, противопоставлявшим разуму мифологически устроенное сознание, опиравшимся на стихийные устремления масс жить *в несвободе*, без проблем (тип подобного миропонимания был угадан Достоевским в поэме о Великом Инквизиторе). По словам Гёте, разумом живут единицы, *личности*, но именно их усилиями создается, крепится и структурируется материк европейской культуры. Любой иррационализм направлен на деструкцию личности, на деструкцию христианского откровения свободы и независимости человека, на размывание основ европейской жизни. Очень жестко об опасности дехристианизации Европы сказал Мережковский: «Христианство — начало Европы, и конец христианства — конец Европы. Можно бы сказать европейцам: для вас христианство “миф”? Берегитесь, как бы вам самим не сделаться мифом!»¹

Инициированные христианством принципы исторического развития человечества по сути дела отрицались в тех странах, где восторжествовали почвенные боги, превратившие даже интернациональные идеи в племенные. Очень хорошо ложилась в этот контекст «непостижимость России».

5. Знание вне и помимо понимания

Скрещение «чужого» рационального разума и почвенных влияний — языческих, порой почти магических, как показал Флоренский, — породило национальный (скорее даже, националистический) миф о России как стране, неподвластной пониманию. Существенно уточнить, что неподвластна она казалась именно *уму* как порождению инородного Запада. В эпилоге «Войны и мира» рационалист Лев Толстой сформулировал вполне магическую, в духе славянофилов, философию истории: «Если допустить, что жизнь человеческая может управляться разумом, то уничтожится возможность жизни». Разумеется, так, если говорить о человеческом разуме, но историю блюдет божественный разум, он несет за нее ответственность. Рационалист, отрицающий рацию, в данном случае отрицает божественное провидение, как мистик наоборот². Думаю,

¹ Жукова О. А. О мифологических соблазнах русской истории и культуры. С. 23.

² Особое неприятие вызывала у него историософская позиция Гегеля, да и вообще западных мыслителей, которая казалась ему вполне заменимой мифическими образами. Сошлюсь снова на эпилог его великой эпопеи: На вопрос, «какая сила движет народами?», Толстой выстраивает следующее рассуждение: «Идет паровоз. Спрашивается, отчего он движется? Мужик говорит: это *черт* движет его. <...> Му-

к позиции Толстого вполне применимы слова Флоровского: «Мистика рационализма неизбежно вырождается в натуралистический магизм, человек из деятеля-творца, свободного и самодержавного, становится игрушкой стихийно-причинного предопределения, звеном во всеобъемлющей системе природы»¹.

Знание о стране в данном случае давалось непосредственным, бытовым, можно сказать, физиологическим соприкосновением с ней, сопереживанием, чувственной пронизанностью ее почвенными токами. Так утверждается в России специфический феномен *знания помимо и вне понимания*, враждебного воспитанию и образованию свободно и самостоятельно мыслящего человека. Эту националистическую традицию вполне усвоили (хоть и бессознательно, я полагаю) большевики. Не случайно победил в России не рациональный марксизм легальных марксистов, а «выстраданный», если воспользоваться термином Ленина (напомню его формулу: «марксизм Россия выстрадала»). Этот «выстраданный» Маркс занял место национального идола. Книги Маркса можно было открыть, а можно было и не открывать: и без чтения правда жизни очевидна. Как писал Лосев: «Абсолютная мифология есть <...> указание на *развернутое магическое имя, взятое в своем абсолютном бытии*»². Маркс был абсолютным мифом и именем магическим.

Это гениально выразил в предсмертной поэме Маяковский:

Мы открывали
Маркса
каждый том,
как в доме
собственном
мы открываем ставни,
но и без чтения
мы разбирались в том,

жик неопровержим. Для того чтобы его опровергнуть, надо, чтобы кто-нибудь доказал ему, что нет черта, или чтобы другой мужик объяснил, что не черт, а *немец* движет паровоз. Только тогда из противоречий они увидят, что они оба не правы». Иными словами, история движется либо сверхъестественной силой, либо прав Гегель (*немец!*). Немец, сказавший, что миром правит и историю движет мировой дух, воплощающий в себе идею Бога. Толстой скорее готов согласиться с мужиком о непонятном разуму движении народов. См. об этом подробнее мой текст: *Кантор В.* Лев Толстой: искушение *неисторией* // Вопросы литературы. 2000. № 4. С. 120–181. Этот же текст вошел в мои книги: «Русский европеец как явление культуры» (М.: РОССПЭН, 2001) и «Русская классика, или Бытие России» (М.: РОССПЭН, 2005).

¹ Флоровский Г. В. Хитрость разума // Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. С. 65.

² Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. С. 595.

в каком идти,
в каком сражаться стане.

(«Во весь голос»)

В советской жизни после победы революции возник весьма обширный и влиятельный слой людей, исполнявших роль идеологических жрецов, которые не читали Маркса, не понимали марксизм, но «разбирались» в нем и знали твердо, что про него надо говорить и каким образом орудийно использовать. Утверждения Каутского и других западных социал-демократов, что ленинцы идут против теории, были с презрением отвергнуты как мешанские, т. е. такие, которым доступен только поверхностный, понятийный слой жизни, но заказан путь к истине «живой жизни». Рассудочности, логистике, «отвлеченному разуму» (И. В. Киреевский) снова противопоставлялась наша глубина, которая недоступна пониманию западных мыслителей, ибо Маркс стал абсолютно магическим именем, рациональному анализу не подлежащим. А потом такими магическими именами стали и Ленин, и Сталин. Миф возобладал над реальностью, стал сам реальностью. Сошлюсь на слова Ролана Барта, весьма глубоко понимавшего значение мифа в жизни современного цивилизованного общества: «Мифы представляют собой постоянное и назойливое домогательство, коварное и непреклонное требование, чтобы все люди узнавали себя в том вечном и тем не менее датированном образе, который был однажды создан, якобы, на все времена»¹. Миф умеет только подчинять ум, а не пробуждать мысль. А как писал Франк, «раб, как мы уже знаем и как это ясно само собой, не может иметь осмысленной жизни»².

Большевистский, а затем сталинский режим, это известно, поначалу хотел разорвать с традицией, утвердив новый миф как Обычай. Культура, однако, существует не только в пространстве, но и во времени. И как современные греки, уже давно не напоминающие эллинов, знают, что на этом «месторазвитии» существовали Гомер, Перикл и Платон, так и сталинская идеократия должна была получить благословение русской классики. А смыслы русской классики еще были живы и не могли не воздействовать на сознание весьма многих (образование стало всеобщим). Существовала и европейская наука, на которой вырастали миллионы студентов, наука, вносящая принципы рационального мышления в общий иррациональный миф социалистического мира. Нельзя также не учитывать роль российской диаспоры. Когда-то именно еврейская диаспора

¹ Барт Р. Миф сегодня. — Режим доступа: http://webreading.ru/nonf_/design/rolan-bart-mif-segodnya.html

² Франк С. Л. Смысл жизни. С.172.

создала Библию, впоследствии сцементировавшую в некое целое разбросанный по миру народ. В Советскую Россию доходили имена и тексты Бердяева, Ходасевича, Бунина, Набокова...

Отчаяние эмигрантов было бесконечным. Им начинало казаться, что сама Россия — миф. Достаточно вспомнить страшные стихи Георгия Иванова 1930 г.:

Россия счастье, Россия свет.
А может быть, России вовсе нет.

И над Невой закат не догорал,
И Пушкин на снегу не умирал,

И нет ни Петербурга, ни Кремля —
Одни снега, снега, поля, поля...

Снега, снега, снега... А ночь долга
И не растают никогда снега.

Снега, снега, снега... А ночь темна
И никогда не кончится она.

Россия тишина, Россия прах,
А может быть, Россия — только страх.

Веревка, пуля, ледяная тьма
И музыка, сводящая с ума.

Веревка, пуля, каторжный рассвет
Над тем, чему названья в мире нет.

Но у них была точка опоры, где был ясен отказ от тютчевского призыва — *верить* в Россию. В своем выступлении «Миссия русской эмиграции» (Париж, 16 февраля 1924) великий русский писатель Иван Бунин сформулировал кредо возникшей русской диаспоры: «Нас, рассеянных по миру, около трех миллионов. <...> Но численность наша еще далеко не все. Есть еще нечто, что присваивает нам некое назначение. Ибо это *нечто* заключается в том, что поистине мы некий грозный знак миру и посильные борцы за вечные, божественные основы человеческого существования, ныне не только в России, но и всюду пошатнувшиеся. <...> В чем наша миссия, чьи мы делегаты? От чьего имени дано нам действовать и представлять? Поистине действовали мы, несмотря на все наши человеческие падения и слабости, от имени нашего Божеского образа и подобия. И еще — от имени России: не той, что предала Христа за тридцать сребренников, за разрешение на грабеж и убийство и погрязла в мерзости всяческих злодеяний и всяческой

нравственной проказы, а России другой, подъяремной, страждущей... <...> А кроме того есть еще нечто, что гораздо больше даже и России, и особенно ее материальных интересов. Это — Бог и моя душа»¹. Опора на себя, на свою свободную сущность, означала выход за пределы этого национального самовозвеличивающего мифа о непостижимости России. Не она сакральное чудо-место. Ее надо понимать. Впрочем, об этом писалось еще и до революции.

Я бы постарался здесь различить близкие вроде бы слова — *мудрость и разум*. Разум в силу своей аналитической энергичности не может принять существующую действительность, выявляя ее промахи и недостатки. Отсюда бесконечное «горе от ума» в этом мире. Мудрость строится на примирении с окружающим миром, попытке найти с ним каратаевский лад и гармонию, не обращая внимания на зло мира. Но как сказал еще апостол Павел: «Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтоб быть мудрым. Ибо мудрость мира сего есть безумие перед Богом» (1 Кор. 3: 18—19). Конечно, мудрость коррелирует с разумом. Но разум — нечто иное, нежели мудрость. Это достижение европейской культуры, но и русской в той мере, в какой Россия находится внутри европейского контекста. Сошлюсь на работу Г. Г. Шпета: «Восток есть родина мудрости, всяческих сказок, сказаний и мифов. Восток их *переживает*, ими питается и в них выражается. Он не знает, что такое *рефлексия*; умственная жизнь для него нечто чуждое; он с трудом отличает ее от тяжелого физического труда, он отдыхает, когда от него не требуют умственного напряжения; умственная лень — его природа и его добродетель (вспомним Обломова. — В. К.). Чистый европеизм пробудился в тот момент, когда первый луч рефлексии озарил человеку его собственные переживания. Европа — это умственное напряжение, но не труд, а «досуг», восторг и праздник жизни; самое дорогое для нее — творчество мысли, и никакая сила, — ни меч, ни моральная проповедь, — не могла уничтожить в европейце его *страсти мыслить*. Европа пережила сказок и мифов, мудрости и откровений не меньше, чем Восток, но она *не только* их переживала, она их также *передумывала*. Как глубоко она их переживала и как глубоко передумывала пережитое, об этом свидетельствует *ее* создание — *трагедия*, высшая форма художественной рефлексии»².

Нельзя, однако, забывать, что и Россия доработалась до трагедии в творчестве Достоевского, самого в России европейского писателя в художественных его прозрениях. Не случайна его постоянная ори-

¹ Бунин И. Великий дурман. М.: Сов. секретно, 1997. С. 127—129.

² Шпет Г. Г. Мудрость или разум? // Шпет Г. Г. *Philosophia Natalis*. Избранные психолого-педагогические труды / Отв. редактор-составитель Т. Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2006. С. 314.

ентация на Шекспира как посланного людям пророка, возвестившего правду о душе человека. Но после постановки его романов-трагедий (по определению Вяч. Иванова) на сцене Художественного театра русская публика постаралась откреститься от его творчества, назвав (устаами Горького) тягу его героев к высшему *мещанством*. Русская культура хотела по-прежнему не понимать себя. Но чувствовать благодаря этому непониманию свою значительность.

6. Жизнь вне разума, или Словесное пьянство

В той мере, в какой мы остаемся в восточном прошлом, вернее, в той степени, в какой оно живет в нашей культуре, мы переживаем, а не мыслим себя, довольствуясь так называемым чувством законной гордости за нашу внерефлексивную глубину и широту. Блестящий шарж на подобное национальное самовозвеличение можно найти в «Литературном дневнике» из «Арабесок» Андрея Белого (глава «О пьянстве словесном»):

«Говорят, что широкая славянская натура чуждается тех рамок, в которых с таким удобством уживается натура немца. Говорят, что славяне глубже французов. Глубина и ширина сочетаются в нас, русских. <...> Глубина отрывает от жизни, ширина сжигает душу — и беспочвенный, но широкий и глубокий русский интеллигент оказывается с отчаянием в душе и опущенными руками пьяницей после запоя. <...> Или тугоумен Кант? Быть может, тугоумна немецкая культура и мы пользуемся всеми этими Кантами, Марксами, Вагнерами и Бетховенами только для того, чтобы, претворив их в нашей глубокой и широкой душе, явить миру десятки Марксов! <...> За границей есть строгое разделение повседневной жизни от жизни творческой. <...> У нас нет повседневности: у нас везде святое святых. Везде проклятая глубина русской природы отыщет вопрос. <...> И как пьянице вино, так интеллигенту — словесное общение; предмет общения: всегда проклятый вопрос. И мы углубляем вопрос до невероятности. А ответ на вопрос — живой, действительный акт — убегает в неопределенность. Оттого-то у нас все вопросы — вопросы проклятые. <...> Так создаем мы себе убеждение, что мы необыкновенно глубоки. Но глубина эта — часто словесное пьянство. Да, слова наши — пьянство. И часто мы в кабаке. Кабак всегда с нами!»¹.

Парадоксальным образом этот шарж подтвердил уже в советское время Александр Зиновьев, настойчиво доказывавший во

¹ *Белый А. Литературный дневник // Белый А. Критика. Эстетика. Теория символизма. В 2 т. М.: Искусство, 1994. Т. II. С. 325—328.*

всех своих произведениях, что пьяный словесный всплеск российского интеллигента, отрицающего саму возможность понять окружающую действительность, важнее и сложнее не только коммунистической партийной идеологии, но и западного сухого рационализма. Непонимание мира было объявлено им глубокой. Ограниченность подобной критики сделалось очевидной, когда русские партократы и сталинисты стали причисляться философом-диссидентом к выразителям непостижимой российской сущности. Основной рефрен его текстов: Западу нас не понять, он может нас переиграть, но по-прежнему не понимая, с кем или с чем имеет дело. Самоуничижение сливается с «чувством законной гордости», к которому прибавилось еще одно чувство советского человека — «чувство глубокого удовлетворения» за собственное неумение жить. И думать. И понимать. Западу не понять, а Зиновьеву знание о России дано нутряно, почвенно, экзистенциально, если не побояться западного термина.

Впрочем, подобное знание было всем нам явлено в советские времена в «письмах трудящихся». Например, по поводу присуждения Пастернаку Нобелевской премии. Никого не интересовала его реальная позиция, его бесконечные компромиссы с властью, хороший или нет роман. Народ должен был почувствовать (не понять — почувствовать) то, что угодно власти: И народ чувствовал. «Я Пастернака не читал (т. е. не хочу понять), но знаю, что он наш злейший враг». И т. п. Этот сервильный иррационализм стал нашей повседневностью, чтобы не сказать — *нормой* жизни. Механизм культуры, отказывающейся от самопознания, несмотря на усилия писателей и мыслителей XIX столетия, возобладал, создавая даже в умах инкомыслов не желание понять, а ощущение доблести: «чудище обло, озорно, огромно, стозевно и лайй», совершенно непостижимо — а мы боремся с ним. Такое сознание льстило и власти, придавая ей сакральную глубину. В постперестроечные времена это чувство непостижимости сказалось в ставших общеизвестными словах государственного человека (В. С. Черномырдина): «Хотели, как лучше, а получилось, как всегда». То есть присутствует в нашей реальности нечто, не поддающееся осознанию, пониманию и переделке.

А раз невнятен высший смысл бытия в этой культуре и чужд ей сложный Пастернак, враждебны Замятин, Ахматова и Зощенко, неизвестны творения отечественных философов, то ничего другого не остается, как описывать ее (что и делали *писатели-деревенщики*: В. Белов, В. Распутин и др.) *этнографически*. Так некогда великий русский путешественник и исследователь Миклухо-Маклай рассказывал про страну папуасов. Но поскольку писали о себе, то не научно-аналитически, как ученый о дикарях, а ностальгически-умиленно.

Лад, гармония — вот суть русской жизни с точки зрения почвенных писателей. Никаких противоречий. Словно не было «пугачевщины», страшной гражданской войны, не доносили в течение десятков лет друг на друга ближайшие друзья и соседи. А раз кругом «лад», то и не искали у своих героев стремлений духа, работы мысли, высокой страсти. Злокозненно-изворотливым умом наделялись, как правило, персонажи — пришельцы из западной цивилизованной жизни, ибо ум (разум) с его разлагающим анализом противопоказан, конечно же, *ладу почвенного мира*. Это весьма устраивало партийную номенклатуру, награждавшую этих писателей всевозможными орденами. Но «свято место пусто не бывает». Противоположности, однако, сходятся: нынешние постмодернисты, вроде бы антагонисты почвенного лада, тоже исходят из непонятности, неподвластности рассудку принципов российской жизни. Они поэтому работали и работают на уровне партийно-коммунистических клише, передразнивая их, но отказываясь от обсуждения отечественных проблем и коллизий по существу.

7. Понимание России умом как национальная добродетель

Как было заявлено в одной независимой газете критиком-постмодернистом: мы текстов не читаем, обходясь «дискурсом» по поводу выпущенной писателем книги. Посмотрите нынешние теледебаты, где важно безо всякого анализа вставить некую фразу в дискурс, чтобы наработать на рейтинг востребованного публичкой человека. Но ведь, казалось бы, критики и телевизионщики — люди понимающие, понимающие, что *все есть текст*: мир, страна, жизнь, судьба, книга, картина и т. п. И этот текст надо читать, стараясь вникнуть в него. Как говорил еще Пушкин: «И с отвращением читая жизнь мою...» Здесь же знают и выносят суждение *до* чтения. Не случайно постмодернисты так решительно отвергают и не читают русскую классику. Потому что русская классика от Пушкина до Бунина была одержима стремлением понять свою страну, свою действительность. А тем самым как бы переналадить механизм культуры, демифологизировать ее, десакрализовав все ее понятия и учреждения. Стремилась понять и критически изобразить всех: от помещиков и чиновников (Гоголь), государства и церкви (Лев Толстой), купечества (Островский), интеллигенции и крестьянства (Чехов и Бунин), армии (Куприн и Замятин) и т. п.

Трагично бытие людей, желающих понимать. Реальность, утвердившаяся на почве бесчеловечного мифа, отрицавшего разум, была безусловно и категорически отвергнута Мандельштамом, искав-

шим опорой именно в разуме, в рации. В статье «Девятнадцатый век» (1922) он сформулировал это так: «Европеизировать и гуманизировать двадцатое столетие, согреть его телеологическим теплом — вот задача потерпевших крушение выходцев XIX века, волею судеб заброшенных на новый исторический материк. <...> Теперь не время бояться рационализма. Иррациональный корень надвигающейся эпохи, гигантский, неизвлекаемый корень из двух, подобно каменному храму чужого бога, отбрасывает на нас свою тень. В такие дни разум — *ratio* энциклопедистов — священный огонь Прометея»¹. Поэт оказался прозорливее многих своих ученых современников, винивших во всех бедах нашей жизни рационализм западной теории. Ее достоинств и недостатков обсуждать здесь не имеет смысла, ибо речь о другом. О том, что наша жизнь очень долго была построена на пафосе непонимания — запрете мысли, чтения и попыток самостоятельного размышления о судьбах мира.

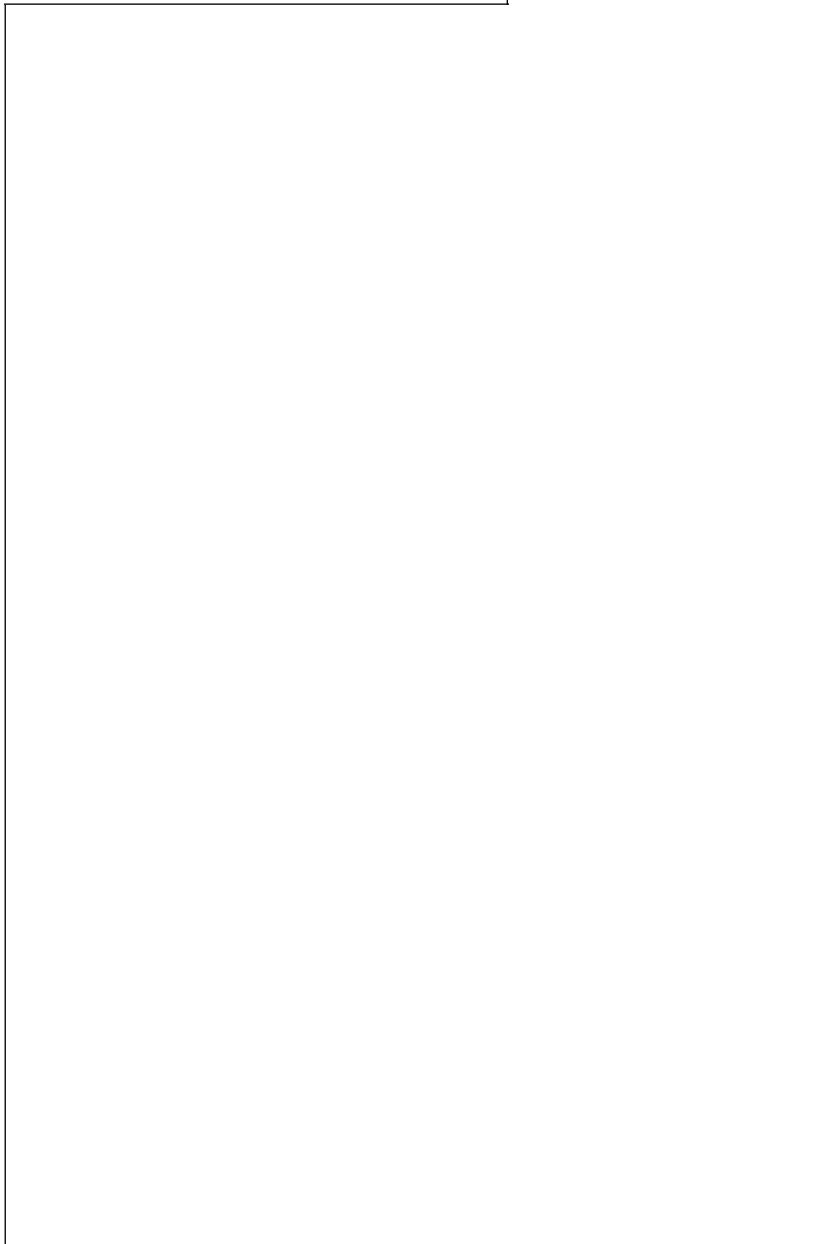
Желая свободы мысли, возможности самореализации, не стесненного догмами образования, правового и открытого общества, мы встаем перед неимоверно сложной проблемой. Можем ли мы рассчитывать хоть как-то повлиять на идущий исторический процесс? Говоря словами поэта, «европеизировать и гуманизировать» его? Очевидно, не более того, как удалось это самому Мандельштаму. Однако ему и другим «потерпевшим крушение» в XX столетии гуманистам на самом деле удалось многое. Они сохранили и передали нам свое отношение к миру. И от наших усилий зависит сегодня не просто беседовать (или «вести дискурсы» по поводу), но — понимать. Утверждая *понимание России умом* как национальную добродетель. Чтобы эта добродетель стала фактом культуры, способным к дальнейшей ретрансляции.

Именно эта способность, которая явилась в творчестве великих русских мыслителей и поэтов, говорит о возможности философии в России, а не только о некоем феномене под названием «русское философствование». Пройдя через искушения и соблазны чуждых разуму кумиров, русская мысль обрела «самостоянье» (слово Пушкина), нашла свое выражение лица, стараясь заменить магическое пространство отечественной духовности философским пространством. Философия в России состоялась как факт культуры и факт рациональной мысли. И уже в этом контексте существует в русской философии и мистическая линия. Только поэтому и возможен ее анализ.

¹ Мандельштам О. Девятнадцатый век // Мандельштам О. Собрание сочинений. В 4 т. М.: Арт-Бизнес-Центр, 1993. Т. 2. С.271.

Часть I

В преддверии XX века



Глава 1

Пути и катастрофы русской мысли

(трагедия Александра Герцена,
или Искушение радикализмом)

Разверните какую хотите историю, везде вас поразит, что вместо действительных интересов всем заправляют мнимые, фантастические интересы; взгляните, из-за чего льется кровь, из-за чего несут крайность, что восхваляют, что порицают, — и вы ясно убедитесь в печальной на первый взгляд истине — и истине полной утешения на второй взгляд, что все это следствие расстройства умственных способностей.

А. И. Герцен. Доктор Крупов, 1846

Герцен <...> с эфирных высот философского идеализма спустился прямо в подземные жилища социальной революции.

Вл. Соловьев. Национальный вопрос в России (Россия и Европа), 1888

1. Быть может, ключевая фигура...

Рассказать о Герцене — значит понять, как развивалось радикальное движение в России, понять центр, смысл, противоречия русской культуры до двух революций 1917 года. Да и потом именем Герцена клялись как большевики, так и либералы. В общественное сознание крепко была вбита повторенная Лениным мысль Огарева, что «Герцен первый снова разбудил наше уснувшее свободомыслие, дал первый толчок нашим потребностям народной свободы и нового гражданского устройства. <...> Герцен разбудил самые спящие умы; все ринулись к одной мысли, — народного освобождения. Дело могло быть понято так или иначе, но движение уже не могло остановиться. Это хорошо знает человек, который дает первый толчок

движению. Это закон механики. От этого за Герценом и останется первоначальное стремление к освобождению»¹. А потом прозвучали канонические строки Ленина о том, что декабристы разбудили Герцена... А уж он стал звонить в «Колокол».

Именно этот образ человека, будящего Россию, вызывал раздражение отечественных диссидентов. Так возникла поэма Наума Коржавина под тем же названием, что у Огарева и Ленина, — «Памяти Герцена»:

Любовь к Добру разбередила сердце им,
А Герцен спал, не ведая про зло...
Но декабристы разбудили Герцена.
Он недоспал. Отсюда все пошло.

И, ошавев от их поступка дерзкого,
Он поднял страшный на весь мир трезвон.

Вместе с тем именно с помощью Герцена, через его тексты, Натан Эйдельман и другие исследователи вводили многие темы, понятия и фигуры, запрещенные или заглушенные советской пропагандой. Именно Герцен казался очень долго сторонником либерализма, да и сейчас кажется таковым — и не без оснований попал в энциклопедию «Российский либерализм: идеи и люди»². А. А. Кара-Мурза справедливо назвал его «либералом и демократом одновременно»³. Особенно активно обращались советские инакомыслы к его последнему тексту «К старому товарищу», где он выступил против Бакунина, Нечаева, Огарева, показав увиденный им, наконец, катастрофизм радикального пути. Но именно к этому пути он прежде призывал с фантастической энергией, подействовав на русские умы (от негативного отношения у Ф. Достоевского, Б. Чичерина, Н. Чернышевского до позитивного у П. Ткачева, М. Бакунина, С. Нечаева). В 1848 г. он писал: «Что бы ни вышло, довольно, что в этом разгаре бешенства, мести, раздора, возмездия погибнет мир, теснящий нового человека, мешающий ему жить, мешающий водвориться будущему, — и это прекрасно, а потому — да здравствует хаос и разрушение!

¹ Огарев Н. П. Памяти Герцена // Огарев Н. П. О литературе и искусстве. М.: Современник, 1988. С. 159.

² См.: Российский либерализм: идеи и люди. М.: Новое издательство, 2007.

³ Кара-Мурза А. А. «Свобода лица — величайшее дело; на ней и только на ней может вырасти действительная воля народа» // Русский либерализм: идеи и люди М.: Новое издательство, 2000. С. 142.

Vive la mort!

И да водружится будущее!»¹

Как известно, книга «С того берега» вначале была опубликована по-немецки. По-немецки это было сформулировано более жестко, ближе к Бакунину. Немецкий культурфилософ Вальтер Шубарт завершает эту цитату словами: «Вот они — истоки, из которых пропаганда Коминтерна заимствует свои лозунги»². Разумеется, оппоненты Герцена его связь с Бакуниным, Огаревым, призывы к жестокости сумели прочесть достаточно издевательски. Особенно известный парадоксалист Розанов. Посмеем привести его почти никогда не цитировавшиеся слова: «Русские все скрылись в “письмо тетеньки к Шпоньке”, в обаятельную Natalie и во весь литературный онанизм. Онанисты — вот настоящее имя для этого общества и этой литературы. <...> О, какие уездные чухомские чумички они, эти наши социал-демократы, все эти <...> “Письма Бакунина” и вечно топырящийся ГЕРЦЕН. <...> Никому они не нужны. Просто, они — ничего»³. Розанов назвал тексты русских радикалов онанизмом, а не делом. Однако онанисты бесплодны. Но плод все же был — бесы. Их-то и испугался Герцен, об этом — полные мрачных предчувствий его последние работы.

Таким образом, попытаюсь разобраться в проблемах русской судьбы XX века, видимо, необходимо обратиться к идеям человека, державшего в течение нескольких десятилетий предыдущего столетия в напряжении всю интеллектуальную Россию. Герцен сумел сформулировать сущностные особенности развития русской культуры, спорно или бесспорно — это другой вопрос. Но кто может претендовать на безошибочность суждений об истории? Особенно странно ждать подобной безошибочности от активного политического деятеля, пытавшегося своим словом изменить историю. Но многие его идеи работают и сегодня. Скажем, Герцен наиболее резко выговорил кредо всей русской мысли первой половины XIX века, что литература и искусство в России являются единственной трибуной, с высоты которой народ «заставляет услышать крик своего возмущения и своей совести» (VII, 198). Существенна специфика герценовских мыслительных построений: отсутствие категоричности, незамкнутость суждений, их «глубинная противоречивость, антиномичность мысли», что позволяло ему ставить

¹ Герцен А. И. С того берега // Герцен А. И. Собрание сочинений. В 30 т. М.: Изд-во АН СССР, 1955. Т. VI. С. 48. В дальнейшем ссылки на это издание даны в тексте.

² Шубарт В. Европа и душа Востока. М.: Русская идея, 2000. С. 73–74.

³ Розанов В. В. Опадающие листья. Короб второй // Розанов В. В. Сочинения. В 2 т. М.: Правда, 1990. Т. 2. Уединенное. С. 626.

вопросы, не боясь, что он не сможет дать на них ответа, ибо ответа он ждал и искал в историческом движении человечества.

2. Будущий разрушитель Римской империи

Сама биография обозначила особенности взгляда на мир русского мыслителя-бунтаря. Родился Александр Иванович Герцен 25 марта (6 апреля по новому стилю) 1812 г. в Москве у богатого помещика Ивана Алексеевича Яковлева. Это был момент взятия Москвы Наполеоном. Семья Яковлева оставалась в Москве. Наполеон велел представить ему отца Герцена и под условием, что тот доставит его письмо с предложением о мире русскому императору, дал ему пропуск для выезда из Москвы. Не ошибемся, предположив, что для становления юношеского самосознания Герцена, видимо, был важен этот эпизод, не случаен рассказ о нем на первых страницах «Былого и дум». Получалось, что с самого рождения он оказался в центре исторических событий¹. И темы, и мотивы этих событий протянулись через все его творчество. Например, Наполеон считал именно Москву сердцем России, а не Петербург. Слушая рассказы взрослых, Герцен был упоен благородством французского полководца, к тому же продолжателя якобинцев, как многим казалось. Но юношеская влюбленность переросла в презрение. Попав во Францию, во французах он разочаровался («Париж! Как долго это имя горело путеводной звездой народов; кто не любил, кто не поклонялся ему? Но его время миновало, пускай он идет со сцены. В июньские дни он завязал великую борьбу, которую ему не развязать. Париж состарился — и юношеские мечты ему больше не идут»; VI, 47). Он словно продолжал в эмиграции воевать с французами, именно Францию назвав родиной мещанства в книге «С того берега» и оказав тем самым поразительное влияние на русскую художественную культуру. Именно как мещанина следом за Герценом Лев Толстой изобразил француза Наполеона.

Маленький Сашка, или Шушка, как его звали домашние, общий любимец и баловень. Но существенно, и он это очень хорошо понимал, что он незаконный сын, по прихоти отца взятый в барский дом, хотя на улице бегало немало таких Шушек. В сознание мальчика вкладывалось понятие о возможности волюнтаристского решение чьей-то судьбы. Но вместе с тем и сознание своей избранности. Уже перед смертью он запишет в дневнике: «20 декабря 1866, Nizza.

¹ «Политические мечты занимали меня день и ночь», — пишет он о своем отрочестве (VIII, 63).

<...> Избалованные средой — сознанием своей силы — мы твердо верили, что будем жить на особых правах» (XX, 2, 609). Пока же он просто был убежден, что в руки ему даны великие возможности.

Он стал наследником миллионного состояния. Эти имения вместе с крепостными были им очень удачно заложены перед эмиграцией, принеся ему реальные миллионы. Стоит добавить, что Яковлевы состояли в дальнем родстве с царствующим домом Романовых. Разумеется, это не могло не давать Герцену представления о значительности его собственной персоны. Свое царское достоинство он обозначил псевдонимом — *Искандер*, т. е. *Александр Македонский*.

В четырнадцать лет Александр познакомился с сыном дальнего родственника отца Николаем Огаревым: «Мы уважали в себе наше будущее, мы смотрели друг на друга как на сосуды избранные, предназначенные» (VIII, 80). Мальчики сошлись в своих пристрастиях: оба были воспитаны на античной истории и Шиллере. Отсюда и Искандер, но отсюда и знаменитая «аннибалова клятва», которую дали друг другу юные мальчики Саша Герцен и его ближайший друг Ник Огарев на Воробьевых горах (они полагали, что возродили античную дружбу, что они вроде как Кастор и Поллукс). Любопытна его реминисценция этой клятвы в конце 40-х годов. Его ум более гибкий, чем у Огарева, мог выразить сомнение в продуктивности взятой на себя клятвы: «Воспитание поступает с нами, как отец Аннибала со своим сыном: оно берет обет прежде сознания, опутывает нас нравственной кабалой, которую мы считаем обязательною, по ложной деликатности, по трудности отделаться от того, что привито так рано, наконец, от лени разобрать, в чем дело» (VI, 23). Оглядка на собственный поступок очевидна. Карфагенский полководец Гамилкар потребовал от своего девятилетнего сына Ганнибала (Аннибала) дать клятву посвятить свою жизнь борьбе с Римом. Очевидный (здесь иронико-скептический) намек на тему «аннибаловой клятвы», которую дали молодые юноши, Герцен и Огарев, на Воробьевых горах — посвятить себя борьбе с Российской империей.

К этому, однако, стоит добавить перенесенные Герценом в 30-е годы ссылки (Пермь, Вятка, Нижний Новгород), которые обострили его вражду к империи. Герцен не был подвергнут казни, как декабристы или петрашевцы, но он был унижен, что с ним, уже известным литератором, обошлись как с «ветошкой», если воспользоваться словом Достоевского. Но быть «униженным и оскорбленным» он не умел и не хотел. Именно презрения к нему империи он не смог перенести. «Аннибалова клятва» наполняется реальным содержанием мести петербургскому императорству. Рим должен быть разрушен. Мы часто недооцениваем мотива мести в исторических деяниях. Однако мотив существует. Вспомним легендарный

ответ В. И. Ульянова после казни брата на слова полицейского, что перед ним стена: «Стена да гнилая, ткни и развалится». Это почти прямая цитата из Герцена: «Совсем в ином положении находится Россия. Стены ее тюрьмы — из дерева; возведенные грубой силой, они дрогнут при первом же ударе» (VII, 241).

Достоевский в ужасе писал, что ничего прочного, что малейшее потрясение — и Россия развалится. Леонтьев предлагал подморозить Россию. Герцен в восторге от слабости и гнилости империи: «В этой империи фасадов, где нет ничего подлинного и реального, кроме народа внизу и просвещения наверху, существует лишь два начала, представляющих собой исключение, две разрушительные силы: военная отвага и отвага отрицания. <...> Разностильное здание, без архитектуры, без единства, без корней, без принципов, разнородное и полное противоречий. Гражданский лагерь, военная канцелярия, осадное положение в мирное время, смесь реакции и революции, готовая и продержаться долго и на завтра же превратиться в развалины», — пишет он в «Prolegomena» (XX, 1, 76–77). Если развалился великий Рим, что мешает рухнуть имперской России.

«Все наши идеи, за исключением религиозных, мы несомненно получили от греков и римлян»¹, — писал Чаадаев. Тема Рима, Рима республики и Рима цезарей была постоянно на устах у декабристов, у передовой дворянской молодежи того времени. Недаром сосланный из Петербурга на Юг Пушкин постоянно сравнивает свою судьбу с судьбой сосланного из Рима Овидия («К Овидию»): «Я повторил твои, Овидий, песнопенья». Но уже после гибели декабристов тема Рима, не исчезая, приобретает совсем иной колорит — мрачный и трагический. В 1834 г. Гоголь пишет статью «Движение народов в V веке», рассказывая о разрушении Рима варварами, в результате чего Римская империя «не походила и на тень прежней своей славы. Цветущая, прекрасная — венец европейской природы, она представила дикий вид опустошенной, уничтоженной страны»². Постепенно это движение культуры втягивает в свою орбиту все страны, включая Россию, считал Гоголь. Однако далее, с обострением социально-политических и культурных противоречий как в России, так и в Западной Европе, экспансия римско-европейской культуры как позитивного фактора ставится под вопрос.

Надо сказать, что не только Герцен, а многие его современники, переживавшие то же культурное противостояние, жившие, так сказать, в двукультурье и междумирье, затрагивали эту проблему — смены двух миров, заката великого Древнего Рима, то сочувствуя

¹ Чаадаев П. Я. Статьи и письма. М.: Современник, 1989. С. 138.

² Гоголь Н. В. Движение народов в V веке // Гоголь Н. В. Архив. М.: Молодая гвардия, 1990. С. 345.

ему, то — что чаще — приходящим на смену варварам. В 1830 г. Тютчев пишет знаменитое стихотворение «Цицерон», где передает свое ощущение о падении величавой твердыни, отсюда слова: «застигнут ночью Рима был», «прощаясь с римской славой», «во всем величье видел ты / Закат звезды ее кровавый». Отождествление гибели Рима с гибелью Европы для Тютчева не случайно, ибо Рим, по его словам, «в наши дни, как и всегда, он — корень западного мира»¹. Трижды приступал к теме смены одного мира другим Аполлон Майков: римские сцены времен пятого века христианства «Олинф и Эсфирь» (1841), «Три смерти. Лирическая сцена из древнего мира» (1857) и трагедия «Два мира» (1882), поразительно совпадавшие по проблематике с ранними сценами из римских времен Герцена. В 1846 г. А. К. Толстой пишет повесть «Амена» — эпизод соблазнения носителя новой, христианской этики древнеримской язычницей-дьяволицей. Мотивы заката римско-античной цивилизации и прихода варваров находим в стихах 50-х годов у Льва Мея и Каролины Павловой. Отчего же именно русские писатели заговорили о конце Рима как о каком-то очень живом, не только бывшем, но грядущем в скором будущем событии? Почему здесь так пристально обсуждалась проблема смены старой цивилизации молодой, со свежей кровью? Нельзя забывать, что писали все это дворяне, культура которых выросла на западной и из западной. Даже отрекаясь от нее, они несли в себе «яд» европейской образованности, как романизированные германцы Тацитовых времен.

Не случайно именно писатели-дворяне услышали этот подземный гул поднимавшегося против дворянства народа. Им казалось, что гибнет Европа, но рождено это чувство было ощущением надвигающейся гибели «европеизированной России», своего рода «внутреннего Рима». Впоследствии Герцен, как мы увидим, наложил это свое ощущение внутреннего катаклизма на взаимоотношение культур — европейской и русской. Но для этого ему надо было уехать на Запад. Пока же, до эмиграции, он занимает свое ясное место в общественной борьбе тех лет. В общем сознании Герцен — западник.

3. Западник?

Это и в самом деле исторический факт, что будущий ненавистник Запада в восприятии современников первой половины 40-х годов — типичный западник. О своих спорах со славянофилами Герцен

¹ Тютчев Ф. И. Римский вопрос // Тютчев Ф. И. Полное собрание сочинений и писем. В 6 т. М.: Классика, 2003. Т. 3. С. 158.

рассказал в «Былом и думах», в «Развитии революционных идей в России». И хотя он писал, что сердце у славянофилов и западников билось одно, он был среди самых активных бойцов западнической когорты. Не случайно Н. Языков в стихотворении «К не нашим» назвал врагами России трех мыслителей — Чаадаева, Грановского и Герцена, которому посвятил, кажется, такое четверостишие:

И ты, невинный и любезный,
Поклонник темных книг и слов,
Восприиматель достослезный
Чужих суждений и грехов

Но в этом контексте все же стоит вспомнить и эпизод, иронически описанный Герценом в главке «Не наши» («не наши» для него — славянофилы) из «Былого и дум»: «Мы давали Грановскому обед после его заключительной лекции. Славяне хотели участвовать с нами, и Ю. Самарин был выбран ими (так, как я нашими) в распорядители. Пир был удачен; в конце его, после многих тостов, не только единодушных, но выпитых, мы обнялись и облобызались по-русски с славянами. И. В. Киреевский просил меня одного: чтоб я вставил в моей фамилье *ы* вместо *е* и через это сделал бы ее больше русской для уха. Но Шевырев и этого не требовал, напротив, обнимая меня, повторял своим соргапо: “Он и с *е* хорош, он и с *е* русский”. С обеих сторон примирение было откровенно и без задних мыслей, что, разумеется, не помешало нам через неделю разойтись еще далее» (IX, 166). И мудро было не разойтись при той шутиливо описанной, но слишком явной ксенофобической дикости насчет *е* и *ы*.

Герцен отныне «нашими» называл своих союзников (поначалу западников), «Не нашими» были очень долго для него славянофилы¹. Герцен был остер на язык, много знал, поэтому полемику с ним мало кто мог выдержать. Оппонентами были славянофилы: главный упрек был, что они хотят показать Лазаря в шелках, скрыв его гноища, т. е. пытаются «устроить апофеозу» России безо всякой критики, он же думал тогда, что критика есть единственное лекарство. Главная проблема, вокруг которой шел спор, была проблема личности. Уже в первой своей статье «Двадцать осьмое января», где дата в заглавии — день рождения Петра, Герцен заявил о Петре как о спасителе России, великом случае (впоследствии тема случайности — одна из важнейших в его философии истории), невольно повторив пушкинское выражение: «...Явился

¹ Стоит мимоходом отметить, как в эту игру с местоимением «наши» включился Достоевский, назвав «нашими» бесов с явным намеком на Герцена, на то, кто теперь его союзник.

Петр» (I, 32). Любопытно, что буквально эту фразу, означавшую перелом в судьбе России написали и Пушкин, и Хомяков. Но Герцен искал путей переустройства, поэтому охотно принял и пушкинское сравнение Петра с Конвентом. Петр не мог не быть, по его разумению, личностью, т. е. выразителем личностного начала, ненавистного славянофилам. Сославшись на Кавелина, Герцен назвал Петра «первой русской личностью, дерзнувшей поставить себя в независимое положение» (VII, 169).

Отвечая на кавелинскую статью в «Современнике», Ю. Самарин в «Москвитянине» за 1847 г. сформулировал иное понимание личности: «Общинный быт славян основан не на отсутствии личности, а на свободном и сознательном ее отречении от своего полновластия»¹. В защиту Кавелина выступил Герцен, но уже из-за рубежа, ибо мог там свободно договорить то, что нельзя было сказать в русской подцензурной печати.

«В возражении “Москвитянина”, — писал Герцен в трактате “О развитии революционных идей в России”, — почерпнувшем свои доводы в славянских летописях, греческом катехизисе и гегельянском формализме, опасность, которую представляет собой славянофильство, становится очевидной. Автор-славянофил полагал, что личный принцип был хорошо развит в древней Руси, но личность, просвещенная греческой церковью, обладала высоким даром смирения и добровольно передавала свою свободу особе князя. <...> Этот дар самоотречения и еще более великий дар — не злоупотреблять им — создавали, по мнению автора, гармоническое согласие между князем, общиной и отдельной личностью, — дивное согласие. <...> На замечание, что все мы рабы, что личное право не развито в России, отвечают: “Мы спасли это право, увенчав им князя”. Это издевка, возбуждающая презрение к человеческому слову» (VII, 244–246).

За рубежом, хотя взгляды его на Запад изменились на диаметрально противоположные, он все же не мог принять славянофильскую доктрину полностью, продолжая спорить с нею. Не случайно именно его назвал Н. Н. Страхов подлинным и полным выразителем западничества. О его раннем творчестве этот «поздний славянофил» писал так: «Эпоха, когда сложились взгляды Герцена, была самою цветущею эпохою *западничества* в русской литературе. Это был конец 30-х и начало 40-х годов, время Станкевича, Грановского, Белинского и т. д. Если судить по внутренним силам, по глубине и последовательности, с которою умы проникаются известными

¹ Самарин Ю. Ф. О мнениях «Современника», исторических и литературных // Самарин Ю. Ф. Избранные произведения. М.: Моск. филос. фонд: РОССПЭН, 1996. С. 443.

настроениями мысли, то мы должны будем признать Герцена самой крупною звездой в этой первоначальной плеяде западников. В известном смысле Герцен был не просто западник, то есть не просто поклонник и подражатель Запада; это был *западный человек*, который слился всею душою с западной жизнью, вполне и до конца жил идеями этой жизни. <...> Герцен прямо примкнул к самым живым струям тогдашней жизни Европы, к ее философскому и общественному движению; он стал философом и социалистом»¹.

Белинский приветствовал первые литературные опыты Герцена, объяснив и особенность его художественного письма, заметив, что у Герцена столько ума, как мало у кого, и этот ум подчиняет себе его художественное творчество, что у него «талант и фантазия ушли в ум». Это дает лица необщее выражение герценовской прозе. Белинский как бы в шутку, но вполне серьезно сказал, что Герцен — как гоголевский Нос, «сам по себе». П. Анненков вспоминал: «Я был свидетелем, что до конца жизни ни Грановский, ни Герцен, ни Белинский не могли говорить друг о друге без умиления и глубокого сердечного чувства»².

И все же слишком велико было эго Герцена. Здесь стоит рассказать эпизод его взаимоотношений с Белинским, чтоб к нему более не возвращаться. Всем памятны восторженные описания ярости и неистовства прямодушного и искреннего Белинского. Речь идет о вопросе бытового жизнеустройства, от которого по отношению к другим Герцен всегда отмахивался. Не забывая, однако, о себе. Для начала напомним роль Белинского, как «передового бойца» западничества, открывавшего таланты, слову которого верили и писатели, именно он привлекал сотни и тысячи умов, ибо и вправду весь *жил идеями*, не играл в нее, не думал о хлебе насущном, в котором нуждался как никто из западников. Его роль жестоко определил Розанов: «В мокрой квартире, чахоточный, необычайно талантливый и благородный Белинский “таскал каштаны из огня” для миллионеров Герцена и Огарева, для темного кулака Некрасова с Панаевым и Краевским, и писал *им нужные* бешеные статьи»³. А затем он женился на воспитательнице из благородного пансиона, у него родилась дочь, взглядам он не изменил, но возникла потребность в заработке. И то, что великий критик связал свою жизнь с такой приземленной особой, ста-

¹Страхов Н. Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. СПб., 1882. С. 50—51.

²Анненков П. В. Замечательное десятилетие. 1838—1848 // Анненков П. В. Литературные воспоминания. М.: Правда, 1989. С. 251.

³Розанов В. В. Литературные изгнанники: Н. Н. Страхов, К. Н. Леонтьев. М.: Республика, 2001. С. 64.

ло немного раздражать его друзей. Стоит артикулировать мысль Флоровского: «Все лица распадаются для Герцена на два разряда: стертые и невыразительные, из которых нечего прочесть, и яркие, вдохновенные, неповторимые, на которых запечатлена сила страсти и молодость духа. Таким эстетическим критерием мерит Герцен всю жизнь, и в этом основа его исторических оценок»¹.

Эту «воспитательницу», жену великого критика, друзья старались не замечать, как «лицо стертое и невыразительное». Белинский был ярким лицом, но он как бы немного ронял себя своей жалкой попыткой «устроиться в жизни». При этом забывалось, что был он очень болен и очень беден и загонял свой талант поденщиной. Ему могли помочь и при жизни. Розанов, процитировав трагическую фразу из письма Белинского, далее комментирует: «*“До этой черной низости, какую мне делали эти люди (социалистического) оттенка, той гадости, несправедливости и бесчестности, какую они проявили в отношении меня и труда моего, черного труда черного поденщика, — никогда не делали Греч и Булгарин”*. Теперь подставьте-ка во всех его сочинениях вместо “Греч и Булгарин” другие и настоящие имена, *с живой ненавистью и молча носимые Белинским*, именно имена “Краевского и Некрасова”, да отчасти и “Герцена и Огарева” (вон Кетчеру эти филантропы купили сухонький домик и подарили; а сделай они *то же* или сделай *подобное* Белинскому — и он был бы спасен)»². Интересно и окончание этой истории: друзья-миллионщики у постели умершего критика поклявшись не оставить его семью заботами, уже через несколько недель все обещания забыли. Зачем помогать мелкой мещанке?»³

Винить ли в подобной черствости западничество как явление? Или быть может скорее тот романтически-идеалистический взгляд на жизнь, который отметил Флоровский и который привел Герцена к обвинению Запада в мещанстве. К этому, наверно, стоит добавить высокомерие и обыкновенное презрение «великого человека» к низшему рангом. Невольно вспомнишь гоголевского капитана Копейкина и русское троюковское барство.

Но все же Герцен, романтик и идеалист, верил, что активное начало жизни, жизнь перестраивающее, он найдет на Западе. «В 1847 году Герцен покинул Россию: он не мог более оставаться

¹ Флоровский Г. Искания молодого Герцена // Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 409.

² Розанов В. В. Литературные изгнанники: Н. Н. Страхов, К. Н. Леонтьев. М.: Республика, 2001. С. 65.

³ Помог несчастной вдове купец Солдатенков, издавший в середине 50-х годов собрание сочинений Белинского и значительный процент отдавший вдове критика. Получив деньги, она немедленно покинула Россию.

в удушливой атмосфере эпохи официального мешанства»¹. Уезжая, он еще верил в Запад (Достоевский даже сострил, что Герцен не уезжал в эмиграцию, а так и родился эмигрантом), верил, что *его отъезд есть событие, вводящее Россию в европейскую систему отношений*, где эмиграция — норма жизни накануне социальных перемен: «Все это кажется новым и странным только нам, — в сущности, тут ничего нет беспримерного. Во всех странах, при начале переворота, когда мысль еще слаба, а материальная власть не обуздана, люди преданные и деятельные отъезжали, их свободная речь раздавалась издали, и самое это *издали* придавало словам их силу и власть, потому что за словами виднелись действия, жертвы. Мощь их речей росла с расстоянием, как сила вержения растет в камне, пущенном с высокой башни. Эмиграция — первый признак приближающегося переворота» (VI, 17), — писал он в книге «С того берега».

Уезжая, он был в настроении некоторой идеализации Запада и желания преодолеть российскую косность, ибо даже русской общине не необходим фермент активности, который привнесут выработанные Петровской реформой независимые личности. В этом случае Европа — тот плацдарм, откуда можно будить Россию. Поэтому на упреки друзей, не понимавших смысла его эмиграции, у него был достаточно убедительный ответ. В августе 1849 г. он послал письмо друзьям, которое в исправленном виде стало впоследствии одной из глав «С того берега». В этом письме он задавался тем же вопросом: «Зачем же я остаюсь? Остаюсь затем, что борьба здесь, — что, несмотря на кровь и слезы, здесь разрешаются общественные вопросы, что страдания здесь болезненны, жгучи, но человечественны: они здесь гласны, борьба открытая — никто не прячется... Где не погибло слово, там и дело еще не погибло. За эту открытую борьбу, за эту речь, за эту гласность — я остаюсь здесь». Он верит, что только открытое слово может дойти до России и взволновать ее: «У нас одна трибуна — это трибуна вне России» (VI, 317, 321).

Но самая главная задача, какую он поначалу ставил, — это все же не влияние на Россию, а попытка рассказать Европе о стране, которая должна осуществить идеалы социализма: «Для русских за границей есть еще другое дело. Пора действительно знакомить Европу с Русью. Европа нас не знает; она знает наше правительство и больше ничего. <...> Пусть она узнает ближе народ <...>, который сохранил величавые черты, живой ум и разгул широкой, богатой натуры под гнетом крепостного состояния и в ответ на

¹ Иванов-Разумник Р. В. История русской общественной мысли. В 3 т. М.: Республика: ТЕРРА, 1997. Т. 2. С. 14.

царский приказ образоваться ответил через сто лет громадным явлением Пушкина. Пусть узнают европейцы своего соседа; они его только боятся; надобно им <...> знать, что <...> наш естественный, полудиккий быт встречается с их ожидаемым идеалом, — что последнее слово, до которого они выработывались, — первое слово, с которого мы начинаем, — что мы идем навстречу социализму как германцы шли навстречу христианизму» (VI, 322).

Однако как отнестись к словам В. Зеньковского (с которыми согласны многие русские мыслители): «если сам Герцен был ярким представителем антизападничества, то его духовные потомки оказались лишь защитниками “внезападничества”»¹ (имеются в виду народники)? Итак, все же западник или антизападник?..

4. Запад

Запад встретил его, жестоко разрушая все его иллюзии и идеалистические построения. Он рассчитывал, что Россия идет навстречу социализму, т. е. навстречу Европе, но вдруг поражение революций в Европе — Париже, Дрездене, Вене, которые он объяснял отсутствием безоглядной смелости пожертвовать всем. Когда Бакунин в Дрездене предложил прикрыть баррикады картинами Мурильо и «Мадонной» Рафаэля, а ратушу взорвать, то, как иронически описывал этот эпизод Герцен, тамошние буржуа и мещане очень испугались. Конечно, для русского, чувствующего себя еще варваром, забавно, когда после отказа «муниципальных эстетиков» закрыть произведениями живописи баррикаду, Бакунин предложил поджечь дома аристократов и взорвать на воздух ратушу со всеми членами правительства, а те «струсили».

Эта тема — тема страха Запада за накопленные им духовные сокровища, мешающие его революционности, почти сразу появляется в эмигрантских текстах Герцена. Если по отношению к своему народу он чувствовал себя представителем европейской цивилизации, то по отношению к Европе он почти сразу же, в первые же годы начинает чувствовать себя представителем варварского племени, которому дано осуществить наяву идеалы социализма; «Мы готовы делить ваши ненависти, но не понимаем вашей привязанности к наследию ваших предков. Мы слишком задавлены, слишком несчастны, чтоб удовлетвориться половинчатыми решениями. Вы многое щадите, вас останавливает раздумье совести, благочестие к былому; нам нечего щадить, нас ничто не останавливает

¹ Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. М.: Республика, 1997. С. 53.

<...>. В нашей жизни есть что-то безумное, но нет ничего пошлого, ничего неподвижного, ничего мещанского» (V, 222).

Беда Запада, полагал Герцен, это то, что, собственно, и делало его великой культурой, но Россия этих сокровищ лишена: «Из всех богатств Запада, из всех его наследий нам ничего не досталось. Ничего римского, ничего античного, ничего католического, ничего феодального, ничего рыцарского, почти ничего буржуазного нет в наших воспоминаниях. И по этой причине никакое сожаление, никакое почитание, никакая реликвия не в состоянии остановить нас. Что же касается наших памятников, то их придумали, основываясь на убеждении, что в порядочной империи должны быть свои памятники. Вопрос для нас заключается не в продлении жизни наших умирающих, не в погребении наших мертвецов, — это для нас не представляет никакого затруднения, — а в том, чтоб узнать, где находятся живые и сколько их» (XX, 1, 62). Хорошо это или плохо — отсутствие памятников культуры? Но тут любопытен один момент — непрочность усвоенной западной культуры даже у такого человека высшего аристократического пошиба, как Герцен.

Забегая вперед, замечу, что люди без комплекса избранности, более низкого сословного уровня, скажем, Пушкин, называвший себя «русским мещанином», Достоевский и Чернышевский, разночинцы, оказались более трепетно связаны с сокровищами мировой культуры. Мадонна Рафаэля висела в кабинете Достоевского, под ней он и скончался. Как ни странно, но приходится прислушаться к словам Льва Шестова о Герцене: «Стоило русскому человеку хоть немного подышать воздухом Европы, и у него начинала кружиться голова. Он истолковывал по-своему, как и полагалось дикарю, все, что ему приходилось видеть и слышать об успехах западной культуры. Ему говорили о железных дорогах, земледельческих машинах, школах, самоуправлении, а в его фантазии рисовались чудеса: всеобщее счастье, безграничная свобода, рай, крылья и т. д. И чем несбыточней были его грезы, тем охотнее он принимал их за действительность. Как разочаровался западник Герцен в Европе, когда ему пришлось много лет подряд прожить за границей! И ведь он, несмотря на всю остроту своего ума, нисколько не подозревал, что Европа менее всего повинна в его разочаровании. Европа давным-давно забыла о чудесах: она дальше идеалов не шла; это у нас в России до сих пор продолжают смешивать чудеса с идеалами, как будто бы эти два ничего общего меж собой не имеющие понятия были совершенно однозначными. Ведь наоборот: именно оттого, что в Европе перестали верить в чудеса и поняли, что вся человеческая задача сводится к устройению на земле, там начали изобретать идеа-

лы и идеи. А русский человек вылез из своего медвежьего угла и отправился в Европу за живой и мертвой водой, ковром-самолетом, семимильными сапогами и т. п. вещами, полагая в своей наивности, что железные дороги и электричество — это только начало, ясно доказывающее, что старая няня никогда не говорила неправды в своих сказках... И как раз это случилось в то время, когда Европа навсегда покончила с астрологией и алхимией и вышла на путь положительных изысканий, приведших к химии и астрономии»¹.

Равнять Герцена с дикарем, столкнувшимся с неожиданностями европейской цивилизации, но не нашедшем в ней чуда, все же не след. Герцен мечтал о другом, о том, что Запад своим революционным движением преобразует мир, в том числе и Россию, но не получилось. Герценовское изменение взгляда на Запад — результат поражения европейских революций, это он и сам понимал, понимал и то, что после этих поражений *он перестал быть западником*. В «Письмах к противнику» он писал: «Когда я спорил в Москве с славянофилами (между 1842 и 1846 годами), мои воззрения в основах были те же. Но тогда я не знал Запада, т. е. знал его книжно, теоретически, и еще больше я любил его всею ненавистью к николаевскому самовластью и петербургским порядкам. Видя, как Франция смело ставит социальный вопрос, я предполагал, что она хоть отчасти разрешит его, и оттого был, как тогда называли, *западником*. Париж в один год отрезвил меня, зато этот год был 1848. Во имя тех же начал, во имя которых я спорил с славянофилами за Запад, я стал спорить с ним самим» (XVIII, 278).

Конечно, ушла вера в сакральное пространство Запада. А разочарование ведет к критике тем более жесткой, чем больше было очарование. В результате Герцен становится самым ярким антизападником, гораздо более ярким, нежели славянофилы. Это поняли почти сразу современники Герцена. Страхов, называвший Герцена типичным человеком Запада, приходит к парадоксальному, на первый взгляд, выводу: «Запад тянул к себе Герцена. Он уехал из России и не только стал внимательно и зорко всматриваться в строй и движение Запада, но и сам пытался вмешаться в это движение. К какому же выводу пришел Герцен? С неотразимою силою в нем вкоренилось убеждение, что Запад страдает смертельными болезнями, что его цивилизации грозит неминуемая гибель, что нет в нем живых начал. <...> Вот главное открытие Герцена. России он не понимал; как Чаадаев, он ничего не умел видеть ни в ее настоящем, ни в ее прошедшем. Но Запад он знал хоро-

¹ Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1991. С. 60–61.

шо; он был воспитан на всех ухищрениях его мудрости, он умел сочувствовать всем движениям тамошней общественной жизни, был зорким и чутким зрителем нескольких революций. И он пришел к тому убеждению, что нет живого духа на Западе, что все его мечты обновления не имеют внутренней силы, что одно верно и несомненно — смерть, духовное вымирание, гибель всех форм тамошней жизни, всей западной цивилизации. <...> На эту тему написаны лучшие, остроумнейшие и глубокомысленнейшие его статьи. И наибольшее поучение, которое можно извлечь из Герцена, конечно, заключается в том анализе явлений западной жизни, которым он подтверждает свою мысль о падении Запада»¹.

Надо еще раз подчеркнуть, что его неприятие Запада никоим образом не было связано с материальными условиями его жизни. Герцен сумел удачно заложить свои имения с крепостными и приехал на Запад миллионером. Когда слабое царское правительство попыталось наложить руку на его богатства, он обратился за помощью к банкиру Ротшильду, которого потом называл некоронованным королем мещан, и Ротшильд отстоял его миллионы, позволившие ему далее вести революционную пропаганду, издавать «Колокол», «Полярную звезду», «Голоса из России» и пр. Он был, конечно, человек мира, но в отличие от античного космополита Диогена — богатым, ибо, как любил повторять сам Герцен, деньги дают независимость². Его оппоненты не раз отмечали эту практичность, сочетавшуюся с идеализмом. Скажем, Достоевский писал о нем в «Дневнике писателя»: «Разумеется, Герцен должен был стать социалистом, и именно как русский барич, то есть безо всякой нужды и цели, а из одного только “логического течения идей” и от сердечной пустоты на родине. Он отрекся от основ прежнего общества, отрицал семейство и был, кажется, хорошим отцом и мужем. Отрицал собственность, а в ожидании успел устроить дела свои и с удовольствием ощущал за границей свою обеспеченность. Он заводил революции и подстрекал к ним других и в то же время любил комфорт и семейный покой. Это был художник, мыслитель, блестящий писатель, чрезвычайно начитанный человек, остроумец, удивительный собеседник (говорил он даже лучше, чем пи-

¹ *Страхов Н. Н.* Главное открытие Герцена // *Страхов Н. Н.* Литературная критика. М.: Современник, 1984. С. 38

² В «Былом и думах» он рассказывал, как, узнав, в декабре 1849 г., что доверенность на залог его имения, посланная из Парижа и засвидетельствованная в посольстве, уничтожена, и что вслед за тем на капитал его матери было наложено запрещение, он тотчас же бросил Женеву и поехал к матери. При этом он высказал свое кредо, что глупо или притворно было бы пренебрегать состоянием, ибо деньги — сила, оружие. А оружие никто не бросает во время войны, хотя бы оно и было неприятельское.

сал) и великолепный рефлектёр. Рефлексия, способность сделать из самого глубокого своего чувства объект, поставить его перед собою, поклониться ему и сейчас же, пожалуй, и насмеяться над ним, была в нем развита в высшей степени. Без сомнения, это был человек необыкновенный; но чем бы он ни был <...> всегда, везде и во всю свою жизнь он прежде всего был *gentilhomme russe et citoyen du monde*, попросту продукт прежнего крепостничества, которое он ненавидел и из которого произошел»¹.

Запад оказался, так ему почудилось, и виновником его семейной драмы. Об этом — наиболее яркие страницы «Былого и дум». Речь идет о любви его жены Наташи к немецкому поэту Гервегу. «Рассказ о семейной драме», поразительный по своей искренности и незащитности, но направленный на самооправдание, по сути равен «Исповеди» Ставрогина, ибо это рассказ о том, как миллионер, сам изменяя жене и узнав, что жена полюбила другого, практически зашелмовал ее до смерти². Этот текст равен откровенности Руссо, рассказавшему в «Исповеди» о своем онанизме, откровенности «Записок эгоиста» Стендаля. Это едва ли не впервые выраженный с таким талантом и глубиной человеческий эксгибиционизм. То есть человек так велик, что позволяет о себе писать все. Позднее на такое решился, пожалуй, только Август Стриндберг в автобиографическом романе «Слово безумца в свою защиту». Сам же Герцен писал раньше (как бы развязывая себе руки): «В будущую эпоху нет брака, жена освободится от рабства, да и что за слово жена?..

¹ *Достоевский Ф. М.* Старые люди. Дневник 1873 г. // *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений. В 30 т. Л.: Наука, 1980. Т. 21. С. 9.

² «Всю свою жизнь Герцен воспринимал внешний мир отчетливо, в должных пропорциях, хотя и через призму своей романтической личности, в соответствии со своим впечатлительным, болезненно организованным Я, находящимся в центре его вселенной. Независимо от того, как велики его страдания, он как художник сохранял полный контроль над трагедией, которую переживает, да при этом еще и описывает ее. Может быть, эгоизм художника, который демонстрирует все его творчество, является отчасти причиной того удущья, которое испытывала Натали, и причиной отсутствия каких-либо умалчиваний в его описании происходивших событий: Герцен нисколько не сомневается в том, что читатель поймет его правильно, более того, что читатель искренне интересуется каждой подробностью его — писателя — умственной и эмоциональной жизни. Письма Натали и ее отчаянное стремление к Гервегу показывают меру все более разрушительного воздействия герценовского самоослепления на ее хрупкую и экзальтированную натуру. Мы знаем сравнительно немного об отношении Натали с Гервегом: вполне возможно, что между нею и Гервегом была физическая близость, — напыщенный литературный стиль этих писем больше скрывает, чем обнаруживает; но одно несомненно — она чувствовала себя несчастной, загнанной в тупик и неодолимо влекла к себе своего возлюбленного. Герцен если и чувствовал это, то понимал очень смутно» (*Берлин И.* Александр Герцен и его мемуары // *Берлин И.* Подлинная цель познания. М.: Канон+, 2002. С. 610).

Женщина до того унижена, что, как животное, называется именем хозяина. Свободное отношение полов, публичное воспитание и организация собственности. Нравственность, совесть, а не полиция, общественное мнение определяет подробности сношений» (I, 290). А затем без зазрения совести увести жену друга, прямо из супружеской постели, которая находилась в его, Герцена, доме. Чем не Ставрогин? К тому же Герцен получил швейцарское гражданство, как и Ставрогин. Это тема художественного восприятия Достоевским идей Герцена. Об этом позже. Важно, что его личный враг Гервег становится для него символом и образом европейского мещанства. А борьба с мещанством — пафосом его творчества и объяснением его революционаризма.

5. Мещанство

Если снова вспомнить Иванова-Разумника, то он говорит о расширительном смысле, который вкладывает в это понятие Герцен: «Термин “мещанство” употребляется Герценом в двух смыслах: в узком, сословном и классовом, и в широком, внеклассовом и внесословном; первое значение является только частным случаем второго. Самый термин “мещанство” впервые введен именно Герценом; *Герцен первый дал понятию “мещанства” внесословное и внеклассовое этическое значение*; так что мы в предлагаемом читателям труде только следуем за терминологией родоначальника народничества. Буржуазия для него только центр мещанства, но мещанство — шире; ибо оно имеет не сословный смысл и отнюдь не является переводом и заменой термина “bourgeoisie”, смысл которого зиждется на социально-экономической почве»¹.

Надо сказать, что историк русской общественной мысли слишком увлечен своим героем и своей трактовкой русской культуры, что забывает Пушкина, назвавшего себя «русским мещанином», причем отнюдь не в отрицательном контексте. Что же вменяет в вину Герцен Европе как мещанской цивилизации? Но это определение он дает не сразу. В своей жестокой и блистательной книге «С того берега» он пишет только об измельчании европейского духа: «Все мельчает и вянет на истощенной почве — нету талантов, нету творчества, нету силы мысли, — нету силы воли; мир этот пережил эпоху своей славы, время Шиллера и Гёте прошло так же, как время Рафаэля и Бонарроти, как время Вольтера и Руссо, как время Мирабо и Дантона; блестящая эпоха индустрии проходит,

¹ *Иванов-Разумник Р. В.* Указ. изд. Т. 2. С. 16.

она пережита так, как блестящая эпоха аристократии; все нищают, не обогащая никого; кредиту нет, все перебиваются с дня на день, образ жизни делается менее и менее изящным, грациозным, все жмутся, все боятся, все живут, как лавочники, нравы мелкой буржуазии сделались общими; никто не берет оседлости; все на время, наемно, шатко. Это то тяжелое время, которое давило людей в третьем столетии, когда самые пороки древнего Рима утратились, когда императоры стали вялы, легионы мирны. Тоска мучила людей энергических и беспокойных до того, что они толпами бежали куда-нибудь в фиваидские степи, кидая на площадь мешки золота и расставаясь навек и с родиной, и с прежними богами. — Это время настает для нас, тоска наша растет!» (VI, 57—58).

Но у него остается надежда на социалистический переворот, который он сравнивает постоянно с христианским¹ (справедливо или нет — другой вопрос, но такое сравнение тогда было в ходу), отсюда постоянные его аллюзии по поводу Европы как Рима и социалистов как христиан. Но даже «предлагая пари за социализм» (VI, 58), который идет на смену нынешней Европе, он понимал его прежде всего не как естественную, закономерную перестройку общества, а как своего рода новое переселение народов, которое должно уничтожить все предшествующие ценности. «Я часто воображаю, как Тацит или Плиний умно рассуждали со своими приятелями об этой нелепой секте назареев, об этих Пьер Ле-Ру, пришедших из Иудеи с энергической и полубезумной речью, о тогдашнем Прудоне, явившемся в самый Рим проповедовать конец Рима. <...> Или вы не видите новых христиан, идущих строить, новых варваров, идущих разрушать? — Они готовы, они, как лава, тяжело шевелятся под землею, внутри гор. Когда настанет их час — Геркуланум и Помпея исчезнут, хорошее и дурное, правый и виноватый погибнут рядом. Это будет не суд, не расправа, а катаклизм, переворот...» (VI, 58). Правда, окончание книги звучит мажорно: «Заметим даже, что иной раз древний мир был прав против христианства, которое подрывало его во имя учения утопического и невозможного. Может, и наши консерваторы иногда правы в своих нападках на отдельные социальные учения... но к чему им послужила их правота? Время Рима проходило, время евангелия наступало!» (VI, 142).

Христианство — это безумие, полагал Герцен, но и социалисты — тоже безумцы, однако через безумие движется история,

¹ Он писал в «Prolegomena»: «Мы прекрасно знаем, что нелегко определить конкретно и просто то, что мы понимаем под радикальной революцией. Рассмотрим <...> единственный пример, предлагаемый нам историей: революцию христианскую» (XX, 1, 58).

таково его глубочайшее убеждение. Об этом писал он и всерьез и полуиронически в блистательном тексте «Aphorismata. По поводу психиатрической теории д-ра Крупова», где ирония лишь заостряла мысль: «Без хронического, родового помешательства прекратилась бы всякая государственная деятельность, <...> с излечением от него остановилась бы история. Не было бы ей занятия, не было бы в ней интереса. Не в уме сила и слава истории, да и не в счастье, как поет старинная песня, а в *безумии*» (XX, 1, 115).

И он задавал «с того берега» вопрос современной ему Европе: «Готовы ли они пожертвовать современной цивилизацией, образом жизни, религией, принятой условной нравственностью? Готовы ли они лишиться всех плодов, выработанных с такими усилиями, — плодов, которыми мы хвастаемся три столетия, которые нам так дороги, *лишиться* всех удобств и прелестей нашего существования, предпочесть дикую юность — образованной дряхлости, необработанную почву, непроходимые леса — истощенным полям и расчищенным паркам, сломать свой наследственный замок из одного удовольствия участвовать в закладке нового дома, который построится, без сомнения, гораздо после нас? Это вопрос безумного, скажут многие. — Его делал Христос иными словами» (VI, 52). И вопрос этот для Герцена не случаен, ибо «социализм соответствует назарейскому учению в Римской империи» (VI, 78). Итак, вопрос был прост: способна ли современная Европа на безумие, предполагающее разрушение всего предшествующего накопленного культурного и социального богатства? Для Искандера, для Александра Герцена, надеявшегося с помощью западноевропейской революции разрушить Российскую империю, ради борьбы с которой он покинул Родину, это был кардинальный вопрос. Но чем дольше он наблюдал европейскую жизнь, чем отчетливее видел, что даже рабочие мечтают о тихой, частной, спокойной жизни, что революционные призывы перестали на них действовать, тем яснее ему виделось, что Европа ушла в некую тихую гавань, перейдя от революционной к эволюционной форме социального развития. Наступает разочарование, которое в «Концах и началах» заканчивается суровой инвективой Западу, подхваченной другими русскими мыслителями: «Да, любезный друг, пора прийти к покойному и смиренному сознанию, что *мещанство* окончательная форма западной цивилизации, ее совершеннолетие — *état adulte*; *им* замыкается длинный ряд его сновидений, оканчивается эпопея роста, роман юности — все, вносившее столько поэзии и бед в жизнь народов. После всех мечтаний и стремлений... оно представляет людям скромный покой, менее тревожную жизнь и посильное довольство, не запертое ни для кого, хотя и недостаточное для большинства. Народы за-

падные выработали тяжким трудом свои зимние квартиры. Пусть другие покажут свою прыть. Время от времени, конечно, будут еще являться люди прежнего брожения, героических эпох, других формаций — монахи, рыцари, квекеры, якобинцы, но их мимолетные явления не будут в силах изменить главный тон» (XVI, 183).

Но тем самым был поставлен вопрос о том, что есть мещанство в структуре европейской, отчасти и русской жизни? Есть ли это умирание, засыпание, новая *китайщина*, выступавшая для Герцена как символ социально-общественной недвижности? Возмущение радикала, что кто-то может предпочесть свою частную, сытую и удобную жизнь «безумным» идеям, очевидно. С легкой руки Герцена (это тоже его влияние) понятие мещанства становится ругательным в устах радикалов вплоть до советских времен.

Стоит вспомнить реальное (социокультурное) значение этого слова. *Мещанство* (от польск. *mieszczanin* — горожанин) — сословие в Великом княжестве Литовском, Речи Посполитой и Российской империи до 1917 г. В России, почти не знавшей городов в европейском смысле слова, мещанство как сословие укреплялось долго и с трудом. Быть мещанином означало для бедных слов ев войти в статус небольшой хотя бы социальной независимости, способности прокормить семью, отправить детей учиться и чувствовать себя самодостаточным. Это была позиция русских разночинцев, воспевавших этот статус, достаточно напомнить роман Помяловского «Мещанское счастье», где герои отстаивают статус независимости от всех чуждых им влияний. Но и еще раньше об этом сказал Пушкин, искавший внутри самодержавного государства уголок частной независимости.

Вот фраза из его прозаического отрывка «Гости съезжались на дачу»: «Древнее русское дворянство <...> упало в неизвестность и составило род третьего состояния». Казалось бы, шаг огромный — от родовитых и знатных в истории семей до третьего сословия, которое на Руси именовалось еще и «мещанством». Но шаг этот сделан был историей, и Пушкин осознал его всей своей судьбой:

Не офицер я, не ассессор,
Я по кресту не дворянин,
Не академик, не профессор;
Я просто русский мещанин.

Запросто общавшийся с царями, осознававший себя и свой род неотъемлемой частью русской истории, поэт назвал себя «русским мещанином». Это из стихотворения «Моя родословная», где гордо обозначено историческое значение рода Пушкиных: «Мой предок

Рача мышцей бранной / Святому Невскому служил». Но там же сказано и о «нижегородском мещанине» Минине, послужившем орудием спасения России. И там же является негритянский предок Пушкина — «царю наперсник, а не раб». Возникло это стихотворение после ксенофобской выходки Булгарина, назвавшего мать Пушкина «мулаткой». Но оно стало чем-то большим, нежели доказательством своей и своих предков исторической значительности. Он вдруг соглашается с пасквилянтом, окрестившим поэта «мещанином во дворянстве» (используя мольеровский образ). И не менее гордо, чем о своем шестисотлетнем дворянстве, громогласно заявляет: «Я сам большой: я мещанин».

Надо сказать, что герценовский приговор мещанству в общественном сознании перебил пушкинскую и разночинскую трактовку. Правда, когда у нас говорят о героях Зошенко как о мещанах, повторяя советскую трактовку, забывают, что жизнь коммунальных квартир, описанных Зошенко — это жизнь люменов, но отнюдь не мещан. Маленькие зачатки «я» в мещанстве пытались выкорчевать, заменив его громким «мы» строителей нового общества. Статьи о мещанстве классика соцреализма М. Горького, сумасшедшая борьба с фикусами и канарейками — все это была борьба с символикой, уничтожив которую, хотели отменить частную жизнь советского человека. Смешно сказать, но идеологом мещанства назывался даже не Зошенко, а трагический Достоевский, герои которого и впрямь из прослойки мещанской, что не мешает им задавать миру и жизни вопросы пушкинского уровня. Ибо у них есть вопросы. Тоталитаризм противостоит мещанству, опираясь на толпу, на стадо, о чем наиболее убедительно писал Элиас Канетти («Масса и власть»).

Поразительна игра исторического движения, что человек с такой страстью писавший о силе личности, о важности ее для развития революции и культуры¹, оказался родоначальником тоталитарного отношения к личности. Воистину «нам не дано предугадать, как слово наше отзовется». И уж не говорю о Нечаеве, полагавшем карать смертью всякого уклоняющегося от

¹ «Не нужно ли было бы постараться всеми средствами призвать русский народ к сознанию его гибельного положения, — пусть даже в виде опыта, — чтобы убедиться в невозможности этого? И кто же иной должен был это сделать, как не те, кто представляли собою разум страны, мозг народа, — те, с чьей помощью он старался понять свое собственное положение? Велико их число или мало — это ничего не меняет. Петр I был один, декабристы — горстка людей. Влияние отдельных личностей не так ничтожно, как склонны думать; личность — живая сила, могучий бродительный фермент, — даже смерть не всегда прекращает его действие. Разве не видели мы неоднократно, как слово, сказанное кстати, заставляло опускаться чашу народных весов, как оно вызывало или прекращало революции?» (VII, 243–244).

«общего дела», даже ближайший друг Герцена (впрочем, с благословения последнего звавший Русь к топору), давший с ним «анибалову клятву» на Воробьевых горах, где два молодых человека осуществляли свой *личный выбор*, писал вскоре после смерти Герцена в поддержку фиктивного нечаевского Центра: «Такой центр в России существует. Его трудно было образовать, но, раз образовавшись, он стоит перед напором всевозможных реакций. Обязанность всякого честного русского деятеля в настоящие дни — примыкать к коллективному целому»¹. Разумеется, мешанин к коллективному целому примыкать не желал. Его волновала «дочка, дачка, тишь да гладь» и он не понимал, почему он должен рушить свою жизнь и жизнь семьи во имя чужих идей.

Правда, сегодня пытаются увидеть в мешанстве, изображенном Герценом, предчувствие массового общества эпохи нацизма, фашизма, сталинизма и т. п. К этой мысли сильная подпора в рассуждениях великого русского религиозного философа С. Булгакова: «Из того же непосредственного опыта известно, что в разные времена жизни преодолевает то одно, то другое начало, сила мешанства то увеличивается, то ослабевает. Что наблюдается в жизни индивида, то повторяется в жизни человеческих обществ в различные эпохи истории. Бывают эпохи нравственного подъема и нравственного упадка или застоя. Сознание и совесть начинают замещаться рутинной и чувственностью, и сплоченное мешанство мстительно преследует тех, кто стремится разбудить общественную совесть. От него не гарантирует, как убедился Герцен, и демократия сама по себе. Мешанство самой свободной и демократической республики Греции казнило Сократа за то, что он хотел быть оводом, жалившим афинский народ, как ленивого коня, а еврейское мешанство устроило Голгофу за то, что услышало проповедь освобождения внутреннего духовного человека от мешанина. Сатаническое начало мира, “князь мира сего”, есть именно олицетворенное мешанство, спекулирует на духовный упадок, дряблость, рутину, порабощение “плоти”; демонизм — составляет удел слишком немногих натур, и иронический черт Ивана Федоровича Карамазова недаром является в образе мешанина»².

Думается, что слишком велико обаяние герценовского слова, ибо даже Булгаков не задумался о реальности приводимых им примеров. Трудно назвать древнегреческих ремесленников мешанами: были там аристократы, крестьяне и ремесленники (т. е. народ), а также рабы. Сократа осудил народ, Христа тоже. Евреи

¹ Огарев Н. П. Сплотимтесь дружно! // Огарев Н. П. О литературе и искусстве. М.: Современник, 1988. С. 163.

² Булгаков С. Н. Душевная драма Герцена // Булгаков С. Н. Сочинения. В 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 2. С. 127.

просили освободить бунтаря Варавву, а Христос казался соглашателем с Римом. Он же очень по-мещански сказал евреям: «Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (*Мк 12, 17*). То есть хотел избежать крайностей бунта, в том числе и политического. В Евангелии так и сказано: «Но весь народ стал кричать: смерть Ему! а отпусти нам Варавву. Варавва был посажен в темницу за произведенное в городе возмущение и убийство» (*Лк 23, 18–19*).

Что же касается черта Ивана Федоровича, то перед нами отнюдь не мещанин, а персонаж, напоминающий разорившегося русского барина, именно из того слоя русских бар-крепостников, к которым относил Достоевский Герцена. Вчитаемся в описание: «Похоже было на то, что джентльмен принадлежит к разряду бывших белоручек-помещиков, процветавших еще при крепостном праве; очевидно, видевший свет и порядочное общество, имевший когда-то связи и сохранивший их, пожалуй, и до сих пор, но мало-помалу с обеднением после веселой жизни в молодости и недавней отмены крепостного права обратившийся вроде как бы в приживальщика хорошего тона» («Братья Карамазовы», 15, 70–71). Разумеется, этот персонаж несколько не похож на мещанина, живущего своим домиком, думающем о своем благоустройстве. Это персонаж из круга Герцена, каким мог бы стать и сам Герцен, если б не деловая хватка и не миллионы, каким стал его друг Н. Огарев, живший приживалом при Герцене. Вряд ли самостоятельно живший отдельным домом дворянин с такой легкостью уступил бы другу-хозяину свою жену. Кстати, стоит отметить и неожиданный вопрос, который задает Иван Федорович черту — о топоре: «А там может случиться топор?» Там — это в отдаленных от России, почти межзвездных пространствах. Вопрос не случайный, ибо именно «Колокол» призывал Русь к топору из своих внеземных пространств. И страшный, если вдуматься, ответ черта: «Что станет в пространстве с топором? <...> Примется, я думаю, летать вокруг Земли, сам не зная зачем, в виде спутника». Стоит вообразить топор в качестве вечного спутника Земли, вечной угрозы бойни, поневоле охватит испуг. Не забудем и того, что черт Ивана Федоровича аттестует себя по отделению критики. Во-первых, вряд ли мещанин пустится в критику, а во-вторых, большей критики, нежели звучала в «Колоколе», Россия не знала.

Любопытно, однако, что апологетом отказа от государственно-политической жизни, апологетом великого значения частной жизни выступил в «Развитии революционных идей в России» сам Герцен: «В недрах губерний, а главным образом в Москве, заметно увеличивается прослойка независимых людей, которые, отказавшись от государственной службы, сами управляют своими имени-

ями, занимаются наукой, литературой; если они и просят о чем-либо правительство, то разве только оставить их в покое» (VII, 213). А ведь это не что иное, как апология частной жизни, то есть мещанства. Напомню, что не случайно Пушкин именовал русское дворянство третьим сословием, а себя мещанином. Именно из подобного рода независимой среды вырастают и те, кто способен преодолеть свою среду, кто способен двигаться по пути истории. Но пафос герценовской концепции в том и состоит, что он думал о прямом союзе высшей аристократии с народом, минуя третье сословие. Герцен как всегда ярко и броско формулирует свой идеал развития русской культуры и жизни, апеллируя к образам русской художественной литературы: «Как видите, все зависит от того, удастся ли установить внутреннее единение Владимира Ленского, студента Геттингенского университета, поклонника Шиллера и Гёте, утопического мечтателя, поэта с длинными кудрями, с нашим старым Глебом Савиным, этим практическим философом с суровым, сильным характером, этим подлинным представителем циклопической расы крестьян-рыбаков. Поймут ли они когда-нибудь друг друга?» (XIII, 180).

Герцен призывал к восстанию масс, но под этой массой он понимал народ, полагая, что средний класс, мещанство ни на какое революционное действие не способно¹. И чтобы уж завершить эту тему, обозначу и ту проблему, которую сегодня так часто поднимают: что Герцен оказался предшественником К. Леонтьева² в своем отношении к «среднему европейцу». Действительно, Леонтьев не раз ссылаясь на эстетически безразличное отношение Герцена к среднему слою Европы: «Герцен был настолько смел и благороден, что этой своей аристократической безразличности не скрывал. И за это честь ему и слава. Он был специалист, так сказать, по части жизненной реальной эстетики, эксперт по части изящества и

¹ Для него понятие мещанства и понятие масс — различные понятия. Мещанство — это средний класс, через его голову протягивают идеалисты-аристократы руку массам. Задача в том, чтобы понять истинное желание масс. В работе «С того берега» это непонимание сути масс обозначено точно: «Вы можете угадать народную мысль, это будет удача, но скорее вы ошибетесь. Вы и массы принадлежите двум разным образованиям, между вами века, больше, нежели океаны, которые теперь переплывают так легко. Массы полны тайных влечений, полны страстных порывов, у них мысль не разъединилась с фантазией, у них она не остается по-нашему теорией, она у них тотчас переходит в действие, им оттого и трудно привить мысль, что она не шутка для них. Оттого они иногда обгоняют самых смелых мыслителей, увлекают их поневоле, покидают середь дороги тех, которым поклонялись вчера, и отстают от других вопреки очевидности; они дети, они женщины, они капризны, бурны, непостоянны» (VI, 67).

² См.: Гревцова Е. С. Философия культуры А. И. Герцена и К. Н. Леонтьева. М.: Изд-во Российского ун-та дружбы народов (РУДН), 2002.

выразительности самой жизни. <...> Всеобщая буржуазная ассимиляция его ужасает»¹.

Но и разница принципиальная. Леонтьев видит красоту в самодержавии, а потому средний европеец, идущий к демократии, — мещанин и противен. Герцен против самодержавия, против империи, мечтает о русском народе как носителе социалистической идеи, для Леонтьева же русский народ приемлем лишь потому, что он православный. Один ненавидел мещанство, потому что оно ведет к демократии, губит самодержавие (Леонтьев), другой ненавидел мещанство, потому что оно не радикализируется, не идет в революцию (Герцен). «С того берега» уже и европейская демократия была неприемлема для Герцена: «Демократия, впрочем, и не идет так далеко, она сама еще стоит на христианском берегу, в ней бездна аскетического романтизма, либерального идеализма; в ней страшная мощь разрушения, но, как примется создавать, она теряется в ученических опытах, в политических этюдах. Конечно, разрушение создает, оно расширяет место, и это уж создание; оно отстраняет целый ряд лжи, и это уж истина. Но действительного творчества в демократии нет — и потому-то она не будущее. Будущее вне политики, будущее носится над хаосом всех политических и социальных стремлений и возьмет из них нитки в свою новую ткань, из которой выйдут саван прошедшему и пеленки новорожденному. Социализм соответствует назарейскому учению в Римской империи» (VI, 78).

6. Кто способен на социализм? Реформы или революция

Если Европа изжила в себе революционные потенции, хотя и доработалась до самой идеи социализма, то кто же способен реализовать эту идею? Книга «О развитии революционных идей в России» решала именно эту проблему. Тютчев полагал Россию бастионом против всех революционных потрясений. Россию воспринимал он как единственную силу, способную противостоять разрушительным силам. Герцен в ответ Тютчеву показывает, используя известные слова, что революцию Россия «выстрадала».

Русскую литературу он читает почти как революционную прокламацию. Говоря о литературе и искусстве, Герцен напрямую связывает литературное развитие с революционным. Литературная деятельность под его пером как бы перетекает в развитие революционных идей. Вот о декабристах: «Время для тайного полити-

¹ Леонтьев К. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // Леонтьев К. Избранное. М.: Рарог; Моск. рабочий, 1993. С. 135.

ческого общества было выбрано прекрасно во всех отношениях. Литературная пропаганда велась очень деятельно. Душой ее был знаменитый Рылеев; он и его друзья придали русской литературе энергию и воодушевление» (VII, 198). Но еще более поразительно дальнейшее изложение, когда, описывая ситуацию после поражения декабристов и показывая, что за малейший неверный шаг, за простые социальные споры, за чтение книжек, по малейшему подозрению в крамоле люди шли десятками и сотнями на каторгу и на казнь, рассказывая о дальнейшем развитии литературных и философских споров, когда уже не было никаких революционных заговоров, тем паче партий, а единичные кружки, которые только *намеревались* что-то делать, разгромлены (как петрашевцы), уделяя описанию этой ситуации примерно половину книги, Герцен по-прежнему уверен, что описывает не просто литературное, а революционное движение, развитие революционных идей. Иными словами, литература и искусство становятся под его пером синонимами революционной деятельности (по крайней мере, для России). В этой мысли и заключается, на мой взгляд, центр, зерно герценовской общественно-эстетической концепции. Но этого мало. Во-первых, многие тексты остались неопубликованными, во-вторых, необходимо прямое обращение к обществу, общество надо будить.

Принципиальное, кардинальное отличие Герцена от всех до него существовавших политических беглецов, эмигрантов и изгнанников в том, что все они (как и Герцен до поры до времени) писали и издавали за рубежом *свое*, ими самими написанное, это был как бы личный акт несогласия и протеста против самодержавия. Герцен создал Вольную русскую типографию, то есть предоставил свой типографский станок в распоряжение *всем* проявлениям свободной русской мысли¹, создал для каждого вольнодумного русского человека возможность высказаться, некую гарантию, что мысль не погибнет. Он желал сделать свою типографию и свои издания, как писал в объявлении о журнале, «убежищем всех рукописей, тонущих в императорской цензуре, всех изувеченных ею». Герцен прекрасно знал нравы российской полицейской машины, потому и восклицал: «Рукописи погибнут наконец, — их надобно закрепить печатью» (XII, 270). Итак, Герцен считал, что путь обычного эмигрантства им уже пройден, он снимает с себя «вериги чужого языка» (вспомним, что Чаадаев советовал ему сродниться с каким-либо западноевропейским языком:

¹ «Новым в деятельности Вольной типографии, — пишет Натан Эйдельман, — была борьба за максимально возможную в тех условиях широкую массовую основу» (Эйдельман Н. Тайные корреспонденты «Полярной звезды» // Эйдельман Н. Свободное слово Герцена. М.: Эдиториал УРСС, 1999. С. 182).

и в самом деле первые работы Герцена писались им и печатались по-французски и по-немецки — «С того берега», «О развитии революционных идей в России» и т. д.) и снова принимается «за родную речь». Созданием «вольного русского книгопечатания» Герцен решал первый вопрос: выигрывал борьбу за сохранение и развитие свободной русской мысли.

В своей типографии он издает разнообразные сборники («Голоса из России» и др.), альманах «Полярная звезда» и, наконец, самый популярный орган бесцензурной печати — газету «Колокол», своего рода прототип ленинской «Искры»¹. Чаадаев писал, что символ России — колокол, который не звонит (имея в виду «царь-колокол», как проявление рабской немоты русской культуры). Словно бы в ответ своему великому предшественнику Герцен начинает бить в колокол, звонить в колокол, «звя живых», тех, кто еще способен проснуться от «мертвого сна» николаевского царствования. Эпиграф — *Vivos voco* — был взят из «Песни о колоколе» Фридриха Шиллера, точнее, из эпиграфа к этому принципиальному для немецкого классика стихотворению:

Но кого он будил? К кому обращался?

Первый номер «Колокола» вышел в Лондоне с датой 1 июля 1857 г., действительная дата выхода — 22 июня 1857 г. В 1857–1865 гг. «Колокол» выходил в Лондоне — до февраля 1858 г. ежемесячно, затем два раза в месяц или еженедельно. Последний номер вышел 1 июля 1867 г. С 1 янв. по 1 дек. 1868 г. Герцен и Огарев выпустили 15 номеров газеты «Kolokol» на французском. В 1870 г. Огарев вместе с С. Г. Нечаевым сделали попытку возобновить «Колокол». Вышли 6 номеров, значительно отличавшихся по своему направлению и содержанию от прежнего, герценовского «Колокола». Издание не расхodziлось. Это стоит отметить в контраст с тем, что тиражи герценовского «Колокола» достигали фантастической для того времени цифры — 2,5–3 тыс. экз.

В первом номере «Колокола» было опубликовано «Письмо к издателю» за подписью «Р. Ч.» т. е. «Русский человек». Известно, что текст этот написан Огаревым, который обсудил и осудил ли-

¹ Как и Герцен, Ленин подхватывает декабристскую символику («Из искры возгорится пламя»), но уходит от ее романтики, наполняет новым содержанием — идеей создания партийной организации с железной дисциплиной, идеей, почерпнутой им у молодых последователей Герцена: Ткачева и Нечаева: «Мы должны... пробудить во всех сколько-нибудь сознательных слоях народа страсть политических обличений... мы обязаны создать трибуну для всенародного обличения царского правительства; — такой трибуной должна быть социал-демократическая газета. <...> Газета — не только коллективный пропагандист и коллективный агитатор, но также и коллективный организатор» (Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Изд. 5-е. М.: Госполитиздат, 1959. Т. 5. С. 10–11).

беральные тенденции первых трех выпусков «Голосов из России». «Ваш станок, — обращался он к издателю, — не принадлежит к разряду тех станков, которые равнодушно печатают объявления о пропавшей собачке и указ правительствующего сената. Ваш станок есть отражение известного направления, известных требований. Ваш станок имеет свой цвет, как журнал, как книга, и вы, как издатель, не можете принять в свое издание всякой всячины. Всякий издатель есть цензор, потому что всякая книга должна иметь единство»¹. Устами Огарева Герцен как бы давал себе разрешение, если к тому будет повод, уйти от либеральных свобод. А ведь Герцен создавал Вольную русскую типографию, т. е. предоставил свой типографский станок в распоряжение *всем* проявлениям свободной русской мысли, создал для каждого вольнодумного русского человека возможность высказаться, некую гарантию, что мысль не погибнет. Он желал сделать свою типографию и свои издания «убежищем всех рукописей, тонущих в императорской цензуре, всех изувеченных ею» (*Герцен*, XII, 270). Он печатал даже своих явных противников. Но еще больше он пугал правительство, торопя реформы. С одной стороны, он описывал продолжающиеся чудовищные явления крепостного права, с другой — грозил правительству новой пугачевщиной. Собственно, с этого он начал свою вольную прессу. Первая листовка, вышедшая из его типографии (1853 г.), звучала явной угрозой, еще до всяких восстаний в селе Бездна пообещав новую пугачевщину: «Это будет одна из тех грозных исторических бед <...>, от которых спастись в минуту разгрома трудно или совсем нельзя»². Но все же реформаторские мотивы, особенно поначалу, были сильнее.

«Новым в деятельности Вольной типографии, — писал Н. Я. Эйдельман, — была борьба за максимально возможную в тех условиях широкую *массовую основу*»³. Думаю, Эйдельман здесь либо слукавил, либо пошел на поводу инерционной мысли. Как писал он сам в многочисленных своих исследованиях о «Колоколе», газету «прежде всего читали сановники, император, короче, “верхние десять тысяч” (Ленин)». Это не обращение к партии, не создание партии.

Это как раз попытка повлиять на движение реформ, идущих сверху. 15 февраля 1858 г. Герцен писал в «Колоколе»: «Что каса-

¹ Колокол. 15 июля 1857 г. Л. 1. С. 3–4.

² Юрьев день! Юрьев день! // Революционный радикализм в России: век девятнадцатый. Документальная публикация под ред. Е. Л. Рудницкой. М.: Археограф. центр, 1997. С. 57.

³ Эйдельман Н. Я. Тайные корреспонденты «Полярной звезды». М.: Мысль, 1966. С. 258.

ется до нас — наш путь вперед назначен, мы идем с тем, *кто освобождает и пока он освобождает*; в этом мы последовательны всей нашей жизни. Как бы слаб наш голос ни был, все же он *живой голос*, и как бы наш *Колокол* ни был мал, все же его слышно в России, а потому скажем еще раз, что мы убеждены, что Александр II не равнодушно примет приветствие людей, которые сильно любят Россию, — но так же сильно любят и свободу. <...> Они желали бы, чтобы Александр II видел в них представителей свободной русской речи, противников всему останавливающему развитие, во всем ограничивающем независимость — *но не врагов!*» (XIII, 197).

Обращаясь к императору, Герцен произносит знаменитые слова Юлиана-отступника: «*Ты победил, Галилеянин!*» (XIII, 197), тем самым приравнивая императора к Христу. Дальше уж говорить не о чем!

«Колокол» — результат позиции нового императора Александра II, начавшего в России широкие реформы. И успех «Колокола» естественно обуславливался тем, что он оказался нужен прежде всего самим реформаторам. Как вспоминал Герцен в «Былом и думах», реформаторы обращались к нему «для справок по крестьянскому вопросу», а император и императрица читали газету как бюллетень с прошениями к ним. Сам Герцен писал в том же номере газеты, где он сравнивал императора с Христом: «Желая непременно донести до сведения государя об этих мерах, загораживающих от него истину, — мы в первый раз посылаем “Колокол” в запечатанном пакете на его имя и причем в собственные руки» (XIII, 199). Любопытно отметить, что, значит, среди доверенных людей Герцена был некто, имевший прямой доступ к императору. «Колокол» был нужен новым реформаторам как сторонняя и в то же время не чужая, русского происхождения трибуна для обсуждения проблем общества и государства. Отсюда его процветание в течение нескольких лет.

Но в его обращении к императору прозвучала характерная оговорка: «пока освобождает». А исторического терпения у Герцена не было. Конечно, он не был ни политиком, ни государственным деятелем, он был мечтателем, а в мечтах все просто делалось.

Уже 25-й номер «Колокола» от 1 октября 1858 г. содержал «Письмо к редактору» с очевидным пафосом — давлением на правительственных реформаторов. Мол, не поторопитесь — хуже будет: «Слышите ли, бедняки, — нелепы ваши надежды на меня, — говорит вам царь. — На кого же надеяться теперь? На помещиков? Никак — они заодно с царем и царь явно держит их сторону. На себя только надейтесь, на крепость рук своих: *заострите топоры, да за дело — отменяйте крепостное право, по словам царя, снизу!*» (Выделено мной. — В. К.). За дело, ребята, будете ждать да мы-

кать горе: давно уже ждете, а чего дождались? У нас ежеминутно слышим: крестьяне наши — бараны! Да, бараны они до первого Пугача. <...> Бараны — не стали бы волками! Войском не осилить этих волков!»¹ Автор вроде бы не Огарев, но характерен пафос, близкий Огареву. Как замечал Н. Эйдельман, «именно эта часть письма вызвала в России большой общественный резонанс. Непосредственной реакцией <...> был знаменитый обвинительный акт Б. Н. Чичерина»².

Если реформы пойдут недостаточно быстро, полагал Герцен, то революцию нужно ждать из России. Главной силой будет указанная Бакуниным красота смерти, о которой писал и Герцен: «Проповедуйте весть о смерти, указывайте людям каждую новую рану на груди старого мира, каждый успех разрушения; указывайте хилость его начинаний, мелкость его домогательств, указывайте, что ему нельзя выздороветь, что у него нет ни опоры, ни веры в себя, что его никто не любит в самом деле, что он держится на недоразумениях; указывайте, что каждая его победа — ему же удар; проповедуйте *смерть* как добрую весть приближающегося искупления» (VI, 76).

Этот преступный эстетизм в отношении Герцена к общественной жизни в России очень хорошо увидел Борис Чичерин, блистательный историк, как и Герцен, выученик гегелевской философии, но прочитавший ее не как «алгебру революции», а как путь к реальной, обеспеченной всеми средствами свободе личности и преодолению произвола в жизни с помощью государства. Стоит внимательно вчитаться в его «Письмо к издателю “Колокола”», опубликованном в 1858 г., где впервые указывалось на того, кого общественность в те годы считала зовущим Русь «к топору»: «Вы к гражданским преобразованиям довольно равнодушны. Гражданственность, просвещение не представляются Вам драгоценным растением, которое надобно заботливо насаждать и терпеливо лелеять как лучший дар общественной жизни. Пусть все это унесется в роковой борьбе, пусть вместо уважения к праву и к закону водворится привычка хвататься за топор — Вы об этом мало тревожитесь. Вам во что бы ни стало нужна цель, а каким путем она достигается — безумным и кровавым или мирным и гражданским, это для Вас вопрос второстепенный. Чем бы дело ни развязалось — невообразимым актом самого дикого деспотизма или свирепым разгулом разъяренной толпы — Вы все подпишете, все благословите. Вы не только подпишете, Вы считаете даже неприличным отвращать подобный исход. В Ваших глазах это поэтический каприз истории, которому мешать неучтиво. Поэти-

¹ Колокол. Л. 25. 1 октября 1858 г. С. 201–203.

² Эйдельман Н. Я. Свободное слово Герцена. М.: Эдиториал УРСС, 1999. С. 271.

ческий каприз истории! Скажите, пожалуйста, когда Вы писали эти слова, как Вы на себя смотрели: как на политического деятеля, направляющего общество по разумному пути, или как на артиста, наблюдающего случайную игру событий?

Политический деятель имеет в виду не только цель, но и средства. Зрелое обсуждение последних, точное соображение обстоятельств, избрание наилучшего пути при известном положении дел — вот в чем состоит его задача, и ею он отличается от мыслителя, изучающего общий ход истории, и от художника, наблюдающего движения человеческих страстей. То, что Вы называете поэтическим капризом истории, действием самой природы, есть дело рук человеческих. Сама природа здесь — Вы, я, третий, все, кто приносит свою лепту на общее дело. И на каждом из нас, на самых незаметных деятелях лежит священная обязанность беречь свое гражданское достоинство, успокаивать бунтующие страсти, отвращать кровавую развязку. Так ли Вы поступаете, Вы, которому Ваше положение дает более широкое и свободное поприще, нежели другим? Мы вправе спросить это у Вас, и какой дадите Вы ответ? Вы открываете страницы своего журнала безумным воззванием к дикой силе; Вы сами, стоя на другом берегу, со спокойной и презрительной иронией указываете нам на палку и на топор как на поэтические капризы, которым даже мешать неучтиво. Палка сверху и топор снизу — вот обыкновенный конец политической проповеди, действующей под внушением страсти! О, с этой стороны Вы встретите в России много сочувствия!»¹

Но почему — топор? Топор — это мифологически отработанное в интеллигентском сознании оружие крестьянского бунта². А бунтовать должны крестьяне, ибо община несет в себе элементы социализма, т. е. будущего. Герцен полагал, что наличие общинной структуры в крестьянской жизни есть необходимый элемент,

¹ Чичерин Б. Н. Письмо к издателю «Колокола» // Чичерин Б. Н. Философия права. СПб.: Наука, 1998. С. 368.

² Для Достоевского это вообще провокация черта, имеющая всемирный, надмирный, межпланетный смысл. Напомню, что в разговоре Ивана Карамазова с чертом о бесконечности пространства вдруг всплывает тема... топора.

«— А там может случиться топор? — рассеянно и гадливо перебил вдруг Иван Федорович. Он сопротивлялся изо всех сил, чтобы не поверить своему бреду и не впасть в безумие окончательно.

— Топор? — переспросил гость в удивлении.

— Ну да, что станет там с топором? — с каким-то свирепым и настойчивым упорством вдруг вскричал Иван Федорович.

— Что станет в пространстве с топором? Quelle idée! Если куда попадет дальше, то примется, я думаю, летать вокруг Земли, сам не зная зачем, в виде спутника». Образ фантастический и страшный, бессмысленный («сам не зная зачем») и полный угрозы всему человечеству топор крестьянской войны. Темы Герцена не оставляли мысль Достоевского (15, 75).

зародыш, являющийся своеобразной, но *живой* формой социалистической организации жизни, до которой Европа додумалась *теоретически*. «Община спасла русский народ от монгольского варварства и от императорской цивилизации, от выкрашенных по-европейски помещиков и от немецкой бюрократии. Общинная организация, хоть и сильно потрясенная, устояла против вмешательств власти; она благополучно дожила *до развития социализма в Европе*» (VII, 323). Для Герцена открытие общины, как фактора «коммунистической организации» русского крестьянства, означало уход Европы (у которой, как ему казалось, не было такой формы жизни) с исторической арены и замену ее Россией.

Западники, «русские европейцы» упрекали Герцена в славянофильстве, что он подбивает идти учиться мудрости у неграмотного русского народа, забыв свои европейские пристрастия и симпатии. Герцен отвечал: «Вы любите европейские идеи, — люблю и я их... Без них мы впали бы в азиатский квиетизм, в африканскую тупость. Россия *с ними и только с ними* может быть введена во владение той большой доли наследства, которая ей достается. В этом мы совершенно согласны. Но вам не хочется знать, что теперичная жизнь в Европе несообразна ее идеям» (XII, 425).

Если люди культуры не пойдут навстречу народу, то либо произойдет беспощадный пугачевский бунт, либо самодержавие, опираясь на обманутый им народ, все равно раздавит искусство и просвещение: «В обоих случаях вы погибли, а с вами и то образование, до которого вы доработались трудным путем, оскорбительными унижениями и большими неправдами» (XII, 83–84).

Об этой герценовской вере довольно жестко высказался С. Булгаков: «Что противопоставлял Герцен европейскому мещанству, которое его так глубоко оскорбляло, и почему он считал Россию призванною осуществить идеи Запада? Ответ поражает своей несообразностью, своим несоответствием вопросу, и в этом опять сказывается вся ограниченность мировоззрения Герцена: потому, что в России сохранилась всеми правдами и неправдами поземельная община и признание в ней права всех на землю (как известно, признание довольно проблематическое). Таким образом, огромная нравственная проблема, мировой вопрос в полном смысле слова, вопрос о возможности настоящей, т. е. не мещанской, цивилизации унижается, вульгаризируется таким до детскости наивным и до мещанства материалистическим ответом. В этом фатальном несоответствии вопроса и ответа, размаха и удара есть что-то поистине трагическое... Герцен снова и со всей силою ударяется головой о границы своего позитивного мирозерцания, которое слишком тесно для его запросов. И на вопрос, заданный Фаустом, нежи-

данно отвечает Вагнер»¹. Но Вагнер, как известно, создал Гомункула, который не подчинился своему создателю. Был ли Гомункул у Герцена? Ведь призыв к топору должен был чем-то завершиться...

Эта тенденция чувствовалась с самого начала колокольного звона за рубежом. Герцен свое вольное книгопечатание начал угрозой (1853 г.), еще до всяких восстаний в селе Бездна (название символическое — в эту *Бездну* потом и рухнула Россия) пообещав новую пугачевщину: «Страшна и Пугачевщина, но скажем откровенно, если освобождение крестьян не может быть куплено иначе, то и тогда оно не дорого куплено»². Поразительно, что, словно подтверждая угаданную Чичериным линию его «Колокола», Герцен накануне освобождения крестьян печатает печально знаменитое «Письмо из провинции». Напомню, что автор этого весьма известного письма, опубликованного в «Колоколе», вполне серьезно заявлял: «Наше положение ужасно, невыносимо, и только топор может нас избавить, и ничто, кроме топора, не может!»³. И подписывался не как-нибудь, а в твердой уверенности что выражает мнение *всех* — «Русский человек», показывая тем самым, что сущность национальной психеи, достижение национального единства видит в кровавой мясницкой резне. Действительно, традиция насилия имела слишком много adeptов. Этот путь, как понятно, был утвержден в отечественной ментальности после большевистской революции эпохой ленинско-сталинского террора. Да и сегодня на улице постоянно слышишь о лицах, враждебных говорящему: «Расстрелять их, и дело с концом». Текст очень долго приписывался Чернышевскому. Но можно вообразить и другую картину: в одной комнате один друг пишет «Письмо из провинции», обсуждая с единомышленником наиболее удачные выражения, а потом чисто по-журналистски они пытаются отвести удар от «Колокола», и издатель довольно вяло возражает своему якобы оппоненту. Не случайно в своем ответе автору «Письма из провинции» (в том же номере), он как бы даже продолжает и усиливает его логику: «Призвавши к топору, надобно овладеть движением, надобно иметь организацию, надобно иметь план, силы и готовность лечь костями, не только схватившись за рукоятку, но схватив за лезвие, когда топор слишком расходится? Есть ли все это у вас?» (XIV, 243). Далее он добавляет на всякий случай, словно отрекаясь от публикации, что *не из Лондона надо звать к топо-*

¹ Булгаков С. Н. Указ. соч. С. 129.

² Юрьев день! Юрьев день! // Революционный радикализм в России: век девятнадцатый. Документальная публикация под. ред. Е. Л. Рудницкой. М.: Археограф. центр, 1997. С. 57.

³ Письмо из провинции // Революционный радикализм в России. С. 84.

рам, и кончает свой текст аллилуйей: «Кто же в последнее время сделал путного для России, кроме государя? Отдадимте и тут кесарю кесарево!..» (XIV, 244). Прямее угрозу не выразишь. Если не сделаете, то берегитесь! Вот смысл его послания.

Я помню свой разговор с Н. Эйдельманом, когда я сказал, что отрицаю авторство Чернышевского, ибо автор этого письма проговаривается, сообщая, что жил в «глухой провинции» во время Крымской войны. В это время Николай Гаврилович уже переехал в Петербург, а в провинции застрял другой совсем человек, будущий эмигрант. «Вы намекаете на Огарева? — задумчиво спросил Эйдельман. — Действительно “Р. Ч.” и “Русский человек” его постоянные псевдонимы. Но чтобы друг Герцена — вряд ли... Во всяком случае, ясно, что это не Чернышевский». Я не думал тогда об Огареве, но быстрота реакции моего собеседника показала, что он-то думал именно о нем¹. И правда, Огарев, друживший во второй эмигрантской жизни скорее не с Герценом, а с Бакуниным, называвшим страсть к разрушению творческой страстью, активно поддерживавший Нечаева, больше подходил этому письму, нежели ироничный и осторожный Чернышевский, считавший самым важным не гибель, а жизнь человека. В конце 60-х Огарев выступил уже открыто с самыми бешеными призывами к насилию в стилизованном стихе-прокламации «Гой, ребята, люди русские!..»:

Припасайте петли крепкие
На дворянские шеи тонкие!
Добывайте ножи острые
На поповские груди белые!
Подымайтесь добры молодцы
На разбой — дело великое!

¹ Факт общеизвестный, что постоянные псевдонимы Огарева — «Р. Ч.» и «Русский человек». (См. хотя бы обстоятельную книгу: Конкин С. Николай Огарев. Саранск, 1982. С. 258.) Надо также добавить, что одну из первых своих публикаций в вольной печати в 1857 г. в «Полярной звезде» Огарев назвал «Письмо из провинции». Так что публикация в 1860 г. в «Колоколе» нового «Письма из провинции» за подписью «Русский человек» достаточно прозрачно сообщала читателям о едином авторе обоих текстов. Не забудем и того, что одним из главных энтузиастов создания тайной революционной организации всероссийского масштаба уже с конца 50-х годов был не Чернышевский, а именно Огарев. (См.: Рудницкая Е. Русский радикализм // Революционный радикализм в России. С. 35.) Существенно добавить, что в предисловии «От редакции» к пресловутому письму Герцен не раз называет это письмо дружеским, что вряд ли бы он сделал по отношению к авторам «Современника» — Чернышевскому и Добролюбову, о которых он всего год назад опубликовал статью «Véry dangerous!!!», где назвал оппонентов «милыми паяцами» и предсказывал им правительственную службу и «Станислава на шею». Вряд ли не отметил бы он изменение позиции Чернышевского в сверхреволюционность.

7. Чернышевский или Нечаев?

Но Огарев, конечно, не Гомункул. Его можно было бы назвать «двойником» в смысле, разработанном Достоевским, когда двойник оказывается сильнее и агрессивнее, чем герой. Но как быть с Чернышевским? Осталась легенда, что Герцен разбудил Чернышевского, а тот стал вопреки гуманизму Герцена звать Русь к топору. Но поскольку Чернышевский к топору не призывал, призывал скорее Герцен, остается, однако, вопрос, кто все-таки чувствовал себя наследником Герцена, Чернышевский или Нечаев?

Начну с того, что Чернышевский был разночинец, мещанин, призывавший не к революции, а к буржуазному предпринимательству (мастерские Веры Павловны) и уходил от революции, не принимая в своей прокламации («Барским крестьянам от их доброжелателей поклон», за которую по иронии судьбы и безумию самодержавия был арестован), радикализма лондонских агитаторов.

Волонтаризм герценовской позиции сказался и в его призывах 1861 г. в «Колоколе». Это было время разрозненных крестьянских бунтов, студенческих волнений, жестоко и кроваво подавляемых самодержавием. Чернышевский полагал, что эти стихийные выступления без серьезной подготовки ни к чему, кроме ненужных жертв, не приведут. Революция неизбежна, но, с одной стороны, она должна вызреть, с другой — необходимо объяснить народу его конкретные цели и задачи. Вот почему он в своей знаменитой прокламации «Барским крестьянам от их доброжелателей поклон» призывал: «Покуда пора не пришла, надо силу беречь, себя напрасно в беду не вводить. <...> Что толку-то, ежели в одном селе булгу поднять, когда в других селах готовности еще нет? Это значит только дело портить да себя губить. <...> Мы уж увидим, когда пора будет, и объявление сделаем. <...> Тогда и легко будет волю добыть. <...> А мы все люди русские и промеж вас находимся, только до поры до времени не открываемся, потому что на доброе дело себя бережем, как и вас просим, чтобы вы себя берегли»¹. В этом контексте обращения Герцена к студенчеству звучали крайне радикально и безжалостно: «Не жалеете вашей крови. Раны ваши святы, вы открываете новую эру нашей истории, вами Россия входит во второе тысячелетие, которое легко, может быть, начнется с изгнания варягов за море» (XV, 185). Речь шла об изгнании немецкой династии, как понимал Герцен вслед за Бакуниным царствующий дом Романовых. Этот бешеный анти-

¹ Чернышевский Н. Г. Барским крестьянам от их доброжелателей поклон // Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений. В 15 т. М.: Гослитиздат, 1950. Т. VII. С. 524. В дальнейшем ссылки на это издание в тексте.

европеизм был вполне в духе русских радикалов, с презрением относившихся к Европе. Разумеется, к прямому радикализму, прямым высказываниям без маски псевдонима был повод.

После Манифеста 19 февраля об освобождении крестьян в апреле того же года в селе Бездна произошло крестьянское восстание во главе с Антоном Петровым, который объявил, что Манифест обманный, никакого оброка больше не надо платить и т. д. Восстание было подавлено войсками. Герцен, пару месяцев спустя призывавший студентов проливать кровь, полон возмущения от «пролития крестьянской крови в Бездне» (XV, 107) и пишет в «Колоколе» от 15 июня 1861 г.: «Мы не узнаем России... кровь дымится, трупы валяются! <...> И что за торопливость в казни Антона Петрова? Кто его судил? В чем его судили? Видно, скорее кровавые концы в воду! Какие же в самом деле мягкодушный царь дал инструкции?» (XV, 107–108). Казалось бы, полный разрыв с императором-реформатором! Но 15 августа 1862 г. в статье «Журналисты и террористы» («Колокол», лист 141) он снова обращается к императору, а не радикалам: «Стань царская власть в главу народного дела, где найдется достаточная сила, могущая бороться с ней и ей противудействовать во имя своекорыстных интересов касты, сословия?» (XVI, 225).

Чернышевский предлагал в своей прокламации (март 1861) крестьянам иное — брать за образец социальное и политическое устройство Западной Европы (французов и англичан): «У французов да и англичан крепостного народа нет. <...> У них и царь над народом не властен, а народ над царем властен. Потому что у них царь, значит, для всего народа староста, и народ, значит, над этим старостою, над царем-то, начальствует. <...> И при царе тоже можно хорошо жить, как англичане и французы живут»¹. А нигилисты возражали, да резко: «Хотят сделать из России Англию и напитать нас английской зрелостью. <...> Нет, мы не хотим английской экономической зрелости, она не может вариться русским желудком. <...> Мы не только можем, мы должны прийти к другому. В нашей жизни лежат начала вовсе не известные европейцам. Немцы уверяют, что мы придем к тому же, к чему пришла Европа. Это ложь. <...> Европа не понимает, да и не может понять, наших социальных стремлений; значит, она нам не учитель в экономических вопросах. Никто нейдет так далеко в отрицании, как мы, русские. <...> У нас нет страха перед будущим, как у Западной Европы; вот отчего мы смело идем навстречу революции; мы даже желаем ее»². И даже Герцен в этой их отчаянной крайности был им далек.

¹ Барским крестьянам от их доброжелателей поклон // Революционный радикализм в России. С. 89–90.

² К молодому поколению // Революционный радикализм в России. С. 98–100.

Расходились Чернышевский и Герцен и в понимании роли России и Запада в историческом процессе. Герцен полагал: «Мы свободны от прошлого, ибо прошлое наше пусто, бедно и ограничено» (VII, 242). С этим связана и его идея о конце Европы, во всяком случае о ее неспособности вступить в новую социальную жизнь, в отличие от России, к этому способной. Западу мешает «привычка к своему богатству» (XIV, 44). А «у нас нигде нет этих наглухо закорененных предрассудков, которые у западного человека, как параличом, отбивают половину органов. В основе народной жизни лежит сельская община — с разделением полей, с коммунистическим владением землею, с выборным управлением, с правомочностью каждого работника (тягла). Все это находится в состоянии подавленном, искаженном, но все это живо и пережило худшую эпоху» (XII, 430). Строй жизни русских крестьян, по Герцену, и есть тот самый строй жизни, который ищет Европа, он присущ русскому крестьянству искони, надо только сознательно развивать этот элемент.

Отвечая на мысль Герцена о свободе России от прошлого, Чернышевский писал: «Мы также имели свою историю, долгую, сформировавшую наш характер, наполнившую нас преданиями, от которых нам так же трудно отказываться, как западным европейцам от своих понятий; нам также должно не воспытываться, а перевоспитываться» (*Чернышевский*, VII, 616). И далее перечисляет все эти принципы, воспитанные веками крепостного права, начиная от привычки к бесправию до привычки все решать волевым усилием, «силою прихоти»¹. Именно в силу этих «привычек», полагал он, России будет трудно воспользоваться идеями и опытом Запада и гуманизировать культуру, поднять ее до высот предлагаемых ей историей задач.

По поводу рассуждений о «закате Европы» и уподобления этого процесса гибели «Древнего Рима» Чернышевский предлагает свою схему исторического процесса, весьма внятную и работающую доныне. В своей статье «О причинах падения Рима» он весьма резко делит историю человечества на периоды цивилизованный и варварский. Варвары и цивилизованные люди, разумеется, могут сосуществовать во времени и пространстве, более того, варвары, которые отождествляются им со стихийной природной силой наподобие наводнения, потопа, урагана или землетрясения, вполне могут разгромить народ цивилизованный (как

¹ «Весь этот сонм азиатских идей и фактов, — пишет он о подобных привычках, — составляет плотную кольчугу, кольца которой очень крепки и очень крепко связаны между собой, так что Бог знает, сколько поколений пройдут на нашей земле, прежде чем кольчуга перержавеет и будут в ее прорехи достигать нашей груди чувства, приличные цивилизованным людям» (*Чернышевский*, VII, 616–617).

германцы Древний Рим), точно так же, как молния может убить человека. Но Чернышевский сомневается, могут ли варвары принести новое, прогрессивное начало в историю: «Вольные монголы и Чингиз-хан с Тамерланом, вольные гунны и Атилла; вольные франки и Хлодвиг, вольные флибустьеры и атаман их шайки — это все одно и то же: то есть каждый волен во всем, пока атаман не срубит ему головы, как вообще водится у разбойников. Какой тут зародыш прогресса, мы не в силах понять; кажется, напротив, что подобные нравы — просто смесь анархии с деспотизмом» (*Чернышевский*, VII, 659). Отождествляя варварство с состоянием хаоса, разбоя, брожения, он безусловно отрицал возможность того, чтобы это состояние общественной жизни было способно выработать хотя бы самые отдаленные намеки на права отдельной личности, отдельного человека. Скорее, это заслуга народов цивилизованных, и вне цивилизации право личности утвердить не удастся. Не случайно только спустя тысячу лет после падения древнего мира в Европе, в эпоху Возрождения, пробуждается личность, и связан этот процесс не в последнюю очередь с воскрешением разрушенной варварами античной культуры. Отсюда следовало, что не стоит хвалиться варварством, нецивилизованностью, «свежей кровью», а надобно прежде просветить и цивилизовать свой народ¹.

Иначе он трактовал и проблему общины. Общинный принцип земледелия, считал Чернышевский, — до поры до времени хорош для России, но никоим образом не годится Западу. «Европе, — писал он, — тут позаимствоваться нечем и не для чего; у Европы свой ум в голове, и ум гораздо более развитый, чем у нас, и учиться ей у нас нечему, и помощи нашей не нужно ей; и то, что существует у нас по обычаю, неудовлетворительно для ее более развитых потребностей, более усовершенствованной техники». Что же касается современного им Запада, то собственно народ «еще только готовится выступить на историческое поприще, только еще авангард народа — среднее сословие уже действует на исторической арене <...>, а главная масса еще и не принималась за дело...» И резюмировал, обращаясь к Герцену: «Рано, слишком рано заговорили вы о дряхлости западных народов: они еще только начинают жить» (*Чернышевский*, VII, 663, 666). Действительно, говорить о Европе Бальза-

¹ Стоит сопоставить его позицию с позицией его постоянного оппонента, который тоже хотел строить Россию изнутри, а не извне — с позицией М. Н. Каткова, как вспоминает о ней К. Леонтьев: «Катков возразил с жаром: “Мы не умеем ни ценить своего, ни изобретать, потому именно, что мы варвары. Когда у нас будет больше действительной образованности, когда у нас наука окрепнет, у нас сама собою явится та самобытность, которая вам так желательна. А пока надо уметь учиться”» (*Леонтьев К. Записки отшельника // Леонтьев К. Избранное. С. 244*).

ка, Стендаля и Гюго, Диккенса и Теккерея, Гейне, Ницше, Маркса и Энгельса, Европе, шедшей к второй промышленной революции, наконец, Европе, давшей приют изгнанникам и поддержавшей их свободное слово, как о типе культуры, пришедшей в упадок и идущей к своей гибели, было по меньшей мере неисторично.

На статью Чернышевского Герцен ответил не сразу, видно, что текст оппонента задел его, спустя только несколько лет ответил книгой «Концы и начала» (1863), где с еще большим упорством писал о том, что мещанский Запад больше ни на что не способен. А в статье 1859 г. «*Very dangerous!!!*» почти прямым текстом обвинял Чернышевского в сервильности. При этом Огарев писал, что «чистое искусство» вышло из диссертации Чернышевского, а Герцен обвинял его в подыгрывании правительству: «Милые паяцы наши забывают, что по этой скользкой дороге можно *досвистаться* не только до Булгарина и Греча, но (чего Боже сохрани) и до *Станислава на шею!*» (XIV, 121).

Чернышевский, однако, был арестован, приговорен к каторге, тем самым поневоле (может, и против воли?) вынужден был попасть в иконостас русских революционеров, который столь настойчиво создавали лондонские изгнанники. И стать поводом к новому революционному призыву: «Проклятье вам, проклятье — и, если возможно, месть!» (XVIII, 222). Прозвучал здесь и намек на сравнение Чернышевского с Христом, поскольку Христос для Герцена — тоже революционер, как мы уже писали: Надо заклеить, писал он, тупых злодеев, «привязывающих мысль человеческую к столбу преступников, делая его товарищем креста» (XVIII, 222).

Стоит отметить, что после гражданской казни Чернышевского он попытался остановить молодых террористов: «А потому мы и обращаемся к “Молодой России”. Она думает, что “мы потеряли всякую веру в насильственные перевороты”». Но, возражает Герцен, «не веру в них мы потеряли, *а любовь к ним*» (XVI, 221). И все же чуть позже Герцену показалось, что иного пути в России нет, тогда принял он «Молодую Россию», с которой Чернышевский полемизировал. «Правительство гонит молодое поколение потому, что оно его боится, оно уверено, что пожар был от “Молодой России” и что еще две-три прокламации — и в Петербурге настал бы 93-й год. Правительство до “Молодой России” и после “Молодой России” вовсе не похожи друг на друга — она действительно произвела переворот» (XVIII, 287). Прокламации, однако, сообщали, что перерезать несколько миллионов людей ради торжества справедливости — пустяк, что французские революции оказались слишком трусливыми, мещанскими, чтобы совершить такое. Но Россия сможет. Путь к нечаевщине здесь уже намечен.

8. Герцен как прототип одного из героев Достоевского

Уже при жизни он становится предметом интереса художников. Его портреты рисуют живописцы, намеками проскакивает его образ а «Загадочном человеке» Н. Лескова, какие-то оттенки его образа художественно переосмыслены в образе Версилова у Достоевского («Подросток»). Но там лишь можно угадывать, да и многое не сходилось, хотя достоеведы писали об этом не раз. Впрочем, после работы А. Гачевой убедительно соотнесшей образ Версилова с Тютчевым как реальным прототипом, можно считать тему прототипа главного героя «Подростка» решенной.

Надо сказать, сам Герцен был не против увидеть себя героем художественного произведения, но именно Героем. Он поверял жизнь искусством, а искусство жизнью в ее революционном развитии. Все образы русской литературы, от Чацкого и Онегина до Обломова и Базарова, воспринимались им лишь как этапы революционного развития общества. Не случаен его упрек Тургеневу по поводу образа «отцов» Кирсановых. Основной смысл этого упрека в том, что писатель не выбрал для изображения отцов подлинных деятелей 40-х годов, настоящих революционеров, отсылает Тургенева к опыту биографии Огарева и своей: «Кирсановы — самые стертые и пошлые представители отцов... Что бы ему (Тургеневу. — В. К.) было прислать Базарова в Лондон?.. Мы, может быть, доказали бы ему на берегах Темзы, что <...> у Рудиных и Бельговых иной раз бывает и воля, и настойчивость и что, видя невозможность деятельности, к которой они стремились по внутреннему влечению, они бросали *многое*, уезжали на чужбину и заводили, “не метавшись и не суетясь”, русскую книгопечатню и русскую пропаганду» (XX, 1, 339–340). В требовании изображать жизнь в ее *революционном* развитии виден прямой путь, если говорить об общественно-эстетических традициях, к идеям социалистического реализма, коего Герцен в XIX веке, похоже, был крупнейший теоретический предшественник.

Он был и героическим персонажем, и трагическим героем. «Тургенев написал, что Герцен пережил себя. Спустя столетие последовало резонное возражение: Для личности такого масштаба вопрос о времени смерти, — отнюдь не праздный. Нет, Герцен не пережил себя. И его встреча с Нечаевым — не случайность.

Герой трагедии сталкивается с обстоятельствами, противостоит им, может погибнуть (и чаще всего действительно гибнет), но не становится просто жертвой обстоятельств.

Герой равновелик обстоятельствам.

По классическому определению трагедия включает и трагическую вину. Герой сталкивается с последствиями своих поступков, не

свершать которых он не мог. <...> Это относится и к встрече с Нечаевым, и к опрометчивому второму браку, и к судьбе детей; шестьдесят девятый год был тем годом, когда Герцен непосредственно столкнулся с последствиями своей жизни. Увидел в Нечаеве, — пусть и страшно искривленное, исковерканное, — но тоже *последствие*. И нашел в себе силу — понять, противостоять и не проклясть все то, чему поклонялся недавно сам и звал поклоняться других»¹.

И Герцен как прототип стал героем трагедии. Речь идет о трагическом романе «мещанского писателя» Достоевского (как его именовали в советском литературоведении) «Бесы» и его герое — Ставрогине. Начну с того, что Ставрогин, барич Ставрогин, которого сравнивают все время с шекспировским принцем Гарри, будущим королем Англии, был гражданином кантона Ури. Это принятое им гражданство как бы подчеркивало эмиграцию — реальную — Ставрогина. Ури — один из кантонов Швейцарии. Герцен, *Искандер*, в воображении своем и окружающих — Александр Македонский, т. е. потенциальный император, будучи лишенным в 1851 г. прав и состояния, принял швейцарское подданство, став гражданином кантона Фрейбург.

Герцен очень противоречив в своих писаниях. Вспомним: 1. Здесь и проповедь силы индивида и смерти, как высшего смысла человеческого волеизъявления. 2. Пропаганда русской общинности, русского народа, который по природе социалист, а социализм и есть современное христианство. Тут почти прямая переключка с идеей народа-богоносца. 3. Надежда на разбойника, как единственного активного врага самодержавия, высказанная им в 1850 г.² 4. Наконец, поддержка молодых радикалов вместо постепеновца Чернышевского, поддержка Нечаева (вместе со старыми друзьями — Бакуниным и Огаревым).

Все эти противоречивые идеи Герцена исповедуют герои «Бесов», приписывая их авторство Ставрогину, желая видеть его сво-

¹ Орлова Р. Последний год жизни Герцена. N. Y.: Chalidze Publ., 1982. С. 85–86.

² «Бродяжничество и разбой необычайно усилились в годы междуцарствия и в начале XVII столетия. Память о Стеньке Разине сохранилась во множестве песен, сложенных в его честь народом. Обычай разбойничества дожил до времен Пугачева, и весьма вероятно, что своим широким распространением он обязан именно глухой борьбе, начатой крестьянами, протестовавшими против закрепощения. Известно, что в песнях разбойнику отводится благородная роль, что все симпатии обращены к нему, а не к его жертвам; с тайной радостью превозносятся его подвиги и его удаль. Народный певец, казалось, понимал, что самый большой его враг — не этот разбойник» (VII, 186–187). А в 1869 г. Бакунин эту мысль в «Постановке революционного вопроса» развил: «Кто не понимает разбоя, тот ничего не поймет в русской народной истории. Кто не сочувствует ему, тот не может сочувствовать русской народной жизни» (Революционный радикализм в России. С. 217).

им вождем. Дело в том, что произнесенные слова всегда находят своих адептов. Пойдем по пунктам. 1. Проповедующий бешеный индивидуализм и смерть Кириллов произносит: «Вспомните, что вы значили в моей жизни, Ставрогин». 2. Исповедующий идеи величия русского народа-богоносца, как спасителя мира, Шатов тоже произносит слова о Ставрогине как вожде: «Вы, вы одни могли бы поднять это знамя!..» Но добавляет: «Когда вы насаждали в моем сердце Бога и родину, в те же самые дни, вы отравили сердце этого несчастного, этого маньяка, Кириллова, ядом». Интересен искренний ответ Ставрогина: «Повторяю, я вас, ни того, ни другого, не обманывал». 3. Федька Каторжный тоже считает Ставрогина своим вожаком, ждет его указаний. И Ставрогин удивлен: «Почему это мне все навязывают какое-то знамя? Петр Верховенский тоже убежден, что я мог бы “поднять у них знамя”, по крайней мере мне передавали его слова. Он задался мыслью, что я мог бы сыграть для них роль Стеньки Разина “по необыкновенной способности к преступлению”, — тоже его слова». Упаси Бог, обвинить Герцена в преступлениях, речь идет о последствиях идей. Достоевский показывает, как человек агитирует и убеждает других в самых противоположных установках. 4. Важнейшая — это социализм, это Верховенский-Нечаев, к которому сам Ставрогин относится с безгливостью, как Герцен к Нечаеву (Достоевский мог об этом знать по «Письмам старому товарищу»). Но Верховенский мечтает о вожде революции — аристократе. А это именно Герцен: «Знаете ли, что вы красавец! В вас всего дороже то, что вы иногда про это не знаете. О, я вас изучил! Я на вас часто сбоку, из угла гляжу! В вас даже есть простодушие и наивность, знаете ли вы это? Еще есть, есть! Вы, должно быть, страдаете, и страдаете искренно, от того простодушия. Я люблю красоту. Я нигилист, но люблю красоту. Разве нигилисты красоту не любят? Они только идолов не любят, ну а я люблю идола! Вы мой идол! Вы никого не оскорбляете, а вас все ненавидят, вы смотрите всем ровней, и вас все боятся, это хорошо. К вам никто не подойдет вас потрепать по плечу. Вы ужасный аристократ. Аристократ, когда идет в демократию, обаятелен! Вам ничего не значит пожертвовать жизнью, и своею и чужою. Вы именно таков, какого надо. Мне, мне именно такого надо, как вы. Я никого, кроме вас, не знаю. Вы предводитель, вы солнце, а я ваш червяк...»

Что касается любовных историй Ставрогина, то из русских радикалов с ним посоперничать мог только Герцен. Разумеется, не было за ним сладострастного дурмана и преступлений, что и дало ему возможность остаться в иконостасе пусть не святых, но великих людей России, искренно искавших свободы для своей страны.

Была вера в молодых радикалов. Это было его главной ошибкой. Герцен верил в исторические встречи «через поколения». Поэтому, будучи в достаточно сложных отношениях с «шестидесятниками», он писал: «Мы с детьми Базарова встретимся симпатично, и они с нами...» (XX, 343). Как ни нападала на Герцена «молодая эмиграция», как ни опровергали его идеи ретивые «нигилисты», но его идеи оплодотворили русскую революционную мысль. Это замечали даже либералы, противники революционного движения в России. Е. В. Аничков писал: «Все главные лозунги русского революционного движения до самой “Народной воли” провозглашены Герценом. Настоящим вдохновителем революционеров еще во времена “нечаевщины” станет его друг Бакунин. Но Герцен не только позвал основывать тайные типографии, от него же исходит и “Земля и Воля” и “хождение в народ”. <...> Провозглашенные им лозунги живы, и ими трепещут и мнутся, во имя их идут на Голгофу революционного дела новые поколения...»¹

9. Прозрение

Верховенскому не удалось использовать Ставрогина: Ставрогин покончил самоубийством. Не удалось и Нечаеву использовать Герцена. И не только потому, что тот умер. Перед смертью Герцен написал цикл писем «К старому товарищу», где практически отверг, убил все прежние свои идеи и призывы. Это был одновременно и акт великого самоубийства, но и великого Возрождения. Герцен оказался одним из первых, кто изнутри радикального движения увидел и показал его ужас и опасность, более того, в принципе отверг радикальный путь переустройства мира, предложив иные возможности. Была мечта стать Александром Македонским и развалить великую империю — Римскую, Персидскую — псевдонимы уже не важны. Речь шла о развале Российской империи. Вначале с помощью западных революций, потом (после разочарования в Западе) с помощью революционно распропагандированного народа. Все это вдруг предстало ему в ином свете после появления пробужденного им дьявола — Нечаева.

Герцен рассуждал о возможной встрече с народом. А Нечаев явился как голос того самого народа, о котором было столько рассуждений. Какова же роль личности в этом реальном столкновении с массами? История знает два типа таких взаимоотношений.

¹ Аничков Е. В. Две струи русской общественной мысли. Герцен и Чернышевский в 1862 г. // Записки русского научного института в Белграде. Вып. I. Белград, 1930. С. 234–235.

Как происходит встреча личности с массой? Только в роли жертвы (Христос) или вождя (Тамерлан, Наполеон). Другого варианта нет.

Герцен видел себя вначале вождем (недаром так много писал о роли личности в истории), а затем наставником, учителем будущих вождей, «молодых штурманов будущей бури» (Ленин). Но их-то он и испугался. Народ — буря, ею надо руководить. А чтобы руководить бурей, здесь мало культурфилософских статей, здесь нужны действия, и действия жестокие. И для Герцена вдруг впрямую встает вопрос: «А нужна ли буря?» Если буря порождает Атил и Тамерланов, то много ли в ней продуктивного. По молодости лет он не боялся разрушений, отступлений в варварство и т. п. Но одно дело — так случилось до меня, естественным историческим ходом, другое дело — самому строить по аналогии такой же разрушительный ход истории. Конструировать разрушения... Это требовало полного отсутствия гуманности, которой Герцен не был лишен. Тогда и пишет он свое великое произведение, если быть честными, произведение — пересмотр всей своей интеллектуальной деятельности. В мировой культуре подобное, видимо, не часто встречается.

На мой взгляд, Зеньковский слишком банально и не контекстуально понял духовную драму Герцена: «Разочарование и скептицизм <...> коснулись и последних основ мировоззрения Герцена — веры в человечество, веры в прогресс»¹, — писал он. Но речь шла не о потере веры в человечество, в прогресс, а как раз о возврате и к идеям прогресса, и к надежде на сохранение человечества как факта сохранения разума на Земле.

Молодые волки, молодая эмиграция, уже скалили зубы на Герцена, заявляя, что он отжил свое, что он не способен к реальному действию. Единственное, что им нужно было от Герцена, — это материальная поддержка их экстремистских проектов. Но Герцен был человек мужественный, действительный боец. Он не боялся самодержавия, не испугался и Нечаева с компанией, не поддался и на уговоры старых друзей — Огарева с Бакуниным. Он категорически отказывается предоставить Нечаеву Бахметевское наследство. Более того, Герцен пишет цикл из четырех писем «К старому товарищу», обращенный к Бакунину, отчасти к Огареву, но глубоко внутри — к себе лично. В этом цикле он поднимает и заново рассматривает, причем с какой-то прозорливой мудростью, все те проблемы, которые он когда-либо поднимал. Как Достоевский всю жизнь шел к своей речи «Пушкин» (мотивы которой отчетливы в его более ранних произведениях), так Герцен, можно сказать,

¹ Зеньковский В. В. Указ. соч. С. 59—60.

всю жизнь шел к двум диаметрально противоположным по пафосу текстам — «Письму из провинции» и «Письма старому товарищу». Оба эти текста связаны с именем Огарева.

Эта работа — из лучших работ Герцена. Если юную, полную горечи, сарказма, ужаса и тоски по поводу «гибели Европы» книгу «С того берега», которую сам Герцен называл своей лучшей книгой, сопоставляли (как отмечал сам Герцен, V, 223–224) с пророческими книгами Иеремии и Исайи, то эту можно бы сравнить с Экклезиастом. Эти письма — своего рода подведение итогов. Завещание и Предупреждение. Это был, пожалуй, наиболее сильный удар по народившемуся русскому экстремизму. Причем удар с той стороны, с какой они его не ожидали. Слишком много весило слово Герцена в революционных кругах. Написав эту работу, он скорострительно скончался. Уж очень много внутренних сил забрал у него этот небольшой по объему, но чрезвычайно насыщенный по содержанию цикл писем. Надо сказать, бесы испугались, услышав о наличии этого теста. И попытались всеми силами остановить публикацию последних бумаг Герцена. Не будем гадать о причинах смерти Герцена, но вот дальнейшая реакция Нечаева весьма показательна. Приведу отрывок из воспоминаний Тучковой-Огаревой: «В то время мы занимались печатанием посмертного издания Герцена. Почему-то Нечаев и компания узнали, что в этом томе будет статья о нигилистах, и потому я получила по почте из Германии бумагу, озаглавленную “Народная расправа”; послание это, очевидно, было написано в Женеве; в нем запрещалось печатать сочинения необдуманного, но талантливого тунеядца Герцена, и что если я и его семья его не послушаемся этого предостережения, то будут приняты против нас решительные меры»¹. Стараниями А. А. Герцена (старшего сына) эти произведения вышли в свет в том же 1870-м году.

Основной пафос этой работы — отказ от анархистски-волюнтаристского революционаризма. «Медленность, сбивчивость исторического хода нас бесит и душит, — пишет он Бакунину, но это “нас” характерно, это и к себе обращение, — она нам невыносима, и многие из нас, изменяя собственному разуму, торопятся и торопят других. Хорошо ли это или нет? В этом весь вопрос». Разумеется, в общем виде социалистическая идея, идеал прекрасны, но решение их уже не кажется ему таким простым: «Общее постановление задачи не дает ни путей, ни средств, ни даже достаточной среды. Насильем их не завоеуешь» (XX, 2, 576, 577). Он высказывает сомнение в мессианских идеях «русского социализма» — с

¹ Тучкова-Огарева Н. А. Воспоминания. М.: Гослитиздат, 1959. С. 260.

его опорой на крестьянскую общину: «Экономический переворот имеет необъятное преимущество перед всеми религиозными и политическими революциями — в трезвости своей основы. <...> По мере того как он вырастает из состояния неопределенного страдания и недовольства, он невольно становится на *реальную почву*. Тогда как все другие перевороты постоянно оставались одной ногой в фантазиях, мистицизмах, верованиях и неоправданных пред-рассудках патриотических, юридических и пр.» (Там же, 576).

В предыдущих своих работах, торопя в России социалистический переворот, Герцен высказывал большие сомнения относительно пролетариата Западной Европы, надеясь, что в России его вообще не будет, что все проблемы социалистического переустройства разрешит именно крестьянство, отрицая город как отжившую структуру общественного развития: «Сельские народонаселения Запада нам кажутся его резервом, народом *будущей* Европы, *по ту сторону* городской цивилизации и городской черни, по ту сторону правительствующей буржуазии и по ту сторону утягивающих все силы страны столиц» (XIV, 173). Соответственно, и пролетариат обречен идти мешанским путем буржуазии¹. Выход казался один — в людях села: «Люди полей сменят их. В этом отсталом, но крепком мышцами кряже осталась бездна родоначальных сил; оно в своей бедности и ограниченности не так истощало, не так обносило, не так покрывало пылью, как городской пролетариат и мелкое мешанство; оно работало на чистом воздухе, на солнце и дожде» (XIV, 173). Зато теперь в крестьянстве он видит резерв и защиту старого порядка: «Разве мы не знаем, что такое сельское население? Какова его упорная сила и упорная косность?» (XX, 584). И далее: «С консерватизмом народа труднее бороться, чем с консерватизмом трона и амвона... Чем народ дальше от движения истории, тем он упорнее держится за усвоенное, за знакомое» (XX, 584). Поэтому, говоря: «Я не верю в прежние революционные пути и стараюсь понять *шаг людской* в былом и настоящем, для того чтоб знать, как идти с ним в ногу» (XX, 586), Герцен уже иначе воспринимает идеи отступления в варварство, казавшиеся ему некогда столь продуктивными: «То, что мыслящие люди прощали Аттиле, Комитету общественного спасения и даже Петру I, не простят нам. Мы не слыхали голоса, призывающего нас свыше к исполне-

¹ «Западные народы из сил выбились, — писал он в «Концах и началах», — да и есть от чего, они хотят отдохнуть, пожить в свое удовольствие, надоело беспрестанно перестраиваться, обстроиваться да и ломать друг другу дома... Были трудные вопросы, были любимые мечты — все улеглось. На что вопрос о пролетариате — и тот утих. Голодные сделались ревностными поклонниками чужой собственности, в надежде приобрести свою, сделались тихими лаццарони индустрии, у которых ропот и негодование сломлены вместе со всеми остальными способностями...» (XVI, 189).

нию судеб, и не слышим подземного голоса снизу, который указывал бы путь. Для нас существует один голос и одна власть — *власть разума и понимания*. Отвергая их, мы становимся расстригами науки и ренегатами цивилизации» (XX, 589).

Такая позиция вызвана явным перевесом в тот момент «левых радикалов» в русском революционном движении, радикалов, не только грозивших разрушить всю культуру прошлого, но и вообще перечеркнуть историю: не случайна ориентация Нечаева на Бакунина с его идеей анархического насильственного разрушения. Но Герцен, указывая на беспочвенность и утопизм бакунинских построений, задает иронический, и вместе страшный вопрос Бакунину о *методах* его будущего устройства: «Не начать ли новую жизнь с сохранения социального корпуса жандармов?» (XX, 585). Доверие к живой жизни народа, не боясь услышать его голос, даже если он будет консервативным¹ и не осуществит возлагаемых надежд на его якобы общинно-коммунистическую структуру, теперь явно приближало его к позиции Чернышевского и Добролюбова, стремившихся понять народ в его реальном бытии, а потому и не идеализировавших его. Теория должна опираться не на выдуманный и идеальный народ, а на реальный, потому и нельзя навязывать истории вычитанные из книг схемы. Теперь о таких проповедниках Герцен пишет: «Старые студенты, жившие в отвлеченьях, они ушли от народа дальше, чем его заклятые враги. Поп и аристократ, полицейский и купец, хозяин и солдат имеют больше прямых связей с массами, чем они» (XX, 589).

Утверждая сложность исторического процесса, Герцен высказывает сомнение в правомерности тотального разрушения прошлого, и прежде всего искусства и культуры: «Новый водворяющийся порядок должен являться не только мечом рубящим, но и *силой хранильной* (курсив мой. — В. К.). Нанося удар старому миру, он не только должен спасти все, что в нем достойно спасения, но оставить на свою судьбу все немешающее, разнообразное, своеобычное. Горе бедному духом и тощему художественным смыслом перевороту, который из всего былого и нажитого сделает скучную мастерскую... И кто же скажет без вопиющей несправедливости, чтоб и в былом и отходящем не было много прекрасного и что оно должно погибнуть вместе с старым кораблем» (XX, 581). Традиции Герцена в этой борьбе за культуру тем более остаются актуальны-

¹ Анархисты, писал он, «полагают возможным начать экономический переворот с *tabula rasa*, с выжиганья дотла всего исторического поля, не догадываясь, что поле это с своими колосьями и плевелами составляет всю непосредственную почву народа, всю его нравственную жизнь, всю его привычку и все его утешенье» (XX, 589).

ми, что сам он, будучи человеком весьма разносторонне и широко образованным, готов был поначалу принять «грядущих гуннов», принять и одобрить разрушение нового Рима — Европы и петербургской России, но его посетил своего рода исторический страх, историческое прозрение. В призывах и действиях Нечаева и Бакунина он увидел страшные слова, привидевшиеся Валтасару: «И вот что начертано: мене, мене, текел, упарсин. Вот и значение слов: мене — исчислил Бог царство твое и положил конец ему» (*Дан*, 5, 25–26). Он испугался, что та мечта грядущего мироустройства исполнена не будет, понимая и степень своей вины в этом. Реальный опыт столкновения с «молодыми штурманами будущей бури» переубедил его, и тем взвешеннее и точнее прозвучали его слова, ибо были глубоко лично пережиты и пережиты.

Отказ новых радикалов от «слова» ради «дела» доказывал Герцену их духовную несостоятельность: «Как будто *слово* не есть *дело*? Как будто время слова может пройти? Враги наши никогда не отделяли *слова* и *дела* и казнили за *слова* не только одинаким образом, но часто свирепее, чем за *дело*... Расчленение *слова* с *делом* и их натянутое противоположение не вынесет критики, но имеет печальный смысл как признание, что все уяснено и понято, что толковать не о чем, а нужно исполнять» (XX, 587). На упреки, что он, по сути, защищает капитал, Герцен отвечал, что он защищает «капитал, в котором оседала личность и творчество разных времен» (XX, 593). Еще несколько лет назад он полемизировал с Чернышевским по поводу Древнего Рима, оправдывая варварство древних германцев и полагая, что новая идея может утвердиться только на расчищенном поле, на развалинах. С германцами пришла и утвердилась новая идея — христианство, теперь на развалинах европейской цивилизации должен утвердиться социализм. Чернышевский возражал тогда, что новые социалистические идеи, если они хотят быть истинными, возможны только на основе достижений мировой цивилизации, не на уничтожении прошлых богатств, а на приумножении их. Герцену казалось, что без тотального разрушения нельзя. Но сила его как личности была в том, что, видя развитие жизни, убеждаясь опытом в своей неправоте, он не боялся сказать это открыто: «Честно мы не можем брать на себя ни роль Аттилы, ни даже роль Антона Петрова. <...> Дикие призывы к тому, чтобы закрыть книгу, оставить науку»¹

¹ Так, Бакунин, обращаясь к молодым радикалам (март 1869 г.), писал в памфлете «Несколько слов к молодым братьям в России»: «Не хлопчите о науке, во имя которой хотели бы вас связать и обессилить. Эта наука должна погибнуть вместе с миром, которого она есть выразитель. Наука же новая и живая несомненно народится потом, после народной победы, из освобожденной жизни народа» (Революционный радикализм в России: век девятнадцатый. М.: Археограф. центр, 1997. С. 213).

и идти на какой-то бессмысленный бой разрушения, принадлежат к самой неистовой демагогии и к самой вредной» (XX, 588, 592). Чернышевский оказался прав, и Герцен, по сути, объединяется с ним, нигде его не называя, когда выступает против разрушительных анархистских идей, отстаивая завоевания цивилизации: «Разгулявшаяся сила истребления уничтожит вместе с межевыми знаками и те *пределы* сил человеческих, до которых люди достигали во всех направлениях с начала цивилизации». И искусство, которое он считал истинно революционным явлением в духовной жизни человечества, как раскрепощающее личность, не может быть подвергнуто уничтожению: «Довольно христианство и ислаимизм наломали древнего мира, довольно Французская революция наказнула статуй, картин, памятников, — нам не приходится играть в иконоборцев» (XX, 593).

Такого рода работы входят в сокровищницу историко-философской мысли. Миновать их мыслителю, думающему о путях развития человечества, невозможно. Беда в том, что такого рода тексты не желают воспринимать так называемые делатели истории. Но человечество пишет свою вечную книгу, в которой собираются лучшие тексты мыслителей разных стран, своего рода Исторический Завет. Эта работа Герцена безусловно там находится и, быть может, учитывается в каком-то высшем разумении о судьбах человечества. Разумеется, все художественно-философское творчество Герцена может доставить наслаждение полетом мысли и широтой исторических и культурных ассоциаций. Вместе с тем этот мыслитель не дает решения поставленных им проблем. Он сам остается проблемой. Но в остроте, доведенности до крайности, открытости его мысли опыту истории — духовный урок его творчества. Задача его потомков по возможности этот урок усвоить.

Хочется закончить этот текст строчкой П. Б. Струве: «Свободный дух Герцена не знал никаких кумиров и не боялся никакой правды»¹. Но только с серьезным расширением: эти слова применимы практически ко всем крупным русским мыслителям.

¹Струве П. Б. Герцен // Струве П. Б. Patriotica. Политика, культура, религия, социализм. М.: Республика, 1997. С. 291.

Глава 2

Можно ли видеть в Льве Толстом предтечу большевизма?

Ленин, как известно, назвал Толстого «зеркалом русской революции». Сегодня от этого определения отмахиваются, стараясь не замечать, оправдывая Толстого, говорят, что Ленин тем самым осуждал великого русского писателя. Но так ли это? Во всяком случае это проблема, которую стоит продумать.

В России не было писателя, который до такой степени при жизни вкусил бы всю полноту земной славы. В 1898 г. Чехов писал Суворину: «8 августа я не буду у Толстого, во-первых, оттого, что холодно и сыро ехать к нему, и во-вторых — зачем ехать? Жизнь Толстого сплошной юбилей. И нет резона выделять какой-нибудь один день»¹. Да и вообще в мире не было ни у кого из писателей при жизни такой славы, разве что у Гёте, тоже обожествленном своими современниками. Паломники из всех стран мира приезжали к «яснопольному мудрецу», его слово весило для людей, искавших духовности, более, нежели слово церковных иерархов, тем паче государственных чиновников. Два царя в России, говорили современники, один на троне — другой в Ясной Поляне². В письме к Николаю II от 16 января 1902 г. писатель называет императора «Любезный брат»³. Влияние писателя и проповедника было безусловным среди читающей публики, т. е. тех людей, которые определяли в конечном счете выбор Россией ее дальнейшего

¹ Переписка А. П. Чехова. В 2 т. М.: Худож. лит-ра, 1984. Т. 1. С. 261.

² Напомню известную дневниковую запись А. С. Суворина от 29 мая 1902 г.: «Два царя у нас: Николай II и Лев Толстой. Кто из них сильнее? Николай II ничего не может сделать с Толстым, не может поколебать его трон, тогда как Толстой, несомненно, колеблет трон Николая и его династии. Его проклинают, Синод имеет против него свое определение. Толстой отвечает, ответ расходится в рукописях и в заграничных газетах. Попробуй кто тронуть Толстого» (Суворин А. Дневник. М.: Новости, 1992. С. 316).

³ Толстой Л. Н. Собрание сочинений. В 22 т. М.: Худож. лит-ра, 1984. Т. XIX–XX. С. 502. В дальнейшем все ссылки на это издание даются прямо в тексте с указанием тома и страницы. Курсив в цитатах из Толстого, за исключением особо оговоренных случаев, — мой.

пути, в ситуации, когда, говоря словами Толстого, «все переворачивалось и только укладывается».

«Учитель жизни», «величайший русский писатель», «наш Лютер», однако и посильнее Лютера, ибо, опираясь на христианство, явился основателем *новой религии (толстовства)*, Толстой при жизни стал фактом не только духовного, но и социально-политического движения России. Даже С. Франк, в юбилейной статье 1908 г. писавший, что «Толстому, несмотря на мировую славу, суждено жить в духовном одиночестве», тем не менее был уверен: «можно поставить в один ряд с популярностью Толстого» только «славу Вольтера, Гёте, Виктора Гюго»¹. Философ, однако, тогда полагал, что интеллигенция все же охотнее слушает революционеров, социалистов, в том числе и марксистов-материалистов. Но так ли это? Когда в 1909 г. журнал «Вестник знания» провел анкету среди «трудовой интеллигенции» о самом читаемом писателе, то на первом месте оказался Лев Толстой (295 голосов), на втором — с огромным отрывом — Чарльз Дарвин (152 голоса), Карл Маркс был только на шестнадцатом (52 голоса)². В подпочве взглядов интеллигенции почти всех направлений — прежде всего радикально-антисамодержавных (от Мережковского до Ленина) — находилась толстовская установка на отрицание существующего. Получилось, что, категорически не принимая Достоевского, победившие большевики признали *своим* именно Толстого. Не случайно требовали, чтоб в социалистической литературе появился «новый Лев Толстой», который сможет с эпическим размахом воспеть *новую Россию*. Не Пушкин, не Тургенев, не Лесков или Чехов, и уж, конечно, не Достоевский и не Бунин! И Франк с горестью констатировал, что «большевизм чествует в Толстом своего единомышленника и великого предшественника»³.

Смысл его влияния был осознан не сразу. Андрей Белый, скажем, писал: «Лев Толстой — самое выдающееся явление русской жизни XIX столетия»⁴. Но по Толстому определяли и смысл дви-

¹ Франк С. Л. Лев Толстой и русская интеллигенция // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 440.

² См.: Родина. 1998. № 3. С 72.

³ Франк С. Л. Толстой и большевизм // Франк С. Л. Русское мировоззрение. С. 56–457. Нигилистический пафос Толстого как предшественника сил, совершивших Октябрьскую революцию, был внятн и наиболее зорким зарубежным мыслителям: «Толстовская клокочущая ненависть вещает против Европы, от которой он не в состоянии освободиться. Он ненавидит ее в себе, он ненавидит себя. Это делает Толстого отцом большевизма» (Шпенглер О. Закат Европы. Т. 2. М.: Мысль, 1998. С. 200). Правда, причины этой ненависти Шпенглер не видит, полагая ее в том, что Толстой был горожанин. Субстанция, родившая Толстого, однако более мощная и почвенная.

⁴ Белый А. Трагедия творчества. Достоевский и Толстой // Белый А. Критика. Эстетика. Теория символизма. В 2 т. М.: Искусство, 1994. Т. 1. С. 413.

жения России в XX веке. И прежде всего мыслители тех стран, которые пережили аналогичные попятные движения от ценностей западноевропейской цивилизации к языческому и антихристианскому варварству — прежде всего немцы. В 1923 г. русский философ и писатель Степун заметил этот побеждающий Россию и Германию дух антиевропеизма: «Германия сейчас, быть может, не совсем Европа, в ее судьбе много общего с судьбою России»¹. Но уже в 1922 г. Томас Манн писал: «Западно-марксистский чекан, озаривший ясным светом великий переворот в стране Толстого <...>, не мешает нам усмотреть в большевистском перевороте конец Петровской эпохи — западно-либеральствующей *европейской* эпохи в истории России, которая с этой революцией снова поворачивается лицом к Востоку. <...> Но разве с момента этого исторического поворота, пророком которого, хотя в Москве и не отдают в этом отчета, был Лев Толстой, — разве не с этого момента появилось в Западной Европе ощущение, что и она, и мы, и весь мир, а не только Россия, присутствуем при конце эпохи, эпохи буржуазно-гуманистической и либеральной, которая родилась в эпоху Возрождения, достигла расцвета в период французской революции, и сейчас мы присутствуем при ее последних судорогах и агонии?»²

По словам Т. Манна, Гёте и Толстой — идейные антагонисты. Гёте он определял «как представителя бюргерской эпохи», т. е. эпохи либерально-буржуазной, выражавшей сам дух европеизма. Первый удар эта либерально-европейская культура получила от России, а затем и Германия отказалась от европейского идеала свободной и самостоятельной личности. Но если в Германии европейская буржуазность погибла *вопреки* Гёте, то в России — *благодаря* Толстому.

* * *

Мир семейной помещичьей идиллии Толстой противопоставил историческому процессу, как он порожден Западной Европой. Если в литературу с XVIII века входит тема крушения идиллии при ее столкновении с движением времени и историей («Старосветские помещики», Филемон и Бавкида в «Фаусте», Обломов и Обломовка), то в «Войне и мире» Толстой рисует победу идиллии над историей. По Бахтину, для идиллии характерна органическая прикреплённость событий жизни «к родной стране со всеми ее уголками», в этом пространстве жили отцы и деды, будут жить дети

¹ Степун Ф. А. Мысли о России // Степун Ф. А. Сочинения. М.: РОССПЭН, 2000. С. 215.

² Манн Т. Гёте и Толстой. Фрагменты к проблеме гуманизма // Манн Т. Собрание сочинений. В 10 т. М.: ГИХЛ, 1960. Т. 9. С. 598.

и внуки. «Война и мир» вроде бы об этом, но не только. Толстой резко усложняет ситуацию, сопрягая идиллию с эпосом, помещает свою идиллию в эпическое время. Сознательность его обращения к эпическому мышлению очевидна: в 1863 г. он записал в дневник: «Эпический род мне становится один естественен» (XXI, 245).

Прочитав Бахтина о трех конститутивных чертах эпопеи: «1) предметом эпопеи служит национальное эпическое прошлое, “абсолютное прошлое”, по терминологии Гёте и Шиллера; 2) источником эпопеи служит национальное предание (а не личный опыт и вырастающий на его основе свободный вымысел); 3) эпический мир отделен от современности, то есть от времени певца (автора и его слушателей), абсолютной эпической дистанцией»¹. Иными словами, эпос — это как бы *внеисторическая история*, которая приобретает черты фаустовского «остановленного мгновения», вечности. Эпическое время, в котором протекает идиллическая жизнь толстовских героев, есть национальное эпическое прошлое — победа России над владыкой почти всей Европы. Победители же — те, кто вырос среди помещичьих просторов. Дворяне — отцы и родоначальники современности, «лучшие», как гомеровские герои, они-то и спасли Россию совместно с народом². А правительство, русские немцы, немецкие русские, разночинцы и бюрократы только мешали. Вот тот платоновско-гомеровский миф, который Толстой предложил России и миру.

Если Пушкин смел состязаться с западноевропейскими гениями на их духовной территории, а порой и на их материале («Маленькие трагедии»), то Толстой пошел путем отказа и противопоставления русской особенности европейской. Если Пушкин верил в русскую историю, как часть европейской, то Толстой вообще объявил историю немецкой выдумкой. Ему казалось, что живущие в динамике истории народы органически чужды статике российской жизни, прекрасной, но, на взгляд Запада, хаотичной и бесформенной. Напомню, что на вопрос, «какая сила движет народами?» (VII, 313), Толстой выстраивает следующее рассуждение:

¹ Бахтин М. М. Эпос и роман // Бахтин М. М. Литературно-критические статьи. М.: Худож. лит.-ра, 1986. С. 401.

² Стоит привести наблюдение современного писателя: «Как упиваются автор и персонажи своим дворянством! Толстому дорого все, что есть дворянство, и этим он заражает писателя. Герои же ни на минуту не забывают о своем происхождении. И почему они непременно в каждой фразе прибавляют в обращениях друг к другу титул, хоть сто раз кляну? Достоевский точно подметил, что Толстой — это писатель дворянства. Ведь, скажем, в прозе Пушкина отсутствует эта дворянская спесь, словно масляная пленка по воде покрывающая все содержание» (Боровиков С. В русском жанре. Над страницами «Войны и мира» // Новый мир. 1999. № 9. С. 178).

«Идет паровоз. Спрашивается, отчего он движется? Мужик говорит: это *черт* движет его. <...> Мужик неопровержим. Для того чтобы его опровергнуть, надо, чтобы кто-нибудь доказал ему, что нет черта, или чтобы другой мужик объяснил, что не черт, а *немец* движет паровоз. Только тогда из противоречий они увидят, что они оба не правы» (VII, 318). Иными словами, история движется либо сверхъестественной силой, либо прав Гегель (*немец!*). Немец, сказавший, что миром правит и историю движет мировой дух, воплощающийся в конкретных личностях¹.

По замечанию Эйхенбаума, «у Пушкина было органическое и совершенно реальное ощущение исторического процесса и его законов — была *вера в историю*, тогда как у Толстого именно этого, самого важного, самого плодотворного для творчества ощущения не было»². Но он не просто не ощущал историю, он сознательно отказался от идеи истории.

Проблема тем не менее здесь есть. Роман вроде бы об известном историческом событии, а потому в русле попыток русских историков и мыслителей усвоить России идею истории, рожденную христианством. Однако роман не исторический, а эпический (своего рода наша «Песнь о Нибелунгах») и в известном смысле не христианский. Попытка Вагнера возродить в XIX века эпос Нибелунгов послужила прелюдией к антихристианскому восстанию немецкого духа. Толстовский эпос преодолевает историю, по сути дела отменяет ее, перенося сознание в некий не реальный, а идеальный хронотоп. Эпосом Толстой спасал свою идиллию, ибо, как полагал Бахтин, крушение идиллии начинается с включения ее в исторический процесс. Но вектор исторического развития был задан рождением Христа, принцип историзма отчетливо прозвучал уже в Новом Завете. На чувстве христианского историзма вырастала европейская культура. Впрочем, Библия в целом не знает победоносной идиллии, райское блаженство Адама и Евы слишком ненадежно и кончается катастрофой. Забегая вперед, заметим, что отрицание Толстым истории было чревато серьезной опасностью и привело его в конечном счете к отрицанию всей общественно-государственной структуры России и перелицовке христианства.

Толстой в своем романе-эпопее словно останавливает *счастливое мгновение* национального единения, «жизнь этого целого, осно-

¹ Из дневника С. А. Толстой за 1870 г. о предпочтениях Толстого: «Восхищался Шопенгауэром, считал Гегеля пустым набором фраз» (Толстая С. А. Дневники. В 2 т. М.: Худож. лит.-ра, 1978. Т. I. С. 495).

² Эйхенбаум Б. М. Пушкин и Толстой // Эйхенбаум Б. М. О прозе. О поэзии. Сб. статей. Л.: Худож. лит.-ра, 1986. С. 79.

бенного и единого народа» (VII, 223). Гёте предупреждал об опасности желания — остановить мгновение. Каково же следствие такого поэтического отказа от истории в реальной истории? Об этом В. В. Розанов: «Русь слиняла в два дня. Самое большее — в три. <...> Не осталось Царства, не осталось Церкви, не осталось войска. Чтó же осталось-то? <...> Остался подлый народ, из коих вот один, старик лет 60-ти, “и такой серьезный”, Новгородской губернии, выразился: “из бывшего царя надо бы кожу по одному ремню тянуть”. <...> И что ему царь сделал, этому “серьезному мужичку”? <...> *Вот тебе и Толстой, и Алпатыч, и “Война и мир”*»¹. Насколько не случаен такой результат?

* * *

Ортега-и-Гассет называл Гёте патрицием культуры, наследником всех культурных ценностей мира: «Гёте — патриций среди классиков. Этот человек жил на доходы от прошлого. Его творчество сродни простому распоряжению унаследованными богатствами»². В контексте этого рассуждения Толстой выступает за «пролетаризацию культуры» (термин Ортеги-и-Гассета), отказываясь от культурного наследия всякого — от науки, искусства, церкви, армии и государства. В трактате «Что такое искусство?» к «рассудочным, выдуманным произведениям» он отнес произведения «греческих трагиков, Данта, Тасса, Мильтона, Шекспира, Гёте (почти всего подряд), из новых — Зола, Ибсена, <...> в живописи — всего Рафаэля, всего Микеланджело с его нелепым “Страшным судом”; в музыке — всего Баха и всего Бетховена» (XV, 141). С точки зрения так называемого человека из народа он отверг и Пушкина: «Надо только представить себе положение такого человека из народа, когда он <...> узнает, что в России духовенство, начальство, все лучшие люди России с торжеством открывают памятник великому человеку, благодетелю, славе России — Пушкину. <...> Каково же должно быть его недоумение, когда он узнает, что Пушкин был человек больше чем легких нравов, что умер он на дуэли, т. е. при покушении на убийство другого человека, что вся заслуга его только в том, что он писал стихи о любви, часто очень неприличные» (XV, 187).

Такой отказ от ценностей культуры и цивилизации, желание свести потребности человека к минимуму, опора на жестокий сверхморализм приводили великого моралиста к самым потрясающим и, как ни парадоксально, антигуманным и антимораль-

¹ Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. М.: Республика, 2000. С. 6–7. Курсив мой. — В. К.

² Ортега-и-Гассет Х. В поисках Гёте // Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М.: Искусство, 1991. С. 436.

ным выводам. В «Крейцеровой сонате» (где, кстати, он обвиняет немца Бетховена в пробуждении неконтролируемых жестоких эмоций) Толстой призывает человечество перестать размножаться. Странное желание, чтобы после него и жизни не было, почти дьявольское. Чехов увидел в этой позиции *самодурство*: «Толстой отказывает человечеству в бессмертии, но, Боже мой, сколько тут личного! <...> Черт бы побрал философию великих мира сего! Все великие мудрецы деспотичны, как генералы, и невежливы и не-деликатны, как генералы, потому что уверены в безнаказанности. Диоген плевал в бороды, зная, что ему за это ничего не будет; Толстой ругает докторов мерзавцами и невежничает с великими вопросами, потому что он тот же Диоген, которого в участок не поведешь и в газетах не вырагаешь»¹.

Однако, скажут, Толстой землю пахал, сапоги тачал, призывал к ненасилию, т. е. одна из его жизненных позиций — стать малым (не случайна ведь его нелюбовь к общепризнанным великим людям — Наполеону, Гёте и т. п.). Но быть самым малым — тоже можно понять как дьявольский соблазн. В дневнике 1906 г. есть такая странная запись: «Есть большая прелесть, соблазн в восхвалении, в пользовании славой, *но едва ли не бо́льшая еще есть радость в самоунижении*» (XXII, 227). Но совместим ли соблазн быть малым с яростной проповедью, которую слушают миллионы? Зачем на бунт против преимуществ цивилизации призывать толпы? Не случайно испанский философ, говоря о восстании варварства, отказывался предать цивилизацию, говоря, что в отказе от своего высшего предназначения видно дьявольское: «Люцифер был бы не меньшим мятежником, если бы метил не на место Бога, ему не уготованное, а на место низшего из ангелов, уготованное тоже не ему. (Будь Люцифер русским, как Толстой, он, наверно, избрал бы второй путь, не менее богоборческий.)»²

Первым в ряду великих отказов графа, как мы видели, стоял отказ от истории, который закономерно привел к отказу от реальности. Россия пытается европеизироваться, а он всю силу своего гения бросает на то, чтобы показать невозможность развития и истории. Толстой накануне писания эпоса твердо заявлял: «Ребенка развивают все дальше и дальше, и все дальше и дальше удаляются от бывшего и уничтоженного первообраза. <...> *Идеал наш сзади, а не впереди*» (курсив Л. Н. Толстого. — В. К.; XV, 32). Эту установку на неисторию, на неразвитие можно проследить и в обращении графа к другим сферам человеческого бытия. Не он пер-

¹ Переписка А. П. Чехова. Т. 1. С. 231—232.

² *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс // *Ортега-и-Гассет Х.* Указ. соч. С. 342.

вый, скажем, выступал против техники, но любопытен аргумент. В 1863 г. в статье «Прогресс и определение образования» он писал: «Несомненный факт всегдашнего противодействия народного духа к введению железных дорог существует во всей своей силе. Народ примиряется с ними только в той мере, в которой, испытав соблазн железных дорог, он сам делается участником этой эксплуатации. Настоящий народ, т. е. народ, прямо, непосредственно работающий и живущий плодотворно, народ преимущественно земледелец, 9/10 всего народа, без которых бы немислим был никакой прогресс, всегда враждебно относился к ним. <...> И *потому я должен склониться на сторону народа, на том основании, что, 1-е, народа больше, чем общества, и что потому должно предположить, что большая доля правды на стороне народа*; 2-е и главное — потому, что народ без общества прогрессистов мог бы жить и удовлетворять всем своим человеческим потребностям. <...> Прогрессисты же не могли бы существовать без народа» (XVI, 85–87).

Отсюда следуют некие выводы: во-первых, очевиден страх перед большинством, которое может всех погнать (это и есть на самом деле реакция на возможный мужицкий бунт — не противостоять, как советовал Пушкин в «Капитанской дочке», не просветлять, а слиться с массой, чтоб уцелеть в катастрофе), а второе — неприятие (или непонимание) того обстоятельства, что все великие человеческие открытия (духовные, научные, технические) создавались усилиями единиц и лишь потом принимались массой, но третье и важнейшее — забвение подвига Христа, принцип жизни которого был апелляция не к массе, а к истине, отсюда, кстати, у Толстого и непонимание истории, которая движется через трагическое деяние единиц.

Казалось бы, Достоевский тоже апеллировал к народу, однако отличие этой апелляции от толстовской принципиальное. Стоит привести его слова (для контраста) о любви к народу: «Обстоятельствами всей почти русской истории народ наш до того был предан разврату и до того развращаем, соблазняем и постоянно мучим, что еще удивительно, как он дожил, сохранив человеческий образ, а не то что сохранив красоту его. <...> Судите русский народ не по тем мерзостям, которые он так часто делает, а по тем великим и святым вещам, по которым он и в самой мерзости своей постоянно воздыхает. А ведь не все же и в народе — мерзавцы, есть прямо святые, да еще какие: сами светят и всем путь освещают!»¹ Иными словами, у Достоевского опора не на арифметическое большинство, которое он решительно и не трусливо

¹Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. В 30 т. Л.: Наука, 1981. Т. 22. С. 43.

осуждает, а на всегдашних семь праведников, на единиц, которые и составляют смысл и суть жизни народа и являются двигателями жизни и истории. Но Толстой не может принять эту веру в единичных святых, как не мог принять он идею Гегеля о всемирно-исторических личностях как доверенных лицах мирового духа.

За исключением себя. Надо заметить, что свою писательскую миссию на Земле Толстой считал выполненной, полагая себя первым среди мировой литературы: «Думая о той славе, которую приобретут мне мои сочинения, я говорил себе: “Ну хорошо, *ты будешь славнее* Гоголя, Пушкина, Шекспира, Мольера, *всех писателей в мире*, — ну и что ж!..”» (XVI, 116).

Отрицание всех устоев европейской цивилизации — истории, науки, искусства, государства, армии — приводило Толстого к тому же, к чему пришел Ницше: к переоценке христианства, к попытке преодолеть историческое христианство. Но если Ницше назвал в своем люцеферическом восстании христианство («Антихрист. Проклятие христианству»; 1888) «религией рабов», а потому и проклял его, то — и это поразительно — Толстой отрицает реальное христианство оттого, что оно недостаточно исходит из нужд самого простого люда. Но, как замечал Ортега-и-Гассет, это тоже вариант люцеферической борьбы с Божественной истиной.

Толстой полагал, что только служа народу можно быть истинно нравственным. Исходя из того, что личностное искусство народом не принимается, он отвергает его, предлагая систему нового — *подлинно народного* — искусства, идею, подхваченную Лениным и большевиками, о прямой пользе искусства, к которому не надо возрастать духовно, а которое само спускается к низшим слоям: «А отчего бы, казалось, людям искусства не служить народу? Ведь в каждой избе есть образа, картины, каждый мужик, каждая баба поют; у многих есть гармония, и все рассказывают истории, стихи; и читают многие. <...> Скажите живописцу, чтобы он <...> рисовал бы пятикопеечные картинки; он скажет, что это значит отказаться от искусства, как он понимает его. Скажите музыканту, чтобы он играл на гармонии и учил бы баб петь песни; скажите поэту, сочинителю, чтобы он бросил свои поэмы и романы и сочинял песенники, истории, сказки, понятные безграмотным людям; они скажут, что вы сумасшедший» (XVI, 346). Но ленинско-сталинский диктат именно такого служения требовал от художников из страха смертного и желания выжить. Не случайно Федор Степун замечал по этому поводу: «Под бичующими ударами толстовского морализма падают все культурные ценности. Если Ницше проповедовал переоценку всех ценностей, то Толстой проповедует их обесценивание. Гений

художественного воплощения Толстой-теоретик был злым духом развоплощения»¹.

В эмиграции, после опыта русской революции (зеркалом которой Ленин справедливо назвал Толстого), Бердяев так оценивал творчество «великого писателя земли русской»: «Презрение к великим людям и героям, претендующим по-своему направить жизнь, отсюда отвращение к Наполеону и любовь к Кутузову. Уже в “Войне и мире” Толстой целиком на стороне “природы” против “культуры”, на стороне стихийных процессов жизни, которые представляются ему божественными, против искусственной и насильственной организации жизни по разуму, сознанию и нормам цивилизации»².

Природа много значила для Толстого. И больше всего на свете возлюбля жизнь, он безумно — как ни один из писателей — боялся смерти. Почти в каждом его произведении есть изображение смерти — и ужас, что напрасно он так работал, старался, делался великим, если все равно умирать. У Толстого был поразительный страх смерти, словно он боялся очнуться в аду, страх перед потусторонним бытием, которое он даже боится вообразить себе. А христианство, заботясь о жизни человека на Земле, тем не менее жизнь вечную обещает не здесь, а в потустороннем мире. Раз жизнь кончается смертью даже великих, она, по логике Толстого, есть зло. Только три человека это поняли, как он считает: «*Мое положение с Шопенгауэром и Соломоном, несмотря на нашу мудрость, глупо: мы понимаем, что жизнь есть зло, и все-таки живем*» (XVI, 143). Толстому страшно именно потому, что он не принял истории, которая дает вечную жизнь на Земле. Но закономерно, что, отвергнув земную историю, он отверг и Священную историю.

В поисках смысла жизни он обратился к христианству: «Я смотрю на *христианство* не как на исключительное божественное откровение, не как на историческое явление, я смотрю на *христианство*, как на учение, дающее смысл жизни»³. Но он не мог принять его просто, он подвергает переоценке и пересмотру евангельское учение, как оно сложилось исторически. Это ясно сформулировано им в «Исповеди» (1882): «И я обратил внимание на все то, что делается людьми, исповедующими христианство, и ужаснулся. <...> Но откуда взялась ложь и откуда взялась истина? И ложь и

¹Стенун Ф. А. Религиозная трагедия Льва Толстого // Стенун Ф. А. Сочинения. С. 675.

²Бердяев Н. А. Л. Толстой // Н. А. Бердяев о русской философии. В 2 т. Свердловск: Изд-во Уральского ун-та, 1991. Т. 2. С. 40.

³Толстой Л. Н. Краткое изложение Евангелия // Евангелие Толстого. М.: Новості, 1992. С. 12. Курсив Л. Толстого.

истина переданы тем, что называется церковью. И ложь и истина заключаются в предании, в *так называемом священном предании и писании*» (XVI, 162). Заметим, что стилистика при этом евангельская, как в «Заратустре» Ницше. Сам стиль говорит, что Толстой вполне серьезно считает свой текст новым Евангелием, но, отказавшись от исторического христианства, он под видом христианства дал нечто иное, ибо истинную веру он нашел не в церкви, а у русского мужика, еще связанного с языческой религией земли.

У Бунина в «Освобождении Толстого» есть одно очень важное соображение. Рассуждая о судьбе Толстого, он вспоминает знаменитое место в Евангелии о дьяволовом искушении Христа славой мира сего. Христос отказывается. Но в связи с этим невольно напрашивается сравнение двух смертей — Христа и Толстого. Первый умер в безвестности на кресте, сопровождаемый горсткой напуганных учеников. Второй умирает в сиянии славы, весь мир следит за каждым его вздохом, «толстовство» исповедуется тысячами людей, о нем пишут ученые как о грандиозном религиозном явлении. И Бунин задается вопросом: результат смерти Христа нам известен. А каков будет результат учения Толстого?

В статье о Ницше как об одном из антихристианских учителей В. С. Соловьев замечает, что русскими людьми владеют «по крайней мере три очерченные или, если угодно, модные идеи — экономический материализм, отвлеченный морализм и демонизм “сверхчеловека”. Из этих трех идей, связанных с тремя крупными именами (Карла Маркса, Льва Толстого, Фридриха Ницше), первая обращена на текущее и насущное, вторая охватывает отчасти и завтрашний день, а третья связана с тем, что выступит послезавтра и далее»¹. Именно против той, что охватывает отчасти и завтрашний день, он выступил в своем предсмертном и гениальном сочинении «Три разговора», прямо обратив его против толстовства и создания Толстым того, что философ назвал «мнимым евангелием»². Создав образ антихриста, он отчасти объединил в его облике черты и идеи Ницше и Толстого.

В чем же можно увидеть мнимость *толстовского Евангелия*? Просто-напросто Толстой убрал из Евангелия все, что каким-то образом говорило о божественном происхождении Христа. Если он не Бог, с ним возможно соперничать и опираться на него, имея право исправлять его учение. «Для меня совершенно было все равно: Бог или не Бог Иисус Христос, и то, от кого исшел святой

¹ Соловьев В. С. Идея сверхчеловека // Соловьев В. С. Сочинения. В 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 2. С. 611.

² Соловьев В. С. Три разговора // Соловьев В. С. Собрание сочинений. В 10 т. СПб., [1911–1914]. Т. 10. С. 84.

дух. <...> 1800 лет тому назад явился какой-то нищий и что-то поговорил. Его высекли и повесили, и все про него забыли, как были забыты миллионы таких же случаев, и лет 200 мир ничего не слышал про него. Но оказывается, что кто-то запомнил то, что он говорил, рассказал другому, третьему. Дальше больше, и вот миллиарды людей умных и глупых, ученых и безграмотных не могут отделаться от мысли, что *этот, только этот* человек был Бог. Как объяснить это удивительное явление? Церковники говорят, что это произошло оттого, что Иисус точно был Бог. И тогда все понятно. Но если он не был Бог, то как объяснить, что *именно этот простой человек* признан всеми Богом?»¹

Ведь если Христос не Бог, то тогда и другому доступно такое же — создать истинную религию. И дело не в Его божественном происхождении, «а только в том, что проповедовал этот человек такое особенное, что заставило людей выделить его из всех и признать Богом тогда и теперь»². Откуда же взялось представление о божественности Христа? По мысли Толстого, люди часто объясняют простые вещи волшебством, с рассуждения об этом обстоятельстве он начинает свое изложение Евангелия, дающее ему право на поправку идей Христа: «*Иисус был сын неизвестного отца. Не зная отца своего, он в детстве своим называл отцом своим Бога*». И снова — в конце абзаца — повтор: «*Не зная своего плотского отца, Иисус отцом своим признавал Бога*»³.

Говорят, что Толстого нельзя даже отдаленно помыслить как антихриста, ведь это был абсолютно гениальный писатель, призывавший к добру и много сделавший реальных добрых дел. На это можно ответить, что антихрист и должен быть гением, иначе ему не прельстить все человечество. А вот и соловьевский портрет антихриста: «Был в это время <...> один замечательный человек — многие называли его сверхчеловеком. <...> Он был еще юн, но благодаря своей высокой гениальности к тридцати трем годам широко прославился как великий мыслитель, писатель и общественный деятель. <...> Ясный ум всегда указывал ему истину того, во что должно верить: добро, Бога, Мессию. В это он верил, но любил он только одного себя. <...> Помимо исключительной гениальности, красоты и благородства высочайшие проявления воздержания, бескорыстия и деятельной благотворительности, казалось, достаточно оправдывали огромное самолюбие великого спиритуалиста, аскета и филантропа. И обвинять ли его за то, что, столь обильно снабженный дарами Божиими, он увидел в

¹ Толстой Л. Н. Краткое изложение Евангелия // Евангелие Толстого. С. 13.

² Там же. С. 14.

³ Там же. С. 17. Курсив Л. Толстого.

них особые знаки исключительного благоволения к нему свыше и считал себя вторым по Богу, единственным в своем роде сыном Божиим. Одним словом, он признал себя тем, чем в действительности был Христос»¹.

Каков все же окончательный вывод Соловьева? Обвинение или пока еще предупреждение графа об опасности его пути? Скорее, второе. В «Трех разговорах» одно из действующих лиц, *Князь*, персонафицирует идеологию толстовства. И любопытствующая *Дама*, неприменный персонаж прозы конца века, возбужденно спрашивает: «Как, вы думаете, что наш князь — антихрист?» На что получает резонный ответ: «Ну, не лично, не он лично: далеко кулику до Петрова дня! А все-таки на той линии»². Очевидно, Соловьев видел в Толстом не антихриста, а мыслителя, пролагающего пути антихристу. И дело не в том, что граф выступил против Церкви, тем более нельзя назвать его атеистом. Если Ницше выступал с твердым неприятием христианства и всех тех духовных ценностей европейской культуры, которые были им порождены, то Толстой пытался собой подменить Христа. Уже в статье 1912 г. Бердяев отметил эту особенность религиозных усилий великого писателя: «Л. Толстой хочет исполнить волю Отца не через Сына, он не знает Сына и не нуждается в Сыне. Религиозная атмосфера богосыновства, Сыновней Ипостаси не нужна Толстому для исполнения воли Отца: он сам, сам исполнит волю Отца, сам может»³.

Но пытаться превзойти Христа — значит шутить опасную шутку с историей и мировым развитием. И «великий отказ» от искусства, науки, церкви, государства свидетельствовал как о социальных борениях писателя, выражении крестьянских взглядов («зеркало русской революции»), так и о более существенном — признании ошибкой почти двухтысячелетнего развития христианской культуры. Отказ от европеизма, европейских ценностей приводит в конечном счете к отказу от христианства. Ибо основа европейской культуры со всеми ее противоречиями и есть противоречивое христианство. В начале XIX века современник Гёте Фридрих Шлегель писал: «Твоя цель — искусство и наука, твоя жизнь — любовь и культура. Ты на пути к религии, не сознавая того. Познай это, и ты наверняка достигнешь цели»⁴. Именно так развивалось творчество Пушкина, подтверждая религиозное зна-

¹ Соловьев В. С. Три разговора. С. 197–198.

² Там же. С. 161.

³ Бердяев Н. А. Ветхий и Новый завет в религиозном сознании Л. Толстого // Вопросы литературы. 1991. № 8. С. 139. Курсив мой. — В. К.

⁴ Шлегель Ф. Идеи // Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. В 2 т. М.: Искусство, 1983. Т. 1. С. 362.

чение европейского искусства. Пушкин, в юности атеист и вольнодумец, все глубже усваивая европейскую культуру, пришел к христианству, путь Толстого был прямо противоположный.

Можно провести еще одну очень внятную и говорящую параллель. Напомню о русском анархисте Бакунине, выдвинувшем идею тотального разрушения, в том числе государства, науки, искусства, вдохновителе страшного Нечаева. Так вот он во время Майского восстания 1849 г. в Дрездене предложил закрыть баррикаду Сикстинской Мадонной Рафаэля, поскольку сам он в ней никакой ценности не видел, а прусские солдаты могли быть образованны и побоялись бы стрелять в Мадонну. Этот эпизод вызвал шок в русском образованном обществе. Именно над Мадонной издеваются бесы в великом романе Достоевского («Бесы»), а сам писатель, как известно, считал рафаэлевскую Мадонну высшим произведением мирового искусства, ее копия висела всегда в его кабинете, под этой картиной он и скончался. Теперь стоит сравнить отношение Льва Толстого к этому живописному шедевру христианского искусства. Рассуждая о разных восприятиях Мадонны, русский философ Сергей Булгаков так вспоминал восприятие этой картины Толстым: «Пример подобной же изощренной грубости относительно Мадонны я имел еще в беседе с Л. Толстым, в последнюю нашу встречу в Гаспре 1902 г., когда он оправлялся после опасной болезни. Я имел неосторожность в разговоре выразить свои чувства к Сикстине, и одного этого упоминания было достаточно, чтобы вызвать приступ задыхающейся, богохульной злобы, граничащей с одержанием. Глаза его загорелись недобрым огнем, и он начал, задыхаясь, богохульствовать. “Да, привели меня туда, посадили на эту Folterbank¹, я тер ее, тер ж..., ничего не высидел. Ну что же: девка родила малого, девка родила малого, только всего, чего же особенного?” И он искал еще новых кощунственных слов, — тяжело было присутствовать при этих судорогах духа»². Добавить к этим словам нечего.

Д. С. Лихачев подробно и убедительно показывает близость художественных идей Толстого ко многим принципам древнерусской литературы (правда, он же говорит о чуждости его творчества героическому «Слову о полку Игореве»), но довольно жестко показывает и безусловный антагонизм Льва Николаевича христианским установкам русской культуры: «Чтобы показать различие в художественном методе Толстого и художественном методе древнерусской литературы, приведу только один пример. Как извест-

¹ Скамья для пыток (нем.).

² Булгаков С. Н. Две встречи (Из записной книжки) // Булгаков С. Н. Тихие думы. М.: Республика, 1996. С. 393.

но, перед битвой служился молебен — обычно чудотворной иконе, князь ехал в церковь поклониться святыне перед выступлением в поход, икону привозили из города к войску, ее несли среди войска, с иконой обходили стены осажденного города перед неприятельским приступом и т. д. Это был обычай. Выполнялся этот обычай и перед Бородинским сражением: с русскими войсками была икона смоленской Божьей матери. Толстой уделяет этому обстоятельству много внимания. Но древнерусские описания полны благочиния и никогда не нисходят до деталей»¹. И далее он приводит довольно длинную цитату из «Войны и мира»: «Когда кончился молебен, Кутузов подошел к иконе, тяжело опустился на колена, кланяясь в землю, и долго пытался и не мог встать от тяжести и слабости. Седая голова его подергивалась от усилий. Наконец он встал и с детски-наивным вытягиванием губ приложился к иконе и опять поклонился, дотронувшись рукой до земли. Генералитет последовал его примеру; потом офицеры, и за ними, давая друг друга, топчась, пыхтя и толкаясь, с взволнованными лицами, полезли солдаты и ополченцы» (т. 3, ч. 2, гл. XXI). И Лихачев резюмирует: «Так описать молитву перед чудотворной иконой древнерусский автор не мог: это было бы равносильно святотатству»².

Синод, похоже, не зря отлучил Толстого от церкви, но определение его было очень мягким и оставляло надежду на возвращение, в случае, если Толстой перестанет проклинать церковь и найдет с ней пути примирения и компромисса: «Церковь не считает его своим членом и не может считать, доколе он не раскается и не восстановит своего общения с нею»³. Впрочем, церковь делала все это в ответ на действия Толстого. Скажем, Алданов пишет с ужасом, что за четыре месяца до смерти Толстой отверг Евангелие. Приведем запись секретаря Толстого В. Ф. Булгакова от 22 июня 1910 г., на которой основывается заключение Алданова: «Лев Николаевич высказался против обязательности евангельских текстов, *которые извращены*.

¹ Лихачев Д. С. Лев Толстой и традиции древнерусской литературы // Лихачев Д. С. Литература — реальность — литература. Л.: Сов. писатель, 1981. С. 149.

² Там же. С. 150.

³ Церковные ведомости. № 8. 24 февраля 1901 г. Стоит привести реакцию одного из выдающихся современников Толстого на это событие. «Тот, кто, по свидетельству самого Толстого, назвал его дьяволом в человеческом образе, был недалек от истины, той истины, которую Толстой заменил христианство, — писал тогда Н. Ф. Федоров. — Призывающий Россию к неплатежу податей обвиняет в подстрекательстве синодальное определение, отличающееся неизъяснимой мягкостью. Толстой сам недоволен этой мягкостью. Ему очень бы хотелось поруганий, поношений, что придало бы ему ореол мученика: а он так жаждет дешевой ценой приобретенного мученичества (Федоров Н. Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982. С. 639. Курсив мой — В. К.).

— Не хочется мне этого говорить, но уж я скажу: как раньше я любил Евангелие, так теперь я его разлюбил.

Потом прочли одно прекрасное место из Евангелия, *по изложению Льва Николаевича* (курсив мой. — В. К.).

— Я опять полюбил Евангелие, — произнес он улыбаясь¹.

Разумеется, можно испугаться. Страх Алданова понятен. Граф любил *только свое* Евангелие, отказавшись от Христова. Извратили, де, евангелисты, а только он подлинно проник в слово Христа, ибо сам то же, что и Христос. Но самое главное, как несложно увидеть, что это не решение последних лет, а простое формулирование и развитие ранее сказанного. Отказ от науки и культуры мог вести только к отказу от защиты человека в опасностях жизни, от настоящей любви к нему. Самый, пожалуй, нормальный русский писатель (нормальный гуманист) Чехов 27 марта 1894 г. написал Суворину: «Толстовская философия сильно трогала меня, владела мною лет 6—7, и действовали на меня не основные положения, которые были мне известны и раньше, а толстовская манера выражаться, рассудительность и, вероятно, гипнотизм своего рода. Теперь же во мне что-то протестует; расчетливость и справедливость говорят мне, что в электричестве и паре любви к человечеству больше, чем в целомудрии и в воздержании от мяса. Война зло и суд зло, но из этого не следует, что я должен ходить в лаптях и спать на печи вместе с работником и его женой и проч. И проч. Но дело не в этом, не в “за и против”, а в том, что так или иначе, а для меня Толстой уже уплыл, его в душе моей нет, и он вышел из меня, сказав: се оставляю дом ваш пуст. Я свободен от постоя»². Парафраз евангельской фразы, означающий, что псевдохристос вышел из него. Теперь надо ждать настоящего: «Се оставляется вам дом ваш пуст. Ибо сказываю вам: не увидите Меня отныне, доколе не воскликните: “благословен Грядый во имя Господне!”» (Мф 23, 38—39).

Но революционно настроенные поздние современники Толстого приняли и поддержали это его желание превзойти Бога. «А с неба смотрела какая-то дрянь / величественно, как Лев Толстой», — так резюмировал Маяковский окончание тяжбы Толстого с Богом в сознании соотечественников писателя. Отсюда недалек шаг и к большевистскому самозванничеству, расстреливавшему массово «попов» казенной церкви³, отвергшему «буржу-

¹ Булгаков В. Л. Н. Толстой в последний год его жизни. М.: Правда, 1989. С. 260.

² Переписка А. П. Чехова. Т. 1. С. 248.

³ Ленин писал: «Святейший синод отлучил Толстого от церкви. Тем лучше. Этот подвиг зачтется ему в час народной расправы с чиновниками в рясах» (Ленин В. И. Л. Н. Толстой // В. И. Ленин о литературе и искусстве. М.: Худож. лит-ра, 1969. С. 221).

азную» культуру и историю и объявившему Октябрьскую революцию высшей и последней вехой в развитии человечества, после которой люди вырываются из принудительности исторического процесса, классовых противоречий и, отбросив веру в потустороннее воздаяние, строят царство счастья на Земле, как того и хотел граф Толстой. А лечение от «умствований», на которых воспитывался юный Николенка из толстовской трилогии, заключалось в принудительном труде, который, впрочем, тоже напропорочил граф Толстой. «Оказалось, что, отдав на физический труд восемь часов — ту половину дня, которую я прежде проводил в тяжелых усилиях борьбы со скукою, у меня оставалось еще восемь часов, из которых мне нужно было по моим условиям только пять для умственного труда; оказалось, что если бы я, весьма плодовитый писатель, 40 почти лет ничего не делавший, кроме писания, и написавший 300 листов печатных, — если бы я работал все эти 40 лет рядовую работу с рабочим народом, то, не считая зимних вечеров и гулевых дней, если бы я читал и учился в продолжение пяти часов каждый день, а писал бы по одним праздникам, по две страницы в день (а я писывал по листу печатному в день), то я написал бы те же 300 листов в 14 лет. Оказалось удивительное дело: самый простой арифметический расчет, который может сделать семилетний мальчик и которого я до сих пор не мог сделать. В сутках 24 часа; спим мы 8 часов, остается 16. Если какой бы то ни было человек умственной деятельности посвятит на свою деятельность 5 часов каждый день, то он сделает страшно много. <...> Оказалось, что физический труд не только не исключает возможность умственной деятельности, не только улучшает ее достоинство, но поощряет ее» (XVI, 367—368). Это слова человека, *никогда не работавшего принудительным трудом*, который занимает все время и силы, изматывает донельзя. А также не учитывающего простого факта, что почему-то занятые физическим трудом не пишут стихов, поэм и романов. Ко всему прочему мы видим здесь и прямое предвещание государственной политики большевиков и маоистов по созданию исправительно-трудовых лагерей для интеллигенции, где физический труд должен был оздоровить их мозги. Думаю, Толстой ужаснулся бы, узнав, как отозвалось в судьбе России его слово. И тем не менее именно Толстой дал моральную санкцию действиям большевиков. Ниспровергнув в своих сочинениях государство, церковь (да и христианство вообще), армию, европейскую цивилизацию и искусство высших классов, граф Лев Толстой показал русским большевикам-нигилистам, что оказывается так говорить и действовать можно, и его авторитет оказался на стороне самых разрушительных деяний русской исто-

рии. «Клячу истории», следуя идеям графа, большевики загнали, выкинув Россию из европейского исторического процесса. Воистину он оказался «зеркалом русской революции», по вполне резонному определению Ленина.

* * *

Современники восприняли его предсмертный уход из дома как стряхивание графом с себя условностей цивилизации, как шаг праведника, наконец-то осуществившего свои идеалы, которые он так настойчиво проповедовал. Но это был иного рода уход. Он бежал, боясь самого себя, он поехал в Шамардино (монастырь, где монахиней жила его сестра), в Оптину пустынь, но нигде не мог остановиться: его собственные отказы гнали его все дальше. Остановили его в этом странном и нелепом беге болезнь и смерть. Так потом в гражданскую войну будут бежать миллионы русских людей¹, не зная куда и зачем, спасаясь от беса, всеми поначалу поддержанной революцией для свержения опостылевшего государства. Умер Толстой 7 ноября (вспомним мистическую игру Пьера с цифрами), именно этот день стал празднованием победы Октябрьской революции.

¹ Впрочем, такую связь последнего жеста Толстого с судьбой России некоторые почувствовали: «Толстой встал и пошел — тронулся. Как знать, не тронется ли так же и Россия, тоже больная; как бы грохот лавинный чувствуется нам в движении Толстого» (*Белый А.* Трагедия творчества. Достоевский и Толстой. С. 392).

Глава 3

Исповедь и теодицея в творчестве Федора Достоевского

(рецепция Аврелия Августина)

Две классические проблемы христианской философии — теодицея и исповедь — были развернуты в новую, невиданную в XIX веке в европейской культуре художественно-философскую систему Федором Достоевским. Теодицея и исповедь — это первое в европейской мысли проявление личности. В библейском мире теодицея обретает трагический смысл: Иов говорит о Боге: «Предал Он землю во власть злых, / Завесил лица судей земли; / А если не Он, кто еще?» (Иов 9:24). Не случайно книга Иова была любимой книгой Августина (написал «Заметки на книгу Иова») и Достоевского, к которой он обращался не раз. Замечу, кстати, что Августин равно почитался и западной и восточной церквями.

Когда Достоевский начинал свою творческую деятельность, в русской мысли, необычайно остро шли споры о развитии христианской культуры в России и на Западе. Проигрывались мотивы католичества, лютеранства, православия. Обсуждалось, способны ли русский народ к христианству? Есть ли в нем вера или сплошное суеверие? Святые отцы, монахи и священники Запада и Востока, создавали великую теологию.

Россия такого опыта не имела. «У православной церкви нет ни своего Фомы Аквинского, ни своего Лютера. Сильная своею мистической традицией и символическою глубиною культа, восточная церковь уже с VII века утрачивает напряженность и отчетливость богословски-спекулятивной мысли»¹, — писал Федор Степун. Религиозную философию надо было создать. Достоевский не был академическим ученым, хотя известно, что читал Гегеля и Канта. Но как заметил Л. Шестов: «Что касается диалектики, то даже сам Гегель спасовал бы пред подпольным философом Достоевского». Подпольный философ в своей страшной диалектически написан-

¹ Степун Ф. А. Христианство и политика // Степун Ф. А. Сочинения. М.: РОССПЭН, 2000. С. 402.

ной исповеди ставит проблему теодицеи, гораздо более страшную, нежели ставил, скажем, немецкий философ Лейбниц. Кант тоже не принимает, как и Вольтер, лейбницианского оптимизма. Но если Вольтер насмехается, то Кант говорит о невозможности для человеческого разума в принципе решить проблему теодицеи: «Вопрос этот будет оставаться нерешенным, пока нам не удастся с достоверностью показать абсолютную неспособность нашего разума проследить *отношение, в котором доступный когда-либо опытному познанию мир стоит к высшей мудрости*, — ибо тогда все дальнейшие попытки мнимой человеческой мудрости постичь пути мудрости господней полностью исключаются. Остается только доказать, что для нас достижима хотя бы негативная мудрость, а именно сознание неизбежной ограниченности наших дерзаний, наших посягательств увидеть то, что гораздо выше нашего взора, — и тогда этот судебный процесс будет *раз и навсегда закончен*»¹. Ссылаясь на историю Иова, Кант требует от человека смирения и терпения.

Безымянный герой Достоевского из «Записок из подполья» порочивает проблему: он просто не находит Богу оправдания. И характерно, что герой — без имени: его устами словно говорит человек как таковой. Герой грозит разрушить не только Добро фурийеристов и социалистов, но и вообще Добро как таковое. Герой повести, бедный и униженный, не верит, что, узнав бы свои нормальные интересы, «человек тотчас же перестал бы делать пакости, тотчас же стал добрым и благородным»². А потому восклицает, что из принципа противодействия Зло будет делать³ — и совершает его, поглумившись над человеческим достоинством проститутки Лизы. Он утверждает: «О, скажите, кто это первый объявил, кто первый провозгласил, что человек потому только делает пакости, что не знает настоящих своих интересов; а что если б его просветить, открыть ему глаза на его настоящие, нормальные интересы, то человек тотчас же перестал бы делать пакости, тотчас же стал бы добрым и благородным, потому что, будучи просвещенным и понимая настоящие свои выгоды, именно увидел бы в добре собственную свою выгоду, а известно, что ни один человек не может действовать зазнамо против собственных своих выгод, следовательно, так сказать, по необходимости стал бы делать добро? О младенец! о чистое, невинное дитя! да

¹ Кант И. О неудаче всех философских попыток теодицеи // Кант И. Тракаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 68–69.

² Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. В 30 т. Л.: Наука, 1973. Т. 5. С. 110. Далее все сноски на это издание даны прямо в тексте.

³ Его речи воспринимают обычно только как полемику с социалистами, но в письме к брату от 26 марта 1864 г. сам Достоевский назвал их «богохульством» (28, кн. II, 73).

когда же, во-первых, бывало, во все эти тысячелетия, чтоб человек действовал только из одной своей собственной выгоды? Что же делать с миллионами фактов, свидетельствующих о том, как люди *знамо*, то есть вполне понимая свои настоящие выгоды, отставляли их на второй план и бросались на другую дорогу» (5, 110).

Кто же виноват в таком устройстве мира и человека?

В последнем романе эта позиция приобретет великую формулу в устах Ивана Карамазова: *«Я не Бога не принимаю, пойми ты это, я мира, Им созданного, мира-то Божьего не принимаю и не могу согласиться принять»*. Русский философ Я. Голосовкер утверждал, что роман «Братья Карамазовы» есть полемика с «Критикой чистого разума» Канта: «Достоевский не только был знаком с “Критикой чистого разума”, но и продумал ее. Более того, отчасти сообразуясь с ней, он развивал свои доводы в драматических ситуациях романа»¹. Соображение интересное, хотя и спорное. Ясно одно, что точку зрения Канта Достоевский учитывал. Но много серьезнее он отнесся к мыслителю, заложившему основы европейской христианской мысли, — к Аврелию Августину. Достоевского и впрямь нельзя, как теперь понятно, объяснить только современными спорами, хотя он и болел газетными фактами, но провидел за ними коренные мифы христианской культуры. Как говорят, Достоевский создал русскую глубину. Не случайно один из российских мыслителей начала XX в. «провозгласил Достоевского национальным русским мыслителем. <...> Когда я думал, неужели за последнее столетие в России не было ни одного выдающегося философа европейского уровня, я не мог припомнить ни одного, кроме Достоевского. <...> Толстой как мыслитель был принят на Западе. Но Толстой как мыслитель — неоригинален. Все мы знаем <...> влияние философии Шопенгауэра. Я никак не могу согласиться с тем, что Лев Толстой — национальный русский философ. <...> Ну, мудрец! <...> А Достоевский <...> захотел понять все в единстве»². И именно потому он опустился к истоку появления духовной личности, увидел, где и как в христианстве дух начинал дышать, понял важность исповедального обращения к Богу для проникновения в суть человеческой души. Современность такого опыта все же не давала. По словам немецкого культурфилософа Карла Виттфогеля: «Достоевский — это не русские будни, не русская повседневность!»³ Как писал русский поэт-

¹ Голосовкер Я. Э. Засекреченный секрет автора (Достоевский и Кант) // Голосовкер Я. Э. Засекреченный секрет. Томск: Водолей, 1998. С. 175.

² Штейнберг А. З. Литературный архипелаг. М.: НЛЮ, 2009. С. 89.

³ Wittfogel K. A. Dostoevski und der Bolschevismus // Vivos Voco. Zeitschrift für neues Deutschland. Begründet von Hermann Hesse und Richard Woltereck. II. Jahrgang. März 1921 — Juni 1922. S. 43 («Dostoevski — das ist nicht der russische Alltag!»).

метафизик Серебряного века Вяч. Иванов: «Он жив среди нас, потому что от него или через него все, чем мы живем, — и наш свет, и наше подполье. Он великий зачинатель и предопределятель нашей культурной сложности. До него все в русской жизни, в русской мысли было просто. Он сделал сложными нашу душу, нашу веру, наше искусство. <...> Он принес нам, еще не пережившим того откровения личности, какое изживал Запад уже в течение столетий, — одно из последних и окончательных откровений о ней, дотоле неведомое миру»¹.

Скорее всего, Достоевский знал Августина, ибо блаженный Августин православием признавался, и православные писатели на него ссылались. Как писал знаменитый православный мыслитель Л. П. Карсавин: «Августин был и остается на протяжении всей европейской истории одним из самых современных авторов. Именно он обнаружил ту индивидуальность, которой не знали ни Платон, ни Плотин»². Существенно и то, что Достоевский ставил те же проблемы, с которых начиналось философское христианство. Тертуллиан еще противопоставлял Философии — Веру, Афинам — Иерусалим. Августин — ученик античных философов. Этьен Жильсон писал: «Мы знаем, сколь сильно Августин восхищался и был признателен философам, которые, как он считал, привели его к христианской вере и в книгах которых он находил самое существенное содержание христианства»³. Достоевский замечал про себя, что в философии он шваховат, но не в любви к ней.

Вообще желая найти новые принципы, мыслители ищут корни культуры. Достоевский опустился на ту глубину, из которой выростала христианская Европа. Пожалуй, только Тютчев в России, кроме Достоевского, использовал теологический ход Августина: просить Бога преодолеть неверие обращающегося к нему человека.

«Впусти меня! — Я верю, Боже мой!
Приди на помощь моему неверью!»

¹ *Иванов Вяч.* Достоевский и роман-трагедия // *Иванов Вяч.* Борозды и межи. Опыты эстетические и критические. М.: Мусaget, 1916. С. 7.

² *Карсавин Л. П.* Святой Августин и наша эпоха // Символ. Париж, 1992. № 28. С. 235. Стоит отметить, что творчество Августина стало для русских философов после Достоевского как бы неким ориентиром. Достаточно вспомнить вышедший в 1911 г. сборник статей С. Н. Булгакова «Два града. О природе общественных идеалов», чтобы увидеть не скрываемую рифмовку с книгой бл. Августина «О Граде Божьем», подчеркнутую еще и двумя эпиграфами из этого трактата гиппонского епископа в книге С. Н. Булгакова.

³ *Жильсон Э.* Учение Декарта о свободе и теологии // *Жильсон Э.* Избранное: Христианская философия. М.: РОССПЭН, 1984. С. 85.

Повторю, что он первым в России обратился к проблематике теодицеи, так волновавшей западную мысль, начиная еще с Античности. Он хотел написать «Русского Кандида», т. е. (наподобие вольтеровской) свою полемику с теодицеей Лейбница (1710), который, в сущности, принял идею Августина, что в господствующем в мире зле виноват не Бог, а сам человек. Они строили свои концепции, допуская, что Бог пользуется злом в целях добра. В своей «Исповеди» Августин впервые в обращении к Богу ставит проблему теодицеи, оправдывая Бога и обвиняя себя, человека: «Вот сердце мое, Господи, вот сердце мое, над которым Ты сжалился, когда оно было на дне бездны. Пусть скажет Тебе сейчас сердце мое, зачем оно искало быть злым безо всякой цели. Причиной моей испорченности была ведь только моя испорченность» («Исповедь», 2, IV, 9). Ответ Достоевского по-своему страшен, такого ответа и такого вопроса до него философская мысль не ставила. Он принимает Бога, несмотря на зло и несовершенство мира. Но...

В этом «но» и есть великий вопрос. Иван Карамазов говорит: «Итак, принимаю Бога, и не только с охотой, но, мало того, принимаю и премудрость Его, и цель Его, нам совершенно уж неизвестные, верую в порядок, в смысл жизни, верую в вечную гармонию, в которой мы будто бы все сольемся, верую в Слово, к которому стремится вселенная и которое само “бе к Богу” и которое есть само Бог, ну и прочее и прочее, и так далее в бесконечность. Слов-то много на этот счет наделано. Кажется, уж я на хорошей дороге — а? Ну так представь же себе, что в окончательном результате я мира этого Божьего — не принимаю и хоть и знаю, что он существует, да не допускаю его вовсе. <...> Оговорюсь: я убежден, как младенец, что страдания заживут и сгладятся, что весь обидный комизм человеческих противоречий исчезнет, как жалкий мираж. <...> Пусть даже параллельные линии сойдутся и я это сам увижу: увижу и скажу, что сошлись, а все-таки не приму. Вот моя суть, Алеша, вот мой тезис» (курсив мой. — В. К.; 14, 214–215).

И далее объясняет, почему. Не потому, что Бог виноват, виноват, наверно, генерал, затравивший собаками мальчика, виноваты родители, запиравшие на ночь пятилетнюю дочку в отхожем месте и т. п. Не Бог вложил им в душу это зло. И тут он вроде разделяет мысль Августина. Верит и в будущую гармонию, где все страдания объяснятся и сольются в великую гармонию. Но *вечности* герой писателя противопоставляет неутоленное гармонией *сегодня*. Не случайно называл Достоевский себя писателем, «одержимым тоской по текущему» (13, 455). «Текущее» он судил с точки зрения обещанной Богом гармонии. Именно эта позиция приведет в

XX веке и к религиозному (Хайдеггер), и к антирелигиозному экзистенциализму поклонника Достоевского Камю (не просто писателя, но автора диссертации об Августине), Камю, родившегося в Северной Африке, как и Августин, Камю, который в «Чуме» даст развернутую критику августинианства. Человек не в состоянии воспринять время Бога, который держит в себе прошлое, настоящее и будущее. И знает поэтому все. Человек не может понять причины напастей, особенно массовых, когда гибнут без разбора все. Несмотря на веру в Бога, человек живет земной жизнью, и иначе не может. Поэтому Достоевский оправдывает даже Великого Инквизитора, утешающего и опекающего униженных и оскорбленных. Ведь он и в самом деле пытается исправить Зло мира.

У Достоевского спор *человеческого сегодня* с временем Бога, которое, строго говоря, и не совсем вечность, но *длящееся сегодня, вбирающее в себя все времена, прошедшее и будущее*. Богу все внятно. Августин обращался к Нему: «Ты во времени был раньше времен, иначе Ты не был бы раньше всех времен. Ты был раньше всего прошлого на высотах всегда пребывающей вечности; и Ты возвышаешься над всем будущим: будет и, придя, пройдет. <...> Годы Твои не приходят и не уходят, а наши, чтобы прийти им всем, приходят и уходят. Все годы Твои одновременны и недвижны: они стоят; приходящие не вытесняют идущих, ибо они не проходят; наши годы исполнятся тогда, когда их вовсе не будет. “Годы Твои как один день”, и день этот наступает не ежедневно, а сегодня, ибо Твой сегодняшний день не уступает места завтрашнему и не сменяет вчерашнего» («Исповедь», 11, XIII, 16). Человеку такого знания не дано. Он может только вопрошать Бога. Но в этом вопрошании он проявляет свободу духа, дарованную ему тоже Богом, и эта свобода, не отвергая Божественную гармонию, предлагает свои этические нормы. *Этот дуализм и есть открытие Достоевского.*

Об этом слова Ивана Карамазова: «Не хочу гармонии, из-за любви к человечеству не хочу. Я хочу оставаться лучше со страданиями неотомщенными. Лучше уж я останусь при неотомщенном страдании моем и неутоленном негодовании моем, *хотя бы я был и неправ*. Да и слишком дорого оценили гармонию, не по карману нашему вовсе столько платить за вход. А потому свой билет на вход спешу возвратить обратно. <...> Не Бога я не принимаю, Алеша, я только билет Ему почтительнейше возвращаю» (14, 223).

Первая как бы прототеодицея в Библии — это книга Иова. Однако Иов хочет спорить с Богом: «Но я к Вседержителю хотел бы говорить и желал бы состязаться с Богом» (Иов, 13, 3). В отличие от многих исследователей, считающих, что Иван полемизирует с Богом, как Иов (сам я тоже когда-то так писал), полагаю, что

герой Достоевского уходит в *религиозный аутизм*. Поэтому черт и думает, что легко с ним справится. Но выясняется, что, несмотря на сладострастие своей природы, Иван скорее праведник, чем грешник. И черт души его не получает. Как не получает нечистый и Иова. Бог не мешает черту издеваться над избранными Сынами мира сего. Иван эту проверку приходит. Значит, религиозный аутизм оценен Высшей силой. Если прав Розанов и в образе Великого инквизитора дан вариант Иова, спорящего с Богом (инквизитор — образ, рожденный сознанием Ивана, или, точнее, самого Достоевского), то это углубляет проблему.

Устами Христа Господь не может ответить новому Иову. Получается, что позиция Иова на сей раз не отрицается, а признается. Но возможность такого признания его позиции возникает только в результате *абсолютной откровенности перед Богом, в Исповеди*.

* * *

Достоевский создавал в России религиозную философию. И создание это шло через соподчиненную систему разнообразных исповедей в его романах. Где высшая — прямое обращение к Богу. Он ироничен, когда описывает покаяние Раскольникова перед народом. И весьма серьезен, когда в исповеди Мити послушнику Алеше он говорит о греховности человеческого сердца, а в исповеди Ивана тому же Алеше он твердит снова и снова о практически неразрешимой человеческим («евклидовым») умом проблемы теодицеи. Через Алешу братья говорят с Богом. Как замечает Л. М. Баткин: «Поскольку христианский персонализм состоит в идее непосредственной связи души с Провидением, самонаблюдения Августина не психологичны: они онтологичны»¹. Онтологичен и Достоевский. Не случайно отказывался он от звания психолога, называя себя реалистом в высшем смысле слова, изображающим все глубины души человеческой. Душа связана с Провидением, с Богом, так что высшие сущности бытия для Достоевского — реальны, они заключены уже в уме Бога (вспомним схоластический спор номиналистов и реалистов). Отсюда знаменитый лозунг великого реалиста (Ансельма Кентерберийского: 1033—1108), повторенный им вслед за Августином: «Верю, чтобы понимать!» Именно вера — основа всего философствования Достоевского, но вера, ведущая к пониманию. Он, конечно, тут абсолютный европеец.

Сошлюсь на современного российского автора: «На Западе, когда речь заходит о русской литературе, в первую очередь упо-

¹ Баткин Л. М. «Не мечтайте о себе». О культурно-историческом смысле «Я» в «Исповеди» бл. Августина. М.: РГГУ, 1993. С. 6.

минается именно Достоевский. Люди удивляются тому, какой величины писатель мог существовать в России. А настоящие корни остаются забытыми. Какой величины ум мог существовать на стыке Античности и Средних веков? Когда Платон и Аристотель уже канули в прошлое, а прапрадеды просвещенцев еще не успели даже родиться? Нет, разумеется, Августин — это не Достоевский своего времени <...> Конечно, не все труды Августина являются такими значимыми, как “Исповедь”, но с другой стороны, “Исповеди” вполне достаточно для того, чтобы признать неординарность ее автора¹. Исповедь — это открытие Августина, исповедь — главный инструмент прозы Достоевского. Но исповедь — это основное условие христианского бытия. Достоевский мучительно шел к христианству, однако, придя, сказал самое важное. В письме Н. Д. Фонвизиной от января-февраля 1854 г. он высказывает весьма непростую мысль: «Я скажу Вам про себя, что я — дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных. И <...> я сложил в себе символ веры, в котором все для меня ясно и свято. Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной» (28, кн. 1, 176). Дело в том, что истина — явление «сего мира», человеческого, где правит дьявол. Христос вне земной истины, поэтому именно он способен принять исповедь человека-грешника. А потому и припадание с мольбой к Христу — «придти на помощь человеческому неверию».

* * *

Когда говорят о диалогичности Достоевского, о бесчисленных исповедях его героев, нельзя забывать, что ориентир его, «Исповедь» Августина, обращена не к людям: «Августин судит о себе *не по горизонтали*, то есть не в сопоставлении себя (особенного) с другими (тоже особенными) людьми. Но *по вертикали*: в движении от себя как одного из малых сих — к Творцу»². Поэтому далее

¹ Каломельский Касьян. Рецензии. — Режим доступа: <http://pattern.narod.ru/txt/kalomen7.htm>

² Баткин Л. М. «Не мечтайте о себе». О культурно-историческом смысле «Я» в «Исповеди» бл. Августина. М.: РГГУ, 1993. С. 7.

исповедаться можно лишь священнику, а через него Богу. Достоевский рисует разные типы исповедального слова, которое, как он показывает, не всегда и исповедально. Скажем, в «Бесах», когда архиерей Тихон, которому исповедуется Ставрогин, бросает замечание о недостатке «слога», он намекает Ставрогину, что у того не исповедь, не обращение к Богу, а откровенно дразнящие эротическое воображение мемуары.

«— А нельзя ли в документе сем сделать иные исправления?

— Зачем? Я писал искренно, — ответил Ставрогин.

— Немного бы в слог» (11, 23).

И не случайно слова архиерея вызывают бурное раздражение Ставрогина: «Проклятый психолог! — оборвал он вдруг в бешенстве и, не оглядываясь, вышел из кельи» (11, 30). Психологизм подчеркивает фальшь Ставрогина.

Самые главные исповеди романов Достоевского — человека из подполья, Ивана и Мити через послушника Алешу — обращены прямо к Богу, где Бог выступает исповедником. Проза Достоевского приобретает онтологический статус. Вешний эффект героев не интересует.

Но знал ли так хорошо Достоевский Августина? Тексты великого богослова были на французском, которым Достоевский вполне владел. Конечно, достаточно и проблематики его, его мыслительных структур, но можно говорить и о близком знакомстве писателя с идеями бл. Августина — не прямо, но через юного друга Владимира Соловьева.

Известно, что теснейшим другом его последних лет, начиная с середины 70-х, был В. С. Соловьев. Писатель ездил в Соляной городок слушать его «Чтения о Богочеловечестве» в 1877 г. Во Вл. Соловьеве находят черты и Ивана, и Алеши¹. Спросим, однако, как примирял в своей душе и мысли Достоевский католические пристрастия юного друга и свою православность. Но для него Запад не был антихристианским, на это он ответил довольно резко: «Вы скажете, что на Западе померк образ Спасителя? Нет, я этой глупости не скажу» (27, 56). Стоит отметить, что племянник великого философа (С. М. Соловьев), разделяя его жизнь и творчество на три периода, замечает: «Деление жизни на три периода

¹ О месте Соловьева в образной системе романа уже говорилось: «“Братья Карамазовы” написаны под влиянием Соловьева и его идей. Это мы чувствуем на каждом шагу, читая роман. Существует предание, что Достоевский изобразил Соловьева в лице Алеши Карамазова. <...> Но все же Соловьев был прежде всего философ, а не добрый мальчик, живущий одним сердцем. Первая статья Ивана “О церковном суде” <...> очень напоминает статьи Соловьева» (Соловьев С. М. Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция. М.: Республика, 1997. С. 180).

находит аналогию у основателя западного богословия бл. Августина, столь родственного Соловьеву в основных идеях»¹. Строго говоря, свой последний роман Достоевский начинает с проблемы чисто августиновской: а возможно ли построение Града Божьего, если учесть, что государство — явление абсолютно языческое. Достаточно сравнить некоторые тексты из начала романа, где монахи обсуждают статью Ивана Карамазова, с отрывком из «Чтений о Богочеловечестве», где Вл. Соловьев перефразирует Августина.

«Это вот как, — начал старец. — Все эти ссылки в работы, а прежде с битьем, никого не исправляют, а главное, почти никакого преступника и не устрашают, и число преступлений не только не уменьшается, а чем далее, тем более нарастает. <...> Только сознав свою вину как сын Христова общества, то есть церкви, он сознает и вину свою пред самим обществом, то есть пред церковью. Таким образом, пред одною только церковью современный преступник и способен сознать вину свою, а не то что пред государством. Вот если бы суд принадлежал обществу как церкви, тогда бы оно знало, кого воротить из отлучения и опять приобщить к себе. Теперь же церковь, не имея никакого деятельного суда, а имея лишь возможность одного нравственного осуждения, от деятельной кары преступника и сама удаляется» (14, 59–60).

Сравним высказывание старца с позицией Соловьева, известной Достоевскому: «С религиозной точки зрения на этот вопрос возможен только один общий ответ: если церковь есть действительно царство Божие на земле, то все другие силы и власти должны быть ей подчинены, должны быть ее орудиями. Если церковь представляет собою божественное безусловное начало, то все остальное должно быть условным, зависимым, служебным. Двух одинаково самостоятельных, двух верховных начал в жизни человека быть не может»². Именно это и проговаривает далее отец Паисий, как бы рефрен и подголосок старца Зосимы: «Совершенно обратно изволите понимать! — строго проговорил отец Паисий, — не церковь обращается в государство, поймите это. <...> А, напротив, государство обращается в церковь» (14, 62). Если вспомнить, что государство бл. Августин именовал «шайкой разбойников», что вся его идея Града Божия была направлена против Рима как государства, то близость полемики православных монахов этой идее просто удивительна.

Евг. Трубецкой писал об Августине: «Сознательно или бессознательно он участвует в строении нового христианского Рима, в

¹ Соловьев С. М. Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция. С. 6.

² Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В. С. Собрание сочинений. В 10 т. 2-е изд. СПб.: Просвещение, [1911–1914]. Т. 3. С. 17.

котором дает себя чувствовать Рим старый, языческий. Его идеал *вечного града Божия* есть прямая антитеза языческого *вечного города* — *идеальный анти-Рим*»¹. Также и Достоевский, не раз провозглашавший любовь к царю и государству, тайно по сути дела пытался найти убежище для России, когда государство падет. А что оно падет, он предчувствовал: «Герои Достоевского как бы кричат из глубин своего молчания — это какая-то кричащая гримаса молчания. И молчание это связано с тем, что для таких духовно и нравственно чутких, чувствительных людей, как Достоевский или, скажем, Ницше, вся судьба цивилизации зависела от того, насколько наши обычаи, законы, мораль, привычки имеют корни (в том числе, что они вырастают из каждого лично), а не просто являются законами силы, поддерживаемой пленкой цивилизации. Оба они чувствовали, что если цивилизация только пленка, то это не путь, это взорвется — что и случилось. Достоевский и Ницше в глубине своей души чувствовали эти колебания почвы и сдвиги, которые вулканически должны были поднять все это на воздух»². Отсюда, от этого ощущения — страстный поиск убежища (в отличие от Ницше, ждавшего гибели, мечтавшего о ней). И ему казалось, что он его нашел. «Христианство есть единственное убежище Русской земли от всех ее зол» (30, кн. 1, 68), — писал он. Но не просто христианство, как полагал Соловьев, понимавший, как и Августин, важность Церкви для строения общества. Поэтому в своих речах в память Достоевского он так определяет его позицию: «Если мы хотим одним словом обозначить тот общественный идеал, к которому пришел Достоевский, то слово это будет не народ, а *Церковь*»³, а точнее — Град Божий. Именно это он взял у Августина и пытался усвоить именно эту идею Достоевскому, ибо сам был захвачен августиновской концепцией: «В сочетании страстного религиозного чувства с железной мощью философско-исторических схем и построений, в понимании церкви как развивающегося в историческом процессе Града Божия — Соловьев является прямым наследником Августина»⁴, — писал его племянник.

Повторю: Достоевский не занимался философией религии, он **создавал** религиозную философию, укоренял ее в России. И вот из этой материнской плаценты вырастает религиозная филосо-

¹ Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства. СПб.: РХГИ, 2004. С. 138.

² Мамардашвили М. К. Лекции о Прусте. М.: Ad Marginem, 1995. С. 173.

³ Соловьев В. С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В. С. Собрание сочинений. В 10 т. 2-е изд. СПб.: Просвещение, [1911–1914]. Т. 3. С. 197.

⁴ Соловьев С. М. Богословские и критические очерки. М.: Изд. И. Кушнерев, 1916. С. 171.

фия России. Он сотворил из своих романов для России ту основу, сквозь которую некогда прошла философия всех европейских стран. Не случайно многие русские мыслители называли писателя «своим детоводителем ко Христу». Достоевский опирался на Пушкина в самостоятельном подходе к проблемам бытия, именно опыт Пушкина и Достоевского лег в основу русского философствования. И первым, кто самостоятельно поставил все философско-христианские проблемы европейской мысли (от Исповеди и Теодицеи), был Достоевский

Бердяев определил линию, идущую от Достоевского, как центральную для русской мысли: «Когда в начале XX века в России возникли новые идеалистические и религиозные течения, порвавшие с позитивизмом и материализмом традиционной мысли радикальной русской интеллигенции, то они стали под знак Достоевского. В. Розанов, Мережковский, “Новый путь”, неохристиане, Булгаков, неидеалисты, Л. Шестов, А. Белый, В. Иванов — все связаны с Достоевским, все зачаты в его духе, всё решает поставленные им темы. Людями нового духа открывается впервые Достоевский. Открывается огромный новый мир, закрытый для предшествующих поколений. Начинается эра “достоевщины” в русской мысли и русской литературе»¹. Наступала эпоха массовых катастроф, а Достоевский гораздо жестче решает проблему теодицеи, чем Августин, ибо прозревает и те времена, где зло искренно объявляет себя добром, подменяя собой Божественный замысел о человечестве. Августин сказал, что в грехе виноват человек, Достоевский показал, до какого уровня зла человек способен опуститься. Этот уровень оказался беспредельным, вызывая философскую мысль на новое испытание — объяснить причины и пределы зла в человеческой природе. Вместе с тем он показывает и правоту человека, которому Бог даровал свободу, а потому и право оправдывать или не оправдывать Бога, создавшего эту чреватую злом свободу. Поэтому оказался столь востребован духовный опыт Достоевского.

¹ Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского // Бердяев Н. А. О русских классиках. М.: Высш. школа, 1993. С. 217.

Глава 4

Константин Леонтьев: христианство без надежды, или Трагическое чувство бытия

Чтобы всерьез рассуждать о Леонтьеве, необходимо вполне ясно осознать цельность его мировоззрения, его верность одной идее, точнее, одному экзистенциальному переживанию мира, из которого выходили все его идеи. Слишком много писали и пишут о его непримиримых противоречиях, забывая, что если бы не было цельности, то не было бы и явления. Цельность Леонтьева при кажущихся нестыковках в его взглядах, которые вполне объяснимы, очевидна, если мы правильно сложим пазл.

Говорят, что лучше чувствует движение времени человек, ощущающий себя не во вчерашнем дне, а в позавчерашнем. Исторически Леонтьев — это персонаж Екатерининского времени, да и его идея византизма вполне корреспондирует с византийским проектом Екатерины, а нравственная распушенность его молодости напоминает екатерининских вельмож. Пушкин, «певец империи и свободы» (Г. П. Федотов) показал силу личности, верной долгу и империи, противостоящей стихии крестьянского бунта. Его Гринева — это тот идеальный подданный России, каким мог бы быть в те времена Леонтьев. Судьба уготовила ему другой путь. Но верность имперскому пафосу он пронес через всю жизнь.

В России XIX века среди ее великих людей, всерьез принявших христианство и переживших это приятие на очень глубинном личностном уровне, я бы выделил три гигантские фигуры. Это Ф. М. Достоевский, В. С. Соловьев и К. Н. Леонтьев. Все они прошли через юношеский период сомнений, неприятия или равнодушия к христианству, все они пришли к исповеданию веры, как когда-то отцы Церкви и прежде всего Августин, написавший «Исповедь» о своих терзаниях и метаниях. Августин, кстати, более других западных отцов Церкви повлиял на этих великих мыслителей России. Любопытна не только склонность каждого из этих мыслителей к

исповедальной тематике, но и бесконечное свойство все метания своей души переносить на бумагу. Все их творчество вполне можно поставить на уровень великой средневековой патристики. Они были весьма разные, следившие внимательно друг за другом, общавшиеся, порой неприязненно, но понимая уровень друг друга.

Существенно еще отметить, что были они не просто мыслители, но и писатели. О Достоевском, величайшем романисте нового времени, вроде бы замечание нелепое, хотя тоже не всеми он принимается. А при его жизни людей, принимавших его творчество, и вовсе были десятки, максимум сотни. Успех его был несравним с успехом Льва Толстого, которого он сейчас вполне затмевает. Вл. Соловьев принимается чаще как родоначальник символизма в поэзии, а не самобытный поэт.

Что уж говорить о Леонтьеве! Не случайно Розанов причислил его к литературным изгнанникам. А между тем он был большим писателем, и вслушивание, вчувствование в мир у него было на уровне писательско-эмоциональном. Романист, не имевший успеха из-за своей оригинальности: основная тема его прозы — вопросы отношений мужчины и женщины, но вне социальных проблем — секс и воспитание чувств. Но, по словам С. Н. Булгакова, «кто хочет узнать подлинного Леонтьева, должен пережить чары и отраву его беллетристики и через нее увидеть автора»¹. Я бы привел еще одно высказывание, оно просится, ибо Леонтьев-прозаик фигура малоизвестная. А оценка Розанова немаловажна для привлечения внимания: «Много лет не читав беллетристики и как-то, за исключением великих мастеров, не уважая ее, я так и не попросил у Леонтьева его повестей, думая, что это нечто “средненькое”. И никогда не искал с ними знакомства, пока случайно, года два назад, не наткнулся на них, в старинном издании, чуть ли не шестидесятых годов. Но едва я начал их читать, как поразился красотой и художественной верностью живописи»². Ситуация меняется, но до сих пор подробного исследования художественного творчества Леонтьева так и не случилось.

Леонтьев был человек, писавший непрерывно, заносивший все свои переживания и события личной жизни на бумагу, превращая их то в романы и рассказы, то в исповеди и мемуары, то в философскую публицистику. Причем острота его мысли была такова, что сиюминутная публицистическая статья, как правило, наполнялась весьма глубоким философским содержанием. Но прежде

¹ *Булгаков С. Н./ Победитель — Победенный (Судьба К. Н. Леонтьева) // Булгаков С. Н Тихие думы. М.: Республика, 1996. С. 84.*

² *Розанов В. В. Переписка В. В. Розанова с К. Н. Леонтьевым // Розанов В. В. Литературные изгнанники. Н. Н. Страхов. К. Н. Леонтьев. М.: Республика, 2001. С. 335.*

чем перейти к анализу его социокультурной позиции, остановлюсь на одном художественном тексте, где пафос мировосприятия Леонтьева особенно ясен. Я имею в виду его роман «Исповедь мужа», опубликованный в «Отечественных записках» (1867, № 7) под заглавием «Ай-Бурун». Откликов в печати не было. Но Леонтьев, видимо придавал этому тексту значение. Он сам перевел его на французский и отправил французский вариант Просперу Мери́ме. Тому роман не понравился, о чем он прямо написал автору. Леонтьев обиделся, хотел отправить резкое письмо, но так этого и не сделал, письмо осталось в его бумагах¹. Уже много лет спустя исследователи высоко оценили роман: «По четкости композиции, по напряженности действия “Исповедь мужа” — наиболее совершенное художественное произведение Леонтьева»².

Роман этот чем-то напоминает «Поленьку Сакс» А. В. Дружинина — о воспитании женщины любящим ее мужчиной. (Глухо звучит и тема Лопухова и Веры Павловны из романа «Что делать?», где герой воспитывает жену, а потом как бы кончает с собой, чтобы сделать ее свободной.) Но уже там прозвучала едва ли не главная его тема — о трагичности бытия, о том, что счастье никому на земле не обещано. Герой, которому перевалило за сорок, считает себя слишком старым, чтобы составить счастье молодой девушке. Еще до встречи с Лизой (напомню литературоведческое понятие «Лизин текст», где, начиная с карамзинской «бедной Лизы» носительница этого имени — трагическая героиня) он рассуждает: «Конечно, я бы мог жениться. Не далее как в Ялте есть молодая девушка. Я очень люблю, когда она в розовом холстинковом платье качается на большом кресле. Она небогата; русская; глаза у нее игривые, темные; щеки нежные и румяные; стройна; к музыке способна; умна. В комнатах у них много цветов; почти под окнами кипит море; чай она делает прекрасно, масло свежее; мебель скромная. Раз кто-то играл на гармонии, а солнце садилось за горами; она качалась, а я смотрел на нее — и думал... Я выходил от них не раз умиленным и возвращался с радостью. Так мирно и сладко у них! Дочь шьет, мать шьет, отец вздыхает; часы, и те без звука идут и бьют глухо... Какая она хозяйка! Как шьет все сама! Какие дельные книги читает и как мила, кудрява, молода!.. Но у них много родных, и все недалеко отсюда. Я перестал ездить. Да и стар я и душою и на лицо; жаль губить девушку; жаль соблазнять садом, кипарисами, мраморными ступеньками, коврами. И недо-

¹ См. их переписку в: *Леонтьев К. Избранные письма*. СПб.: Пушкинский фонд, 1993. С. 47–50.

² *Иваск Ю. П.* Константин Леонтьев (1831–1891). Жизнь и творчество // К. Н. Леонтьев: pro et contra. Антология. Книга 2. СПб.: РХГИ, 1995. С. 327.

стало бы у меня никогда жестокости оторвать ее от родных и друзей, — так пусть хоть достанет твердости удалиться».

Но на Лизе он женится с тем, чтобы она стала обеспеченной материально и, развиваясь свободно, нашла молодого и красивого мужчину себе по сердцу и была с ним счастлива. И она находит смазливового грека, ездит с ним по Италии. Он начинает ее бить, это она еще переносит, но когда начинаются его измены, она умоляет мужа принять ее назад. Ее возлюбленный все же везет ее назад, но пароход попадает в бурю, Лиза тонет. И тут только герой понимает постигшую его катастрофу. Нельзя человеку пытаться на земле устроить чье-то счастье. Нельзя человеку выполнять роль Провидения! Все получается прямо наоборот тому, что человек хотел. Конечно, стоит следовать велениям сердца, но катастрофа неизбежна. Повесть кончается воплем героя: «О, Лиза! Где ты? Где твои руки, твои глаза, твой голос? О, Лиза, дочь, отрада моя, ненаглядная! Лиза, Лиза моя! О, мое сокровище!» После чего герой застреливается. Всерьез, не как Лопухов, а скорее как юный Вертер.

Ю. Иваск пишет, что «эта драма — явление необычное в леонтьевском мире»¹. Но, на мой взгляд, именно в этой лучшей своей вещи Леонтьев абсолютно адекватно выразил свое миросозерцание. Его катастрофический взгляд на мир, как не обеспеченный никакими защитами, здесь абсолютно ясен. Вообще-то публика не любит трагических эндшпилей, когда в конце сюжета все уходит, как в трагедиях Шекспира, «унося трупы». Лучше и на душе спокойнее, когда Гринев остается в живых, а Маша Миронова выхлопывает ему помилование у императрицы, а Пьер Безухов женится на Наташе Ростовой, так даже великие исторические трагедии перестают быть страшными. К Гёте, Шекспиру и Достоевскому критика и литературоведение приучили публику, трагизм им прощается. Тип леонтьевского трагизма не был воспринят².

* * *

Этот трагизм, все-таки возможный в повести, еще страннее гляделся в его историософских трактатах и не принимался издателями и

¹ *Иваск Ю. П.* Константин Леонтьев (1831–1891). Жизнь и творчество. С. 327.

² Стоит привести хотя бы в сноске замечание тонкого и глубокого вроде бы критика русского зарубежья: «Леонтьев, даже как художник, искал черных оттенков с примесью красного цвета, — цвета огня и крови. <...> Если вовлечься в спор, хотелось бы сказать, что в целом зайцевская концепция чище леонтьевской, пусть и уступая ей в оригинальности и силе. Достоевский-то во всяком случае был за Зосимой, а не за Ферапонтом, и надо иметь такую фантастически сложную, истерзанную психику, как у Леонтьева, чтобы искать света в проклятиях и анафемах вместо любви» (*Адамович Г. В.* Борис Зайцев // *Адамович Г. В.* Одиночество и свобода. СПб.: Алетей, 2002. С. 198).

публикой. Великий трактат «Византизм и славянство» был написан в конце 60-х. Рукопись читалась Катковым, читалась в славяно-фильских салонах, была отмечена свежесть и самостоятельность, но ни одно консервативное издание текст так и не напечатало. Опубликован он был лишь в 1875 г. в «Чтениях в Императорском Обществе Истории и Древностей Российских при Московском университете» славистом Осипом Максимовичем Бодянским, секретарем Московского общества истории и древностей Российских. То есть злободневный трактат попал абсолютно не в свою среду. Ушла надежда о влиянии на общество как мыслителя. Леонтьев не был оценен при жизни ни как писатель, ни как мыслитель. Розанов писал: «Известно, что в жизни (и в истории) большую роль играют так называемые *нечаянности*. Природа (творческие ее силы) любит как бы *удивить* человека, видеть его *удивленное* лицо. Поэтому чего мы особенно сильно *ожидаем* или *желаем*, очень часто, до странности часто, *не исполняется*. Л-в, во-первых, имел право на огромное влияние и, вероятно, первые годы, не сомневаясь, *ждал* его, а потом с каждым годом все мучительнее желал — и тоже *ждал*. Может быть, в истории литературы это было единственное *по напряженности ожидание успеха*, и природа, так сказать, скупая произвести до утомительности подготовленный факт, просто ленилась подойти к этому колодезю ожидания и положить цветок в давно протянутую руку¹. Но можно сказать и иначе: Леонтьеву повезло, что он не был востребован при жизни. Его слово не было затуманено славословиями.

В 1883 г. Леонтьев знакомится с Владимиром Соловьевым, идеи которого произвели на него большое впечатление, он даже принимал его идею примирения с католицизмом. Стоит привести слова Соловьева о Леонтьеве, написанные им в некрологе: «Его имя останется в умственной истории России»². Как понятно из фактов, если отбросить мифы о Леонтьеве, именно Соловьев был тем мыслителем, который вызывал его наибольший интерес, кем восхищался, с кем соглашался и спорил. Легенда о влиянии на Леонтьева Данилевского все же не совсем справедлива, действительные взаимоотношения их миропониманий много сложнее и не столь идилличны. Впрочем, об этом чуть дальше.

Но сам Леонтьев понимал свое значение и свою невостребованность. И от этого чувствовал себя, как и его герой из повести, на грани самоубийства. Поэтому подлинность его слова была не-

¹ Розанов В. В. Переписка В. В. Розанова с К. Н. Леонтьевым // Розанов В. В. Литературные изгнанники. Н. Н. Страхов. К. Н. Леонтьев. М.: Республика, 2001. С. 332.

² Соловьев В. С. Памяти К. Н. Леонтьева // Соловьев В. С. Собр. соч. в 10 т. СПб.: СПб.: Просвещение, [1911–1914]. Т. 9. С. 401.

вероятна: все, что он делал и писал, он писал как бы на краю смерти: «С нынешней весны я стал *понимать* самоубийство. — Я знаю, что я *по страху Божию* никогда не решусь на него. — Но только по страху Божию... А сама *жизнь*, с нынешней весны особенно, стала так бессмысленна и пуста, что ее бы самое, такую подлую и *без смирения униженную жизнь* — что бы ее жалеть? Так, какая-то скотская привычка!»¹ А такое самоощущение невольно придает и остроту, и горечь написанным словам. В 1878 г. в своей Исповеди он писал: «Ужасно то, что нынешний год в первый раз мне начала приходить мысль, что именно с тех пор как я *обратился* (с 1871 года) все мирские дела мои пришли в упадок. — *С тех пор как я стал Православным, я нигде себе места не найду*»². И речь не о воображаемых бедах. 44-летний Леонтьев пишет, как может писать впавший в нищету старик: С 1887 г. живет в Оптиной пустыни, в своем домике. 23 августа 1891 г. в Предтечевом скиту Оптиной пустыни Леонтьев принял тайный постриг с именем Климента. По совету старца Амвросия покинул Оптину пустынь и переехал в Сергиев Посад. 12 ноября 1891 года скончался от пневмонии и был похоронен в Гефсиманском скиту Троице-Сергиевой Лавры близ храма Черниговской Божьей Матери.

По словам Струве, «Леонтьев — самый острый ум, рожденный русской культурой в XIX в.»³. Почему же его не принимали? А как могло быть иначе? Не было ни одного института или понятия, на которое он не взглянул с точки зрения заложенного в основах бытия катастрофизма и беспомощности людей перед Роком. Он был, пожалуй, единственным в России мыслителем, чувствовавшим трагическое движение времени. Не случайно Мандельштам, самый историософский русский поэт советской эпохи, берет Леонтьева в союзники, чтобы сказать о холоде и ужасе наступившего столетия: «Если мне померещился Константин Леонтьев, орущий извозчика на снежной улице Васильевского острова, то лишь потому, что из всех русских писателей он более других склонен орудовать глыбами времени. Он чувствует столетия, как погоду, и покрикивает на них.

Ему бы крикнуть: “Эх, хороший славный у нас век!” — вроде как: “Сухой выдался денек!” Да не тут-то было! Язык липнет к гортани. Стужа обжигает горло, и хозяйский окрик по столетию замерзает столбиком ртути»⁴. Посмотрим на основные понятия,

¹ Леонтьев К. Н. Моя исповедь // Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем. В 12 т. СПб.: Владимир Даль, 2003. Т. 6. Кн. 1. С. 249.

² Там же. С. 228.

³ Струве П. Б. Константин Леонтьев // Струве П. Б. Patriotica: Россия. Родина. Чужбина. СПб.: РХГИ, 2000. С. 245.

⁴ Мандельштам О. Шум времени // Мандельштам О. Собрание сочинений. В 4 т. М.: Арт-бизнес, 1993. Т. 2. С. 391–392.

отстаивавшиеся Леонтьевым, которые были в центре обсуждения русской мысли.

* * *

Как и Соловьев, все свое творчество Леонтьев посвятил борьбе с кумирами, которым поклонялось русское общество. Он пытался разломать броню прогрессистского благодушия, навеянного позитивизмом, преданностью существующему порядку вещей, эгалитарному прогрессу, разрушить преклонение перед славянством как таковым, утвердить и объяснить величие дела Петра Первого, издевался над существующей в общественном сознании нечувствительностью к потоку изменений, которое несет время. Он был пророк, которого, как и положено, не желали слушать. Его называли реакционером, когда он провидел в грядущем путь к антихристову миру. Его тщетная попытка напугать обывателя тем, что изменения не всегда к лучшему, принесла ему прозвище реакционера. Сам он иронизировал: «О моем влиянии на реакционные реформы? Разве метеоролог, верно *предсказывающий* погоду, имеет на нее сам влияние?»¹ Из самых главных его пророчеств трудно выделить наиважнейшие. Но я все же попробую.

Во-первых, это конечно, преодоление мифов под названием Россия и Европа. Речь, разумеется, прежде всего, именно о мифах, окутывающих реальность великих культур. Непредвзятому читателю бросается в глаза страстная критика Леонтьевым как русской (в целом), так и западной (современной ему) культуры. Причем критика России по резкости равна, быть может, только критике Чаадаева, да редким, но чрезвычайно жестким инвективам Хомякова.

Во-вторых, это миф национальности, в котором он ощущал великую опасность, ибо этот путь вел к национализму, способствовавшему разложению великой империи.

В-третьих, это миф народа, в котором он видел не богоносца, а малообразованное крестьянство, которое своим невежеством вполне бессознательно сдерживает разлагающее влияние радикальных движений. Но лишь в той мере, в какой оно религиозно. Он писал: «Смирение перед народом для отдающего себе ясный отчет в своих чувствах есть не что иное, как *смирение перед тою самою Церковью*»².

¹ Розанов В. В. Переписка В. В. Розанова с К. Н. Леонтьевым. С. 356.

² Леонтьев К. Н. О всемирной любви, по поводу речи Ф. М. Достоевского на Пушкинском празднике // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881—1931 годов. М.: Книга, 1990. С. 28—29.

1. Европа и Россия

Разумеется, Леонтьев не мог миновать темы, которая определяла самодвижение русской мысли, начиная с 40-х годов XIX века. Это тема отношения России к Европе. Начиная со славянофилов и Герцена и кончая трактатом Данилевского «Россия и Европа», русские мыслители словно бились в заколдованном этом кругу, будто не было иных философских тем. Данилевского часто называли предшественником, едва ли не духовным учителем Леонтьева. Одним из первых это произнес П. Н. Милюков: «То, что Леонтьев считает научным обоснованием своей теории, сводится к воспроизведению некоторых частей теории Данилевского¹. Это положение сегодня стало общим местом и давно перекочевало в учебники по истории русской философии. Но приличие требует ссылки не на учебник, а на недавний текст современного исследователя: «Идеи Данилевского послужили мощным стимулом развития историософской мысли и публицистической деятельности К. Н. Леонтьева»². Стимулом? Пожалуй, так можно сказать, но стимул все же не означает следования по пятам. Порой это резкий спор.

Разумеется, эти характеристики не случайны и опираются на слова самого Леонтьева. Говоря о политике, Леонтьев ключом к ее пониманию считает книгу Данилевского: «Я должен здесь сказать, что главным основанием этих мыслей служила мне книга г. Данилевского “Россия и Европа”. Г. Данилевский, по справедливому замечанию г. Страхова, первый обратил внимание на *эту смену культурных типов или стилей*»³. Но, как говорил немецкий архитектор Людвиг Мис ван дер Роэ, «Бог кроется в деталях».

Поразительное дело, опираясь на общие его положения, Леонтьев не только строит свою концепцию, но и постоянно противоречит Данилевскому в оценке реального движения русской истории и культуры. Не случайно Сергей Трубецкой писал, что Леонтьев отнюдь «не уступал Данилевскому в таланте. Нам кажется, напротив, что он был значительно оригинальнее»⁴. Это сказывается в понимании им исторических структур человечества, и, прежде всего места России в «общем порядке мира» (П. Чаадаев). Скажем, Данилевский считал развитие русской культуры абсо-

¹ Леонтьев К. Н. О всемирной любви, по поводу речи Ф. М. Достоевского на Пушкинском празднике // Там же. С. 282.

² Котельников В. А. «Что есть истина?»: (Литературные версии критического идеализма). СПб.: Пушкинский дом, 2010. С. 298.

³ Леонтьев К. Н. Письма о Восточных делах // Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем. В 12 т. СПб.: Владимир Даль, 2007. Т. 8. Кн. 1. С. 84.

⁴ Трубецкой С. Н. Разочарованный славянофил // К. Н. Леонтьев: pro et contra. Т. 1. СПб.: РХГИ, 1995. С. 123.

лютно самобытным: «Не вправе ли мы после этого утверждать, что русский народ и русское общество во всех слоях своих способны принять и выдержать всякую дозу свободы, что советовать ограничить ее можно только в видах отстранения самосозданных болезненным воображением опасностей или (что еще хуже) под влиянием каких-нибудь затаенных, недобросовестных побуждений и враждебных России стремлений?»¹ И далее совсем твердо: «Русский народ одарен замечательным политическим смыслом»².

А Леонтьев утверждал прямо противоположное, что весь свой политический смысл и ум Россия взяла у Византии: «Византийские идеи и чувства сплестили в одно тело полудикую Русь. Византизм дал нам силу перенести татарский погром и долгое данничество. Византийский образ Спаса осенял на Великокняжеском знамени верующие войска Дмитрия на том бранном поле, где мы впервые показали татарам, что Русь Московская уже не прежняя раздробленная, растерзанная Русь!»³

Возможно, не без влияния Леонтьева упрекал В. С. Соловьев Данилевского⁴, что тот в своем трактате недооценил влияние одной культуры на другую, в частности не осознал важности византийского наследия в русской истории: «Более интересен вопрос об отношении нашей славяно-русской культуры к греко-византийской. Вот два совершенно различных культурно-исторических типа, а между тем сам Данилевский должен, наконец, прямо признать, что один из них передал другому не внешний только материал культуры, не “почвенное удобрение”, а самые высшие образовательные начала его исторической жизни. Станным образом наш автор, по-видимому, вовсе не заметил рокового значения этого факта для его воззрения. Заявивши, что Россия и славянство суть наследники Византии, так же как романо-германские народы — наследники Рима, он даже не делает попытки как-нибудь объяснить, со своей точки зрения, эту передачу духовного наследия, эту

¹ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. СПб.: Издание Н. Страхова, 1889. С. 537.

² Там же.

³ Леонтьев К. Н. Византизм и славянство // Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем. В 12 т. СПб.: Владимир Даль, 2005. Т. 7. Кн. 1. С. 323.

⁴ Во всяком случае в статье «О народности и народных делах в России», опубликованной в сборнике «Национальный вопрос в России» перед тем текстом, где он полемизирует с Данилевским, Соловьев весьма заинтересованно сослался на трактат Леонтьева: «Религиозная и церковная идея должна первенствовать над племенными и народными стремлениями. Наиболее резкой выражение этой истины можно найти в сочинениях талантливого и оригинального автора книги “Византизм и славянство” К. Н. Леонтьева» (Соловьев В. С. Национальный вопрос в России // Соловьев В. С. Сочинения. В 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 1. С. 284).

общность просветительных начал, прямо противоречащую “3-му закону исторического развития”. Этот закон требует, чтобы каждый культурно-исторический тип вырабатывал из себя и для себя образовательные начала своей цивилизации»¹.

Надо сказать, о Константинополе мечтали политики, Екатерина Великая даже имела проект о создании «Великой Греко-Российской Восточной Державы», которую она прочила своему внуку Константину. При Екатерине сквозь Византию разглядели античную Грецию — родоначальницу европейской культуры. Данилевский писал о необходимости сделать Константинополь столицей всеславянского союза. Константинополь был для него, как и для русских дипломатов, лишь политическим фактором. Однако понимания влияния этой культуры на мир у него не было. Замечу, что и Соловьев чуть позже увидел в византизме только яркое проявление цезаропапизма (статья 1896 г. «Византизм и Россия»). Поэтому стоит подчеркнуть, что лишь Леонтьев, который жил в этом городе, сам все видел и оценил, по-новому подойдя и к взаимоотношению со славянством, понял Византию как некую *великую культуросозидательную идею*. Он хотел, конечно, чтобы Царьград был завоеван, но прежде всего для решения культурных задач. В письме кн. Е. А. Гагариной от 24 апреля 1889 г. Леонтьев писал: «Молюсь о том, чтобы Господь позволил мне дожить до присоединения Царьграда. А все остальное приложится само собой!»² Остальное — это культурная сила России. Этот дипломат по своему пафосу был все же философ культуры, а не политик. Он понимал смысл понятия «гений места». Гений места, гений европейской Ойкумены, достался туркам, которые тем самым вошли в самое сердце Европы, присвоив последний и важнейший оплот античного европеизма. Вхождение России в Константинополь казалось ему возвратом к великому европейскому прошлому, отрицающему современное турецко-европейское мещанство.

Еще характерная деталь, разводящая его с Данилевским. Данилевский видит в романе «Война и мир» выражение борьбы народного духа с Западом, борьбы самостоятельной, эпической: «Русская литература представляет пример и другого высокого эпического произведения, это “Война и мир” графа Л. Толстого. В нем исторический фон картины не служит только сценою для развития интриги романа, а, напротив того, как в настоящей эпопее, события и выразившиеся в них силы и особенности народного духа составляют главное содержание произведения. <...> “Война и мир”

¹ Соловьев В. С. Россия и Европа // Соловьев В. С. Сочинения. В 2 т. Т. 1. С. 372–373.

² Леонтьев К. Избранные письма. СПб.: Пушкинский дом, 1993. С. 441.

есть эпическое воспроизведение борьбы России с Наполеоном. <...>. Произведение графа Л. Толстого и колоссальный успех его принадлежат к знаменательнейшим признакам времени, ибо они доказывают, что мы способны еще к эпическому пониманию нашего прошедшего, что оно способно восторгать нас, что мы, в сущности, лучше, чем мы кажемся. Пусть укажут нам на подобное произведение в любой европейской литературе!»¹

Надо сказать, что Лев Толстой был близок к Данилевскому и своей германофобией². Позиция Леонтьева иная, ксенофобией, европобоязнью он не страдал. В 1880 г. написал под присмотром Оптинского старца Амвросия и напечатал текст об иеромонахе Оптиной пустыни: «Православный немец. Отец Климент Зедергольм», из которого Катковым были выброшены фразы «в пользу Вселенской Патриархии». Заметим, что как символ подлинного русского православия он выбрал именно немца. Вспомним также, что в молодости Леонтьев написал повесть «Немцы», 1852 (опубликована под заглавием «Благодарность», 1854), где немец — положительный герой. Стоит добавить, что он очень высоко ценил немецкую эстетику, пришедшую в Россию в 40-годы, противопоставляя ее высоким идеям приземленности и бытовизм, *неидеальность* толстовского творчества.

Если говорить о неприятии Леонтьевым позиции толстовского романа (статья «Анализ, стиль и веяние»), достаточно напомнить его ироническую фразу: «Позволю себе вообразить, что Дантес промахнулся и что Пушкин написал в 40-х годах большой роман о 12-м годе. Так ли бы он его написал, как Толстой? *Нет, не так!* <...> Пушкин не стал бы даже (вероятно) называть от себя бегущих в каретах и шубах маршалов и генералов французских “злыми и ничтожными людьми, которые наделали множество зла...”, как в “душе” не называли их, *наверное*, в 12 году те самые герои-русские, которые гнали их из Москвы и бранили их по страсти, а не по скучно-моральной философии. Тогда воинственность была в моде, и люди образованные были прямее и откровеннее в рыцарском мировоззрении своем»³.

Но и в самой победе, вопреки Данилевскому, он видит не пафос самобытности русского народа, а великое византийское влияние, воспитавшее Россию: «Церковное же чувство и покорность

¹ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. С. 549–550.

² См. об этом мою статью: Кантор В. Лев Толстой: искушение неисторией // Вопросы литературы. 2000. № 4. Этот текст вошел также в две мои книги: Русский европеец как явление культуры (М.: РОССПЭН, 2001) и Русская классика, или Бытие России (М.: РОССПЭН, 2005).

³ Леонтьев К. Н. Анализ, стиль и веяние. О романах гр. Л. Н. Толстого. Критический этюд // Вопросы литературы. 1989. № 1. С. 233–234.

властям (византийская выправка) спасли нас и в 12-м году. Известно, что многие крестьяне наши (конечно, не все, а застигнутые врасплох нашествием) обрели в себе мало чисто национального чувства в первую минуту. Они грабили помещичьи усадьбы, бунтовали против дворян, брали от французов деньги. Духовенство, дворянство и купечество вели себя иначе. Но как только увидели люди, что французы обдирают иконы и ставят в наших храмах лошадей, так народ ожесточился, и все приняло иной оборот»¹.

Вообще, и его, и В. С. Соловьева, Толстой раздражал как истинный враг христианства и человеческого бытия. Как и Соловьев в «Трех разговорах», он провидел в нем существо, пролагающее пути антихристу. В статье, где он говорит о приходе антихриста, он поминает и Толстого: «И старый безумец Лев Толстой продолжает безнаказанно и беспрепятственно проповедовать, что Бога нет, что всякое государство есть зло и, наконец, что пора прекратить существование самого рода человеческого. <...> И он не только жив и свободен, но и мы сами все, враги его бредней, увеличиваем его преступную славу, возражая ему!»²

При полном неприятии Льва Толстого Леонтьев чувствовал интеллектуально-духовную близость к В. Соловьеву, считая его абсолютным гением, испытывая восторг от его текстов. Как замечал в своей фундаментальной книге о русском богословии Флоровский: «Для Леонтьева очень характерно, что с “Теократией”

¹ Леонтьев К. Н. Анализ, стиль и веяние. С. 324.

² Леонтьев К. Н. Над могилой Пазухина // Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем. В 12 т. СПб.: Владимир Даль, 2007. Т. 8. Кн. 1. С. 445. Стоит привести отрывок из его письма Розанову, где он иронически рассуждает о противоречии слова и реального поведения великого писателя: «Вы к Льву Толстому как проповеднику слишком добры. Он хуже преступных нигилистов. Те идут сами на виселицу, а он — блажит, “катаясь, как сыр в масле”. Удивляюсь, почему его не сошлют в Соловки или еще куда. Бог с ней, с той “искренностью”, которая безжалостно и бесстыдно убивает “святыню” у слабых! Он верит, правда, слепо в одно: в важность собственных чувств и стремлений и нагло, меняя их, как башмаки, беспрестанно, знать не хочет, каково будет их влияние! У него же самого истинной-то любви к людям и тени нет. У меня самого и у многих других были с ним сношения по делам самого неотложного благотворения, и я, и все другие вынесли из его наглых бесед по этому поводу самые печальные впечатления. “Человек вторую неделю с семьей корками питается”, — говорю я ему. — “Наше назначение не кухмистерское какое-то”, — отвечает он (при Влад. Соловьеве); дело шло о чтении в пользу этой несчастной семьи. Он отказался, и мы с Соловьевым и без него добыли около 200 руб. Прошу вас верить, что личные мои сношения с ним ничуть не располагают меня быть против него. Он, например, за глаза всегда меня хвалит и предпочитает многим другим писателям» (Розанов В. В. Переписка В. В. Розанова с К. Н. Леонтьевым // Розанов В. В. Литературные изгнанники. Н. Н. Страхов. К. Н. Леонтьев. М.: Республика, 2001. С. 359).

Влад. Соловьева он готов был и хотел бы согласиться, очень хотел бы себя открыто объявить его учеником, и к католичеству его влекло»¹. В письме А. Александрову (от 5 февраля 1888 г.), за три года до смерти, уже после своей статьи «Владимир Соловьев против Данилевского» он советовал: «Познакомьтесь с Владимиром Соловьевым и <...> говорите с ним откровенно о Ваших сомнениях, о Толстом и т. д. Это человек благороднейший, в области мышления гениальнее Толстого, отличаясь от него, как небо от земли»². Более того, сам Леонтьев полагал, что и Соловьев понимает его. Он делился с В. Розановым (27 мая 1891 г.): «Соловьев лично очень дружит со мной и любит меня. Он к тому же очень сочувствует тому, что я религию ставлю выше национализма»³.

Книгу Данилевского называли Библией, а иногда Кораном (В. Соловьев) славянофильства. Как же позиционировал себя Леонтьев по отношению к славянофильским идеям? Назвать его правоверным славянофилом невозможно. Даже С. Трубецкой, отмечая его близость к славянофилам, дал классическое определение: «Леонтьев — разочарованный славянофил, пессимист славянофильства»⁴. Еще более категоричен друг его последних лет Василий Розанов: По существу, он, как не имел предшественников (*все* славянофилы не суть его предшественники), так и не имел школы»⁵.

Но это и сохранило его оригинальность. Самые плохие книги пишутся для поклонников. Так что в каком-то смысле хорошо, что слава пришла после смерти. Но посмертная слава не отменяет прижизненной малоизвестности. А погруженный в неизвестность мыслитель не является общественной силой. В 1905 г. были написаны слова: «Был у нас в публицистике еще блестящий ум, не признанный при жизни, почти забытый по смерти, а между тем обладавший несравненно более философской складкой, нежели другие по преимуществу практические умы, касавшиеся монархической идеи. Я говорю о Константине Николаевиче Леонтьеве. <...> Борясь против славянофильства, Леонтьев доказывал неопределенность и малоподвижность славянского гения и настаивал на том, что Россия всем своим развитием обязана не славянству, а византинизму, который усвоила и несколько дополнила»⁶.

¹ Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс: Вильгис, 1991. С. 302.

² Леонтьев К. Избранные письма. С. 342.

³ Розанов В. В. Переписка В. В. Розанова с К. Н. Леонтьевым. С. 359.

⁴ Трубецкой С. Н. Разочарованный славянофил // К. Н. Леонтьев: pro et contra. Т. 1. СПб.: РХГИ, 1995. С. 123.

⁵ Розанов В. В. Переписка В. В. Розанова с К. Н. Леонтьевым. С. 322.

⁶ Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. М.: РОССПЭН, 2010. С. 345.

Вспомним негативное отношение славянофилов к Петру. Оно, разумеется, имело градации, в разные годы было неоднозначным, но сошлюсь на слова И. С. Аксакова, самого влиятельного славянофильского публициста тех лет: «Петр презрел все законы органического развития»¹. У Леонтьева видим прямо противоположное понимание Преобразователя. Накануне революций (всего за 50 лет) он увидел идущую гибель империи и понял: ее спасет не материальная сила, а идея. Леонтьев весьма ценил Петровскую реформу, видя в ней «нашу эпоху Возрождения». От нее начался расцвет России. Однако, на его взгляд, в XIX веке Петровская идея европеизма (западного европеизма) терпит крах. Прежде всего потому, что наступил кризис Европы, которая все дальше уходит от средневекового и возрожденческого христианства и в которой очевидно вступление на мировую арену истории того человека, что потом будет назван человеком «массового общества». И Леонтьеву показалось, что, может, византизм спасет Россию. Он писал: «Начинается разложение Петровской России по последним европейским образцам. <...> Цареградская Русь освежит Московскую, ибо Московская Русь вышла из Цареграда»².

Его любовь к Византии — это любовь к европейской прививке, более древней, нежели прививка Петровская. Стоит сослаться на наблюдение С. Булгакова: «Леонтьев весь в Европе и об Европе: для славянского мира он знает лишь слова разбедующей критики и презрения, и даже Россия как таковая для него ценна лишь постольку, поскольку хранит и содержит религиозно-культурное наследие византизма, да есть еще оплот спасительной реакции, сама же она обречена оставаться в состоянии ученичества и пассивного усвоения. А византизм есть, конечно, лишь более раннее лицо Европы же»³. Эти слова есть просто краткое резюме идей Леонтьева, разбросанных в разных его текстах. Византизм — это сохранившаяся в эпоху всеобщего распада подлинная Римская империя, поэтому ее влияние было продуктивно и для Западной, и для Восточной

¹ Аксаков И. С. Против национального самоотречения и пантеистических тенденций, высказывавшихся в статьях В. С. Соловьева // Аксаков И. С. Отчего так тяжело живется в России? М.: РОССПЭН, 2002. С. 836. Интересно, что Аксаков не принял и не понял леонтьевского трактата «Византизм и славянство», увидев в нем лишь защиту греческой церкви от болгарской. Скорее всего, вкуса к метафизическим обобщениям у Аксакова не было. Рассказ о беседе с Аксаковым по поводу своей книги Леонтьев резюмирует так: «А Иван Аксаков... я не знаю, как сказать... Странно бы такого человека назвать глупым, — однако я не нахожу другого слова... Просто перейдя за известную черту, — он становится глуп» (Леонтьев К. Н. Моя литературная судьба. 1874—1875 года // Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем. В 12 т. СПб.: Владимир Даль, 2003. Т. 6. Кн. 1. С. 111).

² Леонтьев К. Н. Письма о Восточных делах. С. 89.

³ Булгаков С. Н. Победитель — Победенный (Судьба К. Н. Леонтьева). С. 84.

Европы: «Обломки византизма, рассеянные турецкой грозой на Запад и на Север, упали на две различные почвы. На Западе все свое, романо-германское, было уже и без того в цвету, было уже развито, роскошно, подготовлено; новое сближение с Византией и через ее посредство с античным миром привело немедленно Европу к той блистательной эпохе, которую привыкли звать Возрождением, но которую лучше бы звать эпохой *сложного цветения* Запада; ибо такая эпоха, подобная Возрождению, была у всех государств и во всех культурах, эпоха *многообразного и глубокого развития, объединенного в высшем духовном и государственном единстве всего или частей*. <...>. Соприкасаясь с Россией в XV веке и позднее, византизм находил еще бесцветность и простоту, бедность, неприготовленность. Поэтому он глубоко переродиться у нас не мог, как на Западе, он всосался у нас общими чертами своими чище и беспрепятственнее.

Нашу эпоху Возрождения, наш XV век, начало нашего более сложного и органического цветения, наше, так сказать, единство в многообразии, надо искать в XVII веке, во время Петра I или, по крайней мере, первые проблески при жизни его отца»¹.

От слов Леонтьева об эпохе Петра как нашем Возрождении легче перейти к тому неожиданно позитивному, что обыденный рассудок обычно осуждает, но что виделось Леонтьеву благом: «До Петра было больше однообразия в социальной, бытовой картине нашей, больше *сходства* в частях; с Петра началось более ясное, резкое расслоение нашего общества, явилось то разнообразие, без которого нет творчества у народов. Петр, как известно, утвердил еще более и крепостничество. Дворянство наше, поставленное между активным влиянием царизма и пассивным влиянием подвластных крестьянских миров (ассоциаций), начало расти умом и властью. <...> Осталось только явиться Екатерине II, чтобы обнаружились и досуг, и вкус, и умственное торжество, и более идеальные чувства в общественной жизни. Деспотизм Петра был прогрессивный и аристократический, в смысле вышеизложенного расслоения общества. Либерализм Екатерины имел решительно тот же характер. Она вела Россию к цвету, к творчеству и росту. Она усиливала неравенство. Вот в чем главная ее заслуга. <...> С ее времени дворянство стало несколько независимее от государства, но по-прежнему оно преобладало и господствовало над другими классами нации. Оно еще более выделилось, выяснилось, индивидуализировалось и вступило в тот период, когда из него постепенно вышли Державин, Карамзин, Жуковский, Батюшков, Пушкин, Гоголь и т. п.»².

¹ Леонтьев К. Н. Византизм и славянство. С. 303.

² Там же. С. 320–321.

Отметим важнейшее отличие Леонтьева от славянофилов: как Тютчев, как Соловьев, непризнанный мыслитель был государственным.

2. Россия и главная идея Леонтьева

Чем же сильно государство? Конечно, материальными силами, войском прежде всего. Прошедший Крымскую кампанию как врач, Леонтьев весьма ценил воинственность, даже графа Вронского из «Анны Карениной» оправдывал, ставя выше графа Толстого, его создателя, потому что Вронский настоящий военный. Но сильнее всего держит единство государства *идея*. Россия, по Леонтьеву, сильна византийской идеей. Без нее она идет к разложению: «Я, признаюсь, за последние годы совершенно разочаровался в моей отчизне и вижу, напротив, какую-то дряхлость ума и сердца... не столько в отдельных лицах, сколько в том, что зовут Россия. Чтобы она немного помолодела... боюсь сказать... что нужно... быть может, целый период внешних войн и кровопролитий вроде 30-летней войны или, по крайней мере, эпохи Наполеона I-го»¹.

Он многое предчувствовал, не предсказывал, а именно предчувствовал. Об этом слова знаменитого монархиста Льва Тихомирова: «Как в Византии думали только о том, чтобы по возможности “сохранить” остатки Римского достояния, а, если возможно, то прибавить к ним что-нибудь и из утраченного, так, мне кажется, и для России Леонтьев видел возможность лишь строжайше консервативной политики. Он выражал большие сомнения в молодости России, сильно полагал, что она уже дошла до предельного развития, начала склоняться к дряхлости, когда приходится думать не о развитии сил, а только о том, чтобы поменьше их тратить, помедленнее идти к неизбежному концу. С такими предчувствиями, конечно, не может быть охоты к разработке “конституции” хиреющей страны и монархии, и если бы он дожил до наших дней (1905 г.), то, конечно, признал бы в России все признаки разложения, а не развития. Может быть, он был бы и прав»². Но, конечно, такая позиция не дело реального политика, который должен верить в свою страну и в ее политическую будущность.

Леонтьев же очень трезво и жестко видел конечность всех исторических событий, явлений, конструкций. Поразительно, что мыслитель, которого без конца именуют то фанатиком, то изувером

¹ Леонтьев К. Н. Моя литературная судьба. 1874–1875 года. С. 78.

² Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. М.: РОССПЭН, 2010. С. 348.

православия, вовсе не сомневался в том, что и это пройдет: «Хотя Православие для меня самого есть Вечная Истина, но все-таки в земном смысле оно и в России может иссякнуть. — *Истинная Церковь* будет и там, где останется *три человека*. — Церковь Вечна, но *Россия* не вечна и, лишившись Православия, она погибнет»¹.

Все это простой вывод его главной идеи. Леонтьев не верил в либерально-демократический прогресс. Говорил, что он невозможен и приведет к катастрофе. Писал о холере всеобщего равенства и демократии. Причем это не было простой публицистикой, все это базировалось на определенном философском понимании им исторического процесса. И его историософская идея была весьма продуктивна: «Что бы *развитое* мы ни взяли, болезни ли (органический сложный и единый процесс) или живое, цветущее тело (сложный и единый организм), мы увидим одно, что разложение и *смерти второго* (организма) и *уничтожению первой* (процесса) предшествуют явления: упрощение составных частей, *уменьшение числа признаков, ослабление единства*, силы и вместе с тем *смешение*. Все постепенно *понижается, мешается, сливается*, а потом уже распадается и гибнет, переходит в нечто общее, не собой уже и не для себя существующее»². И вывод: «Тому же закону подчинены и государственные организмы, и целые культуры мира. И у них очень ясны эти три периода: 1) *первичной простоты*, 2) *цветущей сложности* и 3) *вторичного смесительного упрощения*»³.

Вторичное смесительное упрощение, как мы видим столетие спустя, это наступление массового общества, в котором мы живем и которому по мере сил то противостоям, то приспосабливаемся.

В прошлом России он видит идею великой византийской империи и рожденную в ее недрах православную идею, которые и структурировали косную материю. Без Византии, помимо Византии, точнее сказать, без идеи византизма, Россия не состоялась бы, без нее она рассыплется. Ибо, по Леонтьеву, сама Россия не родила ни одной культуро-созидательной идеи: «Разве решено, *что именно* предстоит России в будущем? Разве есть положительные доказательства, что мы молоды?

Иные находят, что наше сравнительное умственное бесплодие в прошедшем может служить доказательством нашей незрелости или молодости.

Но так ли это? Тысячелетняя бедность творческого духа еще не ручательство за будущие богатые плоды⁴.

¹ Леонтьев К. Н. Моя исповедь // Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем. В 12 т. СПб.: Владимир Даль, 2003. Т. 6. Кн. 1. С. 233.

² Леонтьев К. Н. Византизм и славянство. С. 377.

³ Там же. С. 382.

⁴ Там же. С. 440.

Надо сказать, именно Европу он видел образцом, в сущности соглашаясь с идеей единой Европы, которая близка была и Соловьеву: «Европейское наследство вечно и до того богато, до того высоко, что история еще ничего не представляла подобного.

Но вопрос вот в чем: если в эпоху современного, позднего плодonoшения своего европейские Государства сольются действительно в какую-нибудь федеративную, грубо рабочую Республику, не будем ли мы иметь право назвать этот исход падением прежней европейской государственности?»

И он отвечает на это с верой в европейское будущее: «И, наконец, как бы то ни было, на розовой ли воде ученых съездов или на крови выросла бы эта новая республика, во всяком случае Франция, Германия, Италия, Испания и т. д. падут: они станут областями нового государства, как для Италии стали областями прежний Пиемонт, Тоскана, Рим, Неаполь, как для все-Германии стали областями теперь Гессен, Ганновер и самая Пруссия; они станут для все-Европы тем, что для Франции стали давно Бургундия, Бретань!..»¹

Так оно и происходит на наших глазах.

Не меньше, чем за Россию, он боялся за Европу. Он боялся мещанства, которое помешает суровой и великой реальности Европы и России. Его поэтому пугало надвигавшееся на Россию, которая может Европу спасти, европейское мещанское начало. Поразительным образом он боялся, что радикализм русской интеллигенции приведет ее к мещанству. Ну, допустим, интеллигенция подвержена разным опасностям, ну а народ, зато народ! А что такое народ для Леонтьева?

3. Народ и проблема национального

Народ он принимал, как и Достоевский, не за то, что это *русский* народ, а как носителя идеи (так ему казалось) православия и византизма. Он писал: «В чем же смиряться перед простым народом, скажите? Уважать его телесный труд? Нет; всякий знает, что не об этом речь: это само собою разумеется и это умели понимать и прежде даже многие из рабовладельцев наших. Подражать его нравственным качествам? Есть, конечно, очень хорошие. Но не думаю, чтобы семейные, общественные и вообще *личные*, в тесном смысле, качества наших простолюдинов были бы все уж так достойны подражания. Едва ли нужно подражать их сухости в обращении со страдальцами и больными, их немилосердной жесто-

¹ Леонтьев К. Н. Византизм и славянство. С. 433—434.

кости в гневе, их пьянству, расположению столь многих из них к постоянному лукавству и даже воровству... Конечно, не с этой стороны советуют нам перед ним “смиряться”. Надо учиться у него “смиряться” *умственно, философски смиряться, понять, что в его мировоззрении больше истины, чем в нашем...*¹

Для него православие выше национальности. И к русским в этом смысле он относился более чем скептически: «Православные греки, православные турки, православные черкесы, православные немцы, даже искренне православные евреи — все будет лучше этой скверной славянской отрицательной крови, умеренной и средней во всем, кроме пьянства и малодушия! — писал он в 1890 г. И. Фуделю. — Люблю Россию как государство, как сугубое православие, как природу даже и как красную рубашку... Но за последние годы как племя решительно начинаю своих ненавидеть»². У Леонтьева очевидное мировоззрение державника. Он и не скрывал этого: «Для существования славян необходима мощь России.

Для силы России необходим византизм.

Тот, кто потрясает авторитет византизма, подкапывается, сам, быть может, и не понимая того, под основы русского государства»³.

Византизм — это единство сильной церкви и сильного государства. Если народ державник, это надо приветствовать, тогда и смиряться... Если же этого нет, то опора может быть только на высшие сословия.

В какой-то момент в своей пророческой статье он вообще отрицает единение царя и народа: «Для того же, чтобы эта Царская власть была *долго сильна*, не только не нужно, чтобы она опиралась прямо и непосредственно на простонародные толпы, своекорыстные, страстные, глупые, подвижные, легко развратимые; но — напротив того — необходимо, чтобы между этими толпами и Престолом Царским возвышались *прочные сословные ступени*, необходимы *боковые опоры* для здания долговечного Монархизма»⁴.

Достоевский не раз говорил о единстве царя и народа, что царь должен бы пригласить для совета «серые зипуны». Но это в публицистике, а в гениальных художественных прозрениях говорил нечто иное. Именно в оценке дворянства, как высшего цвета русской культуры, парадоксальным образом сошлись Достоевский и Леонтьев, два православных мыслителя, во многом другом явные

¹ Леонтьев К. Н. О всемирной любви, по поводу речи Ф. М. Достоевского на Пушкинском празднике // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881—1931 годов. М.: Книга, 1990. С. 28—29.

² Леонтьев К. Н. Избранные письма. С. 497.

³ Леонтьев К. Н. Византизм и славянство. С. 351.

⁴ Леонтьев К. Н. Над могилой Пазухина. С. 454.

антагонисты. По поводу «Подростка» Леонтьев пишет: «И вот этот-то “народник” православного стиля, этот всеми инстинктами своими столь *русский* человек, в заключение романа, исполненного дворянских слабостей и глупостей, дворянского беспутства и дворянской непрактичности, дворянской “психопатии”, наконец, — говорит, что *дворянство нужно* и что только у одних дворян в России есть *чувство чести*».

Вот что мне дорого!»¹

И Леонтьев резюмирует: «Нужен для России особый высший класс — людей. А кто говорит *особый* класс, этим самым говорит, что необходимы такие или иные *юридические ограды*. <...> Нужны *привилегии*, необходимы и особые *права на власть*. Достоевский был славянофил, но он был человек *жизни*, а не теории»². Если же учесть, что практически все русское дворянство имело своими предками выходцев из иных земель, то понятно, как Леонтьев мог отнестись к идее чистой нации.

Леонтьева очень часто обвиняют, другие восхваляют за проповедь национализма. Не будем искать апологетов, это далеко нас заведет, но вот и спокойный Милюков писал о Леонтьеве: «Национальность, — отдельная национальность, сама по себе взятая и служащая сама себе целью, — составляет *исключительный* предмет его теоретических рассуждений»³.

Что же писал сам Леонтьев? А вот что: «Что такое племя без системы своих религиозных и государственных идей? За что его любить? За кровь? Но кровь ведь, с одной стороны, ни у кого не чиста, и Бог знает, какую кровь иногда любишь, полагая, что любишь свою, близкую. И что такое чистая кровь? Бесплодие духовное! Все великие нации очень смешанной крови. <...> Любить племя за племя — натяжка и ложь. Другое дело, если племя родственное хоть чем-нибудь согласно с нашими особыми идеями, с нашими коренными чувствами. <...> Идея национальностей чисто племенных в том виде, в каком она является в XIX веке, есть идея, в сущности, вполне космополитическая, антигосударственная, противорелигиозная, имеющая в себе много разрушительной силы и ничего созидającego»⁴. Когда И. Аксаков сказал ему, что Византия заботилась о племенах, Леонтьев возразил, что «именно

¹ Леонтьев К. Н. Достоевский о русском дворянстве // Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем. В 12 т. Т. 8. Кн. первая. С. 480.

² Там же. С. 481.

³ Милюков П. Н. Разложение славянофильства // Милюков П. Н. Из истории русской интеллигенции. Сборник статей и этюдов. СПб.: Типография Монтвида, 1903. С. 282.

⁴ Леонтьев К. Н. Византизм и славянство. С. 333.

племенного начала в Византии и не заметно; все племена без различия сливались в одной идее, в Православии»¹.

Следовательно, *идея византизма*, создающая мощное государство, великую империю, есть то, что спасет Россию. Сошлемся на Бердяева: «Он верил не в Россию и не в русский народ, а в византийские начала, церковные и государственные. Если он верил в какую-нибудь миссию, то в миссию византизма, а не России. И миссия эта была мировая. Византизм — мировое, а не национальное начало. Националистического партикуляризма у Леонтьева нет. Без организующего и оформляющего действия мировых византийских начал русский народ — ничтожный и дрянной народ. В русский народ К. Леонтьев не верил, не верил с самого начала. Он относился в высшей степени подозрительно ко всякой народной стихии. Народная стихия есть лишь материал, который должен обрабатываться не народом, а универсальными началами, великой идеей. *Важна не народ, а великая идея, которая владеет народом*. Церковные и государственные начала для К. Н. выше национальных. Это совсем не славянофильская постановка проблемы»².

Леонтьев полагал, что если Россию удастся подморозить, если византизм удержит ее от всеевропейского распада, когда на историческую сцену выйдет человек массы, если имперское самодержавие окажется сильнее племенной политики Европы, то тогда появляется шанс. Шанс на что? Ради чего Россия должна противостоять омещанивающейся на глазах Европе³, где наступающее массовое общество, стремящееся к эвдемонизму, не желает никаких высоких идей, где мещанский художественный ширпотреб вытеснил великое европейское искусство? Ответ удивителен: «Хотим ли мы, по идеалу наших нигилистов, найти наше призвание в передовой разрушительной роли, опередить всех и все на попрание животного космополитизма; или мы предпочитаем по-человечески служить идеям организующим, дисциплинирующим — идеям, вне нашего субъективного удовольствия стоящим, объективным идеям государства, Церкви, живого добра и поэзии; предпочитаем ли мы, наконец, нашу собственную целостность и силу,

¹ *Леонтьев К. Н.* Моя литературная судьба. 1874—1875 года. С. 98.

² *Бердяев Н. А.* Константин Леонтьев (Очерк из истории русской религиозной мысли). С. 238.

³ «Несмотря на византизм, ему чужда была та идея, что истинна и высока лишь цивилизация, основанная на православии, и низка и ложна цивилизация, основанная на католичестве. Никогда не восставал он против аристократизма Западной Европы, против ее рыцарства, как восставали славянофилы. Он ненавидел лишь современную, либерально-эгалитарную Европу, лишь торжество мещанства. Это совершенно другая постановка вопроса, чем у славянофилов» (*Бердяев Н. А.* Константин Леонтьев. С. 238).

чтобы обратить эту силу, когда ударит понятный всем страшный и великий час, на службу лучшим и благороднейшим началам европейской жизни, на службу этой самой великой, *старой* Европе, которой мы столько обязаны и которой хорошо бы заплатить добром? И в том и в другом случае надо понять хорошо все окружающее нас»¹.

Неплохо бы вспомнить и мысль Соловьева о задаче русского самодержавия, которое должно было осуществить идеалы всемирной теократии. На мой взгляд, леонтьевская перекличка с идеей всемирной теократии задолго до появления об этом работ великого мыслителя, говорит, что в этой идее общество нуждалось. И любопытно, как Леонтьев во многом предсказал теократию Соловьева, который на дух не принимал византизм. Но с этими мыслями он не мог бы не согласиться: «С воцарением Христианских Императоров к этим новым чиновническим властям прибавилось еще другое, несравненно более сильное средство общественной дисциплины — власть Церкви, власть и привилегия епископов. Этого орудия Древний Рим не имел; у него не было такого сильного жреческого привилегированного сословия. У христианской Византии явилось это новое и чрезвычайно спасительное орудие дисциплины»². В сущности, здесь сформулирована соловьевская идея единства мощной царской власти с могучим религиозным началом. В каком-то смысле его идея Вселенской Патриархии была близка идее Всемирной теократии Соловьева. Общее выше частного, или, если перевести в юридическую плоскость эту мысль, то, как полагал Монтескье, международное право должно определять политическое и гражданское. Как пишет современный исследователь: «Рисуя возвращение России к византийским истокам, он расширил русскую картину мира до всечеловеческих пределов и жестко акцентировал в ней вертикальную композицию. Над массовой жизнью с ее прозаическими интересами и желаниями, над жизнью современного общества с его демократическими требованиями пользы и справедливости возвышаются Государство и Церковь с их твердой дисциплиной, дающей жизни совершенные формы, с их военной и религиозной героикой, воплощающей высшие эстетические идеалы, без которых история теряет смысл, бытие разлагается и превращается в конце концов в неорганическую материю»³.

¹ Леонтьев К. Н. Византизм и славянство. С. 372.

² Там же. С. 307–308.

³ Котельников В. А. «Что есть истина?»: (Литературные версии критического идеализма). С. 298–299.

4. Прививка против будущих катастроф

В мирном, мещанском XIX веке, в эпоху прогресса, он заговорил о непрочности человеческого бытия: «Космополитизм православия имеет такой предмет в живой личности распятого Иисуса. Вера в божественность Распятого при Понтийском Пилате Назарянина, который учил, что на земле все неверно и все неважно, все недолговечно, а действительность и веко-вечность настанут после гибели земли и всего живущего на ней, — вот та *осязательно-мистическая* точка опоры, на которой вращался и вращается до сих пор исполинский рычаг христианской проповеди. Не полное и повсеместное торжество любви и всеобщей правды на *этой* земле обещают нам Христос и его апостолы, а, напротив того, нечто вроде кажущейся *неудачи* евангельской проповеди на земном шаре, ибо *близость конца* должна совпасть с последними попытками сделать всех хорошими христианами...»¹

Милюков посмеивался над его пророчествами: «Он беспокоится мечется от научных доказательств к наблюдениям жизни — и везде находит неопровержимые доказательства всемирного пожара. Потушить его нет возможности, и Леонтьев зовет сограждан спасать свое имущество. <...> Призывы писателя становятся какими-то дикими воплями ужаса и отчаяния... А вокруг него жизнь идет своим чередом; все остается спокойно и тихо; пожара никто не хочет заметить. В старые времена одинокий мыслитель попал бы в пророки, а от неблагодарных современников он рискует получить кличку помешанного»².

Удивительная нечуткость у историка Милюкова к движению истории. Люди во все времена хотели жить спокойно и не слушать грозивших им карами за недостойное поведение посланцев Бога. Пророков во все времена называли помешанными и побивали камнями. Но уже после октябрьской катастрофы его предчувствия стали внятны, словно написанные в прописях. Бердяев замечал: «К. Леонтьев пророчески чувствовал, что надвигается мировая социальная революция. В этом он резко отличается от славянофилов, у которых не было никаких катастрофических предчувствий. Он с большой остротой сознавал, что старый мир, в котором было много красоты, величия, святости и гениальности, разрушается. И этот процесс разрушения представлялся ему неотвратимым. В Европе не может уже быть остановлен процесс упростибельного смешения. Вся надежда была на Россию и на Восток. Под конец и эту надежду он потерял. “Когда-нибудь погибнуть нужно;

¹ Леонтьев К. Н. О всемирной любви, по поводу речи Ф. М. Достоевского на Пушкинском празднике. С. 13.

² Милюков П. Н. Разложение славянофильства. С. 282.

от гибели и разрушения не уйдет никакой земной общественный организм, ни государственный, ни культурный, ни религиозный”. К. Н. любил “роковое”, и в действии “роковых сил” он видел больше эстетики, чем в сознательных человеческих действиях»¹.

Зато Струве вовсе не интересовался психологическими состояниями леонтьевских надежд, упований, разочарований. Он подошел к Леонтьеву как политический прагматик: «Из философии силы и государства, из ясного понимания лестничного строения человечества и иерархического развертывания истории не вытекает никаких конкретных политических выводов и никаких определенных исторических предвидений. Непонимание этого составляет ту “ошибку короткого замыкания” (посылки и выводы), о которой я уже говорил и в которую часто впадал и Леонтьев. Из того, что абсолютное всеобщее равенство невозможно и бессмысленно, не вытекает вовсе никаких выводов о формах относительного равенства. Поэтому, будучи настоящим учителем и для нашего времени в отношении метафизики и мистики общественного бытия, Леонтьев не может быть таковым в отношении конкретной политики и развертывающейся на наших глазах живой истории. Успехи “демократии” не опровергают философских идей Леонтьева, и успехи “фашизма” их не подтверждают. Историческая и политическая философия и не отливает пуль ни в каком смысле, и не изготавливает политических фейерверков»².

Любопытно, что Струве, увидев в реальности то, о чем предупреждал, о чем кричал постоянно Леонтьев, не понял одинокого мыслителя. Как политик Струве полагал, что от политического мыслителя зависит общественное устройство (хотя сам оказался тоже неудачником), а вот, мол, Леонтьев не стал учителем в области конкретной политики, хотя стал учителем в понимании метафизики общественного развития. Но Леонтьев и не стремился быть школьным учителем, он все же не учил, а пророчествовал, а пророчества — суть всего лишь указания, до чего может докатиться общество, идя определенным путем. Конкретных выводов и нельзя делать из его идей, можно только поражаться его прогностической силе, удивляться, что реальность отлилась по набросанным им контурно угрозам.

Самое главное — он словно учил будущих пореволюционных изгнанников из страны, что нельзя ждать от бытия счастливого быта, что жизнь трагична, что на этом стоит идея христианства и вечно гонимого Христа и предвещавшего его Иова. Интересно, что единственный человек из русских писателей, который осмелился себя сравнить с Иовом, был Леонтьев: «Недавно я прочел

¹ Бердяев Н. А. Константин Леонтьев (Очерк из истории русской религиозной мысли). С. 206.

² Струве П. Б. Константин Леонтьев. С. 247.

по-русски книгу *Иова*. Старые друзья Иова стараются доказать ему, что он великий грешник, что Бог по делам его наказывает его. Иов негодует; он не может постичь и вспомнить, какие были те большие грехи его, за которые он несет такое ужасное наказание... Он, может быть, даже желал найти, вспомнить их, раскаяться... и не находит. Он старался быть добрым отцом, господином справедливым и милостивым, он помогал вдове, сироте и страннику... Он непоколебимо верит в Бога и надеется, любит его... “Нет! он никогда не поймет, *за что* его так казнит Провидение...”

Встает молодой Эллиуй и говорит ему с воодушевлением: “Да, ты может быть и праведен... Но *где ж тебе... тебе, смертному, постичь цели Божию...* Почему ты знаешь, зачем Он так мучит тебя... Разве ты можешь считаться с Ним?!!”

На это у Иова нет ответа...

И не успел кончить молодой и восторженный мудрец, как сам Иегова вешает с небес *то же самое*. Мнение Эллиуя было гласом Божиим. “Иов прав, — заключает Господь, — но мне угодно было испытать его”.

Основная мысль этой великой религиозной поэмы — *вечная истина и не для одной религии*. Есть на всех поприщах *вины явные*, и есть *вины и ошибки непостижимые* самому строгому разбору, самой придирчивой совести...»¹

Поразительно, что в рассказе о своей судьбе он сравнивает себя с библейским страдальцем, ставя на материале своей судьбы ту же проблему, которую поставила перед человечеством «Книга Иова». Бердяев спрашивал: «Был ли К. Леонтьев мистиком? Я думаю, что нет, если употреблять слово это в строгом смысле. <...> Самая религиозность его имеет ветхозаветную окраску. Но элементы ветхозаветные в христианстве — наименее мистические»². Как и Достоевский, он был близок к ветхозаветному пророчеству³.

Решая проблему теодицеи, Леонтьев считал, что Иов получил свое испытание для его же блага. Но в русской мысли это соображение после революции было подвергнуто сомнению. В марте 1923 г. С. Н. Булгаков записывал в Дневник: «За это время получили письма из Крыма. Вопли и стенания. Бабушка мечется и умирает от тоски по нас и не может умереть. Невольно думаешь, за что же, почему на изнемогшие старческие плечи лег такой тяжелый крест и она должна уходить из мира в таком мраке? Нет и не может быть

¹ *Леонтьев К. Н.* Моя литературная судьба. 1874—1875 года. С. 123—124.

² *Бердяев Н. А.* Указ. соч. С. 281.

³ См. мою работу «Достоевский как ветхозаветный пророк» в книге: *Кантор В.* «Судить Божью тварь». Пророческий пафос Достоевского. Очерки. М.: РОССПЭН, 2010. С. 376—403.

человеческого ответа, вечно повторяющаяся трагедия Иова, без идиллического примиряющего конца (который меня всегда шокирует в св. книге, приписано для профанов, готов сказать почти: для пошляков: хочешь во что бы то ни стало благополучного конца, вопиешь, а весь смысл и величие трагедии Иова в ее неразрешимости: да и молчаливая ирония скользит в эпилоге св. книги: новые жены и дети, как будто их можно переменить, как стада, или забыть?)»¹.

Пережить почти невозможно, но неизбывная беда человеческого бытия как раз в том, что человек и это переживает. «И это пройдет», как писал премудрый Соломон. Но все-таки человеку свойственна попытка преодолевать хотя бы трагизм бытия, понимая, что трагизм бытия преодолеть ему не дано.

5. Что такое эстетизм Леонтьева?

Читая его тексты, почему-то многие исследователи видели в них своего рода жажду катастроф, как у Ницше, даже пропаганду эстетики насилия. Вот что пишут современные исследователи: «В Леонтьеве без всякого опосредования уживаются два крайних, несовместимых полюса: эстетический аморализм, с одной стороны, и строгий церковный аскетический идеал православного монашества»². Сближая Леонтьева с Ницше, даже произнося русскому мыслителю суровый приговор («В эстетизме Леонтьева присутствует что-то садистское»³), Гайденок забывает основную составляющую мирозерцания Леонтьева — его христианский трагизм. А этим он сближается все же не с Ницше, а с С. Кьеркегором, о котором П. П. Гайденок написала замечательную книгу «Трагедия эстетизма. О мирозерцании Сёрена Кьеркегора». Сама тема страха, смертельной болезни, которая привела Леонтьева к Церкви, абсолютно внятно прописана Кьеркегором, для которого эстетизм лишь общий всем этаж сознания. А страх спасает человека через веру. Думаю, Леонтьев подписался бы под словами датского мыслителя: «Христианин — единственный, кто знает, что такое смертельная болезнь. Он черпает из христианства храбрость, которой так недостает естественному человеку, — храбрость, получаемую вместе со страхом от крайней степени ужасного»⁴.

¹ Булгаков С. Н. Из «Дневника» // Булгаков С. Н. Тихие думы. М.: Республика, 1996. С. 379.

² Гайденок П. П. Утрата середины. Эстетический аморализм и аскетическое православие Константина Леонтьева // Гайденок П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. С. 162.

³ Там же. С. 207.

⁴ Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993. С. 254.

К тому же не надо путать личный эротический опыт Леонтьева, который он осудил и преодолел, и его идеи. В идеях он ни разу не призывал к эстетическому аморализму, выступая просто против ханжества моралистов, осуждавших поэтов за их не очень целомудренную жизнь. Он понимал, что поэзия растет из невероятного «сора». Понятно, что нынешние исследователи, в сущности, повторяют отношение русских философов, растерявшихся перед трезвостью мысли Леонтьева. А потому искавшие ему параллели вспомнили о Ницше. Первым выговорил это В. С. Соловьев, правда, всего лишь мимоходом сказав, что Леонтьев предвосхитил многие мысли Ницше. Возможно, сравнение прошло бы незамеченным, но был еще из первых и Розанов, мыслитель проницательный, хотя не всегда точный, но обладавший огромным даром внушения. Так он назвал «Поэму о великом инквизиторе» (так у Достоевского!), «легендой», и вся русская мысль стала за ним это повторять, словно не читала «Братьев Карамазовых». Он так увидел Леонтьева в контексте европейской мысли: «Когда я в первый раз узнал об имени Ницше из прекраснейшей о нем статьи Преображенского <...>, то я удивился: “Да это — Леонтьев, без всякой перемены”». Действительно, слитность Леонтьева и Ницше до того поразительна, что это (как случается) — как бы комета, распавшаяся на две, и вот одна ее половина проходит по Германии, а другая — в России. Но как различна судьба в смысле признания. Одним шумит Европа, другой, как бы неморожденный, точно ничего не сказавший даже в своем отечестве»¹.

Конечно, сравнение — первый путь к пониманию, это один из принципов Николая Кузанского. Важно, однако, *чтобы сравнение не замещало понимания*. Но следом за Соловьевым и Розановым это сравнение пошло кочевать от одного русского мыслителя к другому, тут и Франк, и Булгаков, и Степун². Сегодня это повторяют новые отечественные исследователи. Для Ницше главное — отказ от христианской вертикали: шанса на бессмертие для каждого, ибо это ломает неравенство, на котором стоит челове-

¹ Розанов В. В. Переписка В. В. Розанова с К. Н. Леонтьевым. С. 327.

² Ср. у Степуна: «Нет слов, в истории русской религиозной мысли встречаются люди очень далекие, а отчасти даже и враждебные идее социального христианства. В качестве примера достаточно назвать Константина Леонтьева. Но я не думаю, чтобы этот блестящий барин и утонченнейший эстет, которого Франк верно назвал русским Ницше и о котором Бердяев, при всей своей любви к нему, жестоко обмолвился предательски-метким словом, что он был убежденным православным, но вряд ли настоящим христианином, был бы особенно типичен для России. Основные черты леонтьевского образа, быть может, легче укладываются в рамки римско-католической, чем русско-православной культуры. Впрочем, все это не играет решающей роли» (Степун Ф. А. Христианство и политика // Степун Ф. А. Жизнь и творчество. Избранные сочинения / Вступ. статья, составление и комментарии В. К. Кантора. М.: Астрель, 2009. С. 523).

ство. Но именно это возможное равенство рождает у рабов волю к власти, уничтожая сильных, которых хотел Ницше сделать естественными господами. Леонтьев — другое. Он говорил о неравенстве структур, а не индивидуумов, разница принципиальная. Не говоря о том, что он принимал христианство в его историческом развитии, в его иерархичности, что доводило Ницше до бешенства. Хотел бы сослаться на точное наблюдение А. П. Козырева: «У Ницше и Леонтьева можно без труда найти сходные высказывания о пошлости европейской цивилизации, лицемерии, ханжестве традиционной морали. Но пафос разрушения морали, презрения к аскетизму и духовной традиции, ко всяким сдерживающим дух оковам совершенно чужд Леонтьеву. <...> “Ренессанс” судил Леонтьева. Так, может, отравя ницшевского имморализма прежде текла в жилах критиков?»¹

Эстетизм Леонтьева был не аморальный и не демонический, а вполне возрожденческий, при этом отнюдь не походивший на декадентские призывы начала XX века к злу и насилию, варварству и скифству: «Леонтьев в самом существенном своем самосознании оказывается гуманистом из гуманистов, когда прокладывает новую цивилизацию во имя гуманистического идеала красоты, причем с наибольшей энергией подчеркиваются черты “белокурого зверя”, красота силы, страстей, жестокости. *Так* чувствовали жизнь родоначальники Возрождения в эпоху вакхического самоупоения человечностью и *так хотели бы* чувствовать жизнь пришедшие уже к краю, стоявшие над историческим обрывом эпигоны того же гуманизма — Ницше и Леонтьев»².

О его возрожденческом пафосе писали практически все, понимая его отталкивание от современной ему русской культуры именно любовью к эпохе Ренессанса. Бердяев это четко сформулировал: «По вкусам своим он был человеком Возрождения, и русская литература казалась ему мрачной и тяжелой, не радующей, не ренессансной. Его огорчает порча стиля в русской литературе. И он с любовью вспоминает старых художников, особенно европейских»³. Он не был эпигоном Возрождения, как написал о нем Булгаков. Стоит напомнить остроумную мысль В. Розанова: «Все Филельфо и Петрарки проваливаются, как поддельные куклы, в попытке подражать грекам, сравнительно с этим калужским помещиком, который и не хотел никому подражать, но был в точности как бы вернувшимся с азиатских берегов Алкивиадом,

¹ Козырев А. Константин Леонтьев в «зеркалах» наследников // К. Н. Леонтьев: pro et contra. Книга I. СПб.: РХГИ, 1995. С. 428—429.

² Булгаков С. Н. Победитель — Побежденный. С. 87.

³ Бердяев Н. А. Константин Леонтьев. С. 232—233.

которого не догнали стрелы врагов, когда он выбежал их зажженного дома возлюбленной»¹.

И здесь надо проговорить и прояснить эстетическую идею Леонтьева, высказанную им с отчаянной смелостью, чем он пугал современников и потомков. Леонтьев, собственно, говорил очень простую вещь, просто высказывал ее резче, чем, скажем, Гегель. Он считал, что высокое искусство вырастает только в ситуации трагедийной. *Искусство существует только тогда, когда ему есть, что преодолевать*. От Гомера и греческих трагедий, от дантовской «Божественной комедии», от «Гамлета» и «Ромео и Джульетты» Шекспира до «Капитанской дочки» Пушкина, «Войны и мира» и «Живого труп» Л. Толстого, романов Достоевского, «Конармии» Бабеля, прозы Генриха Бёлля и Фолкнера мы видим, что в этих произведениях (даже со счастливым концом) рисуются катастрофы человеческой судьбы. Пришедшее счастье — уже не предмет высокого искусства, на его описание направлены мещанские романы. Даже знаменитые мадонны с младенцем Христом, самые идиллические, изображают нам порой теплоту семейного уюта, но весь этот уют пронизан грядущей трагедией Богочеловека. И было бы ханжеством не увидеть этого. Поэтому не очень понятна фраза Гайденко: «Эстетизм остается последним словом философии Леонтьева»². Разве? А не христианство?

Леонтьев был эсхатологически настроенный, убежденный и страстный христианин. «Горести, обиды, буря страстей, преступления, ревность, зависть, угнетения, ошибки с одной стороны, а с другой — неожиданные утешения, доброта, прощение, отдых сердца, порывы и подвиги самоотвержения, простота и веселость сердца! Вот *жизнь*, вот единственно возможная на этой земле и под этим небом *гармония*. *Гармонический закон вознаграждения — и больше ничего*. Поэтическое, живое согласование светлых цветов с темными — *и больше ничего*. В высшей степени цельная полутрагическая, полуясная опера, в которой грозные и печальные звуки чередуются с нежными и трогательными, — *и больше ничего!*»³

Христианство, на его взгляд, не давало надежды на счастье в земной жизни, оно лишь готовило человека к горестным земным испытаниям, обещало утешение в том царстве, которое «не от мира сего». Для ортодоксальных и практикующих священнослужителей, вынужденных общаться с реальной паствой, подобная позиция, как казалось, перечеркивала все возможное влияние Церкви на людей. Вот и протоиерей Флоровский полагал: «Хри-

¹ Розанов В. В. Переписка В. В. Розанова с К. Н. Леонтьевым. С. 321.

² Гайденко П. П. Указ. соч. С. 208.

³ Там же. С. 21.

стианство для Леонтьева есть только *религия конца*... Пророчество о конце, не тема для жизни, — нет в христианстве “благой вести” об истории и для истории... В истории Леонтьев не видел религиозного смысла, в истории он оставался эстетом и биологом, и тем вполне удовлетворялся... У Леонтьева встречаем неожиданный гипер-эсхатологизм, столь характерный для Реформации. <...> Всего дальше он именно от святоотеческой традиции... Для Леонтьева христианство было только якорем *личного спасения*»¹.

К насилию он не призывал, он просто писал о неизбывности насилия в человеческой судьбе, что Христос терпел страшные муки, и люди не исключены из этого принципа устройства мира. Более того, здесь стоит привести слова современного польского исследователя Мариана Броды, которые по меньше мере предлагают соразмышление: «В мировоззрении Леонтьева нет никакого культа зла или демонизма; о могуществе зла он пишет не затем, чтобы его прославлять, но чтобы от него предостеречь. Большой опасностью для человека является, по убеждению Леонтьева, недостаток страха, недооценка возможностей темных сил зла, а также — приписываемая в особенности “розовому христианству” — усыпляющая бдительность, а значит, усиливающая безоружность вера в человеческую способность справиться с ними в сфере земной бренности»².

Если же говорить о его понимании продуктивности темных сторон жизни для искусства, то надо понимать, что Леонтьев хотел не насилия, он хотел неравенства, видел в этом важнейший момент развития. Но ведь именно разделением труда, разделением на классы, на бедных и богатых стала двигаться человеческая цивилизация, выходя из первобытно-родового безличного хаоса. И Божья красота мира, которую искали античные художники и художники Возрождения (напомню хотя бы скульптурное изображение Лаокоона, хотя еще лучше вспоминать об Эсхиле, Софокле, Еврипиде, а затем трагическую «Мадонну» Рафаэля, «Дон-Кихота» Сервантеса, «Жизнь есть сон» Кальдерона и т. д.), вырастала из противоречий жизни, из трагедии.

Надо сказать, что именно христианство оказалось той почвой на которой снова смогли родиться великие трагедии — от Шекспира до Достоевского, поскольку христианство сохранило идею свободной, а стало быть, и страдающей личности. Не случайно, начиная с «Книги Иова», с Голгофы Христа и далее через всю европейскую историю, тема теодицеи так мучила высшие умы европейского человечества. Конечно, толпа, масса не желает вводить печаль в свой

¹Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 304.

²Брода М. Проблемы с Леонтьевым. М.: МАКС Пресс, 2001. С. 98–99.

грубый душевный мир. Федотов уже в XX веке произнес страшные, но очень верные слова: «Уже много веков как христианский мир, слишком привыкший к символу виселицы и к страшной реальности Голгофы, научился эксплуатировать святую кровь для своего земного комфорта. Люди устраиваются на Голгофе, как они устраиваются на Везувии. Под сенью креста создаются империи, накапливаются богатства, освящается рабство, благословляется ветхозаветная семья и вся почти языческая цивилизация. Многие христиане стали думать, что Христос поднялся на крест, чтобы избавить нас от наших крестов. Нет ничего более противного и духу и слову Евангелия. “Радость”, которую обещал Христос своим ученикам, есть “радость-страдание”, достижимое лишь для тех, кто идет Его путем. Об этом могут забывать массы (особенно привилегированные и счастливые), но никогда не забывали духовно-чуткие»¹.

Среди этих духовно чутких, быть может, одним из наиболее чутких был Константин Леонтьев. Поэтому он не был воспринят своими современниками, верившими в благополучие и прогресс.

Век мечтал об одном.

Получилось, как видно, другое.

Но, не глядя на то,

утопая в уютном житье,

Девятнадцатый век

одного только хочет — покоя.

Словно это не в жизни,

а так,

в идиллической пьесе:

Все дороги — аллеи, —

иных не бывает путей...

И рождается сказка

о добром

приличном Прогрессе, —

О присяжном слуге

и заботливом друге людей.

(Наум Коржавин. «Конец века». 1961)

Только в контексте ужаса XX века становится понятным, что так называемый эстетизм Леонтьева был рожден на самом деле трагическим восприятием жизни.

¹ Федотов Г. П. Христианская трагедия // Федотов Г. П. Собрание сочинений. В 12 т. М.: Мартис, 2004. Т. 9. Статьи американского периода. С. 326–327.

6. Государственный деспотизм и роль пророка

Каким-то образом из поклонения Леонтьева красоте, из его ощущения красоты как результата трагедий бытия¹, выводили не только его демонизм, эстетизм², но и склонность к насилию, к деспотизму внешнему и внутреннему. Яснее многих высказался Семен Франк: «Это демоническое ощущение красоты и насилия в конечном счете определило все мирозерцание Леонтьева. Оно привело его к фанатической проповеди двух основных типов насилия — внешнего и внутреннего, государственного деспотизма и религиозно-аскетического самоистязания. Особенно интересно, как этот мотив доводит эстета Леонтьева до религиозного изуверства»³. Ответить на этот пассаж необходимо, ибо Франк в концентрированном виде представил практически все упреки Леонтьеву, делавшиеся на протяжении века.

Если говорить об идее деспотизма, то она у Леонтьева бесспорно присутствовала. Но важен контекст. Деспотизм для него — это то, что принадлежит любому явлению жизни, то, что спасает от энтропии смерти, организуя мир: «*Форма есть деспотизм внутренней идеи, не дающий материи разбегаться*. Разрывая узы этого естественного деспотизма, явление гибнет.

Шарообразная или эллиптическая форма, которую принимает жидкость при некоторых условиях, есть форма, есть деспотизм внутренней идеи.

Кристаллизация есть деспотизм внутренней идеи. Одно вещество должно, при известных условиях, оставаясь само собою, кристаллизоваться призмами, другое октаэдрами и т. п.

Иначе они не смеют, иначе они гибнут, разлагаются.

Растительная и животная морфология есть также не что иное, как наука о том, как оливка *не смеет* стать дубом, как дуб *не смеет* стать пальмой и т. д.; им с зерна *предоставлено* иметь такие, а не другие листья, такие, а не другие цветы и плоды»⁴.

¹ Хотя уже Достоевский в «Братьях Карамазовых» писал, что «красота страшная сила, здесь Дьявол с Богом борется, а поле битвы сердца людей».

² Ср. у С. Н. Булгакова: «Эстетизм остается до конца жизни неизменной стихией его духа. Однако что же означает такой эстетизм? На что он опирается? Каково религиозное значение этой эстетики, которая в известном смысле поставляется выше религии или же, по меньшей мере, остается с нею не координированной и себе довлеющей? Надо сказать прямо: такой эстетизм есть тончайшее и предельное выражение безбожного гуманизма, того люциферического мятежа человека, который имеет начало с Возрождения» (Булгаков С. Н. Победитель — Пораженный (Судьба К. Н. Леонтьева). С. 87).

³ Франк С. Л. Мирозерцание Константина Леонтьева // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 403.

⁴ Леонтьев К. Н. Византизм и славянство. С. 383.

Как видим, для Леонтьева — это не насилие над волей, а внутреннее состояние воли, энтропия, если воспользоваться более поздним термином, т. е. организованность, противостоящая энтропии, распаду. Структура общества тоже подвержена распаду, когда структуру общества подменяет толпа, масса.

Соловьев написал, что Леонтьев ненавидел массы: «Он даже слишком много настаивал на своем враждебном отношении к толпе, на своей ненависти к демократизму, или, как он выражался, к *хамству*. Но действовать на толпу можно или угождая ей, или забывая про нее, а никак не питая к ней ненависти»¹. А массы в результате, чтобы удержаться, рожают истинный деспотизм, где жизнь человека теряет ценность, лишь бы сохранилась толпа. Возникают большевизм, нацизм, фашизм. Россия слаба без византийской организующей идеи, «калужское тесто», по определению Кавелина. Тесто, из которого можно лепить что угодно. Византизм слабеет, а, стало быть, Россия на грани катастрофы. Не случайно предсказывал Леонтьев, что Россия из своих недр должна родить антихриста: русский мыслитель угадал восстание масс как предпосылку слома христианства, а стало быть, и устранения механизма, гуманизовавшего человечество. Христос пришел ко всем, но повел за собой лишь избранных. Но на историческую арену выходят массы. И потому, как полагал он, «замедление всеобщего предсмертного анархического и безбожного уравнивания <...> необходимо для *задержания* прихода антихриста»². Кто же может задержать антихриста? Он внимательно прислушивался к проповеди Вл. Соловьева об объединении папства и русского самодержавия, готов был поддержать даже католицизм, папу, но много больше он надеялся на государство.

При этом в нынешнем, современном ему самодержавии никакого деспотизма он в государстве не видел: «Государство держится не *одной свободой* и не *одними стеснениями и строгостью*, а неуловимой пока еще для социальной науки *гармонией* между дисциплиной веры, власти, законов, преданий и обычаев, с одной стороны, а с другой — той *реальной свободой лица*, которая возможна даже и в Китае при существовании *пытки*... “Не делай того, что запрещено, если боишься пытки... А если не боишься — как знаешь”. Этот выбор возможен был во все времена, и *люди действительно выбирали*... Если можно жить и действовать при подобных условиях, то как же было бы не жить и не действовать спокойно при *учреждениях новых* и столь мягких?... Однако мы видим, что

¹ Соловьев В. С. Памяти К. Н. Леонтьева // Соловьев В. С. Собрание сочинений. В 10 т. СПб.: Просвещение, [1911–1914]. Т. 9. С. 402.

² Леонтьев К. Н. Над могилой Пазухина. С. 459.

нигде люди на этих мягких учреждениях *остановиться* не могут, и все *цивилизованное* человечество теперь несметной толпой стремится в какую-то темную бездну будущего... бездну незримую еще, но близость которой уже на всех мало-помалу начинает наводить отчаяние и ужас!..»¹

Не очень-то веря в жесткость современного царизма, Леонтьев провидел в России наступление железных и жестоких времен: «Социально-политические опыты ближайшего грядущего (*которые, по всем вероятностям, неотвратимы*) будут, конечно, первым и важнейшим камнем преткновения для человеческого ума на ложном пути искания общего блага и гармонии. Социализм (то есть глубокий и отчасти насильственный экономический и бытовой переворот) теперь, видимо, неотвратим, по крайней мере, *для некоторой части человечества*. <...> Законы и порядки их будут несравненно стеснительнее наших, строже, принудительнее, даже *страшнее*»².

Трагизм человеческого бытия предполагает, писал не раз Леонтьев, как необходимую компоненту и исторический катастрофизм: «Помните и то, что всему бывает конец; даже скалы гранитные выветриваются, подмываются; даже исполинские тела небесные гибнут... Если же человечество есть явление живое и органическое, то тем более ему должен настать когда-нибудь конец. А если будет *конец*, то какая нужда нам так заботиться о благе будущих, далеких, вовсе даже *непонятных* нам поколений? *Как мы можем мечтать о благе правнуков, когда мы самое ближайшее к нам поколение — сынов и дочерей — вразумить и успокоить действиями разума не можем?* Как можем мы надеяться на *всеобщую нравственную или практическую правду*, когда самая *теоретическая истина, или разгадка* земной жизни, до сих пор скрыта для нас за непроницаемою завесой; когда и великие умы и целые нации постоянно ошибаются, разочаровываются и идут совсем не к тем целям, которых они искали? Победители впадают почти всегда в те самые ошибки, которые сгубили побежденных ими, и т. д. ... *Ничего нет верного в реальном мире явлений*»³.

Процесс распада можно задержать, но не гуманными мерами, а силой государства. Демократия, либерализм, по Леонтьеву, это те силы, которые выводят на арену истории безрелигиозные массы, могущие послужить благодатной почвой для грядущего анти-

¹ Леонтьев К. Н. Чем и как либерализм наш вреден? // Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем. В 12 т. СПб.: Владимир Даль, 2006. Т. 7. Кн. 2. С. 132.

² Леонтьев К. Н. О всемирной любви, по поводу речи Ф. М. Достоевского на Пушкинском празднике. С. 18.

³ Там же. С. 17–18.

христа. Но и в этом случае, как видим, позиция христианского стоицизма — единственное, что остается человеку. «Для *задержания* народов на пути антихристианского прогресса, для удаления срока пришествия антихриста (т. е. того могущественного человека, который возьмет в свои руки все противохристианское, противоцерковное движение) *необходима сильная Царская власть*»¹. Какова же в этой борьбе роль Церкви? Для Леонтьева — это убежище человека, скрывающегося от бессмыслицы жизни, в церковь можно и нужно идти, когда хочешь внешним принуждением заставить себя быть аскетом. Когда пойти больше некуда. Какова должна быть христианская политика? Леонтьев был вполне прав, что Царство Божие на земле немыслимо (хотя многие вполне достойные мыслители мечтали о его построении), он упрекал Достоевского и Л. Толстого в «розовом» христианстве, в том, что они желают строить рай в земной юдоли. А это немыслимо. Поэтому всякие попытки земного устройства жизни бессмысленны. В Евангелии, однако, говорится, что простое приятие бытия, без попыток устройства жизни неправильно, что «вера без дел мертва». Возражал Леонтьеву и высоко ценимый им В. С. Соловьев, замечая, что безусловной границы между «здесь» и «там» в Церкви не полагается. И самая земля, по Священному Писанию и по учению Церкви, есть термин изменяющийся. Более того, Соловьев тоже прекрасно понимал, что рай на земле немыслим, однако, мыслим ад, которому христианин должен противостоять: «Задача права вовсе не в том, чтобы лежащий во зле мир обратился в Царство Божие, а только в том, чтобы он *до времени* не превратился в ад»².

Вероятно, тут прозвучал отголосок старого спора между социальным бездействием православия и ориентированной на дело первоначальной евангельской церковью. Уже в Евангелии от Матфея звучали слова Христа: «Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф 11, 12). А апостол Иаков в первый период строения Церкви писал: «Что пользы, братия мои, если кто говорит, что он имеет веру, а дел не имеет? может ли эта вера спасти его? Если брат или сестра наги и не имеют дневного пропитания, а кто-нибудь из вас скажет им: “идите с миром, грейтесь и питайтесь”, но не даст им потребного для тела: что пользы? Так и вера, если не имеет дел, мертва сама по себе. Но скажет кто-нибудь: “ты имеешь веру, а я имею дела”: покажи мне веру твою без дел твоих, а я покажу тебе веру мою из дел моих. Ты веруешь, что Бог един: хорошо делаешь; и бесы веруют, и трепе-

¹ Леонтьев К. Н. Над могилой Пазухина. С. 453—454.

² Соловьев В. С. Оправдание добра // Соловьев В. С. Собрание сочинений. В 10 т. СПб.: Просвещение, [1911—1914]. Т. 9. С. 413.

шут. Но хочешь ли знать, неосновательный человек, что вера без дел мертва?» (Иак. 2, 14–20).

Леонтьев же, говоря об эсхатологической сути христианства, рассуждает следующим образом: «Первый пример мой будет из книги Блаженного Августина “О граде Божием” (De civitate Dei). Готфы взяли Рим, разграбили его и произвели в нем множество всякого рода злодейств и насилий. Блаженный Августин в своей книге утешает пострадавших христиан и возражает по этому поводу язычникам (их было еще в его время много). Учитель Церкви находит, что все эти страдания и оскорбления были христианам нравственно *полезны*. <...> Итак, с христианской точки зрения можно сказать, что *воцарение на земле постоянного мира, благоденствия, согласия, общей обеспеченности и т. д.*, то есть именно того, чем задался так неудачно демократический прогресс, было бы *величайшим бедствием в христианском смысле*... С христианством можно мирить философскую идею сложного *развития* для *неизвестных* дальнейших целей (может быть, и для всеобщего *разрушения*), но эвдемонический (благоденственный) прогресс, ищущий счастья в равенстве и свободе, — совершенно непримирим с основной идеей христианства... *Этого рода прогресс и настоящее христианство могут только кое-как жить рядом, но слиться в принципах никогда не могут*»¹.

Вопрос, однако, в XX веке встал острее, чем прежде, даже в эпохи переселения народов и нашествия гуннов и монголов, он состоял в том, что человечество и впрямь спустилось в такие низины, даже в бездны ада, откуда уже и неба не было видно, и оттуда надо было выкарабкиваться своими силами. Встал вопрос о возможности христианстве «после Освенцима». И Степун решительно писал: «Для каждого христианина, работающего под горой, мысль, что на горе за его дело молятся те, чьи молитвы по своей силе, ему не данной, способны сдвигать горы, может быть только утешительной. А потому и желание подойти под благословение Церкви должно быть для него живою потребностью. <...> Каждое время ставит Церкви новые задачи, игнорировать которые она не может. Сейчас перед христианской совестью остро стоят социальный и политический вопросы. Спор между Леонтьевым и Соловьевым должен быть потому решен в пользу последнего»².

¹Леонтьев К. Н. Как надо понимать сближение с народом? // Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем. В 12 т. СПб.: Владимир Даль, 2006. Т. 7. Кн. 2. С. 167–169.

²Степун Ф. А. «Новоградские размышления» по поводу книги В. С. Варшавского // Степун Ф. А. Жизнь и творчество. Избранные сочинения / Вступ. статья, составление и комментарии В. К. Кантора. М.: Астрель, 2009. С. 707.

Впрочем, спор этот теоретико-метафизически разрешить невозможно. Степун, видимо, прав в том, что каждый поворот истории предполагает выбор в пользу той или иной позиции. Но правоты в основе своего взгляда на мир у Леонтьева было не меньше, он выстрадал ее и человечески, и поэтически. В своем любовном и мечтательном романе «Египетский голубь» (1881) он вдруг высказывает свое личное кредо, которое по сути дела определяло и его философскую позицию: «Когда я вспоминаю эти дни бесплодного и нестерпимого томления, я рад иногда, что я уже не молод и что теперь мои мучения совсем иного рода. Они гораздо слабее уже потому, что я давно привык страдать, и потому, что скорбь считаю теперь настоящим назначением человека на земле».

Отсюда недалек и шаг к пониманию трагизма исторического бытия.

Стоит отметить, что леонтьевский эсхатологизм, его судорожное ожидание прихода антихриста по-своему сказалось в последних предсмертных текстах Вл. Соловьева, что заметил один из теснейших друзей Леонтьева¹, реально видевший его последние дни, писавший, что последнюю неделю жизни он страстно искал встречи с Соловьевым для спора с ним. Но, как заметил Фудель, хорошо, что спора не произошло, что смерть не дала ему порвать «личные отношения со своим другом, и их душевное общение в этом мире не порвалось и не омрачилось ни жестким словом, ни гневным укором или неосновательным обвинением. <...> Если бы он прожил еще хотя бы 8 лет, <...> с каким бы восторгом воскликнул “Осанна” своему старому другу, когда появились его “Три разговора” и “Повесть об Антихристе”»².

По мысли Струве (1932 года), Константин Леонтьев вычеканил вызывающую формулу, что Россию надо подморозить, которая вдруг осуществилась, но не так, как думал мыслитель! Большевики сначала растопили и расплавили Россию своей революцией. А затем они принялись подмораживать и затормаживать Россию безбожным и бездушным холодом «советского коммунизма». Но, как мы знаем, именно это Леонтьев предвидел, именно это предсказывал и мечтал лишь о задержке этого процесса растопления и расплавления.

Там, где Леонтьев думал о бедах, он многое угадал. Там, где он предлагал рецепты спасения, получился конфуз. На Леонтьева

¹ «В общей сумме воздействующих влияний на крушение веры Соловьева в земной прогресс свою долю имел и Леонтьев» (Фудель И. К. Леонтьев и Вл. Соловьев в их взаимных отношениях // К. Н. Леонтьев: pro et contra. Антология. Кн. 1. СПб.: РХГИ, 1995. С. 405).

² Там же. С. 400, 404.

сработал все тот же закон, что предсказывать будущее, строить будущее по своему лекалу невозможно. Непременно получится что-либо иное. И гораздо страшнее. Впрочем, он и об этом предупреждал. Трагизм бытия проявляется не только в личной жизни, но и в судьбе цивилизаций.

Леонтьев был непопулярен по очень простой причине: *про страшное страшно читать*. Как я уже говорил, человеку хочется душевного спокойствия. Леонтьева понимали в меру своего непонимания бытия, так Георгий Иванов определил позицию Леонтьева как «страх перед жизнью». Но страха перед жизнью не было, был страх перед судьбой.

Зато после его смерти идеи Леонтьева все же словно прорвались к жизни, предчувствия его реализовались в тоталитарных структурах XX века: «Хозяева жизни — Сталин, Муссолини, Гитлер. Объединяет этих хозяев, при некотором разнообразии форм, в которых ведут они свое “хозяйство”, — совершенно одинаковое мироощущение: презрение к человеку»¹. И вдруг далее Г. Иванов проводит совершенно невероятную прямую линию от Леонтьева к тоталитарным вождям: «И вот такое же точно презрение к человеку — страстное, органическое, неодолимое, “чисто современное” презрение — было в крови у родившегося в 1831 году и умершего в 1891 году калужского помещика и консула в Андрианополе»².

Наследие Леонтьева, как видим, обросло мифами (о его империализме, эстетизме, демонизме, патриотизме), которые не исчезли с течением временем, но тиражируются современными исследователями. Подобного рода мифы о Леонтьеве понятны, они позволяют не обращать внимания на главное в его мировоззрении. Бытие трагично, и именно на этом строится христианство, на этом строилась проповедь Христа, который утешал людей воздаянием в загробной жизни, ничего не обещая в земной юдоли. Леонтьев лично прошел опыт Иова, поэтому и в христианстве он увидел главное: трагизм земного бытия. Такого Леонтьева никто не хотел, да и сейчас не хочет.

¹ Иванов Г. Страх перед жизнью // К. Н. Леонтьев: pro et contra. Антология. Книга 2. СПб.: РХГИ, 1995. С. 191.

² Там же.

Глава 5

Владимир Соловьев

о соблазне национализма

Стоит заметить, что русские грехи и соблазны почти всегда принимались с восторгом Западом как русская духовность, ибо греховное ближе человеческой натуре, нежели простота правды. В русских видели (и видят до сих пор) националистов, ненавистников Петровской реформы, поклонников таинственной народной души, враждебных просвещению и т. п. Эти идолы, бесспорно, присутствовали в сознании, не скажу народном, но в сознании публицистов, говоривших вроде бы от лица народа и страны. Однако в России, как и в других культурах, всегда находились избранные — пророки, мыслители, писатели, — выступавшие против национальных грехов, против национальных идолов, за что были нелюбимы своими современниками. Одним из таких пророков, как мы знаем, был Владимир Соловьев. Е. Н. Трубецкой писал: «Ничто так не раздражало покойного философа, как идолопоклонство. Когда ему приходилось иметь дело с узким догматизмом, возводившим что-либо условное и относительное в безусловное, дух противоречия сказывался в нем с особой страстностью. В особенности жестоко доставалось от него наиболее вредным из всех идолов — идолам политическим»¹. В основе русского идолопоклонства лежал заимствованный из Европы (прежде всего из Германии), но удивительно обрусевший, идол национализма. А поскольку следом за немцами основу национального пафоса искали в простом народе, то народопоклонство, нелюбовь к городам, к Петру Великому, к интеллигенции (по тогдашней терминологии — к образованному обществу) и связанный с нелюбовью к интеллигенции, студенчеству, Европе, инородцам антисемитизм стали естественным следствием национализма. Забывалось главное, что в отличие от Германии Россия,

¹ Трубецкой Е. Н. Миросозерцание В. С. Соловьева. В 2 т. М.: Моск. филос. фонд: Медиум, 1995. Т. 1. С. 37.

по крайней мере, с Петра Великого — империя, а потому полиэтническая страна, что русские — явление многосоставное, возникшее из скрещения многих народов.

О возникновении великороссов из разных этносов писали многие историки-западники: от Осипа Сенковского до Василия Ключевского. Но существеннее другое. Историки «государственной школы» (К. Д. Кавелин, С. М. Соловьев) в противовес славянофилам брали за основу развития России государство (что прекрасно усвоил от своего отца Владимир Соловьев), а не национально-племенные особенности. Скажем, С. М. Соловьев писал «Историю России», а не «Историю Русского народа», как близкий славянофильским воззрениям Николай Полевой. Следом за Пушкиным, не принявшим идей Полевого, они противопоставляли мифологической созидательности народа реальную преобразующую деятельность Петра Великого. Чаадаев в своих «Философических письмах» тоже говорил о России как некоей культурно-исторической общности, не принимая славянофильских «племенных перегородок» (Чаадаев). Себя от России при этом он не отделял. Постоянное его слово в рассказе о русских проблемах — «мы» («мы никогда не шли об руку с другими народами; мы не принадлежим ни к одному из великих семейств человеческого рода...»¹). Такая позиция была расценена правительством и обществом как безумие. Вообще, как ни странно, в российских, самокритичных в отношении к культуре текстах, часто используется это патриотическое местоимение, но с негативно-аналитическим оттенком, вплоть до романа Замятина «Мы». Соответственно, возникала и ярость соплеменников, мол, мы не такие.

Соловьев вроде бы избегает провоцирующего «мы», он пишет лично заинтересованно, но как бы со стороны, либо как философ, с «точки зрения вечности». Россия рассматривается им не как «мы», а как проблема. Что же вменяли ему в вину его оппоненты? Не надо долго гадать, чтобы понять: речь шла о нем как о блудном сыне России. Стоит, пожалуй, привести фразу Н. Н. Страхова, в которой отношение к Владимиру Соловьеву наших националистов выражено наиболее внятно: «Много у меня предметов смущения, уныния и стыда, но за русский народ, за свою великую родину я не могу, не умею смущаться, унывать и стыдиться. Стыдиться России? Сохрани нас Боже! Это было бы для меня неизмеримо ужаснее, чем если бы я должен был

¹ Чаадаев П.Я. Философические письма // Чаадаев П.Я. Статьи и письма. М.: Современник, 1987. С. 35. В этих словах уже очевидны подступы к идеям всемирной теократии Вл. Соловьева.

стыдиться своего отца и своей матери. Иные речи г. Соловьева об России кажутся мне просто непочтительными, дерзкими»¹. Бердяев, правда, как-то заметил, разумеется, спустя многие годы после смерти противников, сравнивая Вл. Соловьева и Л. Толстого, что философ говорил о России во всех ее проявлениях чрезвычайно положительно. При этом известно, многие критики писали, что в нем нет любви к родному очагу и отеческим гробам (Страхов упрекал его даже, что он не ценит своего великого отца). Но, казалось бы, что по-иному, без жесткости, даже жестокости, и нельзя противостоять идолопоклонству. Ницше, писавший примерно в те же годы, что и Соловьев, о том, как надо бороться с кумирами, в предисловии к своей знаменитой книге говорил о своей злости: «В мире больше идолов, чем реально-стей: это мой “злой взгляд” на этот мир»². Приведу все же слова Бердяева: «Толстой анархически отрицает все историческое, органическое, кровное, почвенное, отказывается от наследия предков, бросает вызов тому, что рождается из недр родной земли. Соловьев все оправдывает и обосновывает, всему находит место: и государству, и национальности, и войне, и всему, всему. Он принимает заветы предков, хочет быть верным этим заветам, ни против чего не бунтует, ни с чем не порывает. В “Оправдании добра” он доходит до виртуозности в этом оправдании всего, что органически создано историей, в охранении всех исторических тел. И остается загадкой, почему такой воздушный, не почвенный, не земляной человек оправдывает и охраняет все историческое, из почвы выросшее, с землей связанное»³. Загадки, однако, никакой. Достаточно посмотреть на его посвящение деду-священнику и отцу-историку в трактате «Оправдание добра», чтобы понять чувство глубокой духовной преемственности с тем высшим, что было создано Россией. Лев Толстой таких предков не имел, достаточно перечитать его «Детство», рассказ о распавшейся семье. «Война и мир» — мечта и тоска по таким предкам. Когда же от мечты он переходил к реальности, ничего кроме отрицания и нигилизма он в себе не находил, ибо опирался только на себя. Можно сравнить и бытовое поведение двух русских гениев. Бессемейно, бессеребрено, воистину следуя Христу, жил

¹ *Страхов Н. Н.* Наша культура и всемирное единство // *Страхов Н. Н.* Борьба с Западом. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 439.

² *Ницше Ф.* Сумерки идолов, или Как философствуют молотом // *Ницше Ф.* Сочинения. В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 557.

³ *Бердяев Н. А.* Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева. Режим доступа: <http://readr.ru/nikolay-berdyayev-problema-vostoka-i-zapada-v-religioznom-soznanii-vl-soloveva.html?page=2>

Вл. Соловьев, который имел моральное право упрекать Толстого в лицемерии. Выступая против соблазнов, тот на самом деле соблазнял «малых сих». Имитировал Христа, обманывал людей, т. е. выступал в роли Антихриста.

Еще Е. Н. Трубецкой отметил, как особенность Вл. Соловьева, его постоянную интеллектуальную оппозиционность. В годы торжества позитивизма в России он выступает против позитивизма, зато потом воздает должное Конту, когда позитивизм утратил свое абсолютное господство. Всякие кумиры были для него неприемлемы. К псевдосвятыням он испытывал что-то вроде идиосинкразии. Когда, уйдя от либеральных ценностей эпохи великих реформ, Александр III начинает ориентироваться на ценности патриархально-консервативные, используя националистическую фразеологию и идеи о нации как основе государства, пришедшие с Запада, русский европеец Соловьев начинает свой, можно сказать, «крестовый поход» против национализма, проблематизируя ситуацию и фразеологию. Вместо расплывчатых, романтических понятий о русских, идущих на смену германским племенам, о славянах как антитезе германцам и т. п. идеях, сохранившихся от ранних славянофилов и перешедших в мессианический панславизм у Бакунина и Герцена, он поднимает полемику до уровня философско-категориального аппарата, говоря о нации, национальности, национализме как разрушительных идеях. Национализм предполагает поиск национального мессии, это не наднациональный Мессия, а по сути языческий кумир. В 1909 г. в Германии вышел сборник «О мессии», авторы которого (Р. Кронер, Н. Бубнов, Г. Мелис, С. Гессен, Ф. Степун) — немцы-русофилы, и русские германофилы в этой маленькой, но чрезвычайно емкой книжке, — объединились под одной обложкой и попытались каждый в своей культуре увидеть возможный приход мессии, понятого не христиански, а как некое явление философской и идеологической мысли, которое сумеет тот или иной народ превратить в мессианский со своей миссией к другим народам. Как мы знаем, именно Германия и Россия нашли своих мессий (или, точнее, лжемессий).

Авторы в предисловии определили, что общим для всех рассматриваемых ими мыслителей является *идея* мессианского народа и глубокое внутреннее убеждение, что особое назначение и миссия каждой нации может исполниться лишь посредством самоотверженного труда и свершений отдельных личностей¹. Они, естественно, ориентировались на «Богорождающий народ», по

¹ См.: Кронер Р., Бубнов Н., Мелис Г., Гессен С., Степун Ф. О мессии. Эссе по философии культуры / Сост., послесл., примеч. А. А. Ермичева. СПб.: РХГА, 2010. С. 9.

определению Вл. Соловьева. Это-то и была проблема. Если еврейский народ «счел себя богоизбранным», почему не счесть себя таковым и другому народу. Приведу слова Мелиса: «Народ, которому суждено создать всеобщую ценность и отдать себя этому творчеству ценностей, — это и есть избранный народ»¹. Вся глубина Боговоплощения элиминировалась. Убиралось и соображение, что Христос стал не национальным, а наднациональным Мессией, за что и был казнен. Это, кстати, хорошо понимал Ницше, ненавидевший Христа за его анационализм. Они же предлагали национальных мессий. И искали их среди людей науки и книги, мыслителей. Но еще Вл. Соловьев в своей повести об антихристе указал как на важнейшую часть его образа, что антихрист был ученый и литератор. Понятно, что национализм Фихте к этому как бы провоцировал писавшего о нем Бубнова. Именно в научности видел Бубнов характерологическую черту нового мессии, а потому, словно забыв о соловьевской трактовке, выдвигал на роль народа, носителя национального мессии, — германский: «Сейчас ближайшей задачей является перевод человечества из состояния пустой свободы в эпоху науки... Кто станет избранным народом — носителем мессианского сознания?»² По его логике, таковым будет мессия, опирающийся на науку, именно он будет править миром. А где есть наука как сила? Бубнов писал: «Немецкая нация, стоя на вершине культуры, обозревает все другие народы и их задачи. Таким образом, в вечном замысле мирового плана, она призвана к тому, чтобы дать другим народам гарантию, что они также смогут приблизиться к общей цели развития. Немецкий народ — народ мессианского обещания и один может спасти культуру человечества; только от него можно ждать, что он начнет новое время для прочих народов. Ручательством его высокой миссии является то, что немецкий народ — народ самобытный, верующий в духовность и свободу, в вечный прогресс нашего рода, народ, в котором до сих пор непрерывно проявляется творческая энергия к новому. Избранный народ, от которого человечество ожидает своего спасения»³.

Надо сказать, что в своих мемуарах Степун достаточно иронически отозвался об этих поисках мессии, въявь увидев фюреров, вождей, мессий, увидев и исток этого мессианизма: «Над всеми статьями весьма юного сборника веял дух Новалиса, Фридриха Шлегеля и еще не читавшего отцов церкви Киреевского. Во всех статьях речь шла о философе-пророке, о новой животворя-

¹ Мелис Г. Конт // Там же. С. 33.

² Бубнов Н. Фихте // Там же. С. 28.

³ Там же. С. 29.

шей идее, об избранном народе-водителе. Ожидая явления “Нового слова”, мы, однако, твердо отмежевывались от философии Ницше, столь привлекательной для многих мыслителей начала XX века»¹. Они писали о науке как факторе вождизма, об опоре на передовое учение, на Книгу, это и было угадано, но не понято авторами сборника. Чего стоила «Майн Кампф», библия национал-социализма, где в наукообразной форме излагались вполне романтические идеи! Смесь бреда и науки как у Гитлера, так и у Ленина, позволившая Степуну позднее назвать Ленина «изувером науковерия». Тут стоит подчеркнуть: не наука, а ВЕРА в науку. Вот что предлагали авторы сборника. А от веры в науку очень близок шаг к иррациональному взгляду на мир.

Итак, мессии. Но идея эта провокативная, ибо Мессия один, отличен от всех других. В Евангелии сказано, что будут являться *подобные* в трудные периоды, но они будут лжемессиями: «Тогда, если кто скажет вам: вот, здесь Христос, или там, — не верьте. Ибо восстанут лжехристы и лжепророки, и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных» (Матф. 24. 23–24). Поиск национального мессии мог завести неизвестно куда. Быть может, острее прочих неоднозначность этого посыла почувствовал Степун. Следом за Соловьевым он весьма по-особому понимает национальный мессианизм: «У Соловьева впервые выделение национальных особенностей — даже в области бессознательного чувствования — совершенно свободно от ценностных предпочтений в пользу России. Он подчеркивает самобытность своего народа не для того, чтобы противопоставить его другим, как это было в позднем панславизме, но только затем, чтобы поставить его на службу всему человечеству»². Проблема еще и в другом. Обновители всегда назывались культурными героями, но не мессиями. Но культурных героев, начиная с конца XIX века и до середины XX, не звали и не ждали. Ждали некоего магического: «да будет!» Но магия, как показал еще Гёте, заманивает в ад. Ад и случился на европейской части планеты. Пожалуй, только идеи Соловьева давали надежду на появление наднационального мессии, что четко отметил Степун. Опираясь на соловьевскую идею, которая не приемлет почвенной мистики, он увидел опасность наступающего на европейскую культуру иррационального магизма: «Дух одинокого мыслителя — глубокая пропасть, на дне которой мерцает вечность, а все, что Соловьев говорил и чему учил, — лишь слабый

¹Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. СПб.: Алетейя, 2000. С. 137.

²Степун Ф. Соловьев // О мессии. Эссе по философии культуры. С. 63.

свет, скудно освещающий ее мерцающую глубину. В высшей степени значительны ответы на последние вопросы бытия, на вечные загадки, предложенные в трудах Соловьева, — но для нас значительнее неразрешимая загадка, которой был он сам. <...> Снова, спустя сто лет власть иррационального и темного захватывает нас. Но если прежние романтики ожидали своего спасения в наполнении этой силы светом и придании ей формы, то мы верим, что только от мистерии тьмы мы можем снова зажечь огонь нашей жизни и питать его»¹. Здесь Степун близко подходит к формуле Мефистофеля о тьме, рождающей свет, против которой он с такой энергией будет полемизировать в советские годы, когда в большевистской тьме пытались увидеть надежду на свет. Но, надо отдать Степуну должное, что он уже в этих надеждах на мессию обратил свое внимание на порождающую силу тьмы, из которой может возникнуть немало мессий, совсем не похожих на благородного Мефистофеля. Но, скорее всего, тьма редко когда преобразится в свет. Сборник остался не проговоренным ответом на поставленный вопрос.

Глядя из нынешнего времени на высказанные Соловьевым идеи и последовавшее затем идейное развитие Европы и России, можно сказать, что соловьевская борьба с соблазнами, идолами, кумирами национализма была мощной попыткой создать противочумную, антинационалистическую прививку.

В каком-то смысле едва ли не единственный из современников В. С. Соловьева его идею поддержал Константин Леонтьев как автор цикла писем (1888 г.) «Национальная политика как орудие всемирной революции» (в своей тетради Леонтьев употребил позже слово «племенная»). Надо сказать, что с этим связана и попытка Соловьева перевести православие как «племенную религию», по определению Чаадаева, на уровень европейского всеединства. Я имею в виду его концепцию всемирной теократии². Не вдаваясь в изложение этой достаточно известной концепции о преодолении церковного разъединения под духовным руководством римского папы и русского императора, заметим только, что исходил мыслитель из понимания христианства как наднационального учения, преодолевающего национализм. В этом, кстати, он вполне был близок своему отцу, великому историку, писавшему: «Христианство, отрекаясь от временных политических форм, до-

¹ Там же. С. 68.

² См. об этом мою статью: *Кантор В. К.* Владимир Соловьев: имперские проблемы всемирной теократии // *Вопросы философии.* 2004. № 4. С. 126–144. Далее она вошла в мою книгу: *Кантор В. К.* Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. М.: РОССПЭН, 2009. С. 372–397.

ступно всем векам, всем народам, на какой бы ступени развития они ни находились, и ведет их к взаимному совершенствованию, не насилуя их»¹. Самобытность России философ, конечно, более чем признавал, возлагая на нее миссию спасения европейско-христианского мира.

В 1883 г. он писал А. А. Кирееву, редактору славянофильского издания «Известия Санкт-Петербургского Славянского общества», посылая ему свою статью «О народности и народных делах России» (позднее она шла вторым номером в первом выпуске «Национального вопроса в России»): «Я признаю народность как *положительную силу*, служащую вселенской (сверхнародной) идее. Чем более известный народ предан вселенской (сверхнародной) идее, тем сам он сильнее, лучше, значительнее. Поэтому я решительный враг *отрицательного национализма* или народного эгоизма, самообожания народности, которое в сущности так же отвратительно, как и самообожание личности. Я принимаю вторую заповедь безусловно: не сотвори себе кумира, ни *всякого* подобия etc. А староверы славянофильства (к которым Вы *не* принадлежите) делают из народности именно кумира и возносят перед ним свой фимиам многословных и малосодержательных фраз»². Хотя Киреев статью напечатал, но все же счел ошибкой свое отлучение от славянофильства. И в 1890 г. опубликовал брошюру «Славянофильство и национализм. Ответ г. Соловьеву». Но куртуазность Соловьева характерна.

Ницше в своей борьбе с кумирами философствовал молотом, поскольку нес в себе нигилистический пафос тотального разрушения христианского и европейского мира. В России можно найти аналог подобному философствованию в текстах Д. И. Писарева. Соловьев — бесконечный полемист, начиная с первых его работ. Но полемист, не отрицающий, а защищающий традиционные ценности, а потому — удивительный полемист, так резко отличающийся своей утонченной вежливостью как от современников, типа Писарева и Ницше, так тем более и от более поздних публицистов революционной закваски, в споре пытающихся уничтожить противника. Соловьев же пытается привлечь его на свою сторону. Несмотря на всем известную его склонность к усмешке, язвительности, он всегда свой спор начинает с попытки встать на точку зрения противника, а потом, исходя из его позиции, пояснить, что противник своими высказываниями как бы подтверж-

¹Соловьев С. М. Прогресс и религия // Соловьев С. М. Сочинения. В 18 кн. М.: Мысль, 1995. Кн. XVI. С. 684.

²Соловьев В. С. Смысл любви: Избр. произведения. М.: Современник, 1991. С. 484—485.

дает то, что говорит сам Владимир Соловьев. Это, конечно, стиль обращения не к массам, а к образованному обществу. И пропаганда им своих взглядов ориентировалась не на эмоции, не на магическое сознание масс, как, скажем, у Ленина, не на заклинания, а на радио, это всегда обращение к разуму. Как констатировал Струве, пытавшийся пригласить Соловьева выступить перед студентами (но мыслитель от приглашения отказался): «Будучи публицистом-философом, Соловьев вовсе не был пропагандистом. И наша наивная попытка завербовать его в таковые хотя бы на один вечер совсем не отвечала его натуре»¹.

Приведу пример из его полемики с И. С. Аксаковым: «Вы полагаете любовь к народу главным образом в привязанности к *своему родному*. Ко *всему* ли, однако, своему? <...> Вы не требуете ни от кого любви и привязанности к расколу; напротив, из любви к России и к *самим раскольникам* вы должны желать, чтобы они не привязывались, а поскорее отвязались, освободились от своего родного и родового, отеческого раскола. Почему же так? Да просто потому, что это родное есть вместе с тем худое, недолжное. Значит, и по-вашему любить нужно не все свое, а только *хорошее*. Значит, во всяком деле не о том нужно спрашивать, *свое* или *не свое*, а о том, хорошо или худо»².

У больших мыслителей бывают часто к концу жизни тексты, в которых они внятно проясняют задачу, пафос и смысл своих писаний, своих действий. Они адресованы не только интеллектуалам, а как бы всем, но тем самым и интеллектуалам, которые часто пытаются увидеть сложность не в глубине и простоте мысли, а в привходящих обстоятельствах. Для Владимира Соловьева таким текстом стали «Воскресные письма», опубликованные им в 1897 г. Там им была напечатана и маленькая статья «О соблазнах», как бы камертон всей его публицистики. С. Н. Трубецкой называл публицистику Соловьева, имея в виду прежде всего его полемику с русским национализмом, практической этикой. Статья из «Воскресных писем» ясно формулирует установку его этической публицистики.

Все факты жизни должны пройти через философское сомнение, ибо их мнимость весьма вероятна. Его позиция сродни позиции Декарта, писавшего о возможности предположения, что не всеблаготворителем Бог, являющийся верховным источником истины,

¹Струве П. Б. Из воспоминаний о Владимире Соловьеве // Струве П. Б. *Patristica*: Россия, Родина, Чужбина. СПб.: РХГИ, 2000. С. 253.

²Соловьев В. С. Любовь к народу и русский народный идеал (открытое письмо к И. С. Аксакову) // Соловьев В. С. *Национальный вопрос в России*. М.: АСТ, 2007. С. 54–55.

но какой-нибудь злой гений употребил все свое искусство, чтоб обмануть человека. Отсюда, конечно, путь к глобальному скептицизму и неверию. Противопоставить этому можно только силу разума, который способен отделит ложную полуистину, соблазн, напущенный злым гением, от истины, по мысли Соловьева, от христианской истины.

Поэтому все соблазны, как полагал Соловьев, рождаются из отрицания разума как главной регулирующей силы человеческого сознания. Он находил порой удивительно остроумные возражения по поводу противопоставления народного духа и разума образованного общества. Возражая интеллектуалу Каткову, сделавшему ставку на борьбу с интеллигенцией, он писал: «Знаменитому редактору “Московских ведомостей” не раз приходилось выражать странную мысль, что тело России, т. е. низшие классы населения, пользуется полным здоровьем и что только *голова* этого великого организма, т. е. высший и образованный класс, страдает тяжким недугом. Вот удивительное здоровье, много обещающее в будущем! Московский публицист не заметил, что он сравнивал свое отечество с теми неизлечимо умалишенными, которым полнота физических сил не мешает страдать безнадежным слабоумием»¹.

Но в маленькой статье он не иронизирует, а рассуждает вполне серьезно, хотя соловьевская ирония, еле заметная, чувствуется в интонации: «Весь этот ложный и недобрый взгляд держится, конечно, на одной соблазнительной полуистине, дающей ему благовидность и обманывающей слабые и поверхностные умы. Полуистина состоит здесь в том, что сердечная вера и чувство противопоставляются умственному рассуждению вообще. Сказать, что такое противоположение *ложно* — нельзя. Ведь в самом деле сердце и ум, чувство и рассуждение, вера и мышление суть силы не только всегда различные, но иногда и несогласные между собой. Но ведь этот несомненный факт выражает только *половину* истины, и какое доброе побуждение, какой нравственный, сердечный или религиозный мотив заставляет нас останавливаться на этой половине и выдавать ее за целое? Ведь *согласие* сердца и ума, веры и разума лучше, желательнее их противоречия и вражды, это согласие есть норма, идеал»².

И далее поясняет: «Бывают бессердечные умствования о жизненных вопросах, бывают мысли, чуждые и враждебные вере. Но, во-первых, по какой логике можно заключить, что *всякое*

¹Соловьев В. Россия и Европа // Соловьев В. Национальный вопрос в России. М.: АСТ, 2007. С. 114.

²Соловьев В. С. О соблазнах // Соловьев В. С. Собрание сочинений. В 10 т. СПб., [1911–1914]. Т. 10. С. 20.

действие ума, обращенное на живые предметы, непременно отрешается от сердечных чувств, что всякое мышление должно противопоставляться вере, а во-вторых, если бывают бессердечные умствования, то ведь бывают и безумные движения сердца, если встречается мышление противное вере, то ведь можно еще чаще встретить бессмысленные чувства и слепую, темную веру, и какая же из этих двух односторонностей лучше?»¹ Именно пафос интеллектуального прочтения «русских вопросов» вызвал к жизни одну из знаменитых его книг «Национальный вопрос в России», составленную из статей 70-х и 80-х годов и в значительной степени посвященную разбору взглядов Данилевского. Не случайно центральная статья первого выпуска соловьевского сборника называлась «Россия и Европа».

Рассуждая об этой статье Соловьева, Страхов начинает с иронической фразы, указывающей Соловьеву его «невысокий шесток»: «Как бы нам не ошибиться? Как бы нам не придать этой статье г. Влад. Соловьева больше значения, чем он сам ей придаст? В самом деле, несмотря на свой громкий и решительный тон, эта статья просто неуловима по зыбкости своих рассуждений, по разнообразию и неопределенности своих точек зрения. Недаром она так удобно нашла себе место в “Вестнике Европы”»². Надо сказать, удар был точный: журнал Стасюлевича у нелиберально настроенных русских мыслителей вызывал неприязнь. О месте публикации сожалеет, скажем, и Леонтьев, считавший Соловьева гениальным мыслителем: «Не скрою, что видеть имя Соловьева на страницах г. Стасюлевича мне было тяжело»³.

При этом Леонтьев как мало кто понимал высшую цель построений Соловьева, которую даже сторонники его поняли только после «Трех разговоров», когда сам мыслитель разочаровался в осуществимости позитивной части своих умопостроений. А Леонтьев так определял *главную духовную цель* учения Соловьева: «*Спасти посредством воссоединения церковью наибольшее количество христианских душ и приготовить христианское общество к эсхатологической борьбе, к пришествию антихриста и страшному последнему Суду Божию*»⁴.

Конечно, в этой оценке стоит учесть эсхатологическое понимание самим Леонтьевым трагизма человеческого бытия, но су-

¹ Там же.

² Страхов Н. Н. Наша культура и всемирное единство // Страхов Н. Н. Борьба с Западом. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 387.

³ Леонтьев К. Н. Владимир Соловьев против Данилевского // Леонтьев К. Н. Избранное. М.: Рарогъ, 1993. С. 199.

⁴ Там же. С. 200.

шественно, что он увидел это у Соловьева, когда и сам мыслитель это не чувствовал, а про антихриста догадка вообще удивительная. До Соловьевской «Краткой повести об антихристе» оставалось еще 10 лет, Леонтьеву прочитать ее не удалось, как мы знаем. То, что Леонтьев прозрел, Бердяев констатировал почти как эмпирический факт: ««Повесть об Антихристе» означала крах иллюзий Вл. Соловьева, всех обманных образов и прежде всего обманного образа теократии»¹.

Страхов высшего пафоса Соловьева не понимал. Он пытался увидеть основу идей философа в его личном тщеславии². Впрочем, он и в прозе Достоевского находил сладострастие личного опыта, приписав ему (в письме Льву Толстому) насилие над малолетней (откуда, мол, эта тема во всех романах писателя), а положительный момент его творчества — де лишь в том, что Достоевский боролся с нигилизмом и принадлежал славянофильской партии. Такая узкая партийность никогда не позволяла увидеть истинное величие идеи и человека.

«Г. Соловьев, конечно, провинился непростительно своими задорными и небрежными выходками»³ (курсив мой. — В. К.). <...> Все признали, кажется, единогласно, что заметки его отличаются более недоброжелательством, чем остроумием и меткостью⁴; вообще можно надеяться, что за справками о состоянии русской науки и русского искусства никто не пойдет в статью г. Соловьева»⁵, — иронизировал Страхов. Однако Соловьев был сам русской фило-

¹ Бердяев Н. А. Владимир Соловьев и мы // Бердяев Н. А. — Режим доступа: <http://www.vehi.net/berdyayev/mochulsky.html>

² «Бывает в человеческой душе какое-то странное ожесточение. Когда другие думают и действуют не по-нашему, мы приходим к мысли и желанию — отнять у них всякую силу и жизненность, обезличить их, обратить в бесцветную и бездейственную массу — и тогда заставить их делать и думать, как мы того желаем. Отсюда высокомерие и недоброжелательство, отсюда слепота и глухота к явлениям жизни. Помешали г. Соловьеву разные русские книги, русское искусство, русская литература, ну он и стал в них сомневаться, чтобы себя потешить; может быть, даже ему нужно себя утешить, и тогда нам следует пожалеть его». (Страхов Н. Н. Наша культура и всемирное единство. С. 388.)

³ Страхов позволяет себе не спорить, а бранить Соловьева как нашкодившего и «непростительно провинившегося» мальчишку.

⁴ Стоит сравнить это высказывание со словами Леонтьева об этом же тексте Соловьева: «Его своеобразное освещение всем известных фактов священной и церковной истории, изумительная прелесть его изящного изложения, местами его тонкое, философское остроумие — все это невыразимо освежает наш ум» (Леонтьев К. Н. Владимир Соловьев против Данилевского. С. 201).

⁵ Страхов Н. Н. Наша культура и всемирное единство. С. 389. А вот свидетельство реального читателя, и не рядового. Бердяев писал: «Его “Национальный вопрос” читался больше других его книг и приобрел ему большую популярность» (Бердяев Н. А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева).

софской наукой, да и русским искусством тоже, под влиянием которого вырос, к примеру, русский символизм. Но лицом к лицу лица не увидеть. И Страхов пишет, что г. Соловьев «на этот раз явился печальным образчиком немощи русского просвещения»¹.

Выступление против соблазнов всегда вызывает гнев соблазненных или соблазнительей. Что же это были за соблазны, против которых так резко выступал Соловьев? Стоит уточнить. 1. Это преклонение перед невежеством народа, или народничество. 2. Рыночный патриотизм, приводящий к ненависти к инородцам, еврейским погромам и т. п. 3. Обнимающий и как бы санкционирующий два предыдущих, соблазн национализма. Соловьев писал: «Мое порицание национализма вы относите то к целой России и к русскому народу, то к славянофилам. Отчего же бы, однако, не отнести его туда, куда оно по справедливости относится, именно к национализму, как дурному направлению народного духа? <...> Но важно вовсе не то, кто и в какой мере грешил или грешит национальным эгоизмом, а то, чтобы этот грех не возводился в праведность»²

Ссылка оппонентов на то, что их поддерживает народное мнение, не принимается Соловьевым. «Пусть откроют нам секрет, каким образом помимо развития сознания, помимо умственной просветительной работы можно воздействовать на сердце народа верующего, но темного, и по темноте своей способного совершать злые дела, принимая их за добрые? А пока этого секрета не откроют, приходится думать, что противоположение ума сердцу есть только соблазн лживого ума и испорченного сердца для обманчивого оправдания духовной немощи и умственной лени»³.

Интересно, что противники старались как раз соловьевскому философизму приписать, так сказать, его «промахи». Скажем, Данилевский, рассуждая о теократической идее Соловьева, требовавшей от России известной силы самоотречения, даже высказывал предположение, уж не подкуплен ли мыслитель. Но тут же сам себя окорачивал, замечая, что он имеет в виду, что Соловьев был подкуплен складом своего ума: «Г. Соловьев человек, без сомнения, с философским направлением ума. Качество довольно редкое и очень ценное, но, однако же, как и всякое умственное и даже как и всякое нравственное качество, имеющее и свои слабые стороны, заставляющие впадать в пороки своих добродетелей. Опыт нам показывает, что главный недостаток или порок философствующих умов, т. е. метафизически философствующих, есть склонность к

¹ Там же. С. 390.

² Соловьев В. Любовь к народу и русский народный идеал. С. 66–67.

³ Соловьев В. С. О соблазнах. С. 21.

симметрическим выводам. При построении мира по логическим законам ума, является схематизм, и в этих логических схемах все так прекрасно укладывается по симметрическим рубрикам»¹.

Но Соловьев как раз принимает книгу Данилевского именно за известную научность, поскольку видит в его тексте способность к рассуждению, а не простые, пользуясь выражением Герцена, «завывания патриотического шакала». Герцен был резок, Соловьев толерантен: «Данилевский имеет несомненное преимущество в выражении *национальной* идеи. Для прежних славянофилов эта идея была по преимуществу предметом поэтического, пророческого и ораторского вдохновения. Они ее воспевали и проповедовали. С другой стороны, в последние годы та же идея стала предметом рыночной торговли, оглашающей своими полуживотными криками все грязные площади, улицы и переулки русской жизни. Против поэзии и красноречия спорить нельзя. Бесполезно также препираться с завывающим и хрюкающим воплощением национальной идеи. Но, кроме этих двух крайностей, мы имеем, благодаря книге Данилевского, спокойное и трезвое, систематическое и обстоятельное изложение этой идеи в ее общих основах и в ее применении к России»². Соловьев угадал опасность этого соблазна, хотя и не мог предвидеть, к чему приведет «завывающий» и «рыночный» патриотизм. Увидели это его последователи. Рыночный характер патриотизма стал, по мысли Е. Трубецкого, одной из причин появления большевизма: «В дореволюционной России было сколько угодно образчиков <...> делового, коммерческого патриотизма. Патриотизм был связан с разнообразными выгодами для господствующего племени — с привилегиями по службе, со всякого рода экономическими преимуществами; на нем делали карьеру, им же пользовались, чтобы наживаться на счет инородцев, скупать по дешевой цене польские имения и брать взятки с евреев. Нередко в форму шовинистических еврейских погромов облакались те самые социальные инстинкты и аппетиты, которые потом нашли себе удовлетворение в большевизме»³.

¹ Данилевский Н. Я. Владимир Соловьев о православии и католицизме // Данилевский Н. Я. Горе победителям. Политические статьи. М.: АЛИР, ГУП «ОБЛИЗДАТ», 1998. С. 338–339.

² Соловьев В. Россия и Европа. С. 108–109.

³ Трубецкой Е. Великая революция и кризис патриотизма // Трубецкой Е. Смысл жизни. М.: АСТ-ФОЛИО, 2000. С. 559. И далее Трубецкой пояснял: «Вообще говоря, большевистское понимание “социалистического отечества” представляет собою естественное превращение корыстного “патриотизма” низшего сорта, ибо для него “отечество там, где выгодно”. “Социалистическое отечество” — это то государство, которое отдает рабочему фабрику, крестьянину — землю, а “бедноте” — все прочее достояние имущих классов. Это — отечество для тех, кому оно дает щедрые подарки» (Там же).

Идеальные структуры мысли редко реализуются в реальности. Тема корысти, выгоды, прикрытых идеологическими построениями, весьма ясно прозвучала в двух страшных революциях XX века — большевистской и нацистской. Эта же тема корыстолюбия народных масс объясняет отчасти и неуспех соловьевской теократической идеи. Идея христианско-имперской теократии Соловьева осталась утопией. Стоит сослаться на формулу П. Б. Струве: «Христианство, когда рухнула его вера в близкое наступление Царства Божия, психологически потускнело, стало более внутренним и более трудным. <...> Что бы ни говорили идеалисты материального Царства Божия (из школы Соловьева), толпа утратила или все более и более утрачивает способность верить в его материализацию, а для религии внутренней необходимо перевоспитание человека, утончение всей его духовной личности. Носить и творить Бога в своей душе гораздо труднее, чем ожидать от него материальных чудес»¹. Христианское всеединство тем более не было принято. Всегда легче объявить часть народонаселения врагами, разрешить их уничтожение — с целью обогащения. И здесь большевистский пафос, когда было объявлено, что «все позволено» (ленинский лозунг «грабь награбленное») мало чем отличался от площадного, корыстного национализма нацистов, да и сопровождался со стороны красных, как написал Бунин в «Окаянных днях», тоже еврейскими погромами.

Для Соловьева и его последователей националистический патриотизм был еще и потому немислим, что они видели не русскую нацию, а Российскую империю. Страхов и Данилевский по сути дела выступают не только против идеи империи, но и против бытия реально существующей империи, закладывая в ее основание идею национализма как своего рода мину: «Для государства все равно, к какой народности принадлежит тот или другой его подданный; но мы теперь знаем, что для подданных это не бывает и не может быть все равно. И вот, в начале нынешнего века стала возникать сознательная идея (причем и знаменитый Фихте отличился), что наилучший порядок тот, когда пределы государства совпадают с пределами отдельного народа. <...> Европа ищет для себя самого естественного порядка и все тверже и спокойнее укладывается в свои естественные разделы; не будь великого *интернационального* зла, социализма, начало народности, исповедуемое Европой, обещало бы ей успокоение»².

¹ Струве П. Б. *Facies Hippocratica*. К характеристике кризиса в современном социализме // Струве П. Б. *Patriotica*: Политика, культура, религия, социализм. М.: Республика, 1997. С. 315.

² Страхов Н. Н. Наша культура и всемирное единство. С. 395—396.

Здесь очевидно абсолютное нечувье к географическому трагизму геополитики, который хорошо понимал Соловьев, поэтому предлагал идею всеединства, всемирную теократию. Страхов словно не видел внутренних расколов внутри европейских государств (Пруссия и Бавария в Германии, Ирландия и Уэльс в Великобритании, Судеты, Чехия и Германия, освобождение Польши из-под власти России, Германии и Австрии, распад Австро-Венгерской империи, баски и Испания и т. д.). Немыслимо совпадение пределов отдельного государства с пределами одного народа, вспомним хотя бы Гердера, говорившего о невероятной смеси народов в Европе.

Европа после периода империй начала строить национальные государства. Стоит вспомнить лозунг Французской революции: «Vive la nation!»

Не случайно Соловьев ничего оригинально русского в национальном принципе не видел: «После наполеоновских войн принцип национальностей сделался ходячею европейскою идеей»¹. Беда в том, что Россия заимствовала эту идею без серьезной рефлексии. А для России это было чревато катастрофой. У Запада долгое общее прошлое, поэтому до конца обособиться западно-европейские нации друг от друга не могут. Хотя со времен Петра Россия тоже европейская держава, но ее исторический опыт знал и уединенный непродуктивный период существования. Поэтому Соловьев тревожится: «Утверждаясь в своем национальном эгоизме, обособляясь от прочего христианского мира, Россия всегда оказывалась бессильною произвести что-нибудь великое или хотя бы просто значительное. Только при самом тесном, внешнем и внутреннем общении с Европой русская жизнь производила действительно великие явления (реформа Петра Великого, поэзия Пушкина)»².

Когда мы и сегодня говорим, что возникновение наций — продуктивный процесс, мы в отличие от Соловьева имеем и больше ста лет размышлений о том, что это такое. Слово «нация» (nation), которые мы используем, в Европе означает государство, а не только нацию. Достаточен ряд словарных отсылок: 1. to build, establish a nation — создать, основать государство, 2. civilized nation — цивилизованное государство, 3. friendly nation — дружественное государство, 4. independent nation — независимое государство. И т. д. И, наконец, всем известная Организация объединенных наций. Здесь речь о государствах, а не о валлийцах, шотландцах,

¹Соловьев В. Россия и Европа // Соловьев В. Национальный вопрос в России. С. 106–107.

²Там же. С. 131.

афроамериканцах, мордве, чукчах и т. д. У нас совершенно другая коннотация слова «нация». Простой пример. Знаменитый Петр Бернгардович Струве пытался утвердить идею русской нации в России наподобие английской, ведь и Великобритания — империя. У Струве ничего не получилось. Но когда в России заговорили о русской нации как основе государства, Российская империя рухнула. Потому что в Англии нация — это не шотландцы, валлийцы, кельты, а прежде всего государство. Струве удивлялся, как же это большевики назвали свою партию не Русская, а Российская социал-демократическая партия большевиков? Они что, считают себя империей? Но так оно и получилось. Именно большевики восстановили, пусть в форме деспотии, но восстановили структуру Российской империи. Дело в том, что в народном сознании жили в перверсном соединении два соблазна — национализма и империализма. Это соединение, совмещение и дало вариант восточной деспотии с государственным национализмом, заменившим идею «площадного», «корыстного» интернационализма. Что в результате дало «яркое применение этого псевдонационального начала — в антисемитизме»¹, как и предвидел Соловьев.

Попытка Соловьева соединить Римскую церковь с Российской империей была попыткой спасти Россию и Европу от ужасов национализма (которые он предощущал) и опиралась на его понимание Римской империи (не без влияния Данте): «Римская империя (которой нельзя же отказать в названии всемирной на том основании, что она не простиралась на готтентотов и ацтеков) вместе с новым культурным элементом, латинским, ввела в общее движение истории всю Западную Европу и Северную Африку, соединив с ними весь захваченный Римом мир восточно-эллинской культуры. Итак, вместо простой смены культурно-исторических типов древняя история представляет нам постепенное их *собира-ние* чрез подчинение более узких и частных образовательных элементов началам более широкой и универсальной культуры. Под конец этого процесса вся сцена истории занимается единою Римскою империей»².

У России был шанс стать новым Римом. Как-то Герцен заметил, что Европа породила два огромных образования, в которых заключено, быть может, будущее европейского человечества, — Северо-Американские Штаты и Россию. Блок в 1913 г. опубликовал в журнале «Русское Слово» стихотворение под названием «Новая Америка».

¹ Соловьев В. Идолы и идеалы // Соловьев В. Национальный вопрос в России. С. 487.

² Соловьев В. Россия и Европа. С. 134–135.

Черный уголь — подземный мессия,
Черный уголь — здесь царь и жених,
Но не страшен, невеста, Россия,
Голос каменных песен твоих!

Уголь стонет, и соль забелелась,
И железная воеет руда...
То над степью пустой загорелась
Мне Америки новой звезда!

12 декабря 1913

Н. Валентинов увидел в этих строках противопоставление американизирующейся России старой Руси-Московии, «убогой финской Руси». Для него это был символ европеизации России, когда «в самых глубоких, доселе плохо или совсем не затронутых недрах появились и укреплялись элементы европеизма»¹. Для Валентинова американизация была равна европеизации, поскольку «европейская культура — и только она *одна* — есть культура *мировая*, как это утверждает Политик в “Трех разговорах” Вл. Соловьева»². Но Россия проиграла. Рима, европеизирующего мир, несущего цивилизацию, право и свободу, из нее не вышло. После Октября «Россия под Сталиным превратилась в тоталитарную Московию»³.

Разумеется (и здесь нельзя не согласиться с Яном Красицким), «выстраивая свою политическую модель, Соловьев явно следовал курсом, когда-то обозначенным П. Чаадаевым, принадлежал к течению западников, которые будущность России видели в единении с культурой латинского Запада. Однако голос Соловьева <...> был заглушен “воплями националистов” в России и мало кто слышал его. В общественном масштабе несравненно более сильный отзвук и сочувствие находили популистские теории Н. Данилевского и Н. Страхова»⁴. Данилевский и Страхов курили фимиам кумиру национализма. А служба кумиру дело антихристианское и разрушающее основы нравственности. Но именно поэтому и дело побеждающее: зло легче собирает своих сторонников. А кумиры «крови» и «почвы» всегда влиятельнее

¹ Валентинов Н. (Н. Вольский). Александр Блок и «Русское Слово» // Валентинов Н. (Н. Вольский). Два года с символистами. М.: Изд. дом XXI век — Согласие, 2000. С. 368.

² Валентинов Н. (Н. Вольский). Почему я об этом пишу? // Там же. С. 25.

³ Там же.

⁴ Красицкий Я. Бог, человек и зло. Исследование философии Владимира Соловьева / Под ред. Е. Б. Рашковского. Пер. с польск. С. М. Червонной. М.: Прогресс-Традиция, 2009. С. 217.

доводов разума. Национализм побеждал и в Германии. Как написал Шпенглер в начале 1930-х годов, «кровь снова стала сильнее духа»¹. Попытка создать всемирную теократию, конечно, была утопична, в отличие от реалистичности националистов. Об утопии соловьевской идеи говорили многие (П. И. Новгородцев, Е. Н. Трубецкой и др.). Да и сам мыслитель изобразил ее иронически в своих «Трех разговорах», точнее, в «Краткой повести об антихристе». Там антихрист перехватывает все великие идеи Вл. Соловьева о единстве церквей и пр. Стоит привести фразу трагического мыслителя XIX века Константина Леонтьева: «Церковность — культурна, созидательна; *голый племенной национализм* разрушительно плоск»². Можно, конечно, сказать, что в реальности теократическая идея русского мыслителя осталась как слабый ответ в движении экуменизма. Но Соловьев хотел, конечно, другого, он мечтал о преображении мира. Мир преобразился, но на иных основаниях.

Но вернемся к теме соблазна идолократии. Действительно, в исторической реальности голос Соловьева был заглушен воплями националистов. XX век продемонстрировал победу иррациональной народной стихии, где не было места разуму. Кумиры структурировали массовое сознание. Кумирные соблазны стали серьезно обсуждаемой темой. Семен Франк после Октябрьской революции создал одну из самых лучших своих книг «Крушение кумиров» (1924 г.), в которой рассказал, как поклонение кумирам привело к крушению России. На месте Российской империи выросла азиатская ленинско-сталинская деспотия, где принцип поклонения кумирам стал определяющим в духовной жизни общества, в том числе и кумиру национализма. В 1939 г. эмигрант Бердяев написал свою книгу об общественно-культурных соблазнах, где среди прочих была глава «Прельщение и рабство национализма». Там он вернулся к идеям Соловьева: «Вл. Соловьев, который в 80-е годы прошлого века вел борьбу против русского зоологического национализма, делает различие между эгоизмом и личностью. Он настаивает, что эгоизм национальный (=национализму) столь же предосудителен с христианской точки зрения, как и эгоизм личный. Обыкновенно думают, что эгоизм национальный есть нравственный долг личности и означает не эгоизм личности, а ее жертвенность и героизм. Это есть очень

¹ Шпенглер О. Годы решений. Германия и всемирно-историческое развитие / Пер. с нем. и послесловие С. Е. Вершинина. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 52.

² Леонтьев К. Н. Владимир Соловьев против Данилевского. С. 257. Примерно об этом же писал Шпенглер: «Современный национализм заменяет народ массой. Он является насквозь революционным» (Шпенглер О. Годы решений. С. 45).

замечательный результат объективации. Когда самое дурное для человека переносится на коллективные реальности, признанные идеальными и сверхличными, то оно становится хорошим и даже превращается в долг. <...> Мораль нации не хочет знать человечности»¹. Что говорить! «Рыночный» национализм, превратившись в перверсный интернационализм большевизма, победил в России. Но в истории духа остаются идеи, а не интересы рынка.

Не забудем и того, что соблазн патриотизма, кумир национализма привел к падению великой державы. Таково доказательство от противного правоты Соловьева.

¹ *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. М.: АСТ: Астрель: Полиграфиздат, 2010. С. 192.

Часть II

Кризис и катастрофа



Глава 6

Как мыслился конец европейской истории

(Соловьев contra Ницше)

И Ницше, и Соловьев были известными и то, что называют заметными фигурами философской жизни каждый в своей стране. Оба умерли почти одновременно — летом 1900-го года. Соловьев успел прочитать Ницше и даже отреагировать на его сочинения. Немецкий мыслитель этого отклика не заметил. И тем не менее нельзя пройти мимо этого столкновения идей, причем по вопросу весьма важному для Европы XIX и XX да, похоже, и XXI столетия — о том, может ли дальше существовать христианство и не оно ли является первопричиной нигилистического кризиса, охватившего Европу в конце XIX века. И Ницше, и Соловьев были оба настроены вполне эсхатологически. Оба чувствовали свое соприкосновение с мирами иными, переживали исторический процесс бытия человечества как личную проблему. Оба говорили о конце истории, оба были недовольны историческим христианством (каждый по-своему: Ницше — избытком христианства, Соловьев — его недостатком), оба написали книгу об антихристе — причем немецкий мыслитель от первого лица, порой сам себя называя антихристом, а русский от лица православного старца, за которым, правда, легко угадывается сам Соловьев, оба писали о приходе «последних времен». Конец европейско-христианской истории казался им обоим очевидным.

1. «Последнее время» европейской истории

Эсхатологическое переживание конца истории характерно для христианского сознания, как для позитивистского — ощущать себя верхней точкой исторического процесса. Конец XIX века переживался позитивистами как вершина, эсхатологически настроенными мыслителями как конец, как вырождение — декаданс, господство буржуазной посредственности, потеря творческой силы, как эпоха, которая породила неизбежность своего

уничтожения, — посредством ли пролетариата (*Маркс*), сверхчеловека (*Ницше*) или отказом от продолжения человеческого рода (*Лев Толстой*). Именно их выделяет Соловьев в качестве фигур, выражающих конец эпохи. Все три мыслителя выдвинули учения, в которых пытались преодолеть свою эпоху. Соловьев, размышлял о них, хотел угадать степень влияния каждого: «Из этих трех идей, связанных с тремя крупными именами (Карла Маркса, Льва Толстого, Фридриха Ницше) первая обращена на текущее и настоящее, вторая захватывает отчасти и завтрашний день, а *третья связана с тем, что выступит послезавтра и далее*»¹ (курсив мой. — В. К.). То есть очевидно, что идеи Толстого и особенно Ницше тревожили Соловьева как возможное будущее Европы.

Соловьев был европоцентрист, европейская история для него и есть мировая, ибо Европа — субъект исторического процесса, само понятие истории рождено европейско-христианской культурой. В «Оправдании добра» (1895, 1899) он писал: «После того, как с начала новых веков европейцы во все стороны расширили область своего действия, захватив Америку на западе, Индию на юго-востоке и Сибирь на северо-востоке, уже большая часть земного шара с его населением оказалась в их власти. Теперь можно сказать, что эта власть охватила уже весь земной шар»². Отчего же буквально через год он ждет конца мировой истории? Да потому что очевиден стал ему образ гибнущей Европы и образ антихриста.

По замечанию немецкого исследователя Эмануэля Саркисянца, «несостоятельность Запада и возвышение Азии связано у Соловьева с *концом истории*. В своих знаменитых “Трех разговорах” (с видением грядущего антихриста) ожидал он последнюю войну в истории: борьбу Европы против *панмонголизма*. Соловьев писал, что успех социальной революции во Франции облегчил бы завоевание Европы панмонголизмом. После его ликвидации должны последовать эсхатологическое объединение церквей и конец истории»³. Согласимся с исследователем, что не с военной победой Азии, как полагают многие, связан для Соловьева конец истории, но после победы над панмонголизмом — с кризисом внутриевропейским. Действительно, надо вспомнить, что предсказанный мыслителем век разрушительных войн и кровавых переворотов есть век XX, а момент прихода антихриста — это XXI век: «Европа в двадцать первом веке представляет союз

¹Соловьев В. С. Идея сверхчеловека // Соловьев В. С. Сочинения. В 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 2. С. 611.

²Соловьев В. С. Оправдание добра // Соловьев В. С. Собрание сочинений. В 10 т. СПб., [1911—1914]. Т. 8. С. 485.

³Sarkisyanz E. Russland und der Messianismus des Orientes. Tübingen, 1955. S. 216.

более или менее демократических государств — европейские со-единенные штаты. Успехи внешней культуры, несколько задер-жанные монгольским нашествием и освободительною борьбою, снова пошли ускоренным ходом»¹. Условность этого ХХI века очевидна, эта условность отодвигает, с одной стороны, нас в неопределенное будущее, с другой стороны, мы знаем, что Соловьев не раз говорил о *приближающихся сроках*. Недаром русские мыслители полагали, что он по сути дела имел в виду антихристов ХХ век.

Еще в «Оправдании добра» он предсказывал разрушительную войну Азии против Европы. Но уже вскоре он начинает чувствовать нечто более пугающее его, — «дыхание антихриста»². Выступление на историческую арену старейшего из азиатских народов для В. С. — явный символический знак: «Вместо воображаемых новых, молодых народов нежданно занял историческую сцену сам дедушка-Кронос в лице ветхого денемь китайца, и конец истории сошелся с ее началом!»³. Однако конец европейского периода мировой истории приводил, по мысли Соловьева, не просто к гибели истории как таковой, но к определенному типу гибели, предсказанному в Евангелии: «Историческая драма сыграна, и остался еще один эпилог, который, впрочем, как у Ибсена, может сам растянуться на пять актов. Но содержание их в существе дела заранее известно»⁴. Это последние опубликованные слова Соловьева, и они достаточно очевидно обращают читателя к соловьевской «Краткой повести об антихристе». Ведь эпилог, т. е. наступление «последнего времени», в христианской традиции вызывает представление о явлении антихриста; напомним послание апостола Иоанна: «Дети! последнее время. И как вы слышали, что придет антихрист, и теперь появилось много антихристов, то мы и познаём из того, что последнее время» (1 Ин 2, 18). Для Соловьева, как мы постараемся показать дальше, это «последнее время» связано

¹ Соловьев В. С. Три разговора // Соловьев В. С. Собрание сочинений. В 10 т. СПб., [1911—1914]. Т. 10. С. 197.

² В письме к Величко в 1897 г. Соловьев уже вполне определен:

«Есть бесполоковица,
Сон уж не тот,
Что-то готовится,
Кто-то идет.

Ты догадываешься, что под “кто-то” я разумею самого антихриста. Наступающий конец мира веет мне в лицо каким-то явственным, хоть и неуловимым дуновением» (Цит. по: Соловьев С. М. Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция. М.: Республика, 1997. С. 365).

³ Соловьев В. С. По поводу последних событий // Соловьев В. С. Собрание сочинений. В 10 т. Т. 10. С. 225—226.

⁴ Там же. С. 226.

не с внешней, но с внутренней победой азиатства. И в этом его утверждении мы находим отзвуки его полемики с Ницше.

Каковы же причины заката европейской истории?

И здесь мы должны вернуться к тому, как понимали свою эпоху те мыслители, которых Соловьев считал наиболее влиятельными для своего времени, — прежде всего Лев Толстой и Ницше. И тот, и другой объявили о вырождении европейской цивилизации, о ее упадке, декадансе и огромной негативной роли в жизни человечества христианской церкви. Строго говоря, нападки на цивилизацию еще с Руссо не были новостью для европейской культуры. Не случайно первые — достаточно образованные и проницательные — русские читатели Ницше сравнили его с французским писателем и мыслителем. «Со времени Руссо, — писал Михайловский, — никто в Европе не говорил таких дерзостей европейской цивилизации и современному “прогрессу”, как Ницше»¹. Стоит ли напоминать о руссоизме Толстого, который до шестнадцати лет вместо креста носил на груди медальон с портретом Руссо!..²

Но гораздо более существенным был вызов обоих мыслителей сложившемуся за две тысячи лет христианству как явлению ложному и губительному. Причем нападение на христианство было произведено не с банальной-материалистических позиций, а как бы с использованием того же оружия — религии. Христианству противопоставлялось не атеистическое отрицание Бога, а новое религиозное вероучение. Но если толстовство опиралось все-таки на христианство, хотя и ставил себя Толстой как заместителя Христа, как прямого исполнителя заветов Бога-отца, то Ницше не модифицировал, а принципиально отвергал любое христианство, заявив о смерти христианского Бога. «Явление Ницше, — писал Бердяев, — имеет огромное значение для судьбы человека. Он хотел пережить божественное, когда Бога нет, Бог убит, пережить экстаз, когда мир так низок, пережить подъем на высоту, когда мир плоский и нет вершин. Свою, в конце концов религиозную,

¹ Михайловский Н. К. И еще о Ницше // Михайловский Н. К. Литературная критика и воспоминания. М.: Худож. лит.-ра, 1995. С. 378.

² (Хотя, заметим в скобках, Ницше не раз говорил о своей нелюбви к Руссо, тем не менее его «философствование молотом», его постоянные обвинения европейской цивилизации в декадансе вполне дают основания для подобного сближения). Характерно, что как Руссо оказался прародителем французской революции, так Ницше и Толстой безусловно провоцировали сначала большевизм в России, а затем и нацизм в Германии. Разрушение европейской культуры, начатое санкюлотами («наказали статуи», по выражению Герцена), продолжилось в России и Германии — запрещение книг, живописи, музыки, выведение новой породы людей и физического уничтожения тех, кто не принял волю к власти, отставив слабых и гонимых, — все это в одном ряду.

тему он выразил в идее сверхчеловека, в котором человек прекращает свое существование. Человек был лишь переходом, он лишь унавоживал почву для явления сверхчеловека»¹.

К теме сверхчеловека мы еще перейдем, пока же зафиксируем, что проклятия христианству у Ницше исходили из некоей иной религиозной концепции. Это были проклятия конкурента, соперника. Вслушаемся: «Я называю христианство *единым* великим проклятием, *единой* великой внутренней порчей, *единым* великим инстинктом мести, для которого никакое средство не будет достаточно ядовито, коварно, низко, достаточно *мало*, — я называю его *единым* бессмертным, позорным пятном человечества...»² Не забудем и того, что слова эти из его сочинения, озаглавленного «Антихрист», т. е. как бы от лица антихриста, иными словами, от лица существа, предвещающего наступление «последнего времени», конца христианской, а, стало быть (по крайней мере для Соловьева), европейской и мировой истории. Заметим, однако, что, говоря о конце истории, В. С. не имеет в виду конец человечества, но страшный, трагический этап господства антихриста до второго пришествия Христа и обещанного в Евангелии его тысячелетнего царствования. Или, как сказано в его «Краткой повести об антихристе», он показывает «не всеобщую катастрофу мироздания, а лишь развязку нашего исторического процесса, состоящую в явлении, прославлении и крушении антихриста»³. Ницше, напротив, торопит это будущее, которое утвердит господство сверхчеловека над массой, когда рухнет христианская Европа и наступит власть антихриста. Более того, в финале он хотел бы видеть и гибель мироздания. Очень показателен один его разговор 1887 г.: «В начале марта (1887 г. — В. К.) сильное землетрясение напугало праздную интернациональную публику Ниццы; Ницше восхищался этим явлением природы, напоминающим человеку о его ничтожестве. Два года тому назад катастрофа в Krakatoa, при которой погибло на Яве 200.000 человек, наполнила его энтузиазмом. “Как это прекрасно, — говорил он Ланцкому, который читал ему телеграммы, — в один миг уничтожено 200.000 человек! Это великолепно! Вот конец, ожидающий человечество, вот конец, к которому оно придет!”

¹ Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. М.: Наука, 1990. С. 121.

² Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству. Афоризм 62 // Ницше Ф. Собрание сочинений. В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 692.

³ Соловьев В. С. Три разговора // Соловьев В. С. Собрание сочинений. В 10 т. Т. 10. С. 220.

И он желал, чтобы море внезапно вышло из берегов и уничтожило, по крайней мере, Ниццу и ее обитателей. “Но, — замечал ему Ланцкой, — ведь и мы тоже погибнем”. “Не все ли равно!” — отвечал Ницше...»¹

Он говорил, что в современной Европе умер Бог. Очевидно гибель христианского Бога могла его только радовать: «Понятие “Бог” было до сих пор сильнейшим *возражением* против существования... Мы отрицаем Бога, мы отрицаем ответственность в Боге: *этим* впервые спасаем мы мир»². Но были боги, способствовавшие жизненной мощи, идее существования, был, скажем, арийский бог, который в Древней Индии помог первочеловеку создать «Законы Ману», во много раз, по Ницше, превосходящие христианские³. И можно предположить, что именно в его гибели он обвиняет христианство: «Христианство — переоценка всех арийских ценностей, победа ценностей чандалы»⁴. Напомним, что *чандала* в кастовой древнеиндийской системе суть отбросы общества, нечто, что хуже толпы, массы, вроде нечистот человеческого организма. Сильные личности, полагал Ницше, появлялись не благодаря, а вопреки христианству. Добавим, правда, что это личности типа Цезаря Борджиа и ему подобных, личности, способные жить, властвовать и навязывать миру свою волю. На взгляд Ницше, отсутствие подобных личностей и приводит мир к декадансу, к упадку. Для него вся интеллектуальная история Европы, начиная с Сократа, есть путь к нигилизму. Но основная причина упадка — христианство, убившее Бога жизни. По мысли Ясперса, «ответ, который дал Ницше на вопрос: “Отчего умер Бог?” — указав причину его смерти в христианстве, — должен был дать совершенно новый смысл и всей истории христианства. Два тысячелетия, лежащие за ними, — это наш злой рок»⁵. В отличие от преданного до конца жизни идее европеизма русского европейца Соловьева Ницше, заявлявший в «Веселой науке» о Европе как *повелительнице земного шара*, стал антиевропеистом.

Как мы знаем, в том, что наступившая эпоха есть эпоха нигилизма и декаданса, Ницше винит христианизацию Европы. На-

¹ Галеви Д. Жизнь Фридриха Ницше. Рига: Спридитис, 1991. С. 242.

² Ницше Ф. Сумерки идолов, или Как философствуют молотом // Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 584.

³ «Как убог “Новый завет” по сравнению с Ману, как скверно пахнет он!» (Там же. С. 586). А в автобиографическом «Ессе ното» об иудео-христианском Боге сказано так: «Понятие “Бог” выдуманно как противоположность понятию жизни — в нем все вредное, отравляющее, клеветническое, вся смертельная вражда к жизни сведены в ужасающее единство!» (Ницше Ф. Ессе Ното // Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. Т. 2. С. 768).

⁴ Ницше Ф. Сумерки идолов, или Как философствуют молотом. С. 587.

⁵ Ясперс К. Ницше и христианство. М.: Моск. филос. фонд; Медиум, 1994. С. 15.

против, Достоевский и Соловьев видели причины нигилизма и декаданса в недостаточной христианизации и — более того — в дехристианизации Европы. Так, в письме в редакцию «Нового времени» от 14 мая 1897 г. Соловьев говорит о «целом тысячелетии антихристианских отношений»¹, которое и породило слабость духовной жизни европейского общества. По воспоминаниям С. Н. Трубецкого, последние предсмертные мысли Соловьева были о слабости Европы в духовном отношении. И причина для него ясна — «христианства нет, идей не больше, чем в эпоху Троянской войны»². Эпоха Троянской войны — это, как понятно, догомеровская Греция, где, очевидно, господствовал Дионис, которого Ницше противопоставлял «Распятому»³. Перед глазами Соловьева в качестве наглядной иллюстрации к возможному господству дионисийства выступили русские нищезантеры (1899): «Что пифизм, или оргиазм, или все то, что они под этим понимают, есть нечто в высшей степени прекрасное и желательное, — это для них уже давно решено»⁴. Именно закат христианства для Соловьева и чреват декадансом, распадом, отрицанием разума⁵ и в результате концом истории. Это не механический удар стихийных сил, как для Ницше, которые уничтожат провинившееся в христианстве человечество, а, повторим, тяжелый и трагический переход, быть может, длинной в несколько столетий, к жизни уже по ту сторону истории в тысячелетнем царстве Христа.

Не есть ли, однако, сверхчеловек Ницше продление исторической жизни или по крайней мере реальный мост в будущее без апокалипсиса?

2. Сверхчеловек — Христос или антихрист?

Ницше писал: «Поднял я на дороге слово “сверхчеловек” и что человек есть нечто, что должно преодолеть, — что человек есть

¹ Соловьев В. С. О христианском единстве. М.: Рудомино, 1994. С. 330.

² Трубецкой С. Н. Смерть В. С. Соловьева // Соловьев В. «Неподвижно лишь солнце любви...». М.: Московский рабочий, 1990. С. 383.

³ «Ессе Номо» заканчивается фразой: «Поняли вы меня? — Дионис против Распятого» (Ницше Ф. Ессе Номо. С. 769). То есть стихия жизни против христианской морали. Это постоянная тема Ницше, по крайней мере, начиная с Заратустры.

⁴ Соловьев В. С. Против исполнительного листа // Соловьев В. С. Собрание сочинений. В 10 т. Т. 9. С. 293.

⁵ Христианство и разум были для него нераздельны. «Будучи решительно победою жизни над смертью, положительного над отрицательным, — писал он, — Воскресение Христово есть тем самым торжество разума в мире» (Соловьев В. С. Христос воскрес! // Соловьев В. С. Собрание сочинений. В 10 т. Т. 10. С. 37).

мост, а не цель»¹. Обычно исследователи и комментаторы отмечают уверенно, что слово «сверхчеловек» мыслитель почерпнул в гётевском «Фаусте». Но стоит взглянуть в текст «Фауста», чтобы увидеть весьма ироническое употребление этого понятия. Вызванный заклятием Фауста Дух издевательски бросает ему: «Welch erbarmlich Grauen / Faßt Übermenschen dich! Wo ist der Seele Ruf?» usw. (Или в буквальном переводе: «Какая жалкая боязнь охватила, сверхчеловек, тебя. Где зов души?» и т. д.). То есть позитивный смысл этого слова в «Фаусте» отсутствует. Правда, о возможности перерастания человека в нечто высшее мы можем найти у Данте:

«Пречеловеченье вместить в слова
Нельзя; пример мой близок по приметам,
Но самый опыт — милость Божества».
Данте. Божественная комедия.

Рай. Песнь первая

Данте употребляет слово «trasumanà» — пречеловеченье, превращение в нечто большее, чем человек. Однако великий итальянский поэт и мыслитель считал, что стать больше, чем человек, сверхчеловеком, человек может не вопреки, а лишь благодаря помощи Бога. Можно предположить, что восхищавшийся Возрождением Ницше знал эти строки Данте, строки очень серьезные в отличие от гётевской иронии, но выступил, похоже, как против великого немецкого, так и против великого итальянского поэта. Как мы далее увидим, в споре с Ницше о сверхчеловеке Соловьев по сути дела подхватывает мысль Данте, продолжая и развивая ее. Однако не будем забегать вперед. Ибо Соловьев был далеко не первый, кто в России попытался критически взглянуть на предложенный Ницше образ нового учителя.

Так, например, позитивист Михайловский, более всего обеспокоенный борьбой за демократию, а потому отвергающий сверхчеловека как существо, враждебное *народным массам*, тем не менее неожиданно для самого себя произнес в связи с «Заратустрой» слово «антихрист», произнес раньше, чем Соловьев, но не вдумываясь в особый смысл и последствия, которые связаны с этим именем. Он писал: Заратустра «называет себя “врагом добрых и справедливых”, “другом злых”, вообще является на словах чем-то вроде антихриста или божества зла, но в действительности это человек кроткий, мягкий и вдобавок ведущий аскетический образ жизни»².

¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. Т. 2. С. 142.

² Михайловский Н. К. И еще о Ницше. С. 407.

Он не заметил, что кротость и аскетизм не всегда характеризуют добро, ибо великий инквизитор Достоевского тоже был аскетом, не заметил и того, что вся книга «Так говорил Заратустра» строится как своего рода травестийное Евангелие: достаточно вслушаться в стиль и обороты речи Заратустры, его обращения к ученикам, разговор притчами и образами, загадками и ответами и пр. То есть Заратустра выступил как новый Христос, точнее, анти-Христос, подменяя Его и выдвигая новые ценности. Отметим и то, что сам Ницше уже в «Заратустре» понимал, что он воспекает и дает людям позитивный образ антихриста. В письме к Петеру Гасту от 26 августа 1883 г. он писал: «Aut Christus, aut Zaratustra! Или по-немецки: речь идет о старом, от века предсказанном Антихристе...»¹

Но пока еще речь не о сверхчеловеке.

Когда Соловьев первый раз столкнулся с идеями Ницше (1894), он резко обозначил их как возвращение к дохристианскому прошлому, к диким народам, назвал *дагомейской моралью* и заявил, что возврат этой морали невозможен: «Явился в Германии талантливый писатель (к сожалению, оказавшийся душевнобольным), который стал проповедовать, что сострадание есть чувство низкое, недостойное уважающего себя человека; что нравственность годится только для рабских натур; что человечества нет, а есть господа и рабы, полубоги и полускоты, что первым все позволено, а вторые обязаны служить орудием для первых и т. п. И что же? Эти идеи, в которых некогда верили и которыми жили подданные египетских фараонов и царей ассирийских, — идеи, за которые еще и теперь из последних сил бьются Бенгазин в Дагомее и Лобэнгула в земле Матэбельской, — они были встречены в нашей Европе как что-то необыкновенное оригинальное и свежее, и в этом качестве повсюду имели grand succes de surprise. Не доказывает ли это, что мы успели не только пережить, а даже забыть то, чем жили наши предки, так что их миросозерцание получило для нас уже прелесть новизны? А что подобное воскрешение мертвых идей вовсе не страшно для живых, — это видно уже из одного фактического соображения: кроме двух классов людей, упоминаемых Ницше, — гордых господ и смиренных рабов — повсюду развился еще третий — рабов несмиренных, т. е. переставших быть рабами, — и благодаря распространению книгопечатания и множеству других неизбежных и неотвратимых зол этот третий класс (который не ограничивается одним tiers-etat) так разросся, что уже почти поглотил два других. Вернуться добровольно к смирению и рабской

¹ Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. Т. 2. С. 804.

покорности эти люди не имеют никакого намерения, а принудить их некому и нечем, — по крайней мере, *до пришествия антихриста* (курсив мой. — В. К.) и пророка его с ложными чудесами и знамениями; да и этой последней *замаскированной реакции дагемейских идеалов* (курсив мой. — В. К.) хватит только ненадолго»¹.

Соловьев не поверил, что зло может быть столь привлекательным для человека. А именно в этом и состояло самое чудовищное открытие XX века: когда зло обещает *потом* благоденствия, базируется на «этике любви к дальнему», то оно принимается людьми. Ницше был предвестием такой возможности. Выяснилось, что человек способен использовать свой интеллект для борьбы с интеллектom и для оправдания зла, ибо зло исходит из его нутряной животной природы, которую цивилизация велит преодолевать. Не забудем слова Т. Манна о «ницшевских мечтах о варварстве, призванном омолодить культуру»². Соловьев угадал в статье 1894 г., что антихрист может возродить *дагемейскую мораль*, но не поверил, что она будет действенной. И своего антихриста рисовал иначе. Но на самом деле соблазн зла оказался сильнее. Об этом как о реальной опасности предупреждал Достоевский. Право на подлость, на преступление, о чем в «Бесах» говорил бес Петенька Верховенский, оказалось привлекательным для людей и в самом деле победило традиционную мораль.

Соловьев скорее всего не читал «Антихриста», самой крайней антихристианской книги Ницше. Но опасность для христианства в ницшеанстве все же видел. Тем более, что оно становилось потихоньку модой, влияние его росло. И в 1897 г. русский философ снова обращается к теме ницшеанского сверхчеловека в своих рассчитанных на широкую публику «Воскресных письмах», печатавшихся в газете. «Одно из самых характерных явлений современной умственной жизни, — замечает он, — и один из самых опасных ее *соблазнов* есть модная мысль о *сверхчеловеке*. Эта мысль прежде всего привлекает своей истинностью»³. Но что есть соблазн? Соловьев отсылает к предыдущей своей статье «О соблазнах», где он совершенно определенно утверждает, что это есть *самая большая опасность*, напоминая библейское: «Горе миру от соблазнов». Он пишет: «Голая ложь может быть привлекательна, а потому и соблазнительна, только в аду, а не в мире человеческом. Здесь требуется прикрыть ее чем-нибудь благовидным, связать ее с чем-нибудь истинным, чтобы пленить нетвер-

¹ Соловьев В. С. Первый шаг к положительной эстетике // Соловьев В. С. Собрание сочинений. В 10 т. СПб., б. г. Т. 7. С. 72–73.

² Манн Т. Философия Ницше в свете нашего опыта // Манн Т. Собрание сочинений. В 10 т. М.: Худож. лит.-ра, 1961. Т. 10. С. 381.

³ Соловьев В. С. Словесность или истина? // Соловьев В. С. Собрание сочинений. В 10 т. СПб., [1911–1914]. Т. 10. С. 28–29.

дый ум и оправдать зло немощной воли. Соблазны, от которых горе миру, производятся *полуистинами*, а соблазняют эти полуистины только “малых сих”, из которых, однако, состоит почти весь мир»¹.

Как настоящий христианский мыслитель, Соловьев сознавал цену идеологического соблазна, понимал, что даже кажущееся нелепостью вдруг может оказаться заразительным: «У сочиненного сверхчеловека ничего нет кроме слов, и эти слова своей звучностью и стройностью привлекают полуобразованную толпу»², т. е. «малых сих», т. е. большинство людей. Значит, есть сила и опасность в этих словах. В борьбе с чуждыми ему идеями русский философ обычно избирал три возможности: 1) насмешка; 2) попытка найти позитив этой идеи; 3) активная с ней борьба с представлением читателю вероятных последствий ее развития.

Но даже насмешка его содержит тревожную возможность ужасного результата. Конечно, во всякой полуистине есть истина. И истина в идее сверхчеловека заключается в том, что мы должны помнить «о высшем, сверхчеловеческом начале в нас, о нашем сродстве с абсолютным и тяготении к нему»³. Иными словами, поскольку подлинным сверхчеловеком был, по Соловьеву, Христос, то это то и должна нам напомнить концепция сверхчеловека. Однако он прекрасно понимал, что Ницше в этом контексте о Христе не думал. Думал ли он об антихристе, Соловьев не знал и даже не мог вообразить, что такое возможно⁴. Но тем не менее для него ясно одно, что *если сверхчеловек не Христос, то он антихрист*. Поэтому В. С. отделяется насмешкой, замечая, что Ницше не религиозный реформатор типа Лютера (или даже русского Толстого), он всего-навсего... *филолог*. А стало быть не опасен, хоть в самих идеях немецкого мыслителя элемент катастрофизма есть: «Хорошая филология, без всякого сомнения, предпочтительнее плохой религии, но самому гениальному филологу невозможно основать хотя бы самую скверную религиозную секту. Стремление Ницше возвыситься над Historie и стать сверхфилологом окончилось явным торжеством филологии. Не найдя никакой религиозной действительности ни в себе, ни сверх себя, базельский профессор сочинил словесную фигуру, назвал ее “Заратустрой” и возвестил людям конец века: вот настоящий сверхчеловек!»⁵ (курсив мой. — В. К.).

¹ Соловьев В. С. О соблазнах // Там же. С. 18–19.

² Соловьев В. С. Словесность или истина? // Там же. С. 31.

³ Там же. С. 29.

⁴ «Чуждый веры христианской и еще не дозревший до серьезной веры в будущего живого антихриста, базельский профессор стал писать о сверхчеловеке вообще» (Там же. С. 29).

⁵ Там же. С. 30.

Но этот вот «конец света», который он угадал в «сверхфилософическом», как ему показалось, тексте Ницше, продолжал тревожить его. Образ антихриста явно просвечивал сквозь образ сверхчеловека: «Сочиненный несчастным Ницше и им самим нравственно изблеванный сверхчеловек, при всей своей бессодержательности и искусственности, представляет, может быть, прообраз того, кто, кроме блестящих слов, явит и дела, и знамения, хотя и ложные? *Быть может, словесные упражнения базельского филолога были только бессильными выражениями действительного предчувствия?*» (курсив мой. — В. К.). Тогда постигшая его катастрофа имела бы еще более трагическую и еще более поучительную подкладку¹ (т. е., следуя Ницше, Европа может сойти с ума, и это есть симптом конца истории, как и было предсказано в Евангелии). Он понимал, что идеи могут быть заразительны. Ставши идеей «малых сих», их руководством к действию, «идея сверхчеловека» может реализовать «предчувствие базельского профессора». И тогда красота исчезнет, а останется страх и ужас. Чуть позже об этом сказал русский последователь Соловьева Федор Степун: «Ницше (говоря о писателе-идеологе, не о немом страдальце) — *артист, эстет, язычник*; его самая значительная книга — “Воля к власти”; самая большая мысль: — “сверхчеловек”, самые страстные чувства: восторг о самодовлеющей замкнутой личности и презрение к массам. Его неправда и его правизна в том, что он может оставаться прав лишь до тех пор, пока он трагичен, одинок и непонятен. *Всякая попытка популяризации — его уничтожает.* Ницше, разгаданный Шпенглером и превращенный в настольную книгу для Стиннесов и “расистов”, утверждающих, что Германия не победила потому, что она изменила Вотану в пользу Христа, — ужасен своею черною реакционностью»².

Говоря о растущей моде на ницшеанство, Соловьев попытался переиначить идею сверхчеловека в христианском смысле, противопоставляя свое трезвое толкование упоенной пропаганде этой идеи русскими оргиастами³, полагая, что «из окна ницшеанского “сверхчеловека” прямо открывается необъятный простор

¹Соловьев В. С. Словесность или истина? // Там же. С. 31–32.

²Степун Ф. А. По поводу письма Н. А. Бердяева // Степун Ф. А. Сочинения. М.: РОССПЭН, 2000. С. 856. Курсив мой. — В. К.

³«Никакого вопроса для них нет, все уже решено и подписано, и требуется только пропаганда (курсив мой. — В. К.). Есть в человеке и мире нечто кажущееся таинственным, но все более и более раскрывающее свою тайну. Это нечто, под разными именами — оргазма, пифизма, демонизма и т. д., ужасно как нравится этим людям, они делают из него свое божество, свою религию и за посильное свое служение этому “нечто” считают себя избранными и сверхчеловеками» (Соловьев В. С. Против исполнительного листа. С. 292).

для всяких жизненных дорог»¹, что ницшеанский сверхчеловек дает возможность разных интерпретаций, и каждый волен выбрать свою. Поэтому он подсказывает российской публике христианское прочтение — не Ницше, нет, — но провозглашенного им *Ubermensch*²а. Соловьев почти не скрывает своей цели, говоря, что не принимает дурные стороны учения, но хочет открыть ту позитивную истину, которую можно вывести из этой идеи:

«Первое дело разумной критики относительно какого-нибудь заблуждения — определить ту истину, которою оно держится и которую оно извращает.

Дурная сторона ницшеанства бросается в глаза. Презрение к слабому и больному человечеству, языческий взгляд на силу и красоту, присвоение себе *заранее* какого-то исключительного сверхчеловеческого значения — во-первых, себе единолично, а затем себе коллективно, как избранному меньшинству “лучших”, т. е. более сильных, более одаренных, властительных, или “господских”, натур, которым все позволено, так как их воля есть верховный закон для прочих, — вот очевидное заблуждение ницшеанства. В чем же та истина, которою оно сильно и привлекательно для живой души?»²

По Соловьеву, Ницше извращает «идею сверхчеловека», ибо сверхчеловек был один — Тот, Кто преодолел смерть, это и есть главная победа над человеческим в человеке — над смертью. И совершенно по-дантовски русский философ полагает, что остальные люди тоже могут идти этим сверхчеловеческим путем, с помощью Христа получая возможность совершить это «пречеловеченные» («*trasumanar*»). Другое, человекобожеское усилие, бросающее вызов Богу, для человека духовно губительно. Сверхчеловек должен бороться со смертью, а не изничтожать слабых и бессильных. Иначе проповедь жизни для избранных будет означать тем самым смерть для остальных. А сверхчеловек волей-неволей превратится в антипод Христа — антихриста.

3. Азия внутри Европы, или Победа антихриста

Указав позитивную сторону ницшеанской идеи сверхчеловека, Соловьев не мог не указать и возможные негативные следствия этой идеи. А они представлялись ему катастрофическими. Если явился сверхчеловек-антихрист, значит, будет и апокалипсис.

¹ Соловьев В. С. Идея сверхчеловека // Соловьев В. С. Сочинения. В 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 2. С. 612.

² Там же.

В год своей смерти он издает «Краткую повесть об антихристе» как часть «Трех разговоров», заключив предисловие к ней провидческими словами: «Не так уж далекий образ бледной смерти, тихо советующий не откладывать печатание этой книжки на неопределенные и необеспеченные сроки. Если мне дано будет время для новых трудов, то и для усовершенствования прежних. А нет — указание на предстоящий исход нравственной борьбы сделано мною в достаточно ясных, хотя и кратких чертах»¹. Но откуда эта ясность черт, их выпуклость? Даже, по мнению некоторых современников, чрезмерная ясность. В. Розанов иронизировал, что антихрист назван Соловьевым «литератором»². А Георгий Федотов сетовал, что в сознании русской интеллигенции антихрист, изображенный Соловьевым, подменил канонический образ антихриста из Евангелия. Надо сказать, что именно слегка модернизированный образ антихриста и произвел громадное впечатление на Россию и Европу. Современный немецкий исследователь Михаль Хагемайстер пишет, что соловьевская повесть об антихристе «из всех произведений философа получила широчайшее распространение и произвела сильнейший резонанс. Со времени своего первого издания она неоднократно пересказывалась, толковалась и переводилась на многие языки»³.

Начнем с того, что он назвал своего антихриста «сверхчеловеком», и это сразу рождало у читателя достаточно богатый круг ассоциаций. Хотя, конечно, перед нами не буквальный портрет ницшеанского сверхчеловека, и, скажем, Николай Федоров сразу увидел это и упрекнул Соловьева в неточном следовании прототипу: «Если Антихриста назвать, как это делает Соловьев, сверхчеловеком, то сверхчеловеком в ницшеанском смысле»⁴. Но антихрист Соловьева и впрямь имеет черты не только ницшеанского сверхчеловека. Он еще и филантроп и противник войны, как Лев Толстой; он разрешает все экономические проблемы Европы, как экономист Маркс; но, конечно, главное в нем то, что он сверхчеловек — и это уже Ницше. Три фигуры, обозначенные Соло-

¹ Соловьев В. С. Три разговора // Соловьев В. С. Собрание сочинений. В 10 т. Т. 10. С. 91.

² Напомню любопытную деталь, что в графе о профессии Ленин именoval себя «литератор».

³ Hagemeister M. Trilogie der Apokalypse // Antichrist. Konstruktionen von Feindbildern. Herausgegeben von Wolfram Brandes und Felicitas Schneider. Berlin: Akademie Verlag, 2010. S. 260. Хагемайстер приводит данные для Германии, что уже в 1914 г. вышел первый перевод соловьевской повести. А, скажем, перевод Людвига Мюллера (1947) выдержал десять изданий общим тиражом 50 000 экз.

⁴ Федоров Н. Ф. [О В. С. Соловьеве] // Федоров Н. Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982. С. 627.

вьевым как властители дум современного ему человечества, дали свои краски для создания образа.

И в самом деле, именно эти три человека, три мыслителя, каждый по-своему подготовили грандиозную и катастрофическую русскую революцию. *Толстой* выступил разрушителем государственных, религиозных, военных институтов и институтов собственности и только еще начинавшего складываться гражданского общества («срывание всех и всяческих масок», как Ленин определил Толстого). *Маркс* дал иллюзию цели и научного обоснования мирового переустройства («учение Маркса всесильно, потому что верно», тоже Ленин). *Ницше* — энергию и волю к власти, где сильный человек (или сверхчеловек) диктует свою волю массам (Ленин строил эту волю-правление так: «Вождь — партия — класс — массы»). *Степун* писал: «По учению Ленина, подлинный социализм надо искать не в рабочих массах, а в пролетарском авангарде и в старой партийной гвардии»¹. Чем не Ницше! Такое же презрение сверхчеловеков, железной когорты большевиков к «идейно незрелой» массе. Массой можно только управлять, ради ее же блага. И от ее имени править. У большевиков Маркс был иконой, Ницше — тайным советником. А икона, известное дело, — «годится — молиться, не годится — горшки покрывать». Но в этом сочинении Соловьева тема соотношения свободы и власти не главная. Это скорее тема «великого инквизитора» Достоевского. Поэтому если *Достоевский увидел антихриста как константу истории*, где европейскому, христианскому принципу личности противопоставляется стадность, массовость, то Соловьев — как явление XXI века, века, когда пришло воистину «последнее время» и надо угадать и указать возможные действия антихриста и необходимую позицию подлинных христиан, «верных».

Но, конечно, в создании психологического портрета антихриста Соловьев опирался прежде всего на ницшевский образ сверхчеловека. Христианскому смирению сверхчеловек противопоставляет неумную жажду власти, которая вырастает из его безмерного самолюбия. Ницше любил Наполеона, и сверхчеловек, изображенный Соловьевым, помимо того, что он великий мыслитель и великий писатель, великий стилист, еще и артиллерист по профессии, как Наполеон. Сверхчеловек-антихрист из повести становится всемирным императором, подчинив, как того и хотел когда-то Ницше, весь мир Европе, а Европу себе. Именно такую жажду власти Соловьев мог увидеть во многих сочинениях Ницше, в том числе и в Заратустре:

¹ *Степун Ф. А.* Часная Россия // *Степун Ф. А.* Сочинения. С. 518.

«Только там, где есть жизнь, есть и воля; но это не воля к жизни, но — так учу я тебя — воля к власти!

Многое ценится живущим выше, чем сама жизнь; но и в самой оценке говорит — воля к власти!»¹

Соловьев пишет о невероятном себялюбии антихриста-сверхчеловека: «*Любил он только одного себя. Он верил в Бога, но в глубине души невольно и безотчетно предпочитал Ему себя. <...> Он рассуждал так: “Христос пришел раньше меня; я являюсь вторым; но ведь то, что в порядке времени является после, то по существу первее. Я прихожу последним, в конце истории, именно потому что я совершенный, окончательный спаситель. Тот Христос — мой предтеча. Его призвание было — предварить и приготовить мое явление”*»².

Но точно так же и Ницше был абсолютно уверен в своем личном призвании обновить человечество: «Во мне теперь *острие* всего морального размышления и работы в Европе»³. Причем прямо связывая свое призвание с выходом за пределы европейского миропонимания и мирочувствия: «Из всех европейцев, живущих и живших, — Платон, Вольтер, Гёте — я обладаю душой *самого широкого диапазона*. Это зависит от обстоятельств, связанных не столько со мной, сколько с “сущностью вещей”, — я мог бы стать *Буддой Европы*»⁴.

Поэтому — и это чрезвычайно важно заметить — в образе соловьевского антихриста настойчиво звучит ориенталистская тема Ницше⁵, его противопоставление «великого перса»⁶ Заратустры утвердившемуся в европейской культуре иудейскому Богочеловеку Христу. Вообще выбор героя травестийного Евангелия был для Ницше очень значим. По словам исследователя, «эллинист Ницше, почувствовав, что Бог мертв, призвал не известного ему Заратустру для того, чтобы освободиться от Платона и Сократа. <...> Ницше изгнал из храма идолов школы — Платона, Сократа и Аристотеля, а также религию, лишенную этими идеалистами души. При этом он опорочил Сына Человеческого»⁷. Характерно,

¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 83.

² Соловьев В. С. Три разговора. С. 198.

³ Ницше Ф. Злая мудрость // Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 728.

⁴ Там же. С. 727–728.

⁵ Этот уклон в ориентализм у Ницше Соловьев отметил еще в 1897 г.: Ницше «успел только перейти границы филологии классической, чтобы впасть в филологию ориентальную» (Соловьев В. С. Словесность или истина? С. 30).

⁶ Розенцток-Хюсси О. Заратустра: обретение голоса // Розенцток-Хюсси О. Язык рода человеческого. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 285.

⁷ Там же. С. 302.

что берется именно перс, ибо именно персы наиболее близко соприкасались с первыми европейцами — греками и именно они хотели уничтожить только что возникшую европейскую цивилизацию (греко-персидские войны). Интересно, что воевавшие с греками персидские цари Дарий и Ксеркс исповедовали, по словам исследователей, учение Заратуштры.

Нельзя забывать, что Ницше — это не просто мыслитель, это диагноз времени, диагноз исторической болезни или, если угодно, болезни европейской истории. Томас Манн в эссе о Ницше, ссылаясь на Новалиса, замечает, что принятый Ницше идеал наивысшей силы и жизненной мощи, идеал эстетического величия на самом деле был создан варварством. И идеал этот находил и находит сторонников прежде всего среди людей слабых, которые не в силах противостоять обаянию утверждаемого этим идеалом образа полубога-полужверя¹. А далее он уже четко пишет, что «ницшевский сверхчеловек — это лишь идеализированный образ фашистского вождя», правда, замечая далее, что сам Ницше не несет моральной ответственности за возникновение фашизма, ибо «не фашизм есть создание Ницше, а наоборот: Ницше есть создание фашизма; <...> что в своем философском утверждении силы он, подобно чувствительнейшему индикаторному инструменту, лишь уловил и отметил первые признаки нарождающегося империализма и, точно трепетная стрелка сейсмографа, возвестил западному миру приближение эпохи фашизма»². Ницше противопоставил европейскому христианству восточные религии, начиная с персидского Заратуштры и кончая древнеиндийским Ману. Не случайно вместо креста немецкие нацисты присвоили себе арийский знак свастики — из дохристианских культур, для которых она была характерна (Древняя Индия, Китай, Древний Египет), более того, первые рисунки свастики дошли до нас из времен верхнего палеолита.

Ницше в общем-то прекрасно понимал, что, выступая против христианства, выступал против европеизма: «Христианское движение, *как европейское движение* (курсив мой. — В. К.), с самого начала есть общее движение всего негодного и вырождающегося,

¹ У русского писателя Леонида Андреева есть рассказ про слабодушного русского студента, который становится ницшеанцем и не умея еще править людьми, не попав в стаю таких же, как он, доказывает себе свое величие самоубийством. И приятель самоубийцы «смеялся над Ницше, который так любил сильных, а делается проповедником для нищих духом и слабым» (Андреев Л. Рассказ о Сергее Петровиче // Андреев Л. Собрание сочинений. В 6 т. М., 1990. Т. 1. С. 238).

² Манн Т. Философия Ницше в свете нашего опыта // Манн Т. Собрание сочинений. В 10 т. М.: Худож. лит.-ра, 1961. Т. 10. С. 379.

которое с христианством хочет приобрести власть»¹. Именно поэтому он противопоставлял христианству имена восточных богов и их законы и принципы. «Совершенно с противоположным чувством я читаю книгу законов *Ману*, произведение, несравненное в духовном отношении; даже *назвать* его на одном дыхании с Библией было бы грехом против *духа*»².

Не случайно именно на восточную культуру обопрется соловьевский антихрист, достигнув всей полноты власти, тем самым прояснив свою антихристианскую, а стало быть антиевропейскую сущность: «Император-сверхчеловек поймет, что нужно его толпе. В это время с дальнего Востока прибудет к нему в Рим великий чудодей, окутанный в густое облако странных былей и диких сказок. По слухам, распространенным *среди нео-буддистов*, он будет происхождения божественного: *от солнечного бога Сурьи и какой-то речной нимфы* (курсив мой. — В. К.). <...> Так вот этот человек придет к великому императору, поклонится ему, как истинному сыну Божию, объявит, что *в тайных книгах Востока* (курсив мой. — В. К.) он нашел прямые предсказания о нем, императоре, как о последнем спасителе и судии вселенной, и предложит ему на службу себя и все свое искусство»³. Напомним, что «чудодея» звали Аполлоний. Имя выбрано, видимо, не случайно. Тут явный намек на Аполлония Тианского, знаменитого мага, который учился в Индии у брахманов, был ровесником Христа, предсказывал будущее и творил чудеса. В третьем веке его противопоставляли Христу. Так внутри Европы прорастает Восток.

Но беда-то в том, что прорастает не тот литературный, условный Восток, к которому все время апеллировал поначалу Ницше, но тот, почвенный, который хранит каждая культура, пересозданная из варварского состояния наднациональной христианской религией. И Ницше наряду с буддизмом и зороастризмом призывает к воссозданию национальных племенных богов: «Поистине, для богов нет иной альтернативы: *или* они есть воля к власти, и тогда они бывают национальными божествами, — *или же* они есть бессилие к власти — и тогда они по необходимости делаются *добрыми...*»⁴, т. е. христианством. *Но проповедь национального бога и тем самым уничтожение наднационального Бога есть уничтожение и Европы как единого целого.* Антихрист возрождает дохристианские смыслы. Кстати, Степун был уверен, что большевики, разделившие Европу железным занавесом, в большей сте-

¹ Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству. Афоризм 51. С. 677.

² Там же. Афоризм 56. С. 683.

³ Соловьев В. С. Три разговора. С. 205.

⁴ Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству. Афоризм 16. С. 643.

пени опирались на Ницше, нежели на Маркса. И явление Ленина как антихриста¹ было связано с возрождением языческих мифов и языческой интерпретацией христианских символов и смыслов (Бог-отец — это Маркс, Бог-сын — это Ленин, мавзолей — вместо воскресения, т. е. вечное поклонение трупу, а не Богу живому).

Если в трактате «Человеческое, слишком человеческое» Ницше называет евреев спасителями Европы от Азии², то именно поэтому позже, начав апеллировать к германской дохристианской почве, он посылает проклятия иудаизму и христианству: «Христианство, имеющее иудейский корень и понятное лишь как растение этой почвы, представляет собою движение, противное всякой морали расщепления, расы, привилегии: это *антиарийская* религия *par excellence*; христианство — переоценка всех арийских ценностей»³. Это уже похоже на программу действий для будущих нацистов, уничтожавших *как истинные арийцы* и евреев, и христиан. Впрочем, и соловьевский антихрист уничтожает и евреев, и христиан, тех, «подлинных», которые не приняли его власти. Так что и здесь Соловьев угадал. Не забудем, что и русский большевизм тоже поначалу расстреливал священников⁴, позже перейдя к тотальному антисемитизму (знаменитая сталинская борьба с «космополитизмом»).

* * *

Ницше хотел для сверхчеловека победы в этом мире. Соловьев реалистичен и трагичен: победы «подлинные» христиане «в сем мире», т. е. в земной жизни, не получают, да и не могут получить,

¹ См. об этом мою статью: Антихрист, или Вражда к Европе: становление тоталитаризма // Октябрь. 2001. № 1. А также главу 14 в этой книге: Антихрист: прозрения и самообманы русской культуры.

² «В самую темную пору средневековья, когда азиатские тучи тяжело облегли Европу, именно иудейские вольнодумцы, ученые и врачи удержали знамя просвещения и духовной независимости под жесточайшим личным гнетом и защитили Европу против Азии; их усилиям мы по меньшей мере обязаны тем, что могло снова восторжествовать более естественное, разумное и во всяком случае немифическое объяснение мира и что культурная цепь, которая соединяет нас теперь с просвещением греко-римской древности, осталась неповрнанной. Если христианство сделало все, чтобы овостоичить Запад, то иудейство существенно помогало возвратной победе западного начала; а это в известном смысле равносильно тому, чтобы сделать задачу и историю Европы продолжением греческой задачи и истории» (*Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое* // *Ницше Ф. Сочинения*. В 2 т. Т. 1. С. 448–449).

³ *Ницше Ф. Сумерки идолов, или Как философствуют молотом*. С. 587.

⁴ В марте 1922 г. Ленин, замечая, что массовый голод в России, людоедство и тысячи трупов на дорогах дают большевикам удобный момент (!) для решительных действий, требовал от В. М. Молотова: «Чем большее число представителей реакционного духовенства <...> удастся нам по этому поводу расстрелять, тем лучше» (Известия ЦК КПСС. 1990. № 4. С. 193).

ибо мир так легко поддался на соблазны и обман антихриста, ибо мир сам «во зле лежит». Именно это утверждение С. Л. Франк считал величайшей заслугой Соловьева, замечая, что оно вполне предвещало ситуацию наступившей катастрофической эпохи: «Последнее, на что я хотел бы указать в духовном наследии Соловьева, есть поистине изумительное предвидение катастрофической эпохи, в которой мы теперь живем, — что еще важнее — религиозные выводы, к которым он пришел на основе этого предвидения. <...> Соловьев отчетливо утверждает отныне в героической, эсхатологически определенной установке первохристианской веры. Христовой правде не суждена внешняя победа над миром, внешний успех в мире; Церковь Христова, подобно ее божественному Основателю, побеждает мир, только будучи гонима силами мира и претерпевая скорби. По самому своему существу, именно как духовная сила, противостоящая “князю мира сего”, церковь Христова на земле воплощена в гонимом меньшинстве истинно верующих, в свободной совести которых звучит незаглушимый и неодолимый голос правды Христовой»¹.

Но эта позиция предполагала и активную борьбу со злом. В предисловии к «Краткой повести...» Соловьев утверждал, что зло не есть недостаток добра, исчезающий само собой с ростом добра, что зло есть действительная сила, посредством соблазнов владеющая нашим миром, и для борьбы с нею нужно иметь точку опоры в ином порядке бытия. Чтобы указать эту точку опоры, он и написал свою повесть. Ницше написал своего сверхчеловека, как и антихриста, презирающим массы, Соловьев — привлекающим. Наверное, русский мыслитель точнее. Известные нам антихристы XX столетия старались соблазнить народ, сделать его своим адептом. Вопрос в том, как и чем они привлекали массы. Е. Н. Трубецкой писал по этому поводу: «Совершенно естественно и понятно, что в этом противопоставлении себя Богу антихрист заявляет себя *сверхчеловеком*: он хочет победить Христа и стяжать себе божественное величие исключительными дарами своего человеческого гения. По сравнению с “Заратустрой” Ницше этот образ “сверхчеловека” является в значительной степени очищенным и углубленным; в “Трех разговорах” он освобождается от той ходульной театральности, которая делает его смешным, так и от той “жестокости”, которая делает его отталкивающим. С гениальным ясновидением Соловьев почуял, что сверхчеловек-антихрист, который хочет властвовать над миром, должен не отталкивать, а

¹Франк С. Л. Духовное наследие Владимира Соловьева // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 397–398.

привлекать. Для этого ему надлежит быть не человеконенавистником, а человеколюбом-*филантропом*, не врагом человеческой толпы, а лстецом и *демагогом*, который покоряет, утверждает и соблазняет людей блестящей видимостью всех добродетелей»¹.

Реальность оказалась много сложнее, чем конструировали ее философы. Ни Ницше, ни Соловьев не увидели, что антихрист, презирая массы (как сверхчеловек Ницше), тем не менее льстит им, прикидываясь добродетельным (как и предполагал Соловьев), но еще более существенно (как показала история и предугадал Достоевский), что он вовлекает народ в свои преступления, чтобы повязать его кровью, как Нечаев-Верховенский свой кружок, «наших», по его выражению, как Смердяков Ивана Карамазова. Ужас был в том, что исторические антихристы сумели пробудить самые темные и зловещие инстинкты масс.

И все же надо сказать, что, не зная ницшевского «Антихриста», за год до его публикации и за шесть лет до своей «Краткой повести об антихристе», Соловьев достаточно точно увидел и сформулировал опору антихриста на дохристианские и внехристианские ценности, которые он обозначил как *«замаскированную реакцию дагомейских идеалов»*, т. е. идеалов явного варварства. Существенно и то, что Восток у Ницше — тоже древний. Словно пробудились допотопные звери и предъявили свои права на жизнь и жестокость. Соловьев не верил, что зло привлекательно. И в этом он оставался человеком спокойного XIX века. Но, создавая образ носителя абсолютного зла, показывая, как зло прячется за добро, он тем не менее отчетливо показал, что исходно недобрые предпосылки — даже под личиной добра — ведут к очевидной уже всем жестокости.

Удивительно, что несколько лет спустя после Соловьева русский философ, писатель и протоиерей Валентин Свенцицкий выпускает текст под названием «Антихрист» (1908), где задолго до большевистского режима определен принцип жизни тоталитарного мира. В своем необычном романе-трактате Свенцицкий формулирует реальную, безобманную структуру нового антихристового мира, это явная полемика с Соловьевым. Герой чувствует, как становится антихристом и понимает, каков будет его мир. Никаких благодетелей, никакой заботы о людях, никакого обмана, антихрист на свой счет не самообманывается, он не заменяет Христа, он его опровергает: «Христа жаждали. Эта жажда давала направление истории. Любовь, красота и истина были идеалами,

¹ Трубецкой Е. Н. Миросозерцание В. С. Соловьева. В 2 т. М.: Моск. филос. фонд: Медиум, 1995. Т. 2. С. 277–278.

которые двигали и определяли прогресс. Теперь жаждут Антихриста — и идеалами становятся противоположности любви, красоты и истины: страх, безобразие и разрушение. Прежде прогрессом было движение ко Христу, теперь — движение к Антихристу. Смерть, высший владыка мира, входит в свои права»¹. Текст вызвал большую литературу, но за реальными событиями истории был отодвинут на периферию общественного сознания. Но поразительно, как чувствовалось это наступление ужаса.

Идейное безумие так же заразительно, как вирусная инфекция. Мы не можем заразиться здоровьем. Здоровье требует собственных усилий, инфекция идет сама собой, незаметно передаваясь от человека к человеку. Но так же идет и идейная пандемия. С ума, как Ницше, сошли крупнейшие европейские страны². Соловьев оказался прав: безумие Ницше было предвестием, предупреждением, которое мало кто увидел и услышал.

Европа пережила катастрофу XX века. Но, быть может, Соловьев прозорливее нас, и сроки еще не наступили. Как один из вариантов противоядия против антиевропейской бациллы зла родилась идея «внерелигиозного христианства» (Д. Бонхёффер). Но это, впрочем, уже другая тема.

¹Свенцицкий В. П., *прот.* Антихрист // Свенцицкий В. П., *прот.* Собрание сочинений. В 9 т. М.: Даръ, 2008. Т. 1. С. 113–114.

²Если судить о здоровье страны по здоровью ее лидеров, то не забудем, что, как известно, у Ленина последние два года его правления врачи констатировали полный «распад личности» и явное безумие, что у Сталина находили паранойю и что не одна работа написана о некрофилии Гитлера.

Глава 7

Серебряный век как предвестие и стилистика русского тоталитаризма

1. Эпоха канунов. Культурный синтез или предвестие Апокалипсиса?

Пожалуй, не было в XX веке периода, который вызывал бы столько разноречивых оценок и суждений, как начало XX столетия. Даже те российские художники и мыслители, которые в результате произошедшей катастрофы лишились Родины и обеспеченного существования, испытывали в свою эмигрантскую пору ностальгию, вспоминая дореволюционные годы как период невероятного духовного взлета, расцвета искусства и науки, *едва ли не нового Ренессанса*. Сошлюсь хотя бы на Бердяева: словно забыв о своих апокалиптических предчувствиях в начале века, он так сказал о своей молодости: «У нас был культурный ренессанс»¹. Интересно, что главу «Россия накануне 1914 года» своих знаменитых мемуаров о так называемом русском ренессансе, созданную в разгар Второй мировой войны Степун закончил словами: «Час исполнения страшных русских предчувствий настал»². Появление мирового ужаса было для него неразрывно связано с эпохой «творческого досуга»³. Стоит сравнить это высказывание с наблюдением Бориса Зайцева: «А Россия, несмотря на явно неудачное правительство и вымирание ведущего слоя, росла бурно и пышно (тая все же в себе отраву) — росла и в промышленности, земледелии, и

¹ *Бердяев Н. А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX и начала XX века // О России и русской философской культуре. М.: Наука, 1990. С. 237.

² *Степун Ф.* Бывшее и несбывшееся. В 2 т. London: Overseas Publications Interchange Ltd., 1990. Т. I. С. 326.

³ *Степун Ф.* Встречи и размышления. London: Overseas Publications Interchange Ltd., 1992. С. 171. В дальнейшем ссылки на эту книгу даны прямо в тексте: ВиР, а затем номер страницы.

торговле, народном образовании. Все это на наших глазах, хотя тогда, по беспечности наших юных лет, мало мы этим занимались. <...> Некоторые называли даже начало века русским “ренессансом”. Преувеличенно, и не нес ренессанс этот в корнях своих здоровья — напротив, зерно болезни. Все-таки, в своем роде полоса замечательная»¹.

Почему? — в этом и стоит разобраться.

Мы упиваемся этим русским Ренессансом начала XX века, восхищаемся им, забывая, что Ренессанс этот вырастал из трагического ощущения русскими мыслителями наступающей эпохи. Мировопонимание их было вполне эсхатологическим, а не ренессансным. Эта тональность была задана творчеством Достоевского и последним самым знаменитым трактатом Вл. Соловьева «Три разговора». К сожалению, это обстоятельство крайне редко становится предметом научной рефлексии. Хочется обратить еще внимание на происхождение понятия «Серебряный век». Обычно его относят к известным строчкам Анны Ахматовой из «Поэмы без героя» («И серебряный месяц ярко / Над серебряным веком стыл»). Но ахматовская поэма построена на центонах. И в данном случае, если говорить о необозначенной ссылке, — это поэт Николай Оцуп, впервые в 1933 г. употребивший это словосочетание.

Он писал: «В серебряном веке русской поэзии есть несколько главных особенностей, отличающих его от века золотого.

Меняется русская действительность.

Меняется состав, так сказать, классовый, социальный русских писателей.

Меняется сам писатель как человек.

К худшему или к лучшему все эти изменения?

В русской действительности перестает быть тайным тайное: при ярком беспощадном свете событий резче, чем когда-нибудь, виден разрыв в сознании двух России. Это не столько Россия красная и белая, сколько Россия духовная и Россия телесная»². Стоит, пожалуй, привести соображение современного западного исследователя в связи со статьей Оцуа о бытовании термина «Серебряный век»: «Это обманчивое понятие и нечеткое выражение безоговорочно укоренилось в читательском сознании и, принятое на веру без какой-либо критики, со временем вошло в исследовательский лексикон, став причиной ряда широко распространен-

¹ Зайцев Б. К. Молодость — Россия // Зайцев Б. К. В пути. Париж: Возрождение — La Renaissance, 1951 С. 8.

² Оцуп Н. «Серебряный век» русской поэзии // Числа, Кн. 7—8. Париж, 1933. С. 176

ных заблуждений»¹. Спорить о прижившихся терминах, как сегодня мне представляется, дело достаточно бесперспективное. Надо исследователю помнить об их происхождении, наполняя этот термин своим содержанием.

Сегодня ученые скорее позитивно оценивают этот период: «Серебряный век, — пишет С. С. Хоружий, — недолгая, но блестящая — как и требует имя! — эпоха русской культуры. Из ее богатейшего наследства, из необозримой литературы о ней явственно выступает, заставляя задуматься, одна важная черта: некий новый уровень и новый облик, который приобретает здесь извечный конфликт российского культурного развития — конфликт Востока и Запада, славянофильской и западнической установок. Живой материал культуры, равно как и выводы культурологов, согласно нам говорят, что культура Серебряного века в немалой степени сумела осуществить сочетание и сотрудничество, “синергию” соперничавших установок и благодаря этому явила собою новый культурный феномен, даже культурный тип — некий духовный Востоко-Запад»². Этот период сравнивали не только с Ренессансом, но и с Античностью, и с александрийской эпохой, тоже осуществлявшей западно-восточный синтез.

Откуда такое ощущение? Нельзя забывать, что в этот момент, несмотря на социально-политический кризис (все же «между двух революций»!), Россия переживала «культурный и экономический подъем» (ВиР, 195). Но подъем этот затронул только узкий слой, русская элита получила возможность относительной материальной независимости (впервые не на основе крепостничества), а стало быть, и духовной свободы. «У всех людей, принадлежавших к высшему культурному слою, <...> было очень много свободного времени» (ВиР, 171), — замечал Степун. Границы между странами стали открытыми, межкультурное общение — нормой. Этот фактор свободы, как и всегда бывало, пробудил и в России, и в Западной Европе творческую энергию не только в искусстве, но и в науке, что привело к невероятным открытиям, совершившим переворот в жизни человечества. В общественном сознании го-

¹ Ронен О. Серебряный век как умысел и вымысел. М.: О. Г. И., 2000. С. 84. Автор данной книги попытался дать свое название этой эпохи в статье, на основе которой построена эта глава: Кантор В. Артистическая эпоха и ее последствия (По страницам Федора Степуна) // Вопросы литературы. 1997. № 2. Март — Апрель. С. 124—165. Статья была переведена на немецкий: Kantor Vladimir. Die artistische Epoche und ihre Folgen. Gedanken beim Lesen von Fedor Stepun // Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte. Köln: Böhlau Verl. GmbH & Cie, 2005. Jg. 9. H. 2. S. 11—38.

² Хоружий С. С. Жизнь и учение Льва Карсавина // Карсавин Л. Религиозно-философские сочинения. М.: Ренессанс, 1992. С. V.

сподствовала идея освобождения всех сословий и классов. Неизбежность выхода на историческую сцену огромного количества людей, не прошедших школу личностной самостоятельности, рождала, однако, ощущение «заката Европы» (Шпенглер), разрушающего цивилизацию «восстания масс» (Ортега-и-Гассет), наступающего «возмездия» (А. Блок) и «нового средневековья» (Бердяев). Ощущение понятное. В самой своей глубине народные массы не прошли действительной христианизации, отсюда поднявшиеся языческие мифы, созидание по их образцу новых мифов, приводящих к возникновению антихристианской реальности (тоталитарные режимы в России, Италии, Германии).

Но при этом русская духовная элита существовала в своеобразной изоляции, фантазмогорическом мире, *где наслаждались минутой в предчувствии неизбежной катастрофы*. Это было странное и удивительное сообщество людей, воспринявших духовные достижения мировой культуры, глубоко переживавших смыслы прошедших эпох, с постоянной игрой понятий, где одно переливалось, нечувствительно переходило в другое, где самые неистовые споры вскрывали относительность позиций, где вместо крови лился «клюквенный сок» (как показал Блок в «Балаганчике»), где казалось возможным произвести все, не боясь, что оно воплотится в жизнь¹, где даже апокалиптические предвестия драпировались в «масочку с черною бородой» и «пышное ярко-красное домино» (в «Петербурге» А. Белого). Не «шигалевщину», как Достоевский, не будущего русско-немецкого нациста, как Тургенев (г. Ратч в повести «Несчастливая»), не явленного во плоти Антихриста, как Вл. Соловьев, но вполне маскарадно-условную «тень Люциферова крыла» видел Блок простертой над двадцатым веком, который

Сулит нам, раздувая вены,
Все разрушая рубежи,
Неслышанные перемены,
Невиданные мятежи...

(«Возмездие»)

А рядом еще более приподнято:

В терновом венце революций
Грядет шестнадцатый год

(В. Маяковский. «Облако в штанах»)

¹ «Скажите мне что-нибудь для меня интересное и страшное», — любила озадачивать собеседника Зинаида Гиппиус (Иванова Л. Воспоминания. Книга об отце. М.: РИК, Культура, 1992. С. 33).

Я не хочу сказать, что за этими строками не стояло реально-сти, реальных ощущений. Конечно, они были. Однако *слишком близко подошли кануны, новое угнездилось уже настолько рядом, что его контуры оказались размытыми* («большое видится на расстоянии»), поэтому даже трагические слова Блока звучали *неконкретно и как-то общо*. Но — звучали. За вроде бы удавшимся синтезом скрывались неуверенность, страх и понимание временности, а потому и неподлинности этого синтеза. Так оно и случилось. Изысканный, карнавальнй, почти «парковый», ухоженный мир людей искусства раскололся на непримиримые группы с самого начала Первой мировой, а затем рухнул в пропасть революции, смуты гражданской войны и всероссийского ГУЛАГА, который даже в самых страшных своих снах не мог бы предугадать Алексей Ремизов. Взамен картонных, театрально устрашающих декораций был явлен настоящий ужас реальной жизни. Этот фантастический перепад судеб прозвучал в «Реквиеме» Анны Ахматовой:

Показать бы тебе, насмешнице
И любимице всех друзей,
Царскосельской веселой грешнице,
Что случится с жизнью твоей —
Как трехсотая, с передачею,
Под Крестами будешь стоять
И своею слезою горячею
Новогодний лед прожигать.
Там тюремный тополь качается,
И ни звука — а сколько там
Неповинных жизней кончается...

Всепримиряющий духовный синтез, все тревоги претворявший в игру, распался и прекратил свое существование. «Царскосельская веселая грешница», изображавшая пантомимические фигуры на вечерах в «башне» у Вяч. Иванова, выдержала удар демонических сил, преобразивших Россию в один из департаментов ада. Ахматова выстояла. Но далеко не у всех хватило на это сил. К примеру, Валерий Брюсов, считавшийся самым европейским, самым культурным, вводившим в свои стихи реалии практически всех цивилизаций, завораживавший своей образованностью сотни поклонниц и поклонников, как выяснилось, не случайно приветствовал «грядущих гуннов». С победой большевиков он вступил в ВКП(б), стал цензором, возглавив Комитет по регистрации печати, желая стать «главным поэтом» при новом режиме. В своих мемуарах Степун приводит его стихи (из переписки с Луначарским),

задолго до гитлеровцев призывавшие к кострам из книг, прославлявшие варварство и полные «погромных желаний»:

В руинах, звавшихся парламентской палатой,
Как будет радостен детей свободный крик,
Как будет весело дробить останки статуй
И складывать костер из бесконечных книг¹.

Что же, по справедливому выражению Л. М. Баткина, культура «неуютна». А если говорить об игровой ситуации, в которой жил «Серебряный век», то вспомним когда-то замеченное, что человечество, смеясь, расстается со своим прошлым. Вроде бы и так: веселая карнавальная игра есть признак смены эпох, она выводит человечество из языческого кошмара неистовства, подчинения человека стадному чувству, отпуская на это чувство короткий отрезок времени и превращая серьезные и страшные обычаи прошлого в шутку. Скажем, играя в ритуализированные жертвоприношения: жгут чучело вместо человека, надевают маски, когда-то значившие слияние с духом данной личины (дьявола, ведьмы, красавицы, разбойника, животного и т. п.), а теперь вызывающие лишь смех. Но есть в истории и другие периоды, когда игра в весьма своеобразное веселье приобретает характер дьявольской шутки, возникает как попытка скрыть тревожный и страшный смысл происходящего, а то и просто утаить его: такова была функция смеха в Древней Руси — пугающие «машкерады» Ивана Грозного служили предвестием его кровавых оргий. Как видим, вполне двусмысленной была и игровая ситуация в «серебряном веке»; не случайно «высокий духовный синтез» перерос в Апокалипсис. Впрочем, подобную ситуацию пережила в эти годы не только Россия. Западная Европа осмыслила свой опыт *элитарной игры в проблемы* в двух, по крайней мере, выдающихся сочинениях: «Игра в бисер» Г. Гессе и «Homo ludens» Й. Хейзинги. Интересно, что писались они, когда игра из феномена элитарной жизни стала реальностью многомиллионных масс. Только ставкой в этой игре стало само человеческое существование.

2. Художественная модель как предсказание будущего

Всякое явление действительности антиномично. Элита была вроде бы далека от действительности, во всяком случае от ее конкретики. Однако придуманные ею художественные и теоретические

¹ *Степун Ф.* Бывшее и несбывшееся. Т. II. С. 225.

конструкции и построения неожиданно оказались угодными реальности и были воплощены в жизнь, но — *в формах самой жизни*. В этом нет никакого парадокса. Художник может ошибаться, когда сознательным усилием старается угадать будущее, но оно само говорит через него, когда он и не подозревает об этом. Это очень хорошо понимал и четко формулировал Степун — современник многих революций XX века (эстетической, научно-технической, большевистской в России, фашистской в Италии, нацистской в Германии): «Готовящиеся в истории сдвиги всегда пророчески намечаются в искусстве»¹. Причем часто намеки эти проскальзывают в творчестве поэтов и мыслителей вроде бы наиболее далеких от социально-политических споров своего времени. Уж куда дальше многих был от злободневности Вячеслав Иванов, погруженный в созерцание Античности и русской классики, продуманно архаизировавший свой поэтический слог. Но, по словам Степуна, именно «*Вячеслав Иванов является одним из наиболее значительных провозвестников той новой “органической эпохи”, которую мы ныне переживаем в уродливых формах всевозможных революционнототалитарных мирозерцаний*» (ВиР, 173; курсив мой. — В. К.).

В чем это проявилось?

Скорее всего, среди прочего Степун имел в виду статью поэта-мистагога «Предчувствия и предвестия. Новая органическая эпоха и театр будущего». В этой статье Вяч. Иванов называл *новое искусство* начала века «одним из динамических типов культурного энергетизма»². Поэт восторгался не личностным, не аполлоновским, но дионисийским архаичным искусством Античности, когда «каждый участник литургического кругового хора — действенная молекула оргийной жизни Дионисова тела, его религиозной общины»³. Именно там существовала «реальная жертва» (впоследствии — фиктивная, далее превратившаяся в театрального протагониста, героя), а хоровод — «первоначально община жертвоприносителей и причастников жертвенного таинства»⁴. В дальнейшем, уже с Эсхила, закрепившись в творчестве Шекспира, рождается новая форма — театр, т. е. «*только зрелище*»⁵. В результате, сожалеет поэт, люди лишились подлинной причастности к почве и бытию, потеряли соборность, утратив возможность участия в оргийном действе. Отныне толпа — лишь зритель, она «расходится, удовлетворенная зрелищем борьбы, насыщенная убийством, но не омы-

¹ Там же. Т. II. С. 125.

² *Иванов Вяч.* Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 37.

³ Там же. С. 43.

⁴ Там же.

⁵ Там же. Курсив Вяч. Иванова.

тая кровью жертвенной»¹. Любопытно, что поэт не ограничивается теоретическими построениями, он вдруг выкрикивает лозунги, напоминающие футуристические (от фашиста Маринетти до коммуниста Маяковского): «Довольно зрелищ... Мы хотим собираться, чтобы творить — “деять” — соборно, а не созерцать только... Довольно лицедейства, мы хотим действия. Зритель должен стать деятелем, соучастником действия. Толпа зрителей должна слиться в хоровое тело, подобное мистической общине стародавних “оргий” и “мистерий”»². Любопытно, что здесь Вяч. Иванов совпадал с другими, магически и мистическими настроенными творцами «серебряного века». Известный поэт и теоретик символизма Эллис писал: «Последняя и сокровенная цель символизма — живая мистерия. Здесь именно он втягивается в роковой круг вечных и неразрешимых теоретически, иррационально-изначальных вопросов. <...> В нас всего слышнее говорят голоса старых богов, первые мы увидели свет древних мистерий и правду мертвых культур»³. Хотя мертвые эти культуры были не так уж и мертвы, что показал XX век.

Призыв к мистерии был, казалось бы, сугубо эстетический, к тому же высмеянный Андреем Белым⁴. Уж во всяком случае, никакого отношения не имевший к жизни социальной, к политике, к общественному бытию России. Но поразительная вещь — в новую «органическую эпоху» большевистского тоталитаризма оргийное, мистерияльное действие стало фактом реальной жизни, воплощаясь не художниками, а партийными функционерами и диктаторами. В бесконечных политических процессах, *которые лишь внешне напоминали театр*, зрителей больше не осталось, *все стали участниками и соучастниками дионисийской драмы тоталитаризма*. И кровь полилась настоящая, и ее было много, а общинный хор по указке его руководителя выкрикивал имена все новых жертв. Йохан Хейзинга, размышляя о специфике фашисткоидных режимов, покрывших к середине 30-х годов Европу, писал: «Самым существенным признаком всякой настоящей игры, будь то культ, представление, состязание, празднество, является то, что она к определенному моменту *кончается*. Зрители идут домой, исполнители снимают маски, представление кончилось. И здесь выявляется зло нашего времени: игра теперь во многих случаях

¹ Иванов Вяч. Указ. соч.

² Там же. С. 44.

³ Эллис. Vigilemus! Трактат // Эллис. Неизданное и несобранное. Томск: Водолей, 2000. С. 250.

⁴ «Почему хоровод в любом селе не оркестра? О бедная Россия, — ее грозят покрыть оркестрами, когда она издавна ими покрыта. <...> Вот что значат выводы из теории, не считающейся с конкретными формами жизни» (Белый А. Критика. Эстетика. Теория символизма. В 2 т. М.: Искусство, 1994. Т. II. С. 32).

никогда *не кончается*, а потому она не есть настоящая игра. Произошла контаминация игры и серьезного, которая может иметь далеко идущие последствия. Обе сферы совместились»¹.

Итак, по наблюдению Хейзинги, тоталитаризм по форме — игра, но по сути — мистериальное действо, в отличие от игры не имеющее завершения, длящееся, пока существует данная мифологическая структура. Теория Вячеслава Иванова, сочиненная как игра ума по поводу театра, вдруг оказалась формулирующей принципы не игры, но жизни. Это в «Мистерии-буфф» подтвердил Маяковский: «Былью сменится театральный сор». Отказ от идеи театра на самом деле значил много больше, чем простой эстетический эпатаж. И вот почему.

В эпоху Ренессанса произошла своего рода культурная революция: *роль была отделена от человека и формализована*, человек мог роль играть, но уже не жить ею. Произошло это сначала в искусстве. Возник тип плута пикаро, проходящего все социальные слои. Дон Кихот и Алонсо Кихана разделены как роль и ее носитель. Фигаро выше социальной роли слуги. Но, быть может, ярче всего эта революция проявилась именно в театральном искусстве. «Театральная рампа, — возмущался Вяч. Иванов, — разлучила общину, уже не созную себя, как таковую, от тех, кто созную себя только “лицедеями”»². Но именно благодаря такому возникшему взаимоотношению между людьми пропала обязательность общинно-хорового действа, личность получила свободу и право быть не участником, а зрителем, от одобрения или неодобрения которого зависит судьба актера.

В данном случае речь идет уже и об общественной жизни. Эта утвердившаяся в Возрождение оценка жизни со стороны (так сказать, зрительская оценка) позволили человеку быть ее разумным строителем, не просто в ней участвовать, но понимать ее, и, следовательно, исправлять, пересоздавать. На этом начале строится принцип парламентаризма: парламент — это театр, наблюдаемый и оцениваемый обществом со стороны, в качестве зрителя, который, однако, платил деньги за вход, отделен от лицедеев рампой и может ошибать и прогнать неугодного актера со сцены.

Разумеется, и в поствозрожденческий период кровь лилась, в войны втягивались десятки тысяч людей, но все эти ситуации уже были как бы нарушением объявленной, утверждавшейся в культуре и зафиксированной искусством свободы личности, ее права на невовлеченность в то или иное действо. Усвоить это право, этот

¹ Хейзинга Й. В тени завтрашнего дня // Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М.: Прогресс, 1992. С. 332. Курсив Й. Хейзинги.

² Иванов Вяч. Родное и вселенское. С. 45.

принцип было *исторической задачей* взрослеющего человечества, обучающегося, по словам Канта, «*пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого*»¹.

Возрождение не было простым воскрешением языческих античных тем и сюжетов. Такого рода реминисценции, как замечал Й. Хейзинга в «Осени средневековья», существовали и раньше. В самом средневековом христианстве содержалось много языческих элементов, в том числе и мистериальных, которые либо изживались, либо получали иное значение. Событие было в другом: опять — после Платона и Аристотеля — основой взаимоотношения человека с миром стал его разум, опора на себя. Все открытия и открытия ренессансного искусства как бы вписывались в парадигму проснувшейся в культуре независимой личности, подготовленной тысячелетней борьбой христианства с антиличностными принципами варварского и дионисийского язычества. Понимание самоопределяющегося человека гениальный Пико делла Мирандола вкладывает в уста христианского Бога: «Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать все, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь»². Это и была новая логика, которой следовало новое искусство. Как пример можно вспомнить возрожденческое открытие «прямой перспективы», *оставлявшей зрителя вне картины*, но позволявшей ему глубже заглянуть в отделенный от него мир: нечто вроде театральной рампы. За зрителем оставалась свобода оценки, *свобода отношения к миру*. Выступивший против принципа «прямой перспективы» русский философ «серебряного века» П. А. Флоренский, тем не менее, оценивал ее вполне точно: «Задачей перспективы, наряду с другими средствами искусства, может быть только известное *духовное возбуждение*, толчок, пробуждающий внимание к самой реальности»³.

Флоренский противопоставлял возрожденческому открытию идею «обратной перспективы» как естественную, как ту, которой — в отличие от «прямой перспективы» — *не надо учиться*. Но процесс исторического взросления, становления человека как

¹ Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Кант И. Сочинения. В 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 6. С. 27. Курсив И. Канта.

² Пико делла Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса. В 2 т. М.: Искусство, 1981. Т. I. С. 249.

³ Флоренский П. А. Обратная перспектива // Флоренский П. А. Сочинения. В 2 т. М.: Правда, 1990. Т. 2: У водоразделов мысли. С. 81. Выделено П. А. Флоренским.

человека цивилизованного, *его выход из варварства* требует столетий культивации и самообучения. Именно на обучении основана возрожденческая живопись — и художника, и зрителя. «Потребовалось *более пятисот* лет социального воспитания, — писал Флоренский, — чтобы приучить глаз и руку к перспективе; но ни глаз, ни рука ребенка, а также и взрослого, без нарочитого обучения не подчиняются этой тренировке и не считаются с правилами перспективного единства»¹. Начиная с Льва Толстого значительная часть русских философов «Серебряного века» пыталась отказаться от возрожденческих принципов искусства и науки, ибо они ведут к цивилизации, чуждой почвенной культуре народа. Да и в Западной Европе надолго самой модной стала книга Шпенглера, проклявшая цивилизацию и объявившая о закате европейских ценностей. На этот испуг пред сложностью человеческого пути к зрелости отозвался великий писатель Томас Манн, жестоко назвав Шпенглера «пораженцем рода человеческого»².

Отказ Толстого от достижений цивилизации вместе с тем понятен. Ему чудилось, что он и другие представители высших классов, воспитанные на западноевропейских ценностях, обречены гибели: «Мы чуть держимся в своей лодочке над бушующим уже и заливающим нас морем, которое вот-вот гневно поглотит и пожрет нас. Рабочая революция (т. е., по Толстому, — революция работников, в том числе и крестьян. — *В. К.*) с ужасами разрушений и убийств не только грозит нам, но мы на ней живем уже лет 30 и только пока, кое-как разными хитростями на время отсрочиваем ее взрыв. Таково положение в Европе; таково положение у нас и еще хуже у нас, потому что оно не имеет спасительных клапанов»³. Весь ужас от того, что европейское образование не может по вполне понятным материально-практическим причинам, по причинам бедности, быть усвоено русским народом, полагал Толстой.

К тому же гуманистическое воспитание требует долгого исторического времени и больших усилий. Толстой встал перед проблемой пробудившихся масс, желающих самостоятельности. Но как? Какой? Пока в добытое усилиями христианских гуманистов *поле свободы* входили небольшие социальные слои, цивилизующие их механизмы действовали. Когда в это поле начали входить многомиллионные массы, оно не выдержало, произошел слом, цивилизационные механизмы дали сбой. Это недоверие к

¹ Там же. С. 77. Выделено Флоренским.

² Манн Т. Об учении Шпенглера // Манн Т. Собрание сочинений. В 10 т. М.: Худож. лит.-ра, 1960. Т. 9. С. 613.

³ Толстой Л. Н. Так что же нам делать? // Толстой Л. Н. Собрание сочинений. В 22 т. М.: Худож. лит.-ра, 1983. Т. XVI. С. 378—379.

результативности гуманистических ценностей и сказалось в концепциях, призывавших отказаться от трудности гуманистического воспитания и вернуться к общинно-хоровому типу жизни. Не случайно народ, совершивший в семнадцатом году Октябрьскую революцию, поддержал разгон Учредительного собрания. Механизм *парламентарной* демократии не был ему внятен, хотя, как точно заметил С. Л. Франк, «русская революция есть демократическое движение в совершенно ином смысле: это есть движение народных масс, руководимое смутным, политически не оформленным, по существу скорее психологически-бытовым идеалом самочинности и самостоятельности. По объективному своему содержанию *это есть проникновение низших слоев во все области государственно-общественной жизни и культуры* и переход их из состояния пассивного объекта воздействия в состояние активного субъекта строительства жизни»¹ (курсив мой. — В. К.).

Прозвучавшие в Серебряном веке призывы к «симфонической личности» (вместо гуманистической; Л. Карсавин), «обратной перспективе» (П. Флоренский), общинно-хоровому «высвобождению дионисийских энергий» (Вяч. Иванов) стали своеобразной эстетической моделью тех социально-политических структур, что с такой убийственной силой реализовались в историческом пространстве, превращая его в антиисторическое и уничтожая цивилизационно-гуманистические заветы Петровско-пушкинской эпохи. Надо сказать, что такую возможность Вяч. Иванов угадывал: «Отрицательный полюс человеческой объективирующей способности, кажется, лежит в сердце нашего народа: этот отрицательный полюс есть *нигилизм*. *Нигилизм — пафос обесценения и обесформления — вообще характерный признак отрицательной, нетворческой, косной, дурной стихии варварства. <...> Дионис в России опасен: ему легко явиться у нас гибельною силою, неистовством только разрушительным*»² (курсив мой. — В. К.). Так оно и произошло. Явился пренебрегший театральной рампой хор и принялся управлять жизнью. Только явился он не в античных одеждах, а в мужицких зипунах, солдатских шинелях и кожанках Чека.

Чрезвычайно интересно, что многие корифеи этого хора были так или иначе связаны с элитой Серебряного века — литературно или дружески³. Значит, все существовала какая-то связь, суще-

¹ Франк С. Л. Из размышлений о русской революции // Новый мир. 1990. № 4. С. 215.

² Иванов Вяч. Спорады // Иванов Вяч. Родное и вселенское. С. 83.

³ Скажем, в богемно-артистическом ресторанчике «Привал комедиантов», пишет Степун, «в 1917-ом году за одним столом сживали: адмирал Колчак, Борис Савинков и Лев Давидович Троцкий» (Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. Т. II. С. 123).

ствовали умы, усвоившие игровые модели, и существовал некий фактор, позволивший превратить игру ума в реальность.

3. Фактор X (икс)

Назвать таким фактором *рабочее движение*? *Научно-технический прогресс*? Или *социалистические идеи*? Но все эти факторы работали и там, где и помину не было о тоталитаризме (в Англии, США). Скорее, речь может идти о «восстании масс» в той исторической ситуации, когда, как говорил Лев Толстой, не возникли «спасительные клапаны» социально-культурной регуляции. Но и это обстоятельство не объясняет, быть может, самого важного — *тип человеческого сознания*, который в годы этого восстания определял социальную и духовную жизнь страны. Он тоже возник сначала в реторте художественных исканий, а точнее, в стиле жизни элиты «Серебряного века», чтобы затем проявиться в «воле к власти» новоявленных коммунистических и фашистских лидеров, в деятельности их сподвижников и в умении обывателей приспособиться к «новому порядку».

Какой психологический тип был характерен для большинства в те годы? Сказать, что все жившие при «новом порядке» — прирожденные преступники, извращенцы (сексуальные психопаты, некрофилы, как Гитлер, параноики, как Сталин, и т. п.) было бы, очевидно, сильным преувеличением. Безумцами были скорее персонажи первого ряда, лидеры. Но основная масса? Продолжая тему жизни, долженствующей обратиться в мистериально-игровое действо, стоит прислушаться к одной мысли Ницше, брошенной им как бы мимоходом в «Веселой науке»: «Появляется совершенно новая порода людей, новая флора и фауна, которая никогда не смогла бы взрасти в более жесткие, регламентированные времена — но если бы и взросла, то все равно осталась бы “на дне”, с вечным клеймом чего-то постыдного и позорного, — это означает неизменно, что *наступают самые интересные и самые безрассудные времена истории, когда “актеры”, актеры всех мастей, становятся истинными властителями*»¹ (курсив мой. — В. К.). С этой мыслью немецкого философа очень существенно для моей темы сопоставить наблюдение русского консерватора, обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева: «Есть люди умные и значительные, которых нельзя разумеать серьезно,

¹ Ницше Ф. Стихотворения. Философская проза. СПб.: Худож. лит-ра, 1993. С. 486.

потому что у них нет твердого мнения, а есть только ощущения, которые постоянно меняются. <...> Вся жизнь их — игра сменяющихся ощущений, выражение коих доходит до виртуозности. И выражая их, *они не обманывают ни себя, ни слушателя, а входят, подобно талантливым актерам, в известную роль и исполняют ее художественно.* Но когда в действительной жизни приходится им действовать лицом своим, невозможно предвидеть, в какую сторону направится их деятельность, как выразится их воля, какую окраску примет их слово в решительную минуту...»¹ (курсив мой. — В. К.).

Как видим, тенденция *вмешательства актерства в «действительную жизнь»* чувствовалась многими. Напомню, что Ленина, Муссолини и Гитлера называли поначалу шутами, клоунами, актерами, их перевороты (успеха которых они сами не ожидали), оказавшиеся революциями, выглядели поначалу в глазах обывателей как злодейские буффы, а в глазах сторонников как «мистерия-буфф» (В. Маяковский). Как говорил один из персонажей «Белой гвардии» М. Булгакова — «кровавые оперетки». Таким революционное действо и виделось мирному жителю Российской империи, а руководители революции — «опереточными злодеями»: характерно, что Питирим Сорокин называл Троцкого «театрализованым разбойником»². Сталин свою партийную кличку «Коба» взял в честь романтического разбойника, мелодраматического героя одного из грузинских романов, т. е. играл роль, *актерствовал*. Интересно и то, что победившая тоталитарная диктатура, уничтожая и изгоняя поэтов и мыслителей, принимала актеров, а актеры шли на сговор с тоталитаризмом. Замечательный анализ этого явления дан в романе Клауса Манна «Мефистофель» — о карьере актера в Третьем рейхе. Выразителен эпиграф к роману — из «Вильгельма Мейстера» Гёте: «Все слабости человека прощаю я актеру и ни одной слабости актера не прощаю человеку». В послевоенных мемуарах Клаус Манн так оценивал это свое художественное исследование: «Стоило ли трудиться, чтобы писать роман о такой фигуре? Да; ибо *комедиант становился воплощением, символом* насквозь комедиантского, глубоко лживого, нежизнеспособного *режима*»³ (курсив мой. — В. К.). В этом контексте название богемного кабачка «Привал комедиантов», где общались деятели будущей социально-политической жизни России, приобретает символический смысл.

¹ *Победоносцев К. П.* Великая ложь нашего времени. М.: Русская книга, 1993. С. 173–174.

² *Сорокин П.* Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992. С. 236.

³ *Манн К.* На повороте. Жизнеописание. М.: Радуга, 1991. С. 346.

Можно сказать, что само время актерствовало. Ведь на самой вершине государства, оказалось, нуждались в *гениальном актере жизни* — Григории Распутине, который изображал из себя святого старца и одновременно распутствовал. Его актерский талант сделал его первым человеком при императорской фамилии, а стало быть, и в России. Он был не одинок. Стоит указать на психологически однородный персонаж из элиты «Серебряного века» — на Максима Горького (отметим актерский псевдоним, с которым он прошел по жизни, да так, что люди забыли его настоящее имя: Алексей Пешков). *Из простой пешки этот купеческий внук добрался до роли ферзя* — «величайшего пролетарского писателя первого в мире социалистического государства». Уже упомянутый Клаус Манн вспоминал о своем визите к классику соцреализма после Первого съезда советских писателей: «Прием в доме Горького. Писатель, познавший и изобразивший крайнюю бедность, мрачайшую нищету, жил в княжеской роскоши; дамы его семьи принимали нас в парижских туалетах; угощение за его столом отличалось азиатской пышностью»¹. Не случайно Иван Бунин самой характерной чертой Горького считал его *бесконечное актерство*: «Горький оставил после себя невероятное количество своих портретов всех возрастов вплоть до старости, просто поразительных по количеству актерских поз и выражений, <...> он вообще ни минуты не мог побыть на людях без актерства, без фразерства»².

Эти позы, маски в восприятии современников срастались с образом поэта, как, скажем, «желтая кофта» с ранним Маяковским. Некоторые старательно создавали свой образ, например Валерий Брюсов. Маргарита Волошина вспоминала о нем: «Черные густые брови, широкие скулы — московский купец, стилизующийся под Клингзора»³. Замечу здесь, что Клингзор — Черный маг из цикла средневековых романов о Граале — был весьма популярным персонажем в мифопоэтике Серебряного века, а Брюсов и в жизни изображал мага. *Личинность, маска замещала лик человека*. Об этом поразительное самоисследование Андрея Белого: «Что-то от “личины” приросло к лику индивидуума; в позднейших символизациях жизни и “Борис Николаевич”, и “Андрей Белый”, и “Унзер Фрейнд” вынужден был изживать свое сомосознающее “Я” не по прямому поводу, а в диалектике ритмизируемых вариаций “Я” личностей-личин, из которых ни одна не была “Я”; причина, почему “Я” не изживаемо в личности-личине, уже с семилетнего

¹ Там же. С. 341.

² Бунин И. Автобиографические заметки // Бунин И. Окаянные дни. М.: Сов. писатель, 1990. С. 194.

³ Волошина М. Зеленая змея. История одной жизни. М.: Энигма, 1993. С. 116.

возраста — предмет мучительных раздумий»¹. Вызывая в памяти прошлое, «Серебряный век», Анна Ахматова в поэме «Без героя» (кстати, удивительно точное название: там, где все личины, героя быть не может) ждет к себе друзей молодости, и они являются — масками:

Этот Фаустом, тот Дон-Жуаном,
Дапертутто, Иоканааном,
Самый скромный — северным Гланом,
Иль убийцею Дорианом,
И все шепчут своим Дианам
Твердо выученный урок.

Вот такая была эта актерская, артистическая эпоха, тигель, в котором много чего плавилось и выплавилось. Разумеется, никакая эпоха не может даже вообразить следующую, идущую ей на смену. Но она придает будущему не просто тон, окраску, стиль. Очень часто стиль прошлой эпохи оказывается сутью, спецификой новой. Современники «Серебряного века» чувствовали устанивший артистический стиль, не сознавая его как нечто, имеющее сущностное значение. Тем более никто не ставил вопрос *об актерстве как типе сознания, типе души*, типе, имеющем глубоко философский и мировоззренческий смысл. Впрочем, я не прав, это попытался сделать Федор Степун.

Создавая свой трактат «Природа актерской души», Степун, как и положено человеку, прошедшему школу неокантианства и гуссерлианской феноменологии, опирался на свой выстраданный опыт, в духе «строгой науки»: «Я исхожу из самоанализа и стремлюсь не к исторически верному, но лишь к внутренне точному воображаемому портрету. Избранный метод я не только не считаю произвольным, я не считаю его и субъективным. Я уверен даже, что он в скрытом виде неизбежно лежит в основе всякого так называемого научно-объективного исторического исследования. Все научно-объективные ответы истории зависят в конечном счете от наших до-научных, внеисторических, личных убеждений» (ВиР, 38). Вместе с тем он, как видим, полагает, что из его анализа возможны исторические экстраполяции, так сказать, «научно-объективные вопросы к истории». Поэтому все дальнейшее изложение является по сути культурологическим прочтением (или попыткой культурологического прочтения) феноменологического текста. Впрочем,

¹ Белый А. Почему я стал символистом // Белый А. Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. С. 420. Курсив А. Белого.

нечто подобное позволял себе и сам Степун, обращаясь к проблеме артистизма в своих историософских статьях и исследованиях, а также в мемуарах как к историко-культурному явлению.

Это тем естественнее, что, хотя эта статья основными теоретическими постулатами восходит к главному философскому труду Степуна «Жизнь и творчество» (1913), но в ней безусловно сказался и его *личный опыт* военных лет. Не случайно, описывая безумие тыла во время войны, полное непонимание высшим начальством того, что происходит на фронте, Степун дает вдруг короткую зарисовку: «Нарядная и веселая толпа густо струилась вверх и вниз по Кузнецкому мосту. Среди нее повсюду мелькали бритые актерские лица»¹ (курсив мой. — В. К.). Вроде как чертики в глаза лезут... И это еще задолго до работы в театре. Почему так?

Статья об «актерской душе» имела подзаголовок: «О мещанстве, мистицизме и артистизме». Степун строит *типологию*, располагая актерскую душу между *мистической* (которую можно понять как *истово религиозную*) и *мещанской* (судя по ее описанию — *вполне буржуазной*). Актерская душа интересует его как наиболее активно проявляющийся тип сознания, отвечающий творческим задачам человека, которые, по Степуну, являются сущностной особенностью человеческого развития.

4. Типология Степуна. Многодушие как проблема человеческого существования

Начиная свое рассмотрение типов человеческого сознания, Степун задает, фиксирует определенный уровень, при наличии которого вообще возможен подобный феноменологический анализ. Этот уровень предполагает в качестве объекта человека, *уже вышедшего из природного состояния*, самого первичного *состояния несвободы*. Вступивший в поток истории испытывает много стеснений, но приобретает свободу и способность многофакторного ответа на эти стеснения, вариативность отношения к миру. Как наказание за выход из первобытной невинности человеку дано, говоря словами Степуна, *много-душие*. Разумеется, свойствен этот тип сознания далеко не всем. «Каждый человек, *осознающий себя на достаточной глубине*, — пишет Степун, — неизбежно сознает себя в раздвоении. Каждый <...> дан себе как хаос и задан себе как космос... <...> Благодаря такому раздвоению своего бытия и сознания, человек неизбежно изживает свою жизнь как борьбу с

¹ Степун Ф. (Н. Лугин). Из писем прапорщика-артиллериста. М., 1918. С. 125.

самим собой за себя самого. В этой борьбе вся сущность человека как совершенно своеобразно поставленного в мире существа. <...> *Вне борьбы возможна или жизнь скотская, или божеская, но невозможна жизнь человеческая*» (ВиР, 40; курсив мой. — В. К.). Иными словами, сложность и хаотичность внутреннего мира человека — расплата за обретенную им возможность свободы.

Появление самосознающей личности есть первый шаг к исторической жизни. Разумеется, поначалу личность появляется в среде социальной элиты, более образованной, а потому соприкоснувшейся с разными смыслами, которые и конструируют зачатки сознания. Но следом за высшими слоями и народ потихоньку втягивается в поле исторической свободы. То же самое происходило и в России. В одной из первых своих статей Степун достаточно категорически заявил, что «эта злосчастная свобода чувствуется ныне всеми и всюду. То состояние духовной жизни, которое славянофилы считали характерным только для западноевропейской культуры и безусловно невысказанным в России, чувствуется ныне и у нас»¹ (курсив мой. — В. К.).

Стало быть, проблема многодушия стала российской проблемой, и самоанализ философа имеет общезначимый смысл. В своем рассуждении Степун исходит из того, что на данном этапе своего развития человек не способен совладать с разнообразием душ, т. е. с многодушием: «*Положительное богатство человеческого многодушия катастрофически сталкивается с требованием строгого отграничивающего единодушия*» (ВиР, 42; курсив Степуна).

Он рассматривает три возможных типа преодоления многодушия. Первый путь, наименее для него приемлемый, — мещанский. «Мещанское разрешение проблемы единодушия и многодушия <...> сводится к погашению в человеке всякой борьбы, к уничтожению в нем всякого раздвоения путем атрофии в его груди всех душ, кроме одной, житейски наиболее удобной, практически наиболее стойкой» (ВиР, 42). На этом пути, как кажется философу, исчезает сложность личности, а стало быть и сама личность отчуждается от самой себя: «Мещанская душа <...> всего только осадок земной жизни, порождение ежедневных дел, общественных отношений, бытовых зависимостей, связей с миром внешних отношений, т. е. в конце концов, *вообще не душа, а вещь*» (ВиР, 43; курсив мой. — В. К.). Это вполне романтическое неприятие им мира буржуазных ценностей не означало однако, что его так уж прельщал второй путь — мистический.

¹ *Степун Ф.* Прошлое и будущее славянофильства // *Степун Ф. А.* Сочинения. Составление, вступительная статья, примечания и библиография. М.: РОССПЭН, 2000. С. 828.

Казалось бы, что плохого, если «в мистицизме многодушие не атрофируется, но преобразается путем его вознесения в царство всеединящего духа» (ВиР, 46). Более того, «единодушие мистическое <...> утверждает полноту и богатство человека, все сложное человеческое многодушие, но лишает это многодушие жала противоречий, ибо связывает его утверждение с подчинением каждой входящей в него души закону духовной установки, чем и достигает своей тайны: полного отождествления единодушия и многодушия, абсолютной целостности» (ВиР, 44). Однако религиозно-мистическое разрешение противоречия кажется Степуну исключительным, т. е. не общезначимым. В пределе — путь мистический ведет к *святости*, а святой полностью растворяется в Боге, что *лишает человека творческих стремлений*: «Это путь священной пассивности и духовной нищеты», поэтому «мистический строй души враждебен творчеству» (ВиР, 45). А со времен первого грехопадения именно творчество, преодоление косного мира и себя было задано Богом человеку, как цель жизни. То есть Бог заповедал творчество. Оно может быть трагичным, но это единственно естественное состояние человека.

Какой же тип души наиболее предрасположен к творчеству? И каким путем, стало быть, идти человеку? Для Степуна, без сомнений, артистический. Таким образом, он как бы приходит к решению проблемы творчества, поставленной в двух его ранних программных статьях — «Жизнь и творчество» и «Трагедия творчества (Фр. Шлегель)». Степун формулирует вполне определенно: «Основная черта артистического душевного строя — страстная любовь к творчеству, предопределенность к нему. ... Радость артистической души — богатство ее многодушия, страдание артистической души — невоплотимость этого богатства в творческом жесте жизни» (ВиР, 48). Но эта невоплотимость побуждает вроде бы все к новым и новым творческим деяниям, ибо «артистизм — предельное утверждение многодушия» (ВиР, 48).

Здесь очевидна полемика с классической эстетикой, отводившей актеру весьма невысокую ступень при характеристике художественной деятельности. Скажем, Гегель полагал, что самость актера совпадает с его личиной, иными словами, отказал актеру в праве на личностную независимость: «Актер должен быть чем-то вроде инструмента, на котором играет автор, губкой, впитывающий все краски и так же, без изменений отдающей их назад»¹. Заметим, что традиционно именно дьявола называли актером, обезьяной Господа Бога, повторяющей его движения, но искажа-

¹ Гегель Г. В. Ф. Эстетика. В 4 т. М.: Искусство, 1971. Т. 3. С. 568.

ющей суть, ибо дьявол склонен не к творчеству, а к разрушению мира. В христианстве страсть к разрушению никогда не считалась творческой страстью (правда, Мих. Бакунин назвал эту страсть благородной, тем самым поддержав позицию дьявола). Актерский путь воспринимался как свобода от мещанства, не более того — в «Вильгельме Мейстере» Гёте. Он возможен, когда молодой человек находится в поисках себя, своей сущности. Найдя, он становится творцом, деятелем, а не актером. И хотя тот же Гегель считал, что «с точки зрения нашего современного умонастроения быть актером не позорно ни в моральном, ни в социальном отношении»¹, Степун фиксирует совершенно другую, но весьма реалистическую ситуацию: «В Германии достопочтенные граждане и поныне не сдают им (актерам. — В. К.) комнат и квартир. Все это правильно и в порядке вещей. В настоящем актере всегда должно чувствоваться нечто скитальческое и бездомное» (ВиР, 67). Надо заметить, что говоря то об актере, то об артисте, Степун поясняет эту смену терминов: «Интересующая меня душа актера, только разновидность общеартистической души» (ВиР, 42).

Показательно, что в начале века бездомность, беспочвенность, скитальчество артиста — с полной переменой оценок — стали восприниматься прологом пути всего человечества, на котором только и возможно творчество. Ведь Степун объявил, что строит свое исследование на самоанализе, т. е. перед нами своего рода рентгенограмма, но рентгенограмма человека вполне определенной эпохи, а также и страны. Из предъявленного нам рентгеновского снимка понятно, что данному “больному” претит мещански-буржуазное душе-и-мироустройство, что он не испытывает доверия к мистически-религиозной возможности устроения конкретной человеческой жизни, зато именно актерски-артистический путь предоставляет, на его взгляд, человеку шанс сохранить свою душевную сложность, свое многодушие и — реализоваться как творческой личности. Если мы вспомним, что даже Павел Флоренский называл свое учение «религиозным эстетизмом»², то станет ясно: *перед нами точный отпечаток миро-чувствований духовной элиты «Серебряного века».*

Но вот ведет ли актерство к творчеству? Глубоко пессимистически глядел на ситуацию «Серебряного века» его прямой провозвестник — Иннокентий Анненский. *«Когда миновала пора творчества, — писал он, — выдвинулись актеры — век творчества сменился веком интерпретации»*³ (выделено мной. — В. К.; курсив

¹ Гегель Г. В. Ф. Указ. соч. С. 569.

² Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М.: Правда, 1990 (II). С. 585.

³ Анненский И. Книги отражений. М.: Наука, 1979. С. 483.

И. Анненского). Ведь творец практически из ничего создает нечто. А актеру дана роль, дана личина, которую он должен оживить. Степун чувствовал свою эпоху и расклад в ней интеллектуальных энергий иначе. «Мистицизм и мещанство, — утверждал феноменолог, — по совершенно разным мотивам, одинаково враждебны творчеству. <...> Всякая артистическая душа живет вечным восторгом о творческом раскрытии своей тайны» (ВиР, 48). Однако он отнюдь не прямолинеен, не публицистичен. С философской объективностью он указывает, как и многие его современники, на связь эстетического созидания с проблемой восхождения к Богу. Еще в «Жизни и творчестве» Степун писал: *«Лишь иссквозив все свое творчество и все творения свои последнюю религиозною тоскою, может человечество оправдать творческий подвиг свой»*¹ (курсив мой. — В. К.). Творчеством не создать Бога, но само оно является заданной Богом человеку задачей. Творчество — это создание новых смыслов.

Впрочем, в Бога и творчество играла вся неорелигиозная элита, но когда пришло время испытаний, не нашлось ни у одного ни силы, ни влияния, чтобы явиться Лютером или протопопом Аввакумом, хотя бы Львом Толстым. Именно это актерство неорелигиозной элиты презирал Анненский: «Срывать аплодисменты на Боге... на совести. Искать Бога по пятницам... Какой цинизм!»² И вправду неорелигиозное движение, именно как движение, не вышло за пределы элитарных салонов, оказалось абсолютно вне народного восприятия. Степун дал весьма убедительный феноменологический анализ своей, а стало быть, так называемой “русской” души. Ей заказаны мещанские соблазны, ей чужд мистический путь, требующий растворения в Боге, зато открыт путь артистический, ибо он сохраняет все ее многодушие. Напомню, однако, слова одного из персонажей Достоевского: «Широк человек, слишком даже широк, я бы сузил».

Но и Степун задает похожий вопрос, который окончательно смыкает его феноменологический анализ с социокультурной проблематикой: а что если многодушие есть, а творчества нет? Что тогда? На что способна артистическая душа? Да и обладает ли она вообще онтологическим статусом? Вдруг у него вспыхивает эта тема: «Странная, призрачная, химерическая душа, по отношению к которой всегда возможен внезапный вопрос: да существует ли она вообще или ее в сущности нет, т. е. нет в ней подлинного духовного бытия?» (ВиР, 49). И ответ он дает жесткий и определен-

¹ Степун Ф. Жизнь и творчество // Степун Ф. А. Сочинения. С. 126.

² Анненский И. Книги отражений. С. 485.

ный: «Нет сомнения, что вне выхода в творчество артистический путь до конца сливается с путем катастрофическим, превращаясь из специфической формы разрешения многодушия в единодушие, в удушение души на безысходных путях многодушия» (ВиР, 56; курсив Степуна). То есть не творчество страшно, а его отсутствие, его имитация, что неминуемо может привести к катастрофе.

Именно эта тревога философа и составляет сегодня для нас главный интерес его феноменологического построения.

5. Опасности артистизма

Степун начинает с простого хрестоматийного примера. Бывший на грани самоубийства Гёте написал «Вертера», в котором герой стреляется, зато писатель возвратился к жизни. И Степун очень четко формулирует свою задачу: «Моя проблема артистического творчества, не сопряженного с художественным дарованием, сводится к вопросу: как застрелить в себе Вертера, не имея возможности его написать?» (ВиР, 60). Жажда творчества у актера не случайна. Она предопределена инстинктом самосохранения, ибо «артистизм — предельное утверждение многодушия <...> в эстетически совершенной картине борьбы» (ВиР, 48). Но если не состоится акт творчества, если не будет создана «эстетически совершенная картина», тогда начинается либо коллапс, либо в одном человеке «война всех против всех», а в результате, преодолевая это состояние, актер пытается найти себя в реальности. «Характернейшей чертой подлинного артистизма, — замечает Степун, — является при этом одинаково непреодолимое тяготение как к действительности, так и к мечте как к двум равноценным полусферам жизни» (ВиР, 58; курсив мой. — В. К.).

Иногда подлинный актер может и в действительности сыграть некую возвышенную роль по требованию необходимости. Но актерская игра — минута, а жизнь — длительна, держаться игрой не может (речь, разумеется, не об экстремальных ситуациях). «Всякая организованная социальная жизнь, — констатирует философ, — неизбежно требует учитываемости всех поступков своих членов. Но подлинный актер — существо не учитываемое; в его душе всегда слышен глухой анархический гул. Ему часто свойственна высшая нравственность, но всегда чужд устойчивый морализм. Актеры естественны на баррикадах и непонятны в парламентах. *Гении минут и бездарности часов*, они часто талантливые любовники и обыкновенно бездарные мужья» (ВиР, 67; курсив мой. — В. К.). Родовая ошибка актера: преображая себя, он —

выйдя в жизнь — полагает, что так же успешно преображает и все окружающее. Но человеку, ставшему индивидуальностью, естественно *не поддаваться чужому влиянию и жить своей собственной жизнью*. Так что даже подлинный актер, на взгляд Степуна, вне сцены не адекватен нормальному процессу жизни.

Актеру свойственно менять роли, и жизненная смена ситуаций вызывает в актере не желание разобраться в сути проблемы, а просто сменить маску. И тут возникает феномен отказа от вчерашних ценностей и вчерашних друзей. Это заложено в самой структуре артиста. «В многодушии артистической души всегда таится такое многообразие эротических возможностей, какого никогда не осуществить жизни. Осуществление какой-либо одной возможности неизбежно превращается потому в артистической душе в предательство всех остальных» (ВиР, 54). Отсюда *“совершенно неизбежный для артистической души, конституирующий ее как таковую, грех — грех предательства”* (ВиР, 54; курсив мой. — В. К.). Поневоле захочешь отгородиться от актера театральной рампой, чему, впрочем, настоящий актер и сам рад.

Но гораздо более скверная и опасная ситуация, когда актер лишен дара творчества. «Роковая ошибка творчески бессильного, дилетантствующего артистизма — всегда одна и та же: всегда *попытка оседло постройиться на территории мечты*. <...> Результат этих попыток неизбежно один и тот же: убийство мечты реализацией и *взрыв жизни мечтой*» (ВиР, 61; курсив мой. — В. К.). Что значит взорвать жизнь мечтой? Это значит заставить ее актерствовать день и ночь, заставить жизнь потерять свои сущностные основы. Ведь и для актера мечта и творческое деяние разные вещи. «Мечтать для артистической души значит временно передавать ведение своей жизни... — душе-призраку. <...> *Но жизнь, творимая призраком, — неизбежно призрачная жизнь; в сущности, не жизнь, но игра призрака в жизнь*» (ВиР, 64; курсив мой. — В. К.). Пока эта призрачная жизнь существует на сцене, все нормально, но катастрофа, если она шагает в зал и дальше в мир.

Беда и опасность России в том, что в ней существует некое множество людей, лишенных мещанской души и связанных с нею буржуазных добродетелей, лишенных также и мистически-религиозного горения, зато наделенных артистической душой. Возможно, так случилось потому, что в свое время Россия не прошла через многовековой опыт Западной Европы с его крестовыми походами, религиозным фанатизмом, а также эпохой бюргерского устройства частной жизни. А вот игровые моменты звучали не раз: тут и неперебродившее скоморошье язычество; и игра в любовь к татарскому хану; и «потемкинские деревни»; и генералиссимус

Суворов, кричавший петухом; и построение «цивилизованного фасада» варварской империи, да мало ли что еще можно вспомнить. Во всяком случае, тип «актера в жизни» был очень свойственен русской культуре. И Степун это констатирует: «Есть люди безусловно артистического склада, у которых в душе множество возможностей, главная душа которых, однако, всегда почему-то под ногами у множества ее второстепенных душ. <...> В социальной жизни их бросает от журналистики к агрономии и от скрипки к медицине; в личной так же, — от жены к демонической актрисе и от актрисы снова к другу-жене. Всюду они отчаянные дилетанты, которым даны “порывы”, но не даны “свершения”, которые ежедневно сжигают то, чему еще вчера поклонялись, т. е. вечно поклоняются праху. В молодости громкие хулители своей среды, революционеры, они к старости всегда ее тайные поклонники, обыватели, ибо только в ощущении себя “заеденными средой” возможно для них примирение со срывом всей своей жизни. Таковы те *жертвы артистизма*, которых так особенно много среди широких, талантливых, богатых, русских натур. Их тайна разгадана еще Потугиным. *Их тайна — отсутствие творчества*» (ВиР, 56—57; курсив мой. — В. К.).

Выписанные строчки Степуна заслуживают внимательного и медленного чтения, ибо здесь показана питательная среда, из которой формировались русские революционеры. Возможно, эти артистические натуры так бы и составляли некую взвесь в русском обществе, являясь своеобразным дополнением и как бы бытовым снижением артистизма столичной элиты эпохи. Но прогремели одна за другой три русские революции. А по наблюдению Бунина, «одна из самых отличительных черт революций — бешеная жажда игры, лицедейства, позы, балагана. В человеке просыпается обезьяна»¹.

И тут «жертвы артистизма» удивительно совпали с настроениями поднявшегося, вышедшего к самостоятельности народа. И артистические натуры весьма способствовали организации той жизненной мистерии, где кровь и жертвы были настоящими; они были не только режиссерами и творцами этих зрелищных действий, но не брезговали и исполнением вспомогательных ролей.

В чем же была точка их соприкосновения с народом? Почему и элита Серебряного века создавала столь личинно-маскарадный мир художественных и религиозных идей? Случайно ли прозвучало это предвестие? Или тут простое совпадение?

¹ Бунин И. Окаянные дни. С. 91.

6. Артистизм в России как культурно-возрастное явление

Каждый народ, каждая культура проходит этапы своего взросления одним ей свойственным образом. Подростковый фанатизм мог сказаться в крестовых походах, он же звучит в идее Реформации о приобретении богатства как богоугодном деле.

С какой же идеей взрослел русский народ, вступивший всей массой в историческое поле свободы? Разумеется, не с идеями марксизма, которые требуют изощренного ума для их восприятия. Идея была простая, высказанная Лениным в июне 1917 г. на первом Всероссийском съезде советов: «Переходя к вопросу внутренней политики, — вспоминает Степун, — Ленин удивил всех предложением немедленно же арестовать несколько сот капиталистов, дабы сразу прекратить их злостную политическую игру и объявить всем народам мира, что партия большевиков считает всех капиталистов разбойниками»¹. Тут и представление о жизнедеятельности буржуазии как об «игре», а также расшифровка этой игры — «разбойничество». Если же учесть, как полагал Степун, что «Ленин, в одиночестве думавший о революции, уже жил массовой психологией»² (курсив мой. — В. К.), то становится очевидным понимание народом так называемой социалистической революции как грандиозного разбойно-игрового действия, где низы просто должны занять место верхов. Не трудом медленного подъема своего социального и культурного уровня, а — по слову Достоевского — разом, как на театре, сегодня «мужик», а вот к завтраму уже сразу «барин». Такое стремление было вполне в духе сложившейся к XX веку народной психологии. Называя Октябрьскую революцию «нашествием внутреннего варвара», С. Л. Франк отмечал тем не менее, что «нашествие это подвижно не одной лишь враждой к культуре и жадной ее разрушения; основная тенденция его — стать ее хозяином, овладеть ею, напитаться ее благами. <...> Отчужденность от “барина” и презрение к нему есть преходящая форма, под которой скрывается зависть к барину, желание самому стать “барином” не только в материальном, но и в духовном отношении»³. *То есть стать не самим собой, а сыграть иную жизненную роль.*

Но, быть может, была более значительная идея? Согласимся, во-первых, что артистическая идея игры в новую социальную роль не такая уж мелкая, а во-вторых, обессиленность и малую продуктивность всех прочих идей прекрасно продемонстрирова-

¹ Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. Т. II. С. 103—104.

² Там же. С. 69.

³ Франк С. Л. Из размышлений о русской революции. С. 216.

ла война. Наиболее честные из русских мыслителей заговорили о *духовной неподготовленности России* к военному противостоянию, ибо российская «общественность во время небывалой мировой катастрофы бедна идеями, недостаточно воодушевлена. Мы расплачиваемся за долгий период равнодушия к идеям»¹. И это тем прискорбнее, что речь идет о самой идее национального бытия России, о ее самовидении, ведь «война апеллирует не к моральной справедливости, а к онтологической силе»².

Надо сказать, что Степун, несмотря на возгласы патриотических публицистов по обе стороны фронта (в России и в Германии) о пробуждении во время войны национальной (и одновременно всемирно значимой) идеи, видел вокруг себя то состояние умов, которое он позднее назовет *«метафизической инфляцией»*³. Живым примером был его старый оппонент, философ-славянофил Владимир Эрн, кстати, один из ближайших друзей Вяч. Иванова и П. Флоренского. Не участвовавший сам в боевых действиях, но писавший программные антинемецкие статьи — вроде «От Канта к Круппу», «Налет Валькирий» и т. п., В. Ф. Эрн, говоря о страдавших в окопах русских солдатах, торжественно провозглашал: «Вместо людей в серых шинелях мы видим вдруг *живой серый гранит*, который решительно неподвластен обычным законам человеческого существования. <...> Этот момент есть явление народного духа, внезапное вторжение онтологии народного существования»⁴. Этими словами рисуетя почти мистериальная ситуация почти хорового Дионисова действия («неподвластность обычным законам человеческого существования»), но сам Эрн этого не замечает, его мышление слишком театрально-героично.

Находившийся в действующей армии Степун писал по поводу этих ура-патриотических философствований: «Ужаснейшая лож нашей идеологии. “Отечественная война”, “Война за освобождение угнетенных народностей”, “Война за культуру и свободу”, “Война и св. София”, “От Канта к Круппу” — все это отвратительно тем, что из всего этого смотрят на мир не живые, взволнованные чувством и мыслью пытливые человеческие глаза, а какие-то слепые бельма публицистической нечестности и философского доктринерства»⁵. Поэтому он с иронией замечает о добровольцах, отправившихся на

¹ Бердяев Н. Судьба России. М.: Изд. Г. А. Лемана и Е. И. Сахарова, 1918. С. 89.

² Там же. С. 194.

³ Степун Ф. Путь творческой революции // Степун Ф. А. Сочинения. С. 430. Курсив Ф. А. Степуна.

⁴ Эрн В. Ф. Время славянофильствует // Эрн В. Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 395. Курсив В. Ф. Эрна.

⁵ Степун Ф. Из писем прапорщика-артиллериста. С. 76–77.

фронт под влиянием этой патриотической публицистики: «Для них *театр военных действий* в минуту отправления на него *рисовался действительно всего только театром*»¹ (курсив мой. — В. К.). Между тем, эта война «не есть война, а есть *некое теургическое действо*, или называй как-нибудь иначе, это все равно»² (курсив мой. — В. К.). Во всяком случае, в этом действе и жертвы, и кровь были уже настоящие и готовили Россию к большевистским теургическим действиям. Напомню наблюдение Бердяева: «Новый антропологический тип вышел из войны, которая и дала большевистские кадры»³.

Свои письма с фронта, производившие большое впечатление, Степун печатал под псевдонимом Н. Лугин в журнале “Северные записки”⁴. И при всем, казалось бы, ограниченном кругозоре артиллерийского прапорщика он разглядел нечто, что проморгали многие, связанные либо партийной идеей, либо поисками мистической сущности России. Он понял и указал на *артистизм как на архетипическое, онтологическое состояние русской жизни, русской души*, угадав чудовищность, если оно проявляется в реальности, теургического действия. *Архетипическое*, ибо тянется из языческого прошлого, *онтологическое*, ибо составляет на данный момент суть национального бытия. Он писал: «Очень это странно, но настроение призванных к “наивысшему подвигу” сынов России трагически похоже на настроение изгнанных из России студентов-эмигрантов и политических беглецов. Та же стонущая тоска в настоящем, то же лирическое настроение, как основной душевный колорит, та же поэтизация прошедшего, та же возносящая и развращающая, спасительная и тлетворная мечтательность. Отсюда и наш граммофон, и гитара, и Вяльцева, и Панина, и все застольно-русское, грустно-цыганское, надрывно-самовлюбленное, себя уязвляющее и свои раны лелеющее, все то, к чему все мы так привыкли, что так любим, что знаем с ранней юности, как типично русское настроение. <...> Но разве это настроение, если его даже взять в его мистическом, а не в его кабацком смысле, есть настроение героев и воинов?»⁵ Разумеется, как он впоследствии констатировал, эта мечтательность, пронизавшая все слои русского народа, не могла не взорвать государства, устроив на его обломках «мистерию-буфф».

¹ Там же. С. 76.

² Там же. С. 70.

³ Бердяев Н. А. Самопознание. М., 1991. С. 230.

⁴ Журнал этот, вспоминал С. И. Гессен, «очень скоро стал популярен, особенно после публикации в нем “Писем капитана артиллерии” (так у Гессена. — В. К.) Ф. А. Степуна» (Гессен С. И. Мое жизнеописание // Вопросы философии. 1994, № 7–8. С. 159).

⁵ Степун Ф. Из писем прапорщика-артиллерииста. С. 79.

Степун не раз отмечает у простого солдата желание убежать от своей жизни, заменить ее мечтой, выдумкой, игрой. У Степуна был в этом наблюдении весьма зоркий предшественник — Достоевский, который писал: «И простолюдин, и даже пахарь любят в книгах наиболее то, что противоречит их действительности, всегда почти суровой и однообразной, и показывает им возможность мира другого, совершенно непохожего на окружающий». И далее пояснял: «Александр Дюма написал <...> гениально, именно так, как нужно для рассказа народу. <...> Мне самому случалось в казармах слышать чтение солдат <...> о приключениях какого-нибудь кавалера де Шеварни и герцогини де Лявергондьер. <...> Эффект впечатления был чрезвычайный»¹. Но читать простому мужику сложно, ибо при чтении очевиден ракурс преломления между своей и чужой жизнью. Игра приближает, почти превращает играющего в прельщающий его образ. Уже имея другой, нежели Достоевский, исторический опыт, Степун углубляет это социологическое наблюдение: «Быть может, и та страсть к театру, что залила Россию в первые революционные годы, объясняется той же *народной жаждой быстрого социального восхождения*. За правильность этой гипотезы говорит, во всяком случае, и нелюбовь деревни к пьесам из крестьянского быта и бесспорное пристрастие деревенских лицедеев к ролям из господской жизни»² (курсив мой. — В. К.). Если Степун прав, то можно предположить, что ненависть к высшим слоям на самом деле означала *тайное желание* занять их место. В своем социально-историческом опыте народ опирается на сложившиеся ценности общества. Религиозный пафос был достаточно маргинален (старообрядцы), действующее духовенство — презираемо всеми слоями народа, так что пойти *путем религиозного преобразования* общества (реформаторских, тем более пуританских социальных движений) получавший независимость мужик не мог. *Бюргерский путь*, путь кропотливого труда, экономии, медленного строительства собственного уголка, в России не прижился, ибо не сложилось настоящего, буржуазного, третьего сословия. Заместившее его дворянство получило свои преимущества одним махом — указом за верную службу, это был *путь немедленного возвышения*, который отложился в народной памяти, укоренившись в национальной ментальности. Лишившись традиционных скреп общинно-государственного принуждения, когда не успели сложиться связи социально-экономического правопорядка, народ оказался в ситуации перекасти-поля, беспочвен-

¹ Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. В 30 т. Л.: Наука, 1979. Т. 19. С. 50, 53.

² Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. Т. II. С. 323.

ного героя Достоевского, который, как показал М. Бахтин, способен примерить на себя любую социальную роль, но охотнее ту, где сразу «из грязи — в князи».

Артистическая эпоха есть по сути дела проявление этого «беспочвенного» социального положения людей, причем осязаемого большинства — не только в России, но и в Европе, и в Америке: выхода на историческую арену человека массы, который ощутил себя главным действующим лицом и главным распорядителем всех предшествовавших культурных и цивилизационных ценностей. Но пользоваться ими еще не умел. Разумеется, в каждой культуре это был человек своего, не похожего на соседский исторического и социального опыта: этот диапазон очерчивается двумя литературными персонажами — от Мартина Идена до Павки Корчагина. Отметим житейский «американский» реализм и прагматизм (при всем бессеребреничестве и романтизации творчества) у героя Джека Лондона и постоянную ориентацию на книжные образцы (Овод и пр.) у героя Николая Островского. Характерно при этом, что оба этих образа в значительной степени автобиографичны.

Мы часто говорим о молодости американской нации. Но там народ был свободен, а потому исходил всегда из своих реальных жизненных возможностей. В России — иное. Долгое социальное рабство (от татаро-монгольского ига до крепостного права) не давало развернуться самостоятельности российского крестьянства, не давало ему повзрослеть. Ребенок, подрастая, осваивает жизнь взрослых при помощи игры. Он целиком перенимает повадки и внешние приметы избранного им для подражания взрослого, но никогда не в состоянии уловить те реальные проблемы, что стоят за внешним обликом и манерой поведения. Поэтому американец наивнее, ибо не подражает, но умудреннее, взрослее, русский — инфантильнее и по сути дела неопытен в устройстве собственной жизни. Американец и европеец желают театра, зрелищ, могут себя ощутить участниками театрального спектакля, выступающими *на исторической сцене*, окруженными зрителем-миром. Русский народ желает — и это Вяч. Иванов угадал — *мистерияльной игры*, с полным перевоплощением, чтоб не временно казаться кем-то, а стать этим, изображаемым. Степун замечает: «Не зрелищ хочет народ, но игры. Наблюдая происходивший в моих деревенских актерах процесс художественного предвосхищения предстоящего им революционного переселения в высшие слои жизни, я начал понемногу понимать и то, почему народ не любит народных пьес, и то, в каком настроении играли крепостные актеры... <...> Мне кажется, что *исключительная театральность русского народа есть не*

только природное, но социально-возрастное явление. Во всяком случае, углубленное постижение этой театральности совершенно необходимо для серьезного социологического анализа на добрых 50% разыгранной большевистской революции»¹ (курсив мой. — В. К.).

Несомненно, вошедший в историческое пространство человек массы повсюду, в любой культуре, требует зрелищ. Но в одном случае он — зритель, как минимум пассивный участник (карнавал), в другом — мистериальная жертва. Чем ближе к востоку Европы, чем меньшую вестернизацию прошли народы (Германия и Франция менее «западные», чем, скажем, Англия), тем больше шансов на теургическое всеобщее — тотальное, тоталитарное — действо. Французская революция 1789—1793 гг. рядилась в тоги римских республиканцев и рубила на гильотине многие тысячи голов. Муссолини апеллировал к императорскому Риму, насаждая фашизм. Гитлер возрождал образ древнего германца а ля Арминий (победитель римских легионов в Тевтобургском лесу). Это был путь самоутверждения европейских стран, вдруг оказавшихся маргиналами в процессе цивилизации, отстаивания своего места наперекор «Западу».

Отсюда еще одно определение. Артистическая эпоха — это реакция на введение в историческое поле свободы огромных свежих масс людей. Старые системы очеловечения, гуманизации, цивилизации (вроде мистически-религиозного и мещански-бюргерского) дают сбой. Тогда включается в действие артистическая система, возвращающая людей в доцивилизированный этап с реальными мистериями и жертвами, таким путем пытаясь помочь сознанию масс справиться с обрушившейся на них свободой. Человечество как бы сызнава проигрывает свое духовное развитие, сызнава дорабатываясь до предохранительных механизмов цивилизации, но уже способных совладать с человеком массы. После катаклизмов XX века Европа, включая и Россию, похоже, возвращается к ренессансной — с опорой на личность — парадигме истории. Соборное сумасшествие эпохи сошло на нет, игра не требует больше материальной крови, не требует жертвы, канализована, формализована, а человек отделен от действия как зритель — рампой: экраном кино, телевизора, трибунами стадионов и т. п.

Конечно, этот Контрренессанс прозвучал в России иначе, нежели в других европейских странах, хотя ко всей европейской жизни можно смело отнести слова Бердяева о конце Ренессанса и о кризисе гуманизма. «Я ощущаю эпоху, в которую мы вступаем,

¹ *Степун Ф.* Бывшее и несбывшееся. Т. I. С. 49.

как конец ренессансного периода истории»¹, — так он формулировал центральную тему своей историософии. Россия, в отличие от других стран Европы, имела слишком краткий промежуток ренессансного мироощущения (начиная с Пушкина), чтобы он мог стать защитным слоем против варварства. Ренессанс, понимаемый как *глубоко гуманизированное христианство*, тем менее мог утвердиться в России, что и взлет собственно духовной христианской проповеди, обращенной к личностному смыслу верующих, приходится уже на конец XIX столетия. И проповедники этого христианства сочетали в своем творчестве и ренессансные черты, откровения о душе человека, и вызывающе антигуманистические построения. Не случайно возник Великий Отказ великого писателя России Льва Толстого от всего возрожденческого по духу искусства, от науки, от цивилизации. Не случайно самый главный «персоналист» в русской духовности Достоевский выступал с антиличностными призывами: «Смирись, гордый человек!»

Зато традиции дьявольского артистизма, самозванничества, особенно ярко вспыхивавшего в смутные времена России, ох как были сильны. Их силу предсказал в «Бесах» Достоевский устами Верховенского: «И начнется смута! Раскачка такая пойдет, какой мир еще не видал... Затуманится Русь, заплачет земля по старым богам... Ну-с, тут-то мы и пустим... Кого? <...> *Ивана-Царевича*» (курсив мой. — В. К.). Ставрогин догадывается и проясняет этот сказочный образ: «Самозванца? — вдруг спросил он, в глубоком удивлении смотря на испуганного. — Э! так вот наконец ваш план». *Самозванец — это актер, вжившийся в чужую личность*, нося ее, однако, как личину. XX век вместо самозванцев подарил, так сказать, *самоназванцев*. Людей-псевдонимов. То, что было свойственно для художественной среды, прежде всего для актеров, обрело новую жизнь в революции. *Революцию творили*, ее силы возглавляли — *личины, псевдонимы*, так в личинном своем облике и вошедшие в народное сознание — Ленин, Сталин, Троцкий, Каменев, Зиновьев, Молотов, Горький, Бедный, Киров. Этими псевдонимами — даже не другими именами, псевдонимами — называли старые города, отнимая с именем и историческую жизнь. Ожившие личины требовали крови, чтобы поддержать свое призрачное существование. И за артистической эпохой, продолжая ее, как закономерное следствие пришла эпоха, когда люди, причем все, *в едином мистериальном действе* не просто играли, а перевоплощаясь, жили своей ролью.

Это и было то самое теургическое действо, та мистерия, хотя в современном облике, которую призывал на Русь Вяч. Иванов.

¹ Бердяев Н. Смысл истории. М.: Мысль, 1990. С. 116.

Не только Степун, но и Бердяев, говоря о конце Ренессанса, о тоске постренессансного человека «по органичности, по синтезу, по религиозному центру, по мистерии», полагал, что «самым блестящим теоретиком этих синтетически-органических стремлений является у нас Вячеслав Иванов»¹. Но именно Вяч. Иванов ужаснулся исполнению в реальности своих предвестий, о чем не без иронии вспоминал Борис Зайцев: «Как будто начали сбываться давнишние его мечты-учения о “соборности”, конце индивидуализма и замкнутости в себе... Вот от этой самой соборности он только и мечтал куда-нибудь “утечь”. <...> Здравый же смысл все-таки взял у “мэтра” верх: в 1921 году Вячеслав Иванов со всей семьей уехал в Баку <...>, но в 1924 году “утек” в Италию»². Где, замечу кстати, в 1926 г. принял католичество по стилистической фигуре Вл. Соловьева. А «дионисийский взрыв» революции, отвергший все защищающие человека социальные структуры, охотно использовал наработанные артистической эпохой личностно-игровые методы освоения и преобразования реальности.

Так что была артистическая эпоха как бы увертюрой надвигавшегося на Россию безумия как образа жизни, как и положено безумию — игрой изживавшему болезнь, в данном случае — *социальную болезнь взросления* оторвавшейся от общинно-государственной и семейно-родовой жизни огромной массы народа.

7. Артистизм и революция, или Что как называлось

Разбушевавшаяся в Октябре народная стихия была, по мнению одних, обманута большевиками, по мнению других — ими изнасилована, по мнению самих большевиков — верно управляема, по наблюдению же Степуна поставлена судьбой, роком, историей в определенные сценические условия, в которых *приняла предложенные ей роли*. Ибо *хотела принять*. Этого требовала жажда «быстрого социального восхождения» (Степун), а *по правде* так не бывает, *только понарошку*, только в сказке. И народ это в глубине своей души понимал, понимал, что только в сказке Иван-дурак *вдруг* становится Иваном-Царевичем. Но *самоназванцы* предложили ему тоже названия, позволяющие не только «грабить награбленное», но, *оживив сказку, сделать ее как бы жизнью*. «Воровской идеал, — замечал в своей пореволюционной статье Е. Н. Трубецкой, — находится в самом тесном соприкосновении с специальной мечтою

¹ Бердяев Н. А. Кризис искусства // Бердяев Н. А. О русских классиках. М.: Высш. школа, 1993. С. 294.

² Зайцев Б. Далекое. М.: Советский писатель, 1991. С. 484—485.

простого народа. Есть эпохи народной жизни, когда все вообще мышление народных масс облекается в сказочные образы. В такие времена сказка — прибежище всех ищущих лучшего места в жизни и является в роли социальной утопии»¹.

А утопия уже требует своего реального осуществления. Только в данном случае — в сказочной, игровой форме, с переодеванием костюмов и имен (Иван-дурак в роли Ивана-Царевича и т. п.). В результате, как замечал Степун, «русский мужик был наречен русской революцией пролетарием, пролетарий — сверхчеловеком, Маркс пророком сверхчеловечества, и <...> вся эта фантастика одержала в России столь страшную победу над Россией»². Победила фантастика, сказка. Причем, победившая фольклорная структура сознания и впрямь предполагала, что за словами, за мифическими персонажами существует самая что ни на есть реальность: большевизм, проникший в народ как сила, оправдывающая все народные стремления — даже дикие и темные, разумеется, почти религиозно воспринимал провозглашенные им истины. Не играя, а по системе Станиславского *вживаясь во все слова своей роли*. Не случайно эта система оказалась близка эстетическому мировосприятию большевистских идеологов, именно на нее сделавших упор в художественном воспитании населения. И не только художественном. Партия большевиков, писал Степун, страстно боролась за осуществление своих принципов, «не брезгая никакими средствами, не останавливаясь ни перед какими препятствиями, слепо веруя, что сущность революции в том “философствовании молотом”, о котором говорил Ницше, что коммунистической вере действительно под силу двигать горами»³.

Это была как бы полуязыческая вера, где реальность замещалась фантастикой, но этой фантастикой жили, чувствуя себя хористами мистериального действа. Ситуацию пробуждения древних — доренессансных и догуманистических — смыслов замечательно описал Томас Манн в романе «Доктор Фаустус», романе, подытожившем эпоху: «В самом воздухе здесь застоялось что-то от человеческой психологии последних десятилетий пятнадцатого века, от *истерии уходящего средневековья*, от *его подспудных психических эпидемий*. <...> Пусть это звучит рискованно, но, право же,

¹ *Трубецкой Е.* «Иное царство» и его искатели в русской народной сказке // Литературная учеба. 1990. Кн. 2. С. 103.

² *Степун Ф.* Мысли о России. Очерк VIII (Национально-религиозные основы большевизма: пейзаж, крестьянство, философия, интеллигенция) // *Степун Ф. А.* Сочинения. С. 317.

³ Там же. (Кстати, ницшеанство русского большевизма заслуживает вполне серьезной разработки.)

крестовый поход детей, пляски в честь св. Витта, визионерско-коммунистическая проповедь какого-нибудь “босоногого брата” у костра <...>, — казалось, все это здесь вот-вот разразится. <...> Ведь *наше время* тайно, да нет, какое там тайно, вполне сознательно, с на редкость даже самодовольной сознательностью, поневоле заставляющей усомниться в естественном развитии жизни и насаждающей ложную, дурную историчность, *тяготеет к тем ушедшим эпохам и с энтузиазмом повторяет их символические действия, в которых столько темного, столько смертельно оскорбительного для духа новейшего времени*, сожжение книг, например, и многое другое, о чем лучше и вовсе не говорить»¹ (курсив мой. — В. К.). Но все же — *повторяет*, не просто живет, но еще и играет. Вот это странное мироощущение и пытался угадать Степун. Оно вело в провал тоталитаризма, но оно же давало шанс на то, что рано или поздно игра прекратится, а тогда сам собой угаснет и мистериально-соборный бесовский хоровод.

Каждому «представителю народа» было внушено, что он — член счастливейшего исторического сообщества, которое, конечно, вызывает зависть у врагов. Враги имели *имена-клички*, своего рода *роли* (скажем, «буржуй», «кулак», «вредитель», «попутчик» и т. п.). По ходу мистерии врагов надо было находить и обезвреживать, этим действием увеличивалось счастье оставшихся членов сообщества. Каждый чувствовал, что ему поручена роль спасителя отечества, но может быть поручена и другая роль, он не навечно прикреплен к своей личине, своей маске. Диапазон ролей определен. От «сподвижника» до «жертвы», которая приносится в заклатие с пролитием ее настоящей крови, чтобы сплотить, склеить общество. Причем жертвы всегда надеялись, что вдруг в какой-то момент их роль из мистериальной станет просто театральной и, осудив их для виду, втайне диктатор их помилует. Поэтому они и «играли честно роль злодеев в спектаклях, выдуманных им» (*Наум Коржавин*). Вот эта вот тонкая, еле уловимая грань между подлинной мистерией и вполне кровавой игрой в мистирию, когда все подлинно должно было выглядеть и происходить, но за этой псевдоподлинностью все же скрывалось тайное ощущение, что когда-нибудь мистерия станет обыкновенным театром, а жертва — лишь театральной жертвой. Исторический опыт не только подсказывал, что так уже однажды произошло, он был все-таки прививкой, не дававшей по крайней мере некоторым, небольшому весьма числу людей самостоятельного духа, принять эту мистирию как историческую заданность жизни.

¹ *Мани Т.* Собрание сочинений. В 10 т. М.: Худож. лит.-ра, 1960. Т. 5. С. 50.

Им-то казалось, что происходящее в России, Германии, Италии — *кровавый фарс*, всего лишь *попытка* возродить мистирию, но такая попытка, когда грань игры и жизни почти незаметна, хотя есть надежда, что пронизанная личностными смыслами европейская жизнь сызнова цивилизуется и дистанцируется от игры. Вместе с тем, если поверить русским мыслителям, выразителям неособорности (Флоренский, Эрн, Вяч. Иванов и др.), то Россия была — в отличие от других европейских стран — обречена на мистериальное существование, в этом ее сущностная особенность. Другие страны Европы слишком заражены возрожденческим пафосом индивидуального самоосуществления, поэтому соборность в них не утвердится, как бы они ни старались. Зато Россия к соборности предназначена едва ли не самой судьбой. Скажем, В. Ф. Эрн был твердо уверен в *антиренессансной направленности русского духа*: «Культура нового Запада с Возрождения идет под знаком откровенного разрыва с Сущим и ставит себе задачей все-стороннюю *секуляризацию* человеческой жизни. <...> Новая культура Запада проникнута пафосом ухода от небесного Отца, пафосом человеческого самоутверждения, принимающего чело-векобожеские формы, пафосом разрушения всякого трансцендентизма... <...> Русская культура проникнута энергиями полярно иными, ее самый глубинный пафос — пафос мирового возвращения к Отцу, пафос утверждения трансцендентизма, пафос онтологического святынь и онтологической Правды»¹.

В социально-политическом плане этот пафос «мирового возвращения к Отцу» моментально выродился в преклонение перед Отцом народа — диктатором, вождем, «корифеем всех наук», а также *корифеем хора*. Вообще, прокламируемое славянофильствующими философами утверждение «онтологической Правды» имело истоком идеализированную жизнь Московского царства, из которого когда-то Россия через Смуту, потрясение всех основ, все же вышла к такому типу существования, что позволял хотя бы частично принять принципы исторического движения. К сожалению, призывы славянофилов всегда осуществлялись, но в такой чудовищной форме, что оказывались страшнее самых мрачных пророчеств их оппонентов.

По схеме теургически-хорового принципа творились театраль-но-политические мистерии не только в России, но и в нацистской Германии, фашистской Италии, франкистской Испании и т. п. И, быть может, для нравственного выживания и возрождения чрезвычайно важно было признать их не бытийственно прису-

¹ Эрн В. Ф. Время славянофильствует. С. 388. Курсив Эрна.

щими роду человеческому, а лишь этапом, срывом, творимым, по выражению Степуна, «особыми демоническими энергиями человеческой души»¹, а потому объяснимым особыми социоисторическими ситуациями, коих они являются порождением. Для Степуна большевизм — частный случай, *момент российской истории*. А потому от мыслителя требуется не только умение не принять, как говорил Достоевский, существующее за свой идеал, но и умение найти, указать, построить объясняющую модель. Это Степун и пытался сделать. В одной из своих лучших эмигрантских работ он определил феномен революции как сочетание *молодости, преступности* и пробужденной в душах *демонической фантастики*. Все три обозначенных явления несут в себе колоссальной силы игровой элемент. Не говоря уж о молодых людях, через игру входящих в жизнь, напомним свидетельства В. Шаламова и А. Солженицына о склонности блатного мира к романтике, к позе, к актерству. Что касается демонизма, то он по определению предназначен строить на Земле «дьяволов водевилей». Когда случается вдруг революция, тогда оказываются отодвинутыми в сторону и мистические, и мещанские души, но торжествует душа артистическая. Ибо тогда «со дна сотен и тысяч душ одновременно срываются неизжитые мечты, неосуществленные желания, загнанные в подполье страсти. Начинается реализация всех несбыточностей жизни, отречение от реальностей, погоня за химерами. Все начинают жить ультрафиолетовыми лучами своего жизненного спектра. Мечты о прекрасной даме разрушают семьи, прекрасные дамы оказываются проститутками, проститутки становятся уездными комиссаршами. Передоновы переходят из среднеучебных заведений в чеку. Садистические “щипки и единицы” превращаются в террористические акты. Развертывается *страшный революционный маскарад*. Журналисты становятся красными генералами, поэтессы — военморами, священники — конферансье в революционных кабаре».

*В этой демонической игре, в этом страшном революционно-метафизическом актерстве разлагается лицо человека; в смраде этого разложения начинают кружиться невероятные, несовместимые личины. С этой стихией связано неудержимое влечение революционных толп к праздникам и зрелищам, как и вся своеобразная театрализация революционных эпох»*² (курсив мой. — В. К.).

Итак, главное, что происходит в этом актерстве, в этом революционном празднестве, — это «разложение лица», уничтожение

¹Степун Ф. Религиозный смысл русской революции // Степун Ф. А. Сочинения. С. 393.

²Там же. С. 394.

личности, растворение ее в хоре, легкая и почти пародийная смена социальных ролей («*поэтессы — военморами*»), человек теряет представление, кто он таков на самом деле, ибо целиком зависит от обряжающей его стихии. А потом и от возглавившей эту безличностную стихию партии. Кстати, *личинность* определяла не только жизнь интеллигенции в советский период, скрывавшей свои мысли под маской преданности, но и жизнь самих партийных работников. И дело тут не в их якобы двоемыслии. Это было их специфическое качество. Ведь член партии работал зачастую не в силу своих способностей или своей специальности, а по прихоти партии, «перебрасывавшей его на тот или иной участок работ» (термины специальные). С промышленного объекта в колхоз, а оттуда руководить учебным заведением или научным институтом, а потом вдруг — морским промыслом... Так осуществлялась полная потеря личной самоидентичности, когда не суть важно, *кто ты есть* на самом деле, а важно, *как ты называешься*, какую роль тебе «доверили». Вынести такую шизофреническую ситуацию могла только актерская психология, ставшая, как и отмечал Степун, в эту эпоху массовой. Существенно это было и для способности выживать в кровавом хаосе большевистско-мистериальной оргийности. В своих мемуарах Степун отмечал: «Ренегатов было в России немного: примитивный морализм не в русской природе, зато *оборотни вертелись повсюду*. В противоположность ренегату, *оборотень — человек многомерно-артистического сознания*. Поклонение новому не требует от него отречения от старого. *Разнообразные жизненные обличия он так же легко совмещает в себе, как актер разные роли*. С большевиками он большевик, с консерваторами — консерватор. С первыми он проливает кровь, со вторыми — слезы. И то, и другое, *в одинаковой степени лживо, но искренно*»¹ (курсив мой. — В. К.).

Революционные фанатики и ригористы вымирали в тоталитарно-игровой ситуации (в тотальной игре!) довольно быстро. *Оставались и выживали — актеры*, которые и воплотили в себе тип человека тоталитарной эпохи, эпохи восстания масс. Вот бытовой, но многозначный пример. И Сталин, и его сподвижники являлись народу аскетами, суровыми бойцами и радетьями за счастье людей, хотя на самом деле жили они на спецдачках со спецпайками, участвуя в сталинских воистину лукулловых пирах. Но поразительно то, что двоедушия у этих людей не было, они разрешили это противоречие вживанием в каждую очередную роль. Похоже, Степун прав, что все ими делалось «в одинаковой степени лживо, но искренно».

¹ Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. Т. II. С. 371.

8. Преодоление последствий

Разумеется, артистическая эпоха сама по себе, эпоха как таковая, не может быть виновата в такого рода последствиях. Она была результатом общеевропейского, если не общемирового кризиса. «Накануне великой войны, — писал Степун, — все мы жили кризисами — кризисом религиозного, политического и эстетически-эротического сознания»¹. Артистизм, театральность характерны, как показывает исторический опыт, для любого слома традиционного мировоззрения. Сложность описываемого периода (начало которого можно увидеть в Великой французской революции) в другом, а именно в том, что кризис коснулся не верхней части населения, как в эпоху Возрождения (когда как противоядие были найдены *мера* и *перспектива* для нормального существования человека), а многомиллионных масс, столкнувшихся с историческим бытием и возможностью свободы. А, как известно, количество при своем росте неминуемо переходит в иное качество: масштабы явления придали ему новое качество. Образовались — вместо мелких тираний Ренессанса — невиданные раньше человечеством гигантские тоталитарные общества. Так на антиисторических путях человечество поначалу попыталось справиться со слишком неожиданным расширением поля свободы, как, впрочем, и с увеличением списка действующих лиц на исторической сцене, где каждый, не имея цивилизованной привычки зрителя, хотел сам играть роль главного героя.

Однако парадокс этого контрренессансного движения заключался в том, что претендуя на вечность своего бытия, уверяя, что в основном человечество жило во внеренессансных структурах, что антиличностный период занимает большую часть времени всего существования человечества, оно *не учитывало силы уже запущенных историей механизмов цивилизации*. В «Бесах» Достоевским было предсказано очень многое из того, что случилось. И тут не только попытка главного «беса» Петечки Верховенского *склеить* свои *пятерки* — прообраз будущего общества — кровью, своего рода жертвоприношением, но и связь народного возмущения, бунта рабочих с устроенным «бесом» театральным представлением-капустником, где все оказались носителями той или иной *маски, актерами*. А далее *все это кончается самоубийством главного героя* Ставрогина, того, который «подарил» свои идеи разным действующим героям «Бесов». Так и деятели артистической эпохи, смоделировавшие возможный тип жизнеустро-

¹Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. Т. II. С. 342.

ения надвигавшегося будущего, либо эмигрировали из страны (Вяч. Иванов), либо приняли большевизм (Брюсов), либо были уничтожены «неблагодарными бесами» (Флоренский). Усвоившими их модели, но отвергнувшими их идейное наполнение.

Достоевский связывал преодоление «бесовщины» с православием. Но несмотря на усилия того же Достоевского, затем Соловьева, Бердяева и других неорелигиозных мыслителей придать православию личностный характер, оно традиционно осталось закрепленным в общинно-государственных, антиличностных структурах. А механизмы цивилизации и гуманизации общества были когда-то рождены в лоне *личностного христианства*, затем приобрели собственную динамику. Выяснилось, что человечество не может уже оторгнуть наработанные им цивилизационные структуры, опробованные когда-то в эпоху Ренессанса на переходе от Средневековья к Новому времени. Ибо они предполагали движение, развитие. А главное — возможность благоустроенной жизни не только для элиты тоталитарного общества, а и для всех.

Процесс этого преодоления можно обрисовать как постепенное воздействие цивилизационных структур на ментальность жителей тоталитарных обществ. Ведь *не был остановлен станок Гуттенберга*, и хотя он печатал «мнимую литературу» современности (выражение одного из героев каверинского «Скандалиста»), но также и классику с ее личностными смыслами, пробуждая у поколения новых читателей желание создавать нечто подобное, хоть «в стол». *Продолжали функционировать театры*, довольно быстро пережившие период агитки и обращавшиеся к зрителям *через рампу* с беседой и рассказом о современных проблемах общества, о которых зритель мог размышлять *наедине с собой*. *Оставалась станковая картина*, которой тоже были приданы функции агитпропа, но *сама форма искусства возрожденческого типа*, картины старых мастеров, хранившиеся в музеях, продуцировали художников независимого, личностного характера. Я уж не говорю о социально-политических и экономических влияниях западной цивилизации на социалистические страны. Их подданным были отчетливо видны успехи Запада в преодолении тоталитарного прошлого (там, где оно было), в развитии демократических институтов, свободного рынка, беспрепятственного обмена идей.

И еще, быть может, самое важное. Конечно, энтузиасты «нового порядка» погибают первыми, но надолго ли хватает энергии у *актеров* — быть хористами, жертвами и даже руководителями хора? Как нам продемонстрировал опыт России, обошедшейся — в отличие от Германии и Италии — без постороннего западноевропейского вмешательства, — *сорок лет* (1917–1957). При-

мерно столько, сколько водил Моисей евреев по пустыне после бегства из Египта. Число, похоже, сакральное. Энтузиазм уходит за это время окончательно, ибо постоянное нервное напряжение мистериально-возвышенной жизни не способен долго выдержать ни один культурный организм. Потом начинается ритуализация и формализация. То есть из теургического действия возникает театральный спектакль, где все немножко актеры, но все же в большей степени зрители, наблюдающие на телеэкранах вырождение правящего режима. Да и эти ведущие актеры устали быть попеременно то жертвами, то палачами, а уж хору тем более хочется со сцены в зрительный зал, где — по смыслу европейской цивилизации, впервые открытому Возрождением, — большинству и положено быть. В очередной раз театр, выросший некогда из мистерии, победил оргийность, утвердив независимость человека. Ибо демократические институты (парламент и пр.) имеют именно театральный, но не теургический характер. Выброс энергии, рожденной «восстанием масс», завершился введением ее в цивилизованные рамки с разнообразными способами ее канализации — от футбола и бейсбола до телешоу и парламентских выборов.

Артистическая эпоха была прямым прологом этого восстания. Ее смысл замечательно выражен известными строками Брюсова из «Грядущих гуннов»:

Но вас, кто меня уничтожит,
Встречаю приветственным гимном.

Глава 8

Евгений Трубецкой:

совместимы ли христианская демократия и русская идея равенства?

Конец XIX — начало XX в. — эпоха удивительная, яркая и трагическая. Это эпоха рождения новых идей, переосмысления старых, но также и проверки их на жизнеспособность, на возможность усвоения их той или иной культурой. В контексте моей темы я бы хотел обратить внимание на две проблемы, оказавшиеся весьма существенными для русской судьбы.

1. Православие из церковно-государственной и обрядовой религии становится фактором общественной жизни. Становление это проходит нелегко, поскольку те богословские проблемы, которые Запад осознал, философски и культурно отразил, в России лишь начинали обсуждаться. Обсуждение это принимало порой странные формы вроде деклариовавшегося Флоренским возвращения к Средневековью; приведу его самоопределение: «Свое собственное мировоззрение Ф[лоренский] считает соответствующим по складу стилю XIV–XV вв. русского средневековья, но провидит и желает другие построения, соответствующие более глубокому возврату к средневековью»¹. А Вл. Соловьева позитивистски ориентированные оппоненты называли «средневековым схоластом» (П. Миллюков). Нельзя при этом забывать, что западноевропейское Средневековье — это период чрезвычайно интенсивного воздействия христианства на народ, попытка привить хотя бы в общих чертах основные понятия, рожденные в лоне новой культуры, гуманизирующей по мере сил варваров². Влияние православной церкви на народ, как замечали весьма многие русские мыслители, было не столь глубоким. Воспитывать же на-

¹ Флоренский П. А. Автореферат // Флоренский П. А. Сочинения. В 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 1. С. 39.

² См. об этом: Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М.: Искусство, 1981. С. 132–175.

род в христианском духе вне церковной институции, разумеется, практически невозможно.

2. Вторая проблема была связана с выходом народа из крепостного состояния, что означало известную потерю самоидентификации, потерю традиционных ценностей при растущем непонимании наступающей городской цивилизации, рабскую озлобленность против культурных и социально обеспеченных слоев. Конечно, еще держались народнические настроения, были призывы Достоевского позвать «серые зипуны», чтобы узнать «настоящую правду». Но было и ощущение надвигающейся катастрофы. Сын Евг. Трубецкого вспоминал: «Я помню, как однажды тетя Паша Трубецкая <...>, жена дяди Сережи, <...> резко повернулась к нам, и, обращаясь именно к нам, а не ко взрослым, сказала своим своеобразным, глухим, отрывистым, грудным голосом: “Знай-те, что мужик — наш враг! Запомните это!” Меня это так поразило, что я это запомнил, хотя и не понял тогда, что хотела сказать тетя Паша». Но чуть позднее он услышал слова старого дворецкого Осипа: «“Без крепостного права народ пропадет! Народ теперь стал не тот! Народ стал разбойник и будет еще хуже”»¹. Смена ценностных ориентаций всегда тяжелая работа, а случившийся в России перепад от полного рабства к декларируемой свободе при сохранявшейся ненависти народа к «барам», продолжающейся экономической зависимости, неуверенности просвещенного сословия в справедливости достигнутых им духовных преимуществ, поставил с небывалой ранее остротой вопрос, на какой почве может образованное общество найти контакт с народом.

Такой почвой показалось на какой-то момент православие. Не казенное, а понятое как личное приобщение к духовным завоеваниям христианства. Думается, именно этим неявным (но подспудно определяющим духовные течения в России рубежа веков) императивом было стремление найти результирующую общественной жизни. И, как вскоре выяснилось, ситуация обострялась, чем представлялась Достоевскому, который полагал, что все социальные проблемы будут решены, когда интеллигенция примет «в свое сердце Христа», ибо в Христе, по мнению писателя, и заключалась «народная вера». Выяснилось, что «народная вера» тоже требует просветления, что «двоеверие», или, по определению Вл. Соловьева, «амальгама язычества и христианства», определяет народное мироощущение. Роман Андрея Белого «Серебряный голубь» о сектантской России выражал эту растерянность русской интеллигенции. «Какая вера у народа? А кто его знает!»

¹ Трубецкой С. Е. Минувшее. М.: ДЭМ, 1991. С. 61.

Так можно резюмировать растерянность русских интеллектуалов начала XX века. Но все же, если не забегать на десяток лет вперед, то, несмотря на сомнения, православие виделось определяющим духовный склад народа. А потому резонным казалось вовлечение народа в пробудившуюся политическую жизнь через опору на христианство. Примерно так я бы описал закономерность появления в России идей христианской демократии.

В этом смысле формулировка указанной проблемы Евг. Трубецким представляется мне едва ли не классической: «То анархическое движение, которое на наших глазах разрастается, не может быть остановлено никакой внешней, материальной силой. Вещественное оружие бессильно, когда падает в прах весь государственный механизм. Только сила нравственная, духовная может положить предел всеобщему разложению, резне, грабежу, анархии общественной и правительственной. Христианство — та единая и единственная нравственная сила, перед которою у нас склоняются народные массы; иной у нас нет. И если русская демократия не определится как демократия христианская, то Россия погибнет бесповоротно и окончательно»¹. Разумеется, у этой идеи была своя предыстория, и важнейшим ее моментом можно назвать прокламировавшуюся В. С. Соловьевым идею «христианской политики». Напомню, очевидно, достаточно известное высказывание Соловьева, но от него стоит оттолкнуться, чтобы подойти к реальной проблематике XX века, как она встала перед русскими мыслителями. Соловьев писал: «Поскольку христианство не упразднило закона, оно не могло упразднить и государство. Но из этого разумного и необходимого факта — неупразднения государства, как внешней силы, вовсе не следует, чтобы внутреннее отношение людей к этой силе, а чрез это и самый характер ее деятельности — в общем и в частностях — остался безо всякой перемены. Химическое вещество не упразднено в телах растительных и животных, но получило в них новые особенности, и не напрасно существует целая наука “Органической химии”. Подобное же есть основание и для *христианской политики*. Христианское государство, если только оно не остается пустым именем, должно иметь определенные отличия от государства языческого, хотя оба они, как *государства*, имеют одинаковую основу и общую задачу»².

Однако всемирная теократия, какой ее задумывал поначалу Соловьев, явно не работала в ситуации все увеличивающегося дав-

¹ Трубецкой Е. Н. Два зверя // Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М.: Республика, 1994. С. 301–302.

² Соловьев В. С. Оправдание добра // Соловьев В. С. Собрание сочинений. В 10 т. СПб.: Просвещение, [1911–1914]. Т. 8. С. 486.

ления масс, которые никак не учитывались в соловьевской конструкции, а также реального положения дел в русском государстве и в Риме, которое менять сверху тем более было невозможно, что каких-то себе преимуществ сильные мира сего выгадать не могли. Соловьев воспринимался как безумец. Надо сказать, что трезвости у Соловьева было больше, чем безумия, и он сам посмеялся в «Трех разговорах» над тем, чему отдал столько усилий. Е. Н. вспоминал, что в начале 90-х годов у Соловьева симпатии к представительным учреждениям связывались с идеей *всеобщего царского священства*. Участие общества в *царском деле* он представлял себе в виде народного представительства. А для того Россия должна взять с Запада все вообще *формы* общественной жизни как церковной, так и государственной. Однако трезвение Соловьева к концу столетия было все более решительным. И он уже с сомнением глядел и на народное представительство. Трубецкой констатировал: «Увлечение конституционными идеями оказалось, однако, на этот раз весьма непродолжительным. Это обусловливается частью особенностями учения Соловьева, частью же впечатлениями действительности того времени. Несовместимость теократии с представительным образом правления при современных условиях жизни бросается в глаза. О всеобщем “царском священстве” как об основе и верховном принципе государственного строя возможно было, конечно, мечтать в дни монархوماхов XVI столетия или в дни Кромвеля. Но среди современного общества, частью индифферентного, частью безбожного, демократическая теократия — самая неосуществимая из всех утопий»¹.

Проблема православия заключалась в его отказе от социальной активности. Именно эту черту, как резкое отличие от двух других христианских конфессий, называл Василий Розанов: «Разница между тишиною и движением, между созерцательностью и работою, между страдальческим терпением и активной борьбою со злом — вот что психологически и метафизически отделяет Православие от Католичества и Протестантства»². Разумеется, еще у Достоевского старец Зосима отправляет Алешу «в мир», о необходимости идти «в мир» писал и молодой Соловьев. Но как? Возможно ли это в современном мире помимо политики? Отказавшись от своего утопического проекта, несмотря на свою замечательную публицистику, Соловьев и сам не пошел в политику, да и, как видим, своим последователям говорил о невозможности соединения

¹ Трубецкой Е. Н. Миросозерцание В. С. Соловьева. В 2 т. М.: Мос. филос. фонд; Медиум, 1995. Т. 2. С. 13.

² Розанов В. В. Русская церковь // Розанов В. В. Религия. Философия. Культура. М.: Республика, 1992. С. 292–293.

христианства и демократического движения. Однако даже весьма религиозно ориентированные мыслители понимали, что миновать политику нельзя. С. Булгаков утверждал: «По учению христианства, история есть богочеловеческий процесс, в котором собирается и организуется единое человечество, “тело Христово”. Для этой задачи мало одних усилий личного усовершенствования и душеспасительства, но необходимо воздействие и на общественные формы и на внешние отношения людей между собою, необходима не только личная, но и социальная мораль, т. е. политика. Политика есть средство внешнего устроения человечества, и в этом смысле средство хотя и преходящего значения, но неоспоримой важности. Для того, чтобы отрицать политику и общественность, нужно отрицать историю, а для того, чтобы отрицать значение истории, нужно отрицать и человечество, как целое, рассыпая его единое тело на атомы — отдельные личности; т. е. отрицать, в конце концов, Христа и христианство. Отсюда вывод: христианин не может и не должен быть индифферентен к задачам политики и общественности, выдвигаемым современностью»¹.

Какие были варианты христианского воздействия на массы? Разумеется, церковно-приходские школы, о распространении которых весьма заботился К. П. Победоносцев. В июле 1883 г. он писал Александру III: «Чтобы спасти и поднять народ, необходимо дать ему *школу*, которая просвещала бы и воспитывала бы его в истинном духе, в простоте мысли, не отрывая от той среды, где совершается его жизнь и деятельность. Об этом великом деле я не перестаю думать. <...> В эту минуту окончено уже составление положения о церковноприходских школах»². Естественно, старчество: о нем не только писал Достоевский, в реальности старчество пользовалось большим спросом среди разных слоев общества. Но, по словам того же тонкого наблюдателя российской религиозной жизни В. В. Розанова, «“Старчество”, начавшее появляться в первые годы XIX века, сперва в монастырях Ладожского и Онежского

¹ Булгаков С. Н. Неотложная задача (О Союзе христианской политики) // Булгаков С. Н. Христианский социализм. Новосибирск: Наука, Сиб. отделение, 1991. С. 31. Сложность ситуации для православных мыслителей была не только в неподготовленности к этим идеям общества и народа, но и в том, что «христианская политика», тем более «христианская демократия» были понятиями из католического словаря. Скажем, «словосочетание “христианская демократия”, в частности, появилось в энциклике Папы Льва XIII “*Graves de communi*”, опубликованной в 1901 году. Текст формально закреплял это название за социальным католическим движением, возникшим в Европе после появления в 1891 году энциклики все того же Льва XIII “*Regum novarum*”» (Минин Ст. Политическое наследие Льва XIII // НГ — Религии. 02.11. 2005).

² Победоносцев К. Н. Великая ложь нашего времени. М.: Русская книга, 1993. С. 378.

озер, встретило самое раздраженное сопротивление, как со стороны местной административной монастырской власти, так и со стороны епархиального начальства»¹. Да к тому же все это были, так сказать, внеполитические воздействия, «в простоте мысли», «не отрывая от среды» (по словам Победоносцева), к тому же, социальные вопросы не решавшие. Наступала, однако, эпоха массовых движений.

Нужен был именно политический контакт православия с народом, именно это имел в виду С. Н. Булгаков. А стало быть, надо идти священникам в народ. Некоторые и пошли. Классический пример — священник Гапон, организовавший шествие рабочих с хоругвями и петициями к царю 9 января 1905 г. Но надо было работать не только с народом, оказалось, что власть еще меньше готова к диалогу с народом в контексте христианского собеседования. Расстрел шествия поставил под вопрос возможность христианской политики. 12 января 1905 г. в газете «Освобождение» (1905. № 64. С. 233) П. Б. Струве написал по поводу событий 9 января: «Народ шел к нему, народ ждал его. Царь встретил свой народ. Нагайками, саблями и пулями он отвечал на слова скорби и доверия. На улицах Петербурга пролилась кровь и разорвалась навсегда связь между народом и этим царем. Все равно, кто он, надменный деспот, не желающий снизойти до народа, или презренный трус, боящийся стать лицом к лицу с той стихией, из которой он почерпал силу, — после событий 22/9 января 1905 г. царь Николай стал открыто врагом и палачом народа. Больше этого мы о нем не скажем; после этого мы не будем с ним говорить. Он сам себя уничтожил в наших глазах — и возврата к прошлому нет. Эта кровь не может быть прощена никем из нас»².

И в этой же статье он произнес слова, которые были по сути дела реализованы большевиками в подвале дома купца Ипатьева: «Не может быть споров о том, что преступление должно быть наказано и что корень его должен быть истреблен. Так дальше жить нельзя. Летопись самодержавных насилий, надругательств и преступлений должна быть заключена»³.

Разразившаяся Первая русская революция показала, как правительство понимало «христианскую политику» в реальности. Думается, о. Георгий Гапон не очень преувеличивал, когда пи-

¹ Розанов В. В. Оптина пустынь // Розанов В. В. Религия. Философия. Культура. С. 270.

² П. С. [П. Б. Струве]. Палач народа // Российские либералы: кадеты и октябристы (документы, воспоминания, публицистика). М.: РОССПЭН, 1996. С. 82.

³ Там же. С. 82–83.

сал: «По приказанию министров и главы православного духовенства деревенские священники и сельская полиция возбуждали крестьян против “интеллигенции”, против докторов и студентов, которые им служили в тяжелые годы голодовок и эпидемий, против помещиков, которые им не нравились. Во многих местах высшая администрация организовала кучки хулиганов, так называемые “черные сотни”, которые называли себя “истинно русскими людьми”, и натравливала их на интеллигентные классы и на все, что не было православным, т. е. евреев, армян, рассказывая им, что все они подкуплены Японией и Англией, чтобы погубить Россию»¹.

Это был удар сверху по идее христианской политики, христианской демократии. Под знаком христианства организовывались банды, которые впоследствии с такой же легкостью громили и грабили на других идеологических основаниях или вообще без всяких оправдательных идей. И в этом смысле власть и так называемые народные массы оказались чрезвычайно близки, о чем писал Трубецкой в письме к М. К. Морозовой: «Россия создала самую безобразную государственность на свете, когда в сфере общечеловечности она вечно колеблется между жандармократией и пугачевщиной»². Это обстоятельство удручало и не могло не удручать Трубецкого. Но хотя он и писал о стремлении к «равнинности» у русского народа, все же он очень надеялся на Церковь: «Над кладбищем стоит церковь — олицетворение вечно воскресающей жизни. На нашей равнине это — та единственная возвышенность, которую смерть доселе не могла сровнять с землей. Среди переживаемых русскою жизнью периодических разрушений церковь одна выходила целою из пламени и вновь собирала воедино распавшееся на части народное тело»³.

Однако пути демократии разошлись с церковью, это эмпирический факт российской истории. Принимавший реальное участие в утверждении российской демократии Федор Степун, уже в эмиграции, так объяснял отношение первого демократического правительства к христианству: «Я утверждаю, что революционная демократия только потому не спасла своей политической святыни — Учредительного собрания, что для нее ничего не было святее политики; что она самого Бога была склонна мыслить бессмертным председателем транспланетарного парламента и рево-

¹ Гапон Г. История моей жизни. М.: Книга. 1990. С. 47.

² Цит. по: Лавров А. В., Малмстад Дж. «Прекрасная дама» Андрея Белого // Белый А. «Ваш рыцарь». Письма к М. К. Морозовой, 1901–1928. М.: Прогресс-Плеяда, 2006. С. 27.

³ Трубецкой Е. Н. Два зверя. С. 301.

люционные громы 17-го года восторженно, но наивно приняла за Его звонок, открывающий исторические прения по вопросу республиканского устройства России»¹. А из этого он (и многие другие) делали вывод, что у русской демократии, у русской буржуазии были *интересы*, но не было *идеи*, за которую можно было бы умереть, как умирали большевики и пошедший за ними народ. Степун даже вывел формулу XX века о победе «идеократии» над «интересократией». Идеократия торжествует, интересократия всегда в проигрыше. Пример победоносного нацизма в Германии казался ему лучшим подтверждением этого наблюдения. Однако именно эту тему еще в первую революцию обсудил Евгений Трубецкой, увидев, что за якобы победоносной и вроде бы одухотворяющей идеей стоят на самом деле даже не интересы (интересы — это еще хорошо бы!), а вполне зоологические инстинкты, которые коренятся в ментальности культуры.

Он отталкивается от соображения П. Б. Струве, что особенности русской революции объясняются сочетанием современных интеллигентных идей с элементарными народными инстинктами. Однако, как полагал Трубецкой, дело свелось к простой капитуляции идей перед инстинктами. Поэтому особенность русской революции он видел именно в победе инстинктов: «На русской почве социалистические партии теряют свой социалистический облик и вырождаются в древнерусские *разбойничьи* формы пугачевщины. Как по направлению, так и по инициалам первым *эсером* у нас, без сомнения, является Стенька Разин. Капитуляция идей перед инстинктами имела своим последствием крайнее опрощение русского революционного движения, вырождение его в старую, еще допетровскую форму»². Можно, конечно, напомнить еще призывы Бакунина к молодежи, отказавшись от образования, университетов, академий, выбрать путь Разина. В прокламации, написанной в марте 1869 г. и обращенной к русской молодежи и использовавшейся Нечаевым, Бакунин писал: «Громадная сила движет русскою молодежью — сила народная. Приближаются времена Стеньки Разина...»³ А в первую русскую революция эта разбойничья мечта начала осуществляться. И Трубецкой писал: «Если мы расширим круг наших наблюдений, мы увидим, что теперь разрушается не одно только народное богатство, но и самая духовная культура: гибнет университет, рушится средняя школа;

¹ *Степун Ф.* Мысли о России. Очерк V // *Степун Ф. А.* Сочинения. М.: РОССПЭН, 2000. С. 266.

² *Трубецкой Е. Н.* Два зверя. С. 311.

³ Несколько слов к молодым братьям в России // Революционный радикализм в России. Век девятнадцатый. М.: Археограф. центр, 1997. С. 213.

стихийное массовое движение грозит смести с лица земли самое образование. И если до этого дойдет, то отрицательная всеобщность и равенство осуществляются у нас в виде совершенно прямой и ровной поверхности: то будет равенство всеобщей нищеты, невежества и дикости в связи с свободой умирать с голоду»¹.

Сергей Трубецкой говорил о своем отце как мечтателе, поэтическом фантазере, далеком от понимания реальной политики². Он был действительно «философом в политике», как справедливо назвал его А. П. Козырев («Новый мир», 1996, № 3), философом в просторечном (но очевидном) смысле человека, не понимающего повседневность. Но иногда непонимание реалий оказывается прогностически более важным, нежели умение реагировать остро и четко на злобу дня. Нынче, читая эти слова, мы можем сравнить их с той реальностью, которая пришла после гражданской войны и додержалась до конца 1950-х годов. Более того, несмотря на восхищение добровольческой армией, радость от ее побед, надежду на скорое подавление большевизма, он высказывал ту же тревогу о победе инстинктов над идеей, когда ядро добровольцев было размыто влившейся в войско *массой*. Незадолго до смерти (он умер в 1920 г., так и не увидав реального исхода гражданской войны) он с большой тревогой писал о неразличимости действий большевиков и добровольцев: «Теперь, после взятия Харькова и Царицына, освобождение России — вопрос времени. И тем не менее мы не можем смотреть вполне спокойно на будущее. Есть мучительные вопросы и сомнения, которые пока еще остаются без разрешения. Гибель большевизма еще не есть конец тяжелой болезни. Есть, к сожалению, много оснований опасаться, что ее исцеление вообще не будет полным. <...> Ходячее обвинение добровольцев в том, что они стали похожи на большевиков, — несправедливо лишь постольку, поскольку оно огульно. Не все, но к сожалению, весьма многие восприняли страшный образ звериный. Одни ли добровольцы? Междоусобная война вообще наложила печать на нравы. Не только на фронте, в тылу точно так же совершается оргия грабежа. Воровство и взяточничество гражданских властей достигли того предела, какого они никогда не достигали, даже в худшие времена самодержавия. От людей, близ-

¹ Трубецкой Е. Н. Два зверя. С. 301.

² «Я говорил уже, что природа Папá была чрезвычайно талантлива и он был одарен во всех отношениях, кроме как в практическом. Так как политика относится прежде всего к практике, то тут у Папá, думается мне, часто недоставало чувства реальности. <...> Как и его мать, Папá имел склонность пропускать действительность через призму своего поэтического воображения. В реальной политике это не всегда давало хорошие результаты... Поскольку же политика должна быть освященной идеей, Папá был в своей области» (Трубецкой С. Е. Минувшее. С. 58).

ко знакомых с гражданской администрацией добровольческой армии, приходится слышать, что теперь почти ни на кого нельзя положиться. Эпидемия воровства заразила почти всех, даже тех, кто доселе считались честнейшими»¹. А что такое воровство и грабеж? Это те явления, которые не дают сформироваться личности, ибо в социальном мире (не в монашестве, не в пустыни) личность структурируется прежде всего в собственности. Парадокс заключался в том, что Добровольческая армия, вроде бы сражавшаяся с большевиками, отвергавшими частную собственность, по сути дела своими действиями поддерживала главное положение большевизма.

Из этого могло следовать только одно, что народ будет с теми, кто больше поощряет его инстинкты. А разрешение на грабеж и экспроприацию собственности он получил именно от большевиков, как бы легитимизировавших разбой. Трубецкой увидел это еще в первую революцию: «Война против помещиков естественно переходит в войну против всех. А это и есть та атмосфера, которая воспитывает деспотизм и реакцию, ибо междоусобная война вызывает всеобщую жажду порядка, власти, мира во что бы то ни стало. Утомленное кровавой оргией население готово мириться со всякой диктатурой»². Действительно, население вполне примирилось с диктатурой большевиков, ибо само вело себя точно так же перед этим, отбирая, насилая и уничтожая. Почему же христианство оказалось в России несовместимым с властью народа, т. е. с демократией? Христианство есть религия личностная. Но это в принципе. Однако бывают ситуации, когда идеи христианства не действуют или действуют ослабленно, там не прививается и демократия. Трубецкой фиксирует причину такого положения дел: «Власть стихийного начала в нашей общественной жизни обусловливается слабостью развития у нас личности. Безумие нашей революции, как и безумие нашей реакции, обусловливается, главным образом, одной общей причиной — тем, что у нас личность еще недостаточно выделилась из бесформенной массы. Этим обусловливаются внезапные резкие переходы от полной неподвижности и косности к стихийному бунтарству, от наивной покорности к столь же наивному революционному утопизму»³.

Действительно, победила большевистская утопия, на долгие годы став повседневной реальностью. А господствовать утопия может только при твердой власти деспота, это прекрасно показал

¹ Трубецкой Е. Н. Из путевых заметок беженца // Трубецкой Е. Н. Из прошлого. Воспоминания. Из путевых заметок беженца. Томск: Водолей, 2000. С. 304–305.

² Трубецкой Е. Н. Два зверя. С. 312.

³ Там же. С. 323.

Соловьев в «Трех разговорах», а потом это было увидено воочию. Но идея христианской демократии, как и предчувствовал Соловьев, оказалась не менее утопичной, чем его идея всемирной теократии, и уж, конечно, более утопичной, чем тотальная ложь большевиков. Поражение христианской демократии, как видно с исторического расстояния, произошло сокрушительное. Сегодня о возможности такого движения задумываются лишь единицы. Существовал (или существует?) некий союз, в 1995 г. даже издавший «Манифест российской христианской демократии» (автор Георгий Трубников), в котором было провозглашено, что «христианские демократы России» видят нашу страну в третьем тысячелетии Россией христианской и Россией демократической. Политически заметной группой христианские демократы так и не стали¹. Кажется, к сожалению, прав современный автор: «Такие традиционные объединения, как христианско-демократическая партия, также не возникают в недрах российского общества. Возвращение народу православия не породило ничего существенного в умонастроениях граждан. Очереди за святой водой в церквях производят впечатление скорее бессилия и безнадежности, чем морального подъема. Бывшие партийцы стоят в церквях со свечами в руках. Почему же этот тип сознания, то есть христианско-демократическое сознание, совершенно не выражен в России, но очень популярен, например, в Германии? И что, вообще, означает христианско-демократическое сознание личности? По-видимому, прежде всего признание того, что христианские ценности и христианское сознание есть часть общечеловеческого сознания. Ясно, что для такого соединения должен существовать очень высокий уровень гражданского сознания»².

Возможен ли сегодня такой уровень? Кажется, нет. Кажется, официоз удушил даже мечту демократического движения, пытавшегося вырвать страну из духовной изоляции от остального мира, о приобщении — духовном — населения к продуктивным идеям христианства, которое должно объединять народы, а не изолировать их. Но не будем загадывать и предугадывать.

¹ См. на эту тему: *Щипков А.* Христианская демократия в России. М.: Ключ-С, 2004.

² *Варехов А. Г.* Секреты благоденствия // Звезда. 2003. № 2. С. 175.

Глава 9

Существует ли свободное пространство для русского образованного общества?

Ответ П. Н. Милюкова «Вехам»

1. «Вехи» и интеллигенция: болевая точка самокритики

Тема интеллигенции в русской мысли поднималась не раз. Не было направления русской мысли (официозного, радикального, религиозного), которое не пыталось бы подмять под себя эту неуловимую общественно-культурную субстанцию. Как правило, нападавшие на интеллигенцию идеологи (революционеры, чиновники, философы, писатели, поэты) сами были выходцами из этого слоя. Но его аморфность, способность принимать самые разные точки зрения, своего рода протечность при одновременно чрезвычайно высоком нравственном потенциале (который практически всеми оценивался выше, чем у священнослужителей) не мог не раздражать самых разных идеологов, пытавшихся преодолеть свое родовое интеллигентское происхождение. Этот нравственно взыскующий пафос русской интеллигенции делал охоту за ее душой на протяжении последних двух столетий не только увлекательным занятием, но и почти судьбоносным делом. Напомню слова поэта: «Трижды ругана, трижды воспета. / Вечно в страсти, всегда на краю...» (Наум Коржавин. «Русской интеллигенции»). Строго говоря, русскую культуру и литературу так занимала судьба интеллигенции, поскольку именно в этом слое возникала и существовала русская литература, именно интеллигенты были верными хранителями литературных и духовных смыслов, сформулированных великими русскими писателями.

Р. В. Иванов-Разумник полагал отличительными чертами русской интеллигенции внеклассовость, внесловность, преемственность и внутреннюю связь поколений (см. его «Историю русской общественной мысли»). Надо сказать, судьба интеллигенции в Советском Союзе, практически уничтоженной в 20–30-е годы, но неожиданно воскресшей в 60-е годы XX столетия, показала извест-

ную верность соображений Иванова-Разумника, а также особую специфику этого слоя. Сталин сохранил термин, но отныне интеллигенция понималась в советской стране как некий служилый слой образованных людей на службе науки, производства и идеологии, «категория работников умственного труда» (Г. П. Федотов). Когда же в хрущевскую оттепель появилось некое пространство свободы, возникла вдруг вновь «та самая» интеллигенция, готовая на самопожертвование во имя идей добра и справедливости, ощутившая свою преемственность с интеллигенцией дореволюционной. Способность возникать там, где есть намек на свободу, возникать практически из ничего, вновь привлекла внимание к ее судьбе. И опять начались «проклятые вопросы», вновь «принимавшиеся всеми всерьез» (Н. Коржавин), и попытки найти свое собственное пространство в русской истории, осознать свои цели и задачи. Как и на протяжении всей двухсотлетней судьбы интеллигенции, основным стал вопрос о ее вине и долге перед народом. Парадоксальным образом сборник «Вехи», когда-то упрекавший радикальную интеллигенцию в общественном служении и народолюбии, стал едва ли не основным аргументом в доказательстве вины интеллигенции перед народом, который-де она сгубила устроенной ею кровавой революцией.

Опасность такого прочтения «Вех» заметил сразу по выходе сборника Милуков. Его ответ заслуживает внимания не только как исторический казус, но и как остающееся актуальным понимание России и роли интеллигенции в ее развитии. Но прежде несколько слов о самих «Вехах».

Вышедший после Первой русской революции сборник «Вехи» (1909), выдержавший пять изданий до революции, пережил и второе рождение в 90-е годы XX века, будучи опубликованным после перестройки, когда был прокламирован возврат к дореволюционным ценностям. Уже первая (1909 г.) публикация «Вех» вызвала невероятное количество откликов (как правило, отрицательных) — радикалов, консерваторов, умеренных, черносотенцев, социалистов, монархистов, бундовцев, старообрядцев... Возмущение понятно: сборник не оставлял свободного поля для самореализации интеллигенции как весьма специфического культурно-исторического образования. Крайние радикалы сразу воспользовались выходом сборника, чтоб свести счеты с политическими противниками и лишний раз доказать интеллигенции, что выбор прост: либо революционное понимание жизни и истории, либо религиозное. Скажем, Ленин объявил сборник выражением сути «*современного кадетизма*»¹ и «вехой» «на пути полней-

¹ Ленин В. И. О литературе и искусстве. М.: Худож. лит.-ра, 1969. С. 249.

шего разрыва русского кадетизма и русского либерализма вообще с русским освободительным движением»¹. В 90-е годы сборник тоже не раз был переиздан и назван «неуслышанным предостережением», а известный российский историк философии Пиама Гайденоко практически полностью разделила позицию авторов сборника: «Книга “Вехи” оказалась пророческой. Самые худшие опасения ее авторов сбылись. И интеллигенция, и весь народ заплатили дорогой ценой за утопически-максималистскую программу и разрушительные идеи “безответственного равенства”, провозглашенные радикальной интеллигенцией»².

Разумеется, можно отнести к радикальной интеллигенции и кадетов, которые были в числе лидирующих революционных партий. Не случайно Ленин употреблял по отношению к ним весьма жестокие инвективы — очевидно, что боялся соперников. В сегодняшних интерпретациях сборника, как ни странно, кадетская точка зрения, и в частности признанного кадетского лидера П. Н. Милюкова, практически не учитывается. Между тем его оценка сборника была из самых трезвых и разумных. Пожалуй, единственный из критиков он пытался не негодовать, не плакать, не смеяться, а понимать.

Конечно, многое в этой книге было угадано и предсказано, с чем Россия столкнулась на своем дальнейшем пути. Пафос «Вех» был в критике российского неумения работать, критике праздности, желания потреблять не давая, уравниловки вместо творчества. Это было выступление против обожествления «общественного духа», против «отсутствия идеала личности» (причем под общественным понималось *преобладание стихии коллективизма* в менталитете русской культуры), утверждение пути религиозного самосотворения личности, создание — на основе православия — этики, наподобие протестантской, — короче, были поставлены проблемы нового выбора исторического пути, подобного тому, который когда-то был совершен Петром Первым. Но путь этот авторами «Вех» строго детерминировался религиозной, точнее сказать, православной парадигмой. Несмотря на постоянные апелляции к народу, вся религиозная мысль после Достоевского видела активное начало послепетровской русской истории прежде всего в интеллигенции. Именно этот момент и артикулировал сборник: не к народу идти, а себя создать должно русское образованное общество, тогда и народу будет хорошо.

¹ Ленин В. И. О литературе и искусстве. С. 249.

² Гайденоко П. П. «Вехи»: Неуслышанное предостережение // Гайденоко П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. С. 434.

Поэтому и причину всех духовных неурядиц России, ее неустройства, революционного брожения и разлада авторы сборника увидели в русской интеллигенции. Суть такого угла зрения пояснил С. Н. Булгаков: «Душа интеллигенции, этого создания Петрова, есть вместе с тем ключ и к грядущим судьбам русской государственности и общественности. Худо ли это или хорошо, но судьбы Петровой России находятся в руках интеллигенции, как бы ни была гонима и преследуема, как бы ни казалась в данный момент слаба и даже бессильна наша интеллигенция. Она есть то прорубленное окно Петром в Европу, через которое входит к нам западный воздух, одновременно и живительный и ядовитый. Ей, этой горсти, принадлежит монополия европейской образованности и просвещения в России, она есть главный его проводник в толщу стомиллионного народа, и если Россия не может обойтись без этого просвещения под угрозой политической и национальной смерти, то как высоко и значительно это историческое призвание интеллигенции, сколь огромна и устрашающа ее историческая ответственность перед будущим нашей страны, как ближайшим, так и отдаленным!»¹

В советские годы «Вехи» ходили в «самиздате» и способствовали созданию у возродившейся российской интеллигенции очередного комплекса вины. Все постсоветское интеллигентское самобичевание — результат чтения «Вех» и «веховских» авторов. Почти не было советского интеллигента, который не соглашался бы признать тесную взаимосвязь революции и интеллигентского миропонимания. В своей блестящей статье «Двойное сознание интеллигенции и псевдокультура» (1969), перебрав все грехи прошлого, Владимир Кормер пророчил новые соблазны, которые войдут в Россию через интеллигенцию: «Что же изобретет русская интеллигенция? Чем еще захочет она потешить Дьявола?»² Собственно говоря, шла переоценка позиции интеллигента в России, о которой сразу после Октября один из авторов «Вех» Николай Бердяев писал: «Русскому интеллигентному обществу, выброшенному за борт жизни в дни торжества его заветных идей и упований, предстоит многое переосмыслить после пережитых за последнее время катастроф»³. В этом самобичевании было много надлома, да и не сложившегося еще, так сказать, результирующего взгляда на процессы русской истории последнего столетия.

¹ Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество (из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Вехи. Интеллигенция в России. Сборники статей 1909–1910. М.: Молодая гвардия, 1991. С. 45.

² Кормер В. Двойное сознание интеллигенции и псевдокультура. М.: Традиция, 1997. С. 243.

³ Бердяев Н. А. Духовные основы русской революции. СПб.: РХГИ, 1999. С. 345.

В чем же виделась интеллигентская вина? Можно сказать, что в развернутом виде веховские авторы повторили опасение Жозефа де Местра, говорившего, что победоносную революцию в России возглавит Пугачев «из университета»¹. Предводителем грядущего и, возможно, победоносного разгула русской стихии была объявлена русская интеллигенция, якобы превратившаяся в своего рода боевой монашеский орден. Вот как оценивал ситуацию С. Н. Булгаков: «Известная неотмирность, эсхатологическая мечта о Граде Божием, о грядущем царстве правды (под разными социалистическими псевдонимами) и затем стремление к спасению человечества — если не от греха, то от страданий — составляют, как известно, неизменные и отличительные особенности русской интеллигенции. <...> В этом стремлении к Грядущему Граду, перед которым бледнеет земная действительность, интеллигенция сохранила, быть может, в наиболее распознаваемой форме черты утраченной церковности»². Булгаков, однако, резко разделял интеллигентскую псевдоцерковность и подлинное христианское начало, говоря о коренной «противоположности христианского и интеллигентского душевного уклада»³. Но вот способен ли этот орден повлиять как-то на народ — отрицательно или тем более положительно? Да и что такое народ? *Каково его отношение к интеллигенции?* Это была проблема, на которую «Вехи» не имели ответа. Более того, она и не была сборником поставлена. Хотя когда-то тема «народного бунта», не щадящего никого, а особенно тех, «что в очках», очень занимала умы русских поэтов и мыслителей — и тех, кого «Вехи» отнесли к «интеллигенции», и тех, кого в качестве «свободных умов», вынесли за ее пределы. Любопытно, кстати, что одни и те же персонажи разными авторами «Вех» трактовались по-разному. Так, для Бердяева Радищев — отец русской интеллигенции, а Струве относил Радищева к «Богом упоенным людям»⁴, но ни в коем случае не к интеллигентам.

И с удивлением в 1918 г. С. Н. Булгаков замечал устами одного из персонажей своего знаменитого сочинения «На пиру богов»: «Как ни мало было оснований верить грезам о народе-богоносце, все же можно было ожидать, что церковь за тысячелетнее свое су-

¹ «Если явится какой-нибудь университетский Пугачев и станет во главе партии, если весь народ придет в движение и <...> начнет революцию на европейский манер, тогда я не нахожу слов, чтобы выразить все мои на сей счет опасения...» (*Местр Ж. де. Петербургские письма. 1803—1817. СПб.: ИНАПРЕСС, 1995. С. 173.*)

² *Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество (из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции).* С. 48.

³ Там же. С. 49.

⁴ *Струве П. Б. Интеллигенция и революция // Вехи. Интеллигенция в России.* С. 142.

ществование сумеет себя связать с народной душой и стать для него нужной и дорогой. А ведь оказалось то, что церковь была устранена без борьбы, словно она не дорога и не нужна была народу, и это произошло в деревне даже легче, чем в городе. <...> Русский народ вдруг оказался нехристианским»¹. Сын священника, большой русский писатель Варлам Шаламов вспоминал: «Поток истинно народных крестьянских страстей бушевал по земле, и не было от него защиты. Именно по духовенству и пришелся самый удар этих прорвавшихся зверских народных страстей»². Достоевский задавался вопросом, сможет ли русский человек «черту переступить»? И вот, «переступив черту» христианства, всколыхнулась и пошла гулять по необъятным просторам России российская вольница, российская стихия. О чем говорили «Вехи»? Да о том, что русская интеллигенция не выполняет завещанную ей Петром миссию — воспитания народа. Интеллигенция — единственная активная сила в России, а она отказывается сама от себя в своем народолюбии. Постоянно клянясь именем Достоевского, по сути дела авторы сборника противостояли его позиции преклонения перед народом, поставив во главу угла идею личности. Правда, как и Достоевский, они требовали от этой личности вполне определенного поведения. Но как воспитывать стихию?

Освобождение от внешнего гнета мыслилось авторами «Вех» как результат освобождения от внутреннего рабства. Об этом написал в предисловии М. О. Гершензон: «Внутренняя жизнь личности есть единственная творческая сила человеческого бытия и <...> она, а не самодовлеющие начала политического порядка, является единственно прочным базисом для всякого общественного строительства»³. А русская интеллигенция лишена-де этого личностного пафоса, занята общественной борьбой, политикой: этому необходимо противостоять. И в сборнике были сформулированы обвинения против интеллигенции, отчасти известные из консервативно-реакционной печати прошлого века, отчасти предсказавшие антиинтеллигентские инвективы сталинской эпохи; там также можно услышать и тональность диссидентских упреков интеллигенции, хотя уже совсем за другое — за ее нежелание принимать участие в политической борьбе. Моральной поддержки демократического движения казалось уже недостаточно активным борцам с режимом. Начиная от ненависти к образованным слоям Бакунина и Нечаева, презрительного веховского термина «интел-

¹ Булгаков С. Н. Сочинения. В 2 т. М.: Правда, 1993. Т. 2. С. 609.

² Шаламов В. Четвертая Вологда // Шаламов В. Несколько моих жизней. М.: Республика, 1996. С. 346.

³ Вехи. Интеллигенция в России. С. 23.

лигентщина» и кончая всем известной солженицынской «образованщиной», мы видим претензии самых разных партий и группировок (как левых, так и правых) к интеллигенции. Не забудем и определение В. И. Ленина, назвавшего интеллигенцию «говном». Если Бакунин и Нечаев увидели грех интеллигенции в ее излишней образованности, то уже «веховцы» Франк и Булгаков — во вражде русской интеллигенции к культуре (хотя куда отнести врачей, инженеров, земских работников и прочих героев Чехова?! — Очевидно, что к интеллигенции). А к этому «Вехи» добавили еще критику (следом за Достоевским) за ее как *безрелигиозность*, так и *специфическую религиозность, беспочвенность, но и нравственный ригоризм, антигосударственность, но и охранительство, политизированность*, наконец, за ее *космополитизм*.

2. 1909 год — подведение итогов и поиск перспектив

Но вообще-то год 1909 был замечателен по тому количеству знаковых книг, которые увидели свет в этот временной отрезок. Все они были по-своему самокритикой и критикой культуры. В 1909 г. вышла «Деревня» Бунина, своего рода камертон к «Вехам». В этом же году в России была опубликована «Русская церковь» Розанова, где дана самая жесткая критика православия, которая когда-либо допускалась в отечественной подцензурной печати. Это была эпоха, требовавшая историософского прочтения России и мира. Именно этот пафос одушевлял творцов отечественной культуры. Не случайно 1909 год подарил русской литературе и окончательный вариант (отдельное издание) «Огненного ангела» В. Я. Брюсова, тяжелый, мистический роман, пронизанный образами западноевропейского Возрождения, эпохи Эразма Роттердамского и Мартина Лютера, где является Фауст, а за героями романа современники Брюсова вполне угадывали русские прототипы. Андрей Белый писал о романе, что это «избранная книга для людей, умеющих мыслить образами истории»¹. Рената, героиня романа, стала символом Серебряного века, «русского ренессанса», как называл это время Бердяев. Так написал уже спустя годы Владислав Ходасевич в статье о прототипе героини («Конец Ренаты»).

Эта эпоха, когда снова и снова поднимался вопрос о «русском пути», о том, куда он приведет, что победит — рациональный голос разума или азиатская («хлыстовская») стихия, хаос. Поэтому вспом-

¹ Белый А. «Огненный ангел» // Брюсов В. Огненный ангел. М.: Высш. школа, 1993. С. 376.

ним, что 1909 год — это год публикации знаменитого романа Андрея Белого «Серебряный голубь» о хлыстовском начале в русской культуре, прежде всего, в народе, который уничтожает интеллигента-богоискателя Дарьяльского (не намек ли на Лермонтова?). Сошлюсь на весьма интересное современное исследование: «В “Серебряном голубе” Белого космизированное начало, связанное с миром дворянской усадьбы Гуголево, символизирующим логицизм западнической культуры послепетровского времени, не в силах противостоять дикому деструктивному хаосу под-/бессознательной национально-хтонической, “восточной” стихии “голубино” сектантства, жертвой которого падает протагонист — Петр Дарьяльский. <...> Разрешение коллизии, положенной в основу романа, Белый видел в акте культово-мистического претворения художественного познания в мистирию. Причем мистериальный прорыв сопрягался в сознании писателя <...> с категорией будущего, что предопределяло апокалиптическую заостренность духовно-эстетического поиска»¹. О внутренней связи романа с «Вехами» написана недавно прекрасная статья современной немецкой исследовательницы: «“Серебряный голубь” содержит слой значений связанный с “Вехами”. <...> “Серебряного голубя” можно рассматривать как опровержение мечты перебросить на основе сектантской мистики мост между духовной культурой образованной России и “темным” народом. В романе Белый развивает идею о том, что культурная элита провинилась в том же самом, в чем “веховцы” упрекали своих революционных собратьев-интеллигентов: в ложном перенесении собственных идеальных представлений о народе на реальный народ»². Трезвее прочих был Иван Бунин, у которого не было «идеальных представлений». Но он и стоял в культуре тех лет на особинку, не входя по сути дела ни в какие идеологические группы.

Любопытно, что в этом же году в Германии вышла книга «О мессии»³, составленная людьми, сыгравшими далее немалую роль в развитии русской духовности и поставившими в этой книге вопрос, весьма корреспондировавший с веховскими тревогами: вопрос о том, что ждать европейскому человечеству в ближайшем

¹ Полонский В. В. Мифопоэтика и динамика жанра в русской литературе конца XIX — начала XX века. М.: Наука, 2008. С. 14–15. См. об этом же мою статью: Кантор В. К. Эстетическая эпоха и ее последствия (по страницам Федора Степуна) // Вопросы литературы. 1997. № 2.

² Шталь Х. Самопознание как путь посвящения (образ интеллигента в «Серебряном голубе» Андрея Белого и «Вехи») // Сборник «Вехи» в контексте русской культуры. М.: Наука, 2007. С. 152–153.

³ Кронер Р., Бубнов Н., Мелис Г., Гессен С., Степун Ф. О мессии. Эссе по философии культуры / Сост., послесл., примеч. А. А. Ермичева; пер. с нем. А. А. Ермичева, Н. Ю. Заварзиной, В. П. Курапиной, И. Л. Фокина. СПб.: РХГА, 2010.

будущем. Странная книга! Почти религиозное название («О мессии») сопровождается спокойным ученым подзаголовком «Эссе по философии культуры». Но спокойствие обманчивое. Эта книга не менее тревожна и не менее провокативна, чем знаменитые русские «Вехи», вышедшая в том же 1909 г., только не имевшая того резонанса, ибо вышла из слишком университетского круга, от которого не ждали ничего, кроме глубокомыслия.

Как правило, маленькая брошюра «О мессии» воспринимается лишь как первый шаг к «Логосу», ибо ее авторы стали вскоре соиздателями знаменитого журнала. Действительно, роль «Логоса» в истории русской философии весьма значительна. Но все же не случайно совместное содружество будущих издателей знаменитого журнала началось с маленькой книжки, по-своему замечательной и по малой известности и незаметности практически непрочитанной — ни русскими, ни немецкими исследователями. Между тем в ней были проговорены и угаданы, пусть и не поняты, чрезвычайно существенные для XX века явления. Ермичев замечает, что характерной чертой сборника является его антинищенство. И вместе с тем сама идея поиска мессии вместо Христа очень отдавала нищевскими ходами мысли. Конечно, выбранные ими в мессии Конт, Фихте, Герцен и Соловьев (персонажи их статей) не походили на Заратустру, но смотря как их прочитать. Поэтому, на мой взгляд, книга явилась своеобразным изводом нищенских проблем. Стоит учесть и то, что студенты все же жили в контексте проблем, поставленных Ницше, стараясь, как им казалось, преодолеть его идеи и найти свои ходы мысли.

Иными словами, задачи сборника были вполне оригинальны. Авторы угадали многое из того, что не было замечено их современниками. Однако остающееся к нему отношение как к студенческой пробе пера мешает это увидеть. Авторы — немцы, любившие Россию, и русские, любившие Германию, объединились под одной обложкой и попытались каждый в своей культуре увидеть возможный приход мессии, понятого не христиански, а как некое явление философской и идеологической мысли, которое сумеет тот или иной народ превратить в мессианский со своей миссией к другим народам. Как мы знаем, именно Германия и Россия нашли своих мессий (или точнее лжемессий). В послесловии Ермичев пишет: «Авторами сборника были два немца — Рихард Кронер, Георг Мелис и трое русских — Николай Бубнов, Сергей Гессен и Федор Степун — еще никому не известные молодые люди, лишь потом прославленные своими трудами мыслители и философы. В этом сборнике они попытались подвести итоги философско-мировоззренческим исканиям XIX века, когда идея поступатель-

ного движения истории, как это не раз уже случалось прежде, снова была поставлена под сомнение и снова нужно было обрести мессию, который выведет человечество на прямой путь»¹.

Ермичев как будто точно передает замысел авторов, но все же не замечает, что по сути своей этот замысел чрезвычайно провокативен, ибо Мессия один, отличен от всех других. В Евангелии сказано, что будут являться *подобные* в трудные периоды, но они будут лжемессиями: «Тогда, если кто скажет вам: вот, здесь Христос, или там, — не верьте. Ибо восстанут лжехристы и лжепророки, и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных» (*Матф* 24. 23–24). Назвав свою эпоху «александрийством»², проводя тем самым рискованную параллель с временем появления Септуагинты и подготовки прихода Христа, молодые студенты чувствовали себя едва ли не провозвестниками нового Пришествия. Вот их общая точка зрения (в предисловии): «Мессианское ожидание, которое никогда не угасало в памяти человечества, предстало нам на новой стадии цветения. Наши взоры невольно обратились к недавнему прошлому, чтобы там найти следы этого внутреннего движения»³. Далее в предисловии было сказано: «Каждый из нас избрал <...> того, кто в близкой и родственной ему форме представляет сверхличное содержание мессианской идеи. <...> Родственно и вместе с тем бесконечно различно выступает мессианская мысль у *Фихте* и *Герцена*. Как близки и одновременно далеки формы этой мысли у *Соловьева* и *Конта*!»⁴ Лишь Кронер дал общую вводную статью «Листок из дневника нашего времени». Само заглавие первого текста определяет устремленность на проникновение в современность. Удалось ли им это? Заметим, что сборник уже внушил им уверенность в своих силах и отважил их на новое предприятие — на издание «Логоса».

¹ Кронер Р., Бубнов Н., Мелис Г., Гессен С., Степун Ф. Указ. соч. С. 102–103.

² Надо сказать, что тема александрийства сохранилась и в первом номере «Логоса». В совместной редакционной статье (авторы — Ф. Степун и С. Гессен) был дан почти буквальный повтор предисловия из сборника «О мессии»: «Мы переживаем теперь, по-видимому, эпоху не только общекультурного, но, в частности, и философского распада. И притом не только в России, но и на Западе. Жалобы на эпитонский характер современной философии, александрийское настроение безысходности и тоски по новому, сильному, жажда порыва и системы сменяются скептицизмом, разочарованием в философии как в абсолютном рациональном знании, сомнением в возможности синтеза и системы» (От редакции // Гессен С. И. Избранные сочинения. М.: РОССПЭН, 1998. С. 712–713). Но теперь речь они вели не о мессии, а о спасении человеческой мысли в рациональной философии неокантианства.

³ Кронер Р., Н. Бубнов Н., Мелис Г., Гессен С., Степун Ф. Указ. соч. С. 7.

⁴ Там же. С. 8.

Но вот чего не было в «Логосе», но было в сборнике — поиск *национального мессии*: «Общим для всех рассматриваемых нами мыслителей является *идея* мессианского народа и глубокое внутреннее убеждение, что особое назначение и миссия каждой нации может исполниться лишь посредством самоотверженного труда и свершений отдельных личностей»¹. Они, естественно, ориентировались на «Богорождающий народ», по определению Вл. Соловьева. Н. Бубнов писал в своей статье о Фихте: «В темных областях бессознательного возникает неясная тоска. Родившись в немногих отдельных людях, она понемногу распространяется и захватывает все большие массы. Тоска становится сильнее и перерастает в нетерпеливое ожидание — так возникает мессианская идея. Впервые она предстает перед нами в еврействе, родившись из освободительного стремления народа, пережившего тяжкие испытания и жестокие притеснения. Он счел себя богоизбранным, надеясь на восстановление своего царства в новом блеске и небывалой силе, как это было предопределено Богом»².

Это-то и была проблема. Если еврейский народ «счел себя богоизбранным», почему не счесть себя таковым и другому народу. Приведу слова Мелиса: «Народ, которому суждено создать всеобщую ценность и отдать себя этому творчеству ценностей, — это и есть избранный народ»³. Вся глубина Боговоплощения элиминировалась. Убиралось и соображение, что Христос стал не национальным, а наднациональным Мессией, за что и был казнен.

Степун, рассказывая о реакции на сборник одного из своих учителей — Виндельбанда, заметил: профессор опасался, «что мы, его ученики, изменим идеям критического кантианства»⁴. И эта опасность была велика. Я понимаю «Логос» как попытку преодолеть силой интеллектуальной воли стучавшийся в сознание молодых ученых иррационализм, мессианство, о котором столь выразительно они написали в первом сборнике. Но дело было не в измене теоретической конкретным людям, они долго пытались отстаивать идеи неокантианства, дело было в изменении состава времени, когда кантовское радио перестало работать и начался поиск выхода из нового интеллектуального тупика. Некие веяния наступающего времени почувствовали авторы сборника.

А. А. Ермичев в послесловии замечает: «Речь идет просто об «обновителях человечества» — отдельных деятелях или народах, «выбранных» историей для ее нового шага — не более. В своей

¹ Кронер Р., Бубнов Н., Мелис Г., Гессен С., Степун Ф. О мессии. С. 9.

² Там же. С. 19.

³ Там же. С. 33.

⁴ Там же. С. 136.

книжке авторы тщательно прорисовывали портреты избранников истории — тех, кто в прошлом, XIX веке, переживая кризис, обнаруживал в себе силы противостоять распаду. И вот мы видим портреты Фихте, Конта, Герцена и Соловьева, через которых авторы пытаются подчеркнуть надличностный и наднациональный характер идеи мессии»¹. Однако идеи наднациональности в их построениях нет. О Бубнове я уже поминал. Но вот Мелис, Конт и Франция: «Французский народ — это избранный народ, в нем должен родиться мессия или, более того, уже родился, призван и избран»². Избранность — это не рации, в этом мистика и магизм. Не случайна фраза Мелиса: «Больше не действуют древние чары, имевшие над людьми большую духовную власть»³. А стало быть, нужны новые чары, новая магия.

Вот Гессен и писал: «Герцен прямо усматривал во внеисторичности русского народа основу его всемирно-исторического призвания» (с. 51). Этот фокус абсолютно магический. Раз этого нет, то именно это и будет. И далее это становится абсолютно ясным: «Собственное сознание России совпадает с универсальным сознанием всего человечества, специфически русские задачи — свержение чуждого ига самодержавного государства — с универсальной задачей современной культуры: русский вопрос и социальный вопрос есть нечто единое. Мессианское ожидание преобразовало герценовский идеал “гражданина мира” в национальный. В одной единой форме его мессианизма соединены национализм и космополитизм. <...> В форме абстрактных понятий представить путь, который реалист Герцен проделал к своему мессианизму, невозможно. Доказательная сила логического аргумента здесь заменена много более сильным и принуждающим иррациональным моментом: пережитое, приняв форму могучего иррационального подспудного движения души, выступает мощным формирующим началом его теоретического убеждения и насильственно определяет его мировоззрение. Так, несмотря на позитивистско-материалистический урок, которым пронизаны философские взгляды Герцена, только в мессианской вере, родственной мистическому романтизму, можно увидеть собственную сущность его личности, глубочайшее ядро его мировоззрения»⁴.

Эту мысль вроде бы подхватывает Степун, как бы продолжая Гессена и акцентируя идею романтизма. Романтик, утверждает он, все время влечется к более сговорчивым в этом отношении далям про-

¹ Кронер Р., Бубнов Н., Мелис Г., Гессен С., Степун Ф. О мессии. С. 104.

² Там же. С. 40.

³ Там же. С. 32.

⁴ Там же. С. 53.

шлого и будущего. Не замечая современности, которая кажется ему только мимолетным соприкосновением этих двух миров, он беспрестанно питает седыми воспоминаниями свою тоску по будущему. Такова стихия всякого романтизма. В Германии он тоже пробудил ощущение, что наличное бытие — это только пролог и подготовка к собственно ценному и единственно необходимому, которое ожидается далеко на горизонте. А на горизонте, разумеется, мессия.

Итак, мессии. Как я уже писал, это идея провокативная. Быть может, острее прочих неоднозначность этого посыла почувствовал Степун. Во-первых, следом за Соловьевым он весьма по-особому понимает национальный мессианизм: «У Соловьева впервые выделение национальных особенностей — даже в области бессознательного чувствования — совершенно свободно от ценностных предпочтений в пользу России. Он подчеркивает самобытность своего народа не для того, чтобы противопоставить его другим, как это было в позднем панславизме, но только затем, чтобы поставить его на службу всему человечеству»¹. Но увлечение романтизмом рождало и aberrации, которые на поверку оказывались сами фантомом. Так, например, в активности масс Степун видит победу рации и пишет в статье о Соловьеве: «Активность масс и связанная с этим победа парламентаризма принципиально изгнали все “эмоциональное” из политических отношений европейских народов»². Пройдет полтора десятка лет, эмоции масс захлестнут историю, Степун будет вынужден пересмотреть свой взгляд, увидев в наднациональной и христианской идее парламентаризма шанс на спасение Европы.

Опираясь на соловьевскую идею наднационального, которое не приемлет почвенной мистики и магизма, Степун увидел опасность наступающего на европейскую культуру иррационального магизма: «Дух одинокого мыслителя — глубокая пропасть, на дне которой мерцает вечность, а все, что Соловьев говорил и чему учил, — лишь слабый свет, скудно освещающий ее мерцающую глубину. В высшей степени значительны ответы на последние вопросы бытия, на вечные загадки, предложенные в трудах Соловьева, — но для нас значительнее неразрешимая загадка, которой был он сам. <...> Снова, спустя сто лет власть иррационального и темного захватывает нас»³.

Перед нами сложный сюжет. Авторы сборника в 1909 г. ждали мессию. А уже в 1910 (в «Логосе») утверждали веру в строгую науку философию, и вдруг после Октября 1917-го мессии стали являться как грибы, но совсем не те, которых они ожидали. Вообще,

¹ Кронер Р., Бубнов Н., Мелис Г., Гессен С., Степун Ф. О мессии. С. 63.

² Там же. С. 59.

³ Там же. С. 68.

ожидание мессии опасно, оно приводит, как нам известно, к разнообразным историческим катастрофам. В сборнике его авторы тоскующим взглядом посмотрели в будущее и захотели в тумане рассмотреть мессию. В «Логосе» уже боролись со своими предчувствиями. Точнее сказать, предложили другую парадигму будущего — провести мысль через Канта, через «строгую науку». А стоило бы тему не оставлять, но как-то отнестись к ней. Слишком многое было почувствовано. Возможно, преодолев это ожидание в себе, они в тот момент не увидели, что этими ожиданиями живет масса. Или видели, не видя, не желая замечать. Повторю строки поэта: «Но просто не верило слуху и зрению, / и собственным мыслям мое поколение» (Н. Коржавин). Слово было найдено правильное: «о мессии», но контекст явления в мире мессий был потерян. Уже потом авторы осознали глубину своей догадки, когда эти мессии стали править миром.

1909-й год был богат текстами, отразившимися в умственной жизни европейского человечества. Достаточно вспомнить «Вехи», бунинскую «Деревню», «Русскую церковь» Розанова, «Серебряный голубь» Белого и пр. Книги — предупреждения. Здесь предупреждения не было. Здесь была некая констатация разлитого в европейском воздухе умонастроения. Но спустя сто лет мы можем оценить значительность и точность этого интеллектуального наблюдения.

* * *

Осенью 1909 г. Эмилий Метнер создает знаменитое издательство «Мусажет», где с 1910 г. начал выходить журнал «Логос: Международный журнал по философии культуры». Это издательство ставило себе целью пропаганду немецкого духа, который должен был, по мнению Метнера, оплодотворить русскую культуру. Интересно, что призыв к германизму сочетался у Метнера с явным юдофобством. Антисемитизм «Мусажета» вписывался в контекст эпохи — вспомним страдавших этим пороком и Андрея Белого, и Александра Блока. Здесь была критика русской культуры, как, с одной стороны, не пропитавшейся рациональным духом, с другой — подавлявшейся на еврейскую приманку «штемпелеванной культуры» (Андрей Белый). Надо сказать, что антисемитизм Белого был парадоксален. И, совпадая с черносотенным пафосом, строился на базе высокого интеллектуализма вагнерианского толка. Поэтому его герои — интеллектуалы, которых черносотенцы так же не любили, как и евреев. Более того, опасаясь победы народной стихии, Белый по существу отчетливо сказал, *кто* был носителем революционного насилия. Ума у него хватало не видеть в евреях подстре-

кателей революции. Ведь и отечественных подстрекателей вполне хватало. Один из них был великий террорист Борис Савинков.

Наступила эпоха явного отказа от революционных методов, по сути дела завершение определенного исторического этапа. «Разочарование в революции и в ее вдохновителях — интеллигенции <...> нашло красноречивого представителя и внутри самой революционно-интеллигентской среды, — писал Б. В. Яковенко. — В роли такого представителя выступил один из недавних руководителей террористической организации партии социальных революционеров *Борис Савинков* (1875—1925), который под псевдонимом Ропшин в 1909 г. опубликовал роман “Конь блед”, посвященный описанию духовного кризиса революционной интеллигенции вообще и некоторых явлений революционного профессионализма и связанного с этим революционного перерождения»¹. Проблема была сложнее, чем казалось веховцам и Яковенко. Своего революционного предтечу герой романа неожиданно увидел не в интеллигенте Иване Карамазове, а в лакее Смердякове. Главный герой романа, он же и главный террорист, просто и понятно формулирует: «А чем Смердяков хуже других? И почему нужно бояться Смердякова?»². И конец его, как у Смердякова, проклятие миру и самоубийство: «Я понял: я не хочу больше жить. Мне скучны мои слова, мои мысли, мои желания. Мне скучны люди, их жизнь. Между ними и мною — предел. Есть заветные рубежи. Мой рубеж — алый меч. <...> Я не люблю теперь никого. Я не хочу и не умею любить. Проклят мир и опустел для меня в один час: все ложь и все суета»³.

Это год (1909) публикации книги Ленина («Смердякова русской революции», как его называли впоследствии) «Материализм и эмпириокритицизм», которая была издана в Москве в мае 1909 г. издательством «Звено». В книге вождь российской партии большевиков обрушился на русскую философию богоискательства (А. Богданова) через критику Эрнста Маха, чья книга «Анализ ощущений и отношение физического к психическому» вышла по-русски в 1908 г. Надо сказать, что если «Вехи» вызвали шквал полемики, то книга Ленина первоначально подверглась двум-трем насмешливым ироническим рецензиям. Никто не подозревал, что она станет обязательным чтением советских философов. Никакого самоанализа в этой книге не было, лишь реакция испуга на разбегающихся идейных сторонников. Но в этой книге было предсказано новое средневековье, когда мысль обязана была стать служанкой идеологии, ибо вся философия партийна, утверждал Ленин. Не случайно главный удар его был по критиче-

¹ Яковенко Б. В. История русской философии. М.: Республика, 2003. С. 363.

² Савинков Б. Конь бледный // Савинков Б. Избранное. М.: Новости, 1990. С. 323.

³ Там же. С. 373.

ской философии, он требовал «отмежеваться самым решительным и бесповоротным образом от фидеизма и от агностицизма, от философского идеализма и от софистики последователей Юма и Канта»¹. Словно ответом Ленину прозвучали слова Бердяева в «Вехах»: «Справедливость требует признать, что интерес к Канту, к Фихте, к германскому идеализму повысил наш философско-культурный уровень и послужил мостом к высшим формам философского сознания»². Но интересно и другое. В книге Ленина был выход за пределы интеллигентской полемики, как бы удар по той же самой интеллигентски, но с иной стороны, нежели в «Вехах», сборнике, который сам Ленин называл «кадетским». И. А. Ильин в своей рецензии на ленинский трактат писал: «Нельзя не обратить внимания на тот удивительный тон, которым написано все сочинение; литературная развязность и некорректность доходят здесь поистине до геркулесовых столпов и иногда переходят в прямое издевательство над самыми элементарными требованиями приличия». Особенно поразила Ильина способность Ленина «превращать фамилии своих противников в нарицательные клички»³. Тем самым был по сути дела предсказан стиль полемики с «врагами народа» уже в эпоху сталинских репрессий.

В этом же году была опубликована заметная в истории русской мысли (в духе «Вех») книга. Это была антитеза радикальным концепциям. Один из крупнейших русских философов права П. И. Новгородцев издал в том же году проблемно-аналитическую книгу «Кризис современного правосознания. Введение в философию права. Ч. 2» (М.: Типо-лит. т-ва И. Н. Кушнерев и Ко, 1909. — 407 с.). Казалось, что Россия ищет новую парадигму своего бытия, что она близка к ней, что книга Ленина лишь маргинальное явление. Тем более, что правовое начало было внесено в русскую культуру еще в период ее пушкинского расцвета. Пушкин писал в черновике лицейского стихотворения о своем профессоре А. П. Куницыне, авторе «Права естественного»:

Куницыну дань сердца и вина!
Он создал нас, он воспитал наш пламень...
Поставлен им краеугольный камень,
Им чистая лампада возжена.

(Лицейская годовщина 19 октября 1825 г.)

¹ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 18. С. 138.

² Бердяев Н. А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Интеллигенция в России. С. 35.

³ Ильин И. А. <Рецензия на Книгу В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм»> // Ильин И. А. Сочинения. В 2 т. М.: Моск. филос. фонд; Медиум, 1993. Т. 1. С. 45.

Тогда не состоялось. «Пятьдесят прапорщиков» именно в 1825 г. сумели вернуть Россию в доправовое состояние. После «великих реформ» убийство народниками царя-Освободителя снова прервало ход реформ. Но после Конституции 1905 г. ситуация изменилась. И, правда, все могло повернуться иначе, и этот иной поворот можно увидеть в «Вехах». Тема права прозвучала в сборнике весьма отчетливо.

Но стоит упомянуть еще одно весьма важное для эпохи сочинение, опубликованное в этом же 1909-м году: большую статью националистического публициста М. О. Меньшикова «Еврей о евреях». Опираясь на весьма прошумевшую книгу Отто Вейнингера «Пол и характер», вышедшую тогда же на русском языке, Меньшиков расписал список еврейских качеств, превращающих евреев в зло для человечества. Поэтому-де евреи не имели ни одного великого человека, более того, губительны для гения арийских культур: «Еврей быстро превращается в материалиста и отрицателя. Чувство раба естественно сменяется дерзостью. <...> Войдя в ткани арийских обществ, евреи безотчетно грызут и губят их»¹. Интересна как камертон реакция на эту книгу одного из благороднейших русских философов: «В юношеской книге Вейнингера есть гениальный размах, от мрачной книги этой веет свежестью. <...> Вейнингер — сын немецкой духовной культуры, в нем чувствуется дух Канта, Шопенгауэра, Шеллинга, Р. Вагнера, дух германского идеализма и романтизма. <...> Он проникнут благоговейной, почти религиозной любовью к истине и правде и внушает другим любовь к совершенству»². Испуг Меньшикова перед еврейством отчасти напоминает испуг перед интеллигенцией с той только разницей, что «Вехи» — это самокритика интеллигенции, а текст черносотенного публициста рассчитан на испуг обывателя, готового громить все инородное, ставя ловушки «грызущим» его культуру мерзким крысам. Кстати, в нацистской пропаганде образ еврея как крысы был часто употребляем. Как и ленинская книга, статья Меньшикова станет чуть позже руководством к действию. Таким руководством «Вехи» стать не могли, ибо самокритика культуры — шаг к ее очищению, предполагающий неимоверное личное усилие, которое массе не дано. Хотя их неприятие интеллигенции в каком-то смысле совпадало с меньшековским антисемитизмом.

Любопытно, что от Гершензона, главного идеолога «Вех», в год написания им веховской статьи было впечатление человека,

¹ Меньшиков М. О. Еврей о евреях // Меньшиков М. О. Письма к русской нации. М.: Изд-во журнала «Москва», 2005. С. 108, 110.

² Бердяев Н. А. По поводу одной замечательной книги // Бердяев Н. А. Духовный кризис интеллигенции. М.: Канон +, 1998. С. 166.

который как бы отрицает сам себя. Н. Валентинов вспоминал о своем «веховском» разговоре с организатором сборника: «В своем неистовстве этот культурный человек несомненно дошел до настоящего черносотенства. Ведь именно в черносотенных кругах, в какой-нибудь “Земщине” или “Русском знамени” считали интеллигенцию “скопищем жидомасонов”, людьми, чуждыми народу, мерзкими безбожниками, развращающими народ и толкающими его на новые преступления. Этот дух сквозил из статьи Гершензона»¹. Не случайно именно статья Гершензона считалась самой «славянофильской» статьёй сборника, где народ понимался вполне мифологически.

Но и вообще не было в сборнике главного — анализа реального положения и реальных взглядов народа, анализа, который прозвучал в русских романах этого года. О «Серебряном голубе» я уже поминал. Но стоит, прежде всего, в этом контексте остановиться на позиции Бунина. Его роман «Деревня» — конец иллюзий о русском народе и русской деревне. И в отличие от Гершензона Бунин не боялся народа, ибо понимал его, как мало кто понимал.

Бунин много путешествовал по миру. Интересно, что одновременно со страшной «Деревней» он пишет цикл зарисовок об Иудее «Тень птицы», прикасаясь к библейским истокам культуры. После бунинской повести «Деревня», справедливо замечал один современный исследователь, изображать крестьян в тоне народнической идеализации стало невозможно. А взгляд на русскую деревню выработался у Бунина отчасти под влиянием путешествий. Художник П. А. Нилус считал, что зарубежные путешествия Бунина воспитали его дух, привели к отказу от идеализации народа, что протрезвление по поводу собственной культуры пришло «после резкой заграничной оплеухи». Сократ, как известно, был любимым историческим героем Бунина, Сократ, критиковавший соплеменников во имя истины. Есть русские Сократы и в бунинской «Деревне», есть там полемика с Достоевским и русским народничеством (народолюбием), есть и предчувствие крестьянского бунта против русской цивилизации (мотив пугачевщины). Темы Достоевского возникают в романе не как примеры той страшной черты, которую человек может переступить, а как норма быта, который становится таким страшным бытием. Вот говорит Кузьма Красов, Сократ этого романа: «Вот ты и подумай: есть ли кто лютее нашего народа? В городе за воришкой, схватившим с лотка лепешку грошовую, весь обжорный ряд гонится, а нагонит, мылом его кормит. На пожар, на

¹ Валентинов Н. (Вольский Н.). Пленение А. Белого «Вехами» Гершензона // Валентинов Н. (Вольский Н.). Два года с символистами. М.: ИД «XXI век — Согласие», 2000. С. 336.

драку весь город бежит, да ведь как жалеет-то, что пожар али драка скоро кончились! Не мотай, не мотай головой-то: жалеет! А как наслаждаются, когда кто-нибудь жену бьет смертным боем, али мальчишку дерет как Сидорову козу, али потешается над ним? Это-то уж самая что ни на есть веселая тема. Мажут бедным невестам ворота дегтем! Травят нищих собаками! Для забавы голубей сшибают с крыш камнями! А есть этих голубей, видите ли, — грех великий. Сам дух святой, видите ли, голубиный образ принимает! О греховности народа Достоевский писал не раз: «Да, великий народ наш был взращен как зверь, претерпел мучения еще с самого начала своего, за всю свою тысячу лет, такие, каких ни один народ в мире не вытерпел бы, разложился бы и уничтожился, а наш только окреп и сплотился в этих мучениях. <...> Да, зверства в народе много, но не указывайте на него. Это зверство — тина веков, она вычистится. И не то беда, что есть еще зверство; беда в том, если зверство вознесено будет как добродетель»¹. Именно эту ситуацию и увидел Бунин, что зверство в революцию стало возноситься как добродетель. Но Достоевский в поисках антиреволюционного противоядия сочинил в романе «Подросток» мифологический образ святого странника из народа Макара Ивановича. Бунин в «Деревне» и этот миф не обходит, уничтожая его: «Был Макар Иванович когда-то просто Макаркою — так и звали все: “Макарка Странник” — и зашел однажды в кабак к Тихону Ильичу. ... И Тихон Ильич оставил его у себя — за подручного. Скинул с него бродяжью одежду и оставил. Но вором Макарка оказался таким, что пришлось жестоко избить его и прогнать. А через год Макарка на весь уезд прославился прорицаниями, — настолько зловещими, что его посещения стали бояться, как огня. Подойдет к кому-нибудь под окно, заунывно затынет “со святыми упокой” или подаст кусочек ладану, шепотку пыли — и уж не обойтись тому дому без покойника». И вот уже крестьянин Дениска, «архаровец» и пьянь несет в чемодане книги о роли пролетариата в России. Это уже пахнет октябрьской катастрофой. Разные мифы разрушаются Буниным, прежде всего об особенностях и святости национальной психеи:

«— Не смей призывы раздавать! — опять крикнул Балашкин (еще один русский деревенский Сократ — В. К.).

— Нет-с, посмею! Ведь писатели-то эти — дети этого самого народа!

— А почему же не Ерошка, почему не Лукашка? Я, брат, ежели литературу-то захочу тряхнуть, всем богам по сапогам найду! По-

¹ *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя за 1877 (май—июнь) // *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений. В 30 т. Л.: Наука, 1983. Т. 25. С. 124. В дальнейшем все ссылки на это издание даны прямо в тексте.

чему Каратаев, а не Разуваев, с Колупаевым, не мироед-паук, не поп-лихоимец, не дьяк продажный, не Салтычиха какая-нибудь, не Карамазов с Обломовым, не Хлестаков с Ноздревым али, что-бы не далеко ходить, не твой негодай-братец?

— Платон Каратаев... — Виши съели твоего Каратаева! Не вижу тут идеала!

— А русские мученики, подвижники, угодники, Христа ради юродивые, раскольники?

— Что-о? А Колизей, крестовые походы, войны леригиозные, секты несметные? Лютер, наконец, того? Нет, шалишь!»

* * *

От Лютера естествен переход к теме русской церкви, которую Розанов попытался прочесть в реальном контексте европейской культуры: «Разница между тишиною и движением, между созерцательностью и работою, между страдальческим терпением и активной борьбою со злом — вот что психологически в метафизически отделяет Православие от Католичества и Протестантства и, как религия есть душа нации, — отделяет и противопоставляет Россию западным народностям»¹. Эта критика русской церкви неожиданно переходит в самокритику русской религиозности, русской семейственности, да и вообще русской ментальности. Розанов пишет: «Нужно заметить, что так как абсолютно бесплотный идеал непереносим для человека, ибо по самой природе своей человек не монофизичен, то у русских и православных вообще плотская сторона в идее вовсе отрицается, а на деле имеет скотское, свинское, абсолютно бессветное выражение. Брака, по существу, вовсе бы не должно быть. Но насколько он есть и допускается и законодательно регулируется, это есть голое и безлюбное размножение, ряд случек самца и самки для произведения “духовных чад Церкви” (обыкновенный мотив при рассуждениях о браке духовных писателей). Свет младенца, радости родительские, теплота своего угла, поэзия родного крова — все это непонятные русскому (кроме образованных, атеистических классов) слова, все это недопустимые с церковной точки зрения понятия; Церковь допускает, что если супруги вступают в соединение, то должны иметь при этом цели, какими приблизительно задается католический патер, идя в дикие страны: последний, крестя дикарей, увеличивает паству римского епископа, а русская чета должна думать не о себе, а о том, что через рожденных от нее детей,

¹ Розанов В. В. Русская церковь // Розанов В. В. Религия. Философия. Культура. М.: Республика, 1992. С. 292–293.

обязательно крестимых в Православие, возрастет численность православного населения и мощь веры... Самим родителям, самой семье не уделяется Церковью никакого внимания, не допускается в идее никакой их интерес»¹. Обвинение нешуточное. На кого же опереться? Но в этом же тексте, как видим, Розанов замечает, что именно интеллигенция воспитала в своих семьях тот тип нравственного отношения, где «свет младенца, радости родительские, теплота своего угла, поэзия родного крова» есть безусловная ценность. Именно ценя русское образованное общество, Розанов и сумел произнести страстно-одобрительные и ободрительные слова о «Вехах»: Это — самая грустная и самая благородная книга, какая появлялась за последние годы. Книга, полная героизма и самоотречения»². В чем же этот героизм? И почему — самоотречение? Как они проявляются в русском образованном человеке?

Но прежде два слова, которые нужно бы высказать хотя бы к середине моих рассуждений. В своей провокативной (в хорошем смысле) статье В. И. Толстых говорит о «секрете странного обаяния» сборника и заключает ее словами: «Странное, противоречивое впечатление производит этот сборник. Люди моего стажа жизни обращались к нему не однажды, и каждый раз возникало какое-то особое впечатление и чувство. Странное потому, что все размышления, укоризны, предостережения и обращения его авторов к интеллигенции *ничего нового в себе не содержали* (? — В. К.), собственные ожидания веховцев не подтвердились, не оправдались, но на каждом историческом разломе и этапе эту книгу вспоминают, перечитывают, сопоставляя и сверяя написанные столетие назад строки с реальностью, и встреча-общение с книгой оказывается полезной. Чем это объяснить?...»³ Однако ответ прост, если не пускаться в сомнительные рассуждения о *Расколе* и *Смуте*, которую почему-то Толстых относит к постпетровской эпохе (с. 135), а войти в контекст эпохи⁴. Стоит посмотреть на «Вехи»

¹ Розанов В. В. Религия. Философия. Культура. С. 301.

² Розанов В. В. Мережковский против «Вех» // Вехи. Интеллигенция в России. М.: Молодая гвардия, 1991. С. 455. В одной из лучших статей о «Вехах» юбилейного 2009 года говорится примерно о том же: «Веховцы — плоть от плоти интеллигенции: ее совесть, ее проснувшаяся от спячки мысль. Разумеется, они не на стороне деспотизма, а на стороне подавленной революции, с народом и с интеллигенцией. Они верят в интеллигенцию, потому и говорят, что она внутренне была не готова к этой революции, обманулась и обманула ожидания народа» (Колкер Ю. Семеро против мифа... А миф и ныне там // Вторая навигация. Выпуск 9. Харьков: Изд-во «Право людини», 2009. С. 249).

³ Толстых В. И. Вехи — 2009 // Вопросы философии. 2009. № 9. С. 141.

⁴ Если уж говорить о радикальных сломах русской истории, то почему не вспомнить о монгольском завоевании Руси в XIII в., о кровавой опричнине Ивана Грозного, которую русские историки (Ключевский, Соловьев, Костомаров) на-

в этом контексте, как многое становится ясным. Секрет «Вех» и абсолютно новое понимание и пожелание России (чего не было ни до, ни после) в том, что *на основе православия они пытались выстроить «протестантскую этику»*. Это надо понимать, **в этом смысл и пафос сборника**. И неумирающая ценность книги коренится в пафосе создания новой этики, неумирающая, ибо эта этика так и не случилась на нашей территории. Беда в том, что «веховцы» как бы забыли, что протестантская этика выросла из полымня лютеровской революции. А в России этос протестантского отношения к труду именно в эти годы стал стилем жизни русской низовой интеллигенции — земцев, врачей, учителей, библиотекарей, короче, героев А. П. Чехова. Этого «веховцы» тоже не заметили; Струве говорил о жизненности «русского протестантизма», но связывал его не с Чеховым, а с Л. Толстым¹.

3. Либеральная интеллигенция в контрасте славянофильскому радикализму «Вех»

Между тем, как мы знаем, интеллигенция всегда представляла весьма разнообразный спектр точек зрения и позиций, не говоря уж о позиции самих «Вех», сформулированной людьми интеллектуального труда. Все герои классической русской литературы — интеллигенты. Г. П. Федотов полагал даже, что нравственной пафос русской литературы того же происхождения, что и у русской интеллигенции. «Быть с побежденными — это завет русской интеллигенции»², — писал он. Это и дворянские интеллигенты — герои Пушкина, Лермонтова, Тургенева, Толстого, это разночинная интеллигенция — герои Чернышевского, Достоевского, Чехова, это интеллигенция из народа — герои Бунина, Платонова, Всеволода Иванова. Интеллигенцию критиковали, но никогда не шаржировали, как чиновников, помещиков, купцов и т. д. Рядом с трагическими героями появлялись, разумеется, псевдоинтел-

зывали первопричиной («разлитием злых соков по Русской земле») Смуты? Я писал об этом не раз. См. главы «Насилие и цивилизационные срывы в России», «Демократия как историческая проблема России» в книге: Кантор В. К. «...Есть европейская держава». Россия: трудный путь к цивилизации. Историософские очерки. М.: РОССПЭН, 1997. См. также мою книгу, где подняты те же темы: Кантор В. К. Между произволом и свободой. М.: РОССПЭН, 2007. Кстати, первым русским интеллигентом неслучайно называли А. Н. Радищева, но отнюдь не героев Смуты и Раскола.

¹ Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах. В 3 т. М.: Русский путь, 2009. Т. 1. С. 257.

² Федотов Г. П. Защита России. Paris: YMKA-PRESS, 1988. С. 60.

лигенты вроде Кукшиной, что только подчеркивало серьезность главных героев. Зато в официально признанной советской литературе, начиная с Мечика из фадеевского «Разгрома», интеллигент — это символ предателя, негодяя и труса. Так и воспитывались подрастающие поколения, пока самые сообразительные не дивились вдруг, как подивился Иван Бездомный: «Надо признаться, что среди интеллигентов тоже попадаются на редкость умные. Этого отрицать нельзя».

Как видим, тема «Вех» — одна из болевых тем русской культуры. Но отношение авторов сборника к ней было достаточно двусмысленным. Именно эта двойственность «Вех» (жестокие и мало справедливые инвективы наряду с точными диагнозами общественной ситуации) и вызвала такой невероятный общественный резонанс. Как я уже говорил, наиболее резонной и менее всего учтенной, несмотря на влияние автора, оказалась позиция Павла Милокова, выступившего против нападок на интеллигенцию и попытавшегося снять с нее ореол исключительности и сатанизма. Историк и политик, он много понял, понял и актуальную позицию «Вех», но сумел оценить ее в реальном историческом контексте. Это тот контекст, которого часто недоставало русской мысли, несмотря на склонность многих русских философов к проблемам историософии. Надо добавить, что шла напряженная общественная борьба, ибо впервые в истории России *практически* решались *политические* вопросы устройства правового государства. Предложение авторов «Вех» отказаться от политики означало, по сути дела, возвращение в патерналистское, патриархальное, лишенное способности существовать в современной истории общество.

Понять процессы прошлого необходимо для понимания исторических закономерностей, работающих и сегодня. Забегая вперед, замечу самое грустное, что можно вывести из этой полемики, — это способность русской жизни к мимикрии при сохранении своей сущностной основы. В эпоху диссидентского движения интеллигенция испуганно сторонилась всяческой политики, справедливо полагая политику делом не совсем чистым (опыт пошедших во власть интеллектуалов подтвердил эти опасения), но не была создана даже идея политической оппозиции, ибо политика путалась с пребыванием во власти. А всякое политическое движение непременно воспринималось (следом за «Вехами») как стремящееся к захвату безраздельной власти. Между тем политическая оппозиция, общественная свобода, как замечательно написал об этом С. С. Аверинцев, создает пространство и для внутренней, «тайной свободы». Если говорить о кадетях, т. е. либералах западнического толка, то главная их установка была

на европеизацию России, понимаемую как фактор, цивилизующий русское общество. Более того, понимая интеллигенцию как реальную — идейную — движущую силу русского общества, Милюков сразу жестко заявил, отказываясь от всяческой идеи об особенностях русского пути: «Эволюция интеллигентского духа в других странах представляет ряд любопытных аналогий с нашей историей»¹. В 1862 г. убежденный либерал и западник И. С. Тургенев писал А. И. Герцену: «Мы, русские, принадлежим и по языку и по породе к европейской семье, “genus Euroraeum” — и, следовательно, по самым неизменным законам физиологии, должны идти по той же дороге»².

Но в середине XIX века, опасаясь революционных потрясений, либералы выступали против конституций и политического переустройства общества. Россия казалась им не готовой к политическому представительству, они надеялись на самодержавие как носителя прогресса. В 1862 г., когда наиболее активно шло обсуждение начавшихся и проектируемых реформ, а также общих принципов развития России, один из ведущих идеологов русского либерализма К. Д. Кавелин, которого, по словам многих исследователей, можно считать предшественником Милюкова, писал: «Там, где, как у нас, царствует глубокое невежество, гражданское и политическое рабство, где честность и справедливость — слова без смысла, где не существует первых зачатков правильной общественной жизни, даже нет элементарных понятий о правильных гражданских отношениях, — там прежде представительного правления <...> общество должно сперва переродиться, чтоб политические гарантии не обратились в театральные декорации...»³. Боязнь политики и в самом деле была характерна для русской жизни и русских мыслителей, стремившихся к решению не конкретных, а высших проблем. Эта особенность, как мы видели, возродилась и в 60-е годы XX века.

Вместе с тем введенные в Россию, хотя бы и частично, экономические и социокультурные принципы западной цивилизации требовали создания законов, обеспечивающих права собственности, права личности, создания, по сути дела, гражданского общества, которое, разумеется, было противоположно и противопоказано принципам российского деспотизма. В значительной степени

¹ Милюков П. Н. Интеллигенция и историческая традиция // Вехи. Интеллигенция в России. С. 297.

² Тургенев И. С. Полн. собр. сочинений и писем. В 30 т. М.: Наука, 1988. Т. 5. Письма. С. 126.

³ Кавелин К. Д. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. М.: Правда, 1989. С. 153.

вынужденные обстоятельствами (поражение в Крымской войне) реформы Александра II двинули страну, казалось бы, в европейском направлении — постепенном наделении всего народа правами и возможностью иметь собственность. Однако — в каком-то смысле естественное — опасение самодержца дать «слишком много» свобод, тем самым ослабить государственную власть и вновь разбудить стихию, наподобие пугачевской, сдерживало его реформаторские действия — прежде всего конституционные. Возможно, вовремя принятая конституция, включившая бы все движения и зарождавшиеся партии в легальные рамки, купировала бы радикальные движения, во всяком случае умерила бы призывы к насильственному ниспровержению режима. Ведь стесненные произволом самодержавия радикалы, отнюдь даже не самые кроважодные, вроде, например, П. Л. Лаврова, начинали видеть — вполне всерьез — в разбойничьей пугачевщине прообраз грядущей социальной революции, способной дать свободу России.

При этом либералами предшествующей генерации не учитывался во всем объеме опыт западных стран, где политическое устройство и экономическая система были гарантом, формой, в которую могло вылиться разнообразное социальное содержание. Особенно это было важно для России, где не было «никаких гарантий, — как писал еще Белинский, — для личности, чести и собственности»¹. На рубеже веков, когда противоречие между самодержавным строем и возможностью для России европейского пути обостряется, политическая позиция либерализма резко меняется. «Политическая реформа должна предшествовать социальной»², — утверждал Милюков. Это было принципиальное положение, *кредо*, с которым он выступил на общественную арену. На этом пути либерализм радикализировался, вступал в контакт с теми, кто еще вчера казался главным противником, — с русскими революционерами. Милюков ставил, как основную, задачу: «сближение русских либералов с русскими социалистами для достижения общей цели — политической свободы»³. Влияние Милюкова на умы и политическую жизнь страны в первые два десятилетия XX века, его участие в разрушении самодержавного правления, в утверждении в России идей европейского парламентаризма были чрезвычайно велики. Русское общество XIX столетия (и либералы, и народники) было настроено скорее на социальную борьбу, но в начале XX, как замечал Дж. Биллингтон, «благодаря более

¹ Белинский В. Г. Полное собрание сочинений. В 12 т. М.: Изд-во АН СССР, 1956. Т. X. С. 213.

² Милюков П. Н. Воспоминания. В 2 т. М.: Современник, 1990. Т. 1. С. 266.

³ Там же.

радикальной программе Милюкова, конституционные демократы преуспели в <...> преодолении индифферентности к политическим реформам, что было характерно для народников»¹. Стихийным социальным страстям русского общества Милюков пытался придать *европейские формы*. «Русский европеец»², как называют его западные исследователи, пришел к этой позиции не случайно. Он сумел соединить в себе деятельность представителя либеральной «профессорской культуры» и революционного оппозиционера (достаточно напомнить, что он трижды заключался в тюрьмы).

В лице Милюкова мы сталкиваемся с уникальным явлением, с феноменом своего рода: крупный историк, казалось бы, прекрасно разобравшийся в специфике отечественной культуры, в принципах ее исторического бытия, становится практическим деятелем, политиком, пытающимся, опираясь на свое знание России, повлиять на ее развитие в духе своих европейских идеалов, которые ему представлялись осуществимыми. Сам он прекрасно понимал специфику своего подхода к российской действительности: «Я вовсе не стремился превратиться из историка в политика; но так вышло, ибо это стало непреложным требованием времени. Я мог быть доволен тем, что в моем случае наблюдения над жизнью передовых демократий соединялись с предпосылками, вынесенными из изучения русской истории. Одни указывали цель, другие устанавливали границы возможных достижений»³.

В споре о роли православной Церкви в русской истории, отвечая Булгакову, он апеллировал и к своей работе ученого, объективного историка, который выше публицистического пристрастия своих оппонентов: «Начало русского религиозного процесса, полного живых зародышей и возможностей, я сам подробно проследил в своей книге⁴. <...> Но, как известно, все это, и семена, и зародыши, были отмечены официальной церковностью. Русская религиозная жизнь была тщательно стерилизована как раз к тому самому моменту, к которому относится зарождение русской

¹ Billington J. H. The Icon and the Axe. An Interpretive History of Russian Culture. N. Y., 1970. P. 453.

² Riha Th. A Russian European: Paul Miliukov in Russian Politics. L., 1969. P. 316.

³ Милюков П. Н. Воспоминания. С. 265.

⁴ Речь идет об исследовании Милюкова «Очерки по истории русской культуры», которое принесло ему известность и славу. Работа эта начала выходить в 1896 г., впоследствии многократно переиздавалась, последний раз в эмиграции — в Париже в 1937 г. В постсоветской России переиздана в 4-х томах в 1993–1995 гг. «Это лучшее произведение Милюкова, — писал американский историк-славист, — представляет собой дополнение к “Курсу” Ключевского, внося в него размышления о культурном и интеллектуальном развитии <...>, в значительной мере отсутствовавшие в “Курсе” Ключевского» (Эммонс Т. Ключевский и его ученики // Вопросы истории. 1990. № 10. С. 49).

интеллигенции. Конечно, для писателей типа Булгакова все эти указания не имеют значения. Такие писатели могут, вполне признавая низменный уровень церковности данной эпохи, «верить в мистическую жизнь Церкви». <...> Но в этом счастливом положении не может находиться <...> объективный историк»¹.

Быть может, наиболее существенным моментом в «Вехах» оказалась ему реанимация славянофильских идей. Сам составитель и издатель сборника Гершензон был несомненным выразителем предреволюционного славянофильства², одобренного здоровым западничеством, и все же он выступал против рациональных форм жизни, рациональной организации общества. Россия казалась ему хранилищем почвенного антирационализма. И именно рационализм интеллигенции казался ему явлением в каком-то смысле антипочвенным: «Когда сознание оторвалось от своей почвы, — писал он, — чутье мистического тотчас замирает в нем и Бог постепенно выветривается из всех его идей; его деятельность становится какой-то фантастической игрой, и каждый его расчет тогда неверен и неосуществим в действительности, все равно как если бы архитектор вздумал чертить планы, не считаясь с законами перспективы или со свойствами материи. Именно это случилось с русской интеллигенцией»³. Зато на Западе, по его мнению, возможен мирный исход противоречия между народом и образованным сословием. А Милюков уже в первых своих работах начала 90-х годов достаточно определенно выступил против славянофильства, точнее сказать, он показал неизбежность, как ему казалось, перерастания славянофильской доктрины в откровенный национализм. «Национальная идея старого славянофильства, — писал он в статье “Разложение славянофильства”, — лишенная своей гуманитарной подкладки, естественно превратилась в систему *национального эгоизма*, а из последней столь же естественно была выведена теория *реакционного обскурантизма* <...>. Наши националисты слишком часто заставляли нас ходить на четвереньках, чтобы мы не казались подражателями двуногих. Нас действительно хотели противопоставить остальным двуногим, как особый “план организации”, чуть ли не как особый зоологический тип»⁴. Именно поэтому его не могла не покоробить неоднократно заявленная авторами «Вех» ориентация на духовные прозрения

¹ Милюков П. Н. Интеллигенция и историческая традиция. С. 320.

² «Славянофилы пробовали вразумить нас, но их голос прозвучал в пустыне» (Гершензон М. О. Творческое самосознание // Вехи. Интеллигенция в России. С. 98).

³ Гершензон М. О. Творческое самосознание. С. 95.

⁴ Милюков П. Н. Из истории русской интеллигенции. СПб.: Изд. тов-ва «Знание», 1903. С. 290–291.

раннего славянофильства, выразившаяся в принципиальном отказе от политических форм общественной жизни, в недоверии к такому социальному образованию, каким явилась русская интеллигенция. Объявивший свою партию кадетов продолжательницей «интеллигентских традиций»¹, Милоков закономерно принял участие в антивеховском сборнике «Интеллигенция в России».

Его, политика, преданного «идее сохранения русского парламентаризма»², возмутило «открытое нападение <...> на политику в сборнике “Вехи”.<...> Враждебно относясь к “формализму” строгих парламентарных форм, <...> они (то есть авторы “Вех”. — В. К.) уже готовились вернуться к очень старой формуле: “не учреждения, а люди”, “не политика, а мораль”. Со времен Карамзина у нас эта подозрительная формула скрывала в себе реакционные настроения»³. В чем же, по мысли Милокова, заключалась эта реакционность? Как казалось Милокову, отрицание интеллигенции характерно не только для старого славянофильства и молодого черносотенства, но для крайне левых радикальных течений и деятелей (вроде близкого к большевизму Горького), тоже называвших интеллигенцию «отщепенцами», оторвавшимися от жизни, «с краю» которой они «тихонько ползали». Однако он сосредоточивается прежде всего на ответе почвенно и религиозно ориентированным авторам сборника, видевшим «отщепенство» русской интеллигенции в ее отрыве от религиозных верований народа.

Милоков объясняет отрыв интеллигенции от религии низкой степенью религиозности самого народа, прослеживая иные возможности религиозного контакта с народом на примере интеллигенции других стран: «Разрыв интеллигенции с традиционными верованиями массы есть постоянный закон для *всякой* интеллигенции, если только интеллигенция действительно является передовой частью нации, выполняющей принадлежащие ей функции критики и интеллектуальной инициативы. На известной степени рационализации невозможно сохранение доктрины о личной связи индивидуального и космического начала; невозможна и вера в национальную исключительность данной церковности, в единоспасающую религию. На известной степени спиритуализации культа так же неизбежно меняются его внешние формы. Словом, даже оставаясь в пределах *религиозной* эволюции, ни одна интеллигенция не сможет удержаться в рамках конфессиональности и откоро-

¹ Конституционно-демократическая партия. Съезд 12–18 октября, 1905. М., 1905. С. 8.

² Вандалковская М. Г. Павел Николаевич Милоков // Милоков П. Н. Воспоминания. С. 18.

³ Милоков П. Н. Воспоминания. С. 265–266.

венной религии. Возможна символизация старой догмы, эстетизация культа, — Плутарх, Шатобриан, Шлейермахер и т. п. Но все это суть средства внешние и временные, которые лишь отдалают разрыв и делают его менее болезненным. Когда момент разрыва все-таки наступает для отдельной личности или для группы, всякая интеллигенция оказывается в положении Сократа, в положении “отщепенца” своей религии¹. Ему кажется, что там, где масса населения поднялась над уровнем «чистого ритуализма», где «культ спиритуализировался» настолько, что возможны живые и сильные религиозные переживания, — там «разрыв со старой церковностью сохраняет религиозный характер»². В этом смысле он не только разделяет мысль Булгакова, но и придает ей универсальный характер. В России, по мысли Милюкова, столкновение интеллигентской мысли с народной традицией имело свой особый характер не потому, что эволюция ее здесь была незаконна или безнравственна, а потому, что «интеллигентское еретичество» застало массу на слишком низком уровне развития. При этом масса, не понимавшая никаких идейных противоборств и столкновений, сумела определить собой основное движение революции 1905 г., так испугавшее веховских авторов. Милюков писал: «Вся “картина” революционного движения последних годов ярко характеризуется тем, что впервые выступили на сцену не кружки, связанные общим уровнем нравственных понятий, привычек, убеждений, прошедшие известную школу общественной и товарищеской дисциплины. На улицу вышли массы, быстро расписавшие себя по политическим партиям и распавшиеся затем на автономные группы, за которыми ни теоретически, ни практически никакой контроль был невозможен»³.

Его основной тезис таков: специфика интеллигенции объясняется спецификой национальной культуры, поэтому обвинения, адресованные интеллигенции, достаточно безосновательны. Более того, «русский европеец» Милюков преодоления общинно-коммунистического пафоса русского крестьянства и православного изоляционизма мог ждать только от интеллигенции. Негодуя на нее, считал он, нельзя забывать, что другой не найти. Он утверждал несомненную связь между ритуализмом массы и практическим атеизмом ее привилегированного сословия, замечая, что слабость правовой идеи в русском обществе, несомненно, отражает фактическое бесправие и анархизм русского населения. Для Милюкова беда русской интеллигенции заключалась не в увлечении политикой, не в политизации, а в *недостаточной* политиза-

¹ Милюков П. Н. Интеллигенция и историческая традиция. С. 318.

² Там же. С. 319.

³ Там же. С. 341.

ции, в ее чудовишно извращенных формах, в поглощении политики стихийной силой, в преобладании над политикой стихийных инстинктов. Это, на его взгляд, проявилось и в интеллигентской духовной нетерпимости самих авторов «Вех», поддержавших одну традицию (если обобщать — православную) духовного развития России и на корню отвергших все иные. Кстати, Ленин в статье о «Вехах» принял *веховский принцип разделения русской культуры*, объявив прогрессивной материалистическую и заклеив религиозную тенденцию. Толерантный Милюков не мог принять подобного отношения к инакомыслию. Он иронизировал, говоря, что, смотря по вкусу, по настроению, по характеру специального интереса, можно протягивать в прошлое сколько угодно нитей.

Стихийный, разрушительный инстинкт толпы можно преодолеть не отказами и запретами на неугодные духовные искания, утверждал лидер кадетской партии, а вовлечением ее в политику, в политические организации, прохождением европейского «политического самообучения». В противном случае, замечал он, требование предварительного воспитания массы звучит насмешкой, очень дешевой и напоминающей требования крепостников, чтобы «души рабов» были непременно раньше освобождены, чем их «тела».

Вот, пожалуй, основные проблемы, по которым возражал Милюков «Вехам», считая, что в своем пафосе отрицания интеллигенции «Вехи» совпадают с той самой разрушительной стихией левого движения, которой они справедливо боятся. «Это — бунт против культуры, — резюмировал он, — протест “мальчика без штанов”, “свободного” и “всечеловеческого”, естественного в своей примитивной беспорядочности, против “мальчика в штанах”, который подчиняется авторитетам. <..> Как-то так выходит, что авторы “Вех”, начавши с очевидного намерения одеть русского мальчика в штаны, кончают рассуждениями и даже грешат словоупотреблением — “мальчика без штанов”»¹. Беда была в том, что именно бунт против культуры совпадал с умонастроением народной массы. Пугачевский бунт показал, что уничтожались не просто помещики, а просто люди иной культуры, — своего рода борьба двух культур, но уж очень кровавая. Очень характерна в этом контексте казнь астронома Ловица (не помещика, не дворянина), которого Пугачев приказал повесить поближе к звездам. Оптимизм Милюкова был важен для тогдашней попытки цивилизовать Россию, она была действием активного политика, который опирался на свое понимание отечественной культуры, видя в ней возможности иных путей развития.

¹ Милюков П. Н. Интеллигенция и историческая традиция. С. 380.

4. Исторический (но не окончательный) эпилог

Как же развернулась история, как она скорректировала этот спор? Под видом следования идеям интеллигенции победил русский бунт во главе с «Пугачевым из университета», собравшим вокруг себя кучку так называемых «малообразованных» Смердяковых, что так пугали Достоевского¹. В результате идеи интеллигенции были забыты, точнее сказать, *перетолкованы*, а сама она либо изгнана, либо уничтожена. Георгий Федотов писал: «Есть взгляд, который делает большевизм самым последовательным выражением русской интеллигенции. Нет ничего более ошибочного. В большевизме, правда, доживает множество отдельных элементов русского радикального сознания, что облегчает темному слою “рабочников просвещения” сотрудничество с ним. Но самая природа большевизма *максимально противоположна* русской интеллигенции: большевизм есть преодоление интеллигенции на путях революции»². Часть интеллигенции обрела свое инобытие (не менее трагическое, чем в России) в западноевропейских странах, где проявилась ее истинная роль — быть хранительницей русской свободы и культуры. Любопытно, что и в Германии, в значительной степени стране маргинальной (как и Россия) по отношению к Западу, где правовые и политические структуры были еще слабы, слой интеллигенции к началу XX столетия тоже был весьма значителен. Но и здесь в результате национал-социалистической революции, выдвинувшей на поверхность массу «мало- и полуобразованных», большинство интеллигенции либо было изгнано с работы, либо отправлено в лагеря, либо эмигрировало на Запад (включая, кстати, и многих русских эмигрантов). Гитлер не называл интеллигенцию «говном», как Ленин, но много сделал для ее уничтожения³.

¹ См. об этом мою статью: Кого и зачем искушал чёрт? (Иван Карамзов: соблазны «русского пути») // Вопросы литературы. 2002. № 2. С. 157—181.

² Федотов Г. П. Трагедия интеллигенции // Федотов Г. П. Судьба и грехи России. В 2 т. СПб.: София, 1991. Т. 1. С. 97—98.

³ Сошлюсь на свидетельство русского эмигранта: «Ненавидит Гитлер и “интеллигенцию”; в одной из глав своей книги он говорит о том пренебрежении, с которым относились к нему, как к человеку, не получившему высшего образования. Эти страны дышат неподдельной, жгучей яростью. Здесь, по-видимому, одна из характерных черт гитлеровского движения. Теперь в нем принимает участие очень много всевозможных “докторов философии”, но вначале характер движения был несколько иной. Падеревский как-то назвал большевизм “восстанием людей, не употребляющих зубной щетки, против людей, употребляющих зубную щетку”. В том же метафорическом смысле можно было бы сказать, что ранняя гитлеровщина была бунтом полуинтеллигентов против интеллигенции» (Алданов М. Гитлер // Алданов М. Картины Октябрьской революции. Исторические портреты. Портреты современников. Загадка Толстого. СПб.: РХГИ, 1999. С. 230).

Милюкову удалось эмигрировать, избежав той самой народной стихии, которую он пытался перевоспитать парламентским путем. Парадоксальным образом история подтвердила слова Гершензона, писавшего, что народ «ненавидит нас страстно, вероятно с бессознательным мистическим ужасом, тем глубже ненавидит, что мы свои. *Каковы мы есть*, нам не только нельзя мечтать о слиянии с народом, — бояться его мы должны пуще всех казней власти и благословлять эту власть, которая одна своими штыками и тюрьмами еще ограждает нас от ярости народной»¹. Однако уже в «Переписке из двух углов» Гершензон пошел, по сути дела, на капитуляцию перед народом, чего нельзя сказать о Милюкове, который из эмиграции пытался вести активную борьбу с советским строем. Впрочем, эта неуступчивость была понятна уже из его ответа Гершензону: «Русские интеллигентные отщепенцы довольно благополучно спасались “от ярости народной”, — и совсем не потому, что их защищали штыки, как думает Гершензон, а по другой причине. Они исповедовали свои взгляды в пустыне. Для того чтобы побить своих пророков камнями, народная масса должна, во-первых, слышать их проповедь, а во-вторых, сама относиться иначе к нематериальным ценностям, чем она действительно относилась»². В этом была права и та, и другая сторона: народная масса на самом деле не слышала их проповеди, а если и слышала, то понимала очень по-своему.

Опираясь на опыт Октября, Степун (сам работавший во Временном правительстве) писал, что либерально-демократическая интеллигенция проиграла, поскольку не учла, что народная масса еще не отказалась от своего религиозного мироощущения, пусть двоеверного, в котором равно присутствовали христианское и языческое начала, но все же далекого пока от рационального понимания жизни. К тому же народная тяга к обрядности, так быстро усвоенная большевиками, тоже сыграла немалую роль в поражении русских европейцев. Большевики победили все остальные группы интеллигенции, поскольку, активно отказываясь от Бога, они все же подошли близко к религиозной проблематике, еще внятной народу. Более того, они приняли и совершенно языческие черты народного мирознания (приняли, скажем, требование народа о вполне языческом сохранении в мавзолее останков Ленина). Штыки, конечно, не очень-то защищали интеллигенцию, оказалось, что их можно повернуть и против интеллигенции. В результате этой победы, строго говоря, в советской

¹ Гершензон М. О. Творческое самосознание. С. 101.

² Милюков П. Н. Интеллигенция и историческая традиция. С. 319–320.

ломке были уничтожены и народ, и интеллигенция. Поэтому вывод из этой полемики, на мой взгляд, прост: речь шла не о праве, а о силе, а затем о воле к власти. Этой силой обладала стихия, а отнюдь не интеллигенция, а волей к власти — «Пугачевы из университета», а иногда и из семинарии. Победить эту стихию было невозможно. Поэтому единственный, пожалуй, выход для носителей сознания и разума был в том, чтобы сохранить свое достоинство и ценности, продолжая поиски пространства для осуществления в стране свободной жизнедеятельности, теряя это пространство и вновь взыскав его. Что в меру сил интеллигенция и делала.

Кадеты (в лице их лидера Милюкова) выступили против «Вех» в защиту интеллигенции. Парадоксальным образом, но и закономерно расстрелы большевиками интеллигенции начались с кадетов. Борис Зайцев писал в рецензии на книгу, опубликованную Милюковым в эмиграции («Памяти погибших». Под ред. Н. Астрова, Зеелера, Милюкова, Оболенского, Смирнова, Элиашева. Париж, 1929): «“Партия народной свободы” — в просторечии “кадеты”, — какие дальние времена, какая история! “Речь”, “Русские ведомости” — сколько себя помню, всегда у нас получались “Русские ведомости”, как было это все мирно и солидно, профессорски основательно. И сколько мученичества в революцию! Разметано, разнесено, залито кровью. Кое-кто уцелел. И уцелевшие — к десятилетию гибели соратников вспомнили и вообще о своих погибших, выпустили книгу биографий убиенных “кадетов”. Собрали все, что можно было. Получилось несколько десятков имен — среди них и всероссийские — Шингарев, Щепкин, Кокошкин — и никому не ведомые провинциалы (а за пределами книги еще многие, безвестно погибшие в разных медвежьих углах). Соединяет всех их терновый венец и всех украшает, больших и малых. Очерки написаны любовно, просто, иногда трогательно. Получилась глава “Истории русской интеллигенции” и ее гибели. Многие бранят сейчас эту интеллигенцию — в советской России по долгу службы, как “классового врага”, в эмиграции под влиянием разочарований. Были, конечно, в интеллигенции черты доктринерски-неприятные, были свои кумиры, божки, свой словарь, свое умонастроение, которое можно оспаривать и не принимать. Это касалось главнейшее интеллигенции в кавычках, подчеркнутой, “на славном посту”. Но существовал и просто просвещенный класс, средний, несший культуру и известное моральное сознание, чеховский мир — сколько в нем было и грамотности (внутренней), и порядочности иногда (как в самом, например, Чехове) — и обаяния... Нет, так “вообще” хаять интеллигенцию нехорошо, просто стыдно. А вот взглянуть на сборник — и что

сделать? — Поклониться памяти людей честных и мужественных, ведших неравную борьбу, но не отступивших (не все же были “неврастеники” и “нытики”)¹. Страшно исполнилась насмешка Маяковского: «Волки революции слопали кадета».

В русской интеллигенции была выработана формула: «порядочно» или «непорядочно». Так вот, обвинять интеллигенцию в грехах социального жизнеустройства, в грехах пришедшей новой власти, которая часто использует идеи и умонастроения, выработанные интеллигенцией, — непорядочно. Когда-то Достоевский показал, как Смердяков прикрывался идеей Ивана Карамазова для своего вполне меркантильного преступления. Христос не отвечает за костры инквизиции. И даже Маркс не отвечает за деяния практиков — Ленина и Сталина. В пьесе Наума Коржавина «Однажды в двадцатом» выясняется, что профессора Ключицкого считают своим учителем красный комиссар, белый офицер и атаман зеленых. А профессор думает совсем о другом, его идеи никак не связаны с действиями его студентов. А «полуобразованные», в данном случае большевики, «дробя черепа интеллигенции» (И. Бунин), за помощью обращались к народу, специфической его части, что уже в 1918 г. разглядел Бунин: «И вот из этой-то Руси, издревле славной своей антисоциальностью, антигосударственностью, давшей столько “удалых разбойничков”, Васек Буслаевых, не веривших “ни в чох, ни в сон”, столько юродивых, бродяг, бегунов, а потом хитровцев, босяков, вот из той Руси, из ее худших элементов и вербовали социальные реформаторы красу, гордость и надежду социальной революции»². Но, уничтожив российских интеллектуалов, народ подписал себе смертный приговор. Об этом сразу после революции написал Розанов: «“Мужик-социалист” или “солдат-социалист”, конечно, не есть более ни “мужик”, ни “солдат” настоящий. Все как будто “обратились в татар”, “раскрестились”. Самое ужасное, что я скажу и что очевидно, — это исчезновение самого русского народа»³. Сегодня тем более нет того социально-культурного феномена, который в духе прошлого века можно было бы назвать народом. Остались ностальгические мифы о народной мудрости. Но в мировой культуре по-прежнему существуют достижения русской мысли и русского искусства. И даже Достоевский, в своей публицистике вполне

¹ *Зайцев Б. К.* Памяти погибших // *Зайцев Б. К.* Дневник писателя. М.: Русский путь, 2009. С. 79.

² *Бунин И.* Еще об итогах // *Бунин И.* Великий дурман: Неизвестные страницы. М.: Сов. секретно, 1997. С. 120.

³ *Розанов В. В.* Апокалипсис нашего времени. М.: Республика, 2000. С. 313.

прямолинейно отстаивавшей идею «народа-богоносца» (вполне расквитавшийся с ней в своей великой прозе¹), народа по сути дела боялся. Есть свидетельство Суворина о том, что Достоевский весьма опасался народной расправы с интеллигенцией: «Во время политических преступлений наших он ужасно боялся резни, резни образованных людей народом, который явится мстителем:

«Вы не видели того, что я видел, — говорил он, — вы не знаете, на что способен народ, когда он в ярости. Я видел страшные, страшные случаи»².

Впрочем, столкновение ценностей образованного общества и разбушевавшейся народной стихии в период гражданской войны с поэтическим лаконизмом выразил Илья Сельвинский в эпической поэме о народной вольнице — «Улялаевщина»:

И сразу каждый так или иначе
Понял, что это не спросту бой —
«Да здравствует Леонардо да-Винчи!»
«Интеллигузию бей!..»

Улялаевщина, 1924

Интересно, что интеллигенцию всегда обвиняли в подготовке революции. В начале прошлого века — в подготовке пролетарской, а сегодня обвиняют в подготовке криминальной революции. При этом заявляя, что интеллигенция забыла народ, рвась к власти и богатству. Как правило, эти инвективы раздаются из уст вполне обеспеченных эмигрантов. Это интеллигенция-то при богатстве? Может, учителя, профессора, врачи, научные работники, зарплата которых редко переваливает за полторы сотни долларов в месяц? Это они-то выиграли от новой власти? А разве не та часть народа выиграла, которую называют «солнцевскими», «люберецкими» и т. п.? Те авторитеты, которые дорвались до богатства и власти. Или эти авторитеты — интеллигенты? Это те «социально близкие», которых опекал Сталин, первый «бандит», как его называли русские эмигранты, получивший власть в России. А уж как относились эти «социально близкие» к интеллигенции, много говорить не надо, достаточно привести свидетельство Варлама Шаламова. Шаламов писал, что в лагерях «в 1938 году <...> между начальством и блатарями существовал почти официальный

¹ См. об этом мою книгу: «Судить Божью тварь». Пророческий пафос Достоевского. Очерки. М.: РОССПЭН, 2010.

² Суворин А. С. О покойном // Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. В 2 т. М.: Худож. лит.-ра, 1990. Т. 2. С. 473.

“конкордат”, когда воры были объявлены “друзьями народа”»¹, и начальство поясняло блатным, что «политические» присланы туда для уничтожения и что задача «социально близких» помогать в этом: «Блатари ответили полным согласием. Еще бы! <...> В лице “троцкистов” они встретили глубоко ненавидимую ими “интеллигенцию”. <...> Блатари при полном одобрении начальства приступили к избиениям “фашистов” — другой клички не было для пятидесят восьмой статьи в 1938 году»². Такое было не только в нашем многострадальном отечестве. Тема бандитской группы, ворвавшейся во власть, если вспомним, звучала и в знаменитой пьесе Бертольда Брехта «Карьера Артура Уи». Можно напомнить и мысль блаженного Августина, который писал в четвертой главе четвертой книги своего знаменитого трактата «О Граде Божием»: «Итак, при отсутствии справедливости, что такое государства, как не большие разбойничьи шайки; так как и сами разбойничьи шайки есть не что иное, как государства в миниатюре. И они также представляют собою общества людей, управляются властью начальника, связаны обоюдным соглашением и делят добычу по добровольно установленному закону. Когда подобная шайка потерянных людей возрастает до таких размеров, что захватывает области, основывает оседлые жилища, овладевает городами, подчиняет своей власти народы, тогда она открыто принимает название государства»³.

И люди, думающие и совестливые, туда войти не могут ни при каких условиях.

Ситуация изменилась мало. Интеллигенцию снова бранят, что думает она не то и не так. Хочу еще раз сослаться на слова замечательного писателя, изгнанного за пределы Отечества после победы тех, кто не желал понимать Россию умом и губил ее умы: «Умственное, духовное и артистическое творчество очень высоко стояло в этом слое. Именно в нашем веке, когда старое барство совсем отошло, все почти выдающееся в литературе, философии, музыке, живописи шло из интеллигенции. Вся эмигрантская литература вышла из нее. Вся музыка русская в Европе, все наши философы, художники здешние не могут отречься от своего происхождения.

Из-за того, что низы бессмысленно стерли и растоптали этот мир, — довольно поносить его. Слабости он свои имел.

Может быть, слишком было много “сложностей”, изящества душевного, нервности, нежности, неврастения. Но одни страда-

¹ Шаламов В. Колымские рассказы // Шаламов В. Несколько моих жизней. М.: Республика, 1996. С. 194.

² Там же.

³ Аврелий Августин. О Граде Божием. Мн.: Харвест. М.: АСТ, 2000. С. 165–166.

ния интеллигенции в революцию, и посейчас продолжающиеся, все искупают. За грехи заплачено кровью, золотым рублем. Поздно вновь тащить на крест то время»¹.

Критикуя интеллигенцию, «Вехи» не нашли ни критических, ни даже аналитических слов не только по отношению к народу, но и по отношению к власти. Была даже надежда на власть, что видно из слов Гершензона о спасительной силе штыков. Для анализа власти не нашлось своих «Вех». И власть втянула Россию в катастрофическую войну, разбудившую все низменные инстинкты, которые поутихли с 1909-го по 1914-й г. Чем это закончилось, известно. Не случайна шутка советских лет, что Николай II заслужил орден Октябрьской революции за создание революционной ситуации в стране. И вряд ли в этом была вина интеллигенции.

Интересно, что после Октябрьской революции, когда по ощущению русских мыслителей началась новая Смута, а к власти пришли большевики, власть нелегитимная и неправовая, вергшая страну в гражданскую войну, исторические шоры и верность однажды провозглашенному тезису у последовательных «веховцев» были поразительны. Кадет, философ-правовед, сторонник белого движения П. И. Новгородцев, естественно, не видел наступавшей смены исторической парадигмы. В сборнике «Из глубины» (1918 г.), который прокламировался как продолжение «Вех», он писал: «Важно признать, что в смысле влияния на развитие русской государственности отщепенство русской интеллигенции от государства имело роковые последствия. И для русской общественной мысли нисколько не менее важно выяснить эту сторону дела, столь важную для будущего, чем искать объяснений прошлого. Важно, чтобы утвердилось убеждение, что отщепенство от государства — этот духовный плод социалистических и анархических влияний — должно быть с корнем исторгнуто из общего сознания и что в этом необходимый залог возрождения России»². Иначе, как исторической аберрацией сознания, такой пассаж не назовешь. Белое движение никак не могло определиться с проблемой власти. Реставрация монархии в ее старом виде должна была быть для историка и философа немислимой. Ведь и правительство Николая I нельзя было приветствовать и поддерживать во всех его деяниях (9-е января, вступление в войну и т. п.), но пришедшие к власти большевики продолжили худшие стороны царизма.

Однако количество переходит в качество, и в силу этого они оказались все же иной породы, той, с которой договориться было

¹ Зайцев Б. К. Об интеллигенции. С. 90.

² Новгородцев П. И. О путях и задачах русской интеллигенции // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 433.

нельзя. Как замечал Мамардашвили, когда наступает «социальное одичание, то устанавливается поверхность социальной жизни, которая в действительности является сюрреальностью»¹. Бывают ведь разные государства. И время наступило совсем иное. На поверхности социальной жизни оказались люди из доисторического прошлого, которых Артур Кёстлер назвал «неандертальцами» (в романе «Слепящая тьма»). Их задача была простая: уничтожение интеллигенции.

Приведу полностью стихотворение мыслящего историей поэта Коржавина, из которого цитировал уже несколько строчек. Существовало, что написано оно было не просто в сталинскую эпоху, но и в конце великой войны (1944), где интеллигенция (вспомним романы В. Некрасова, В. Кондратьева, В. Астафьева) сражалась не хуже простого народа (примерно как в наполеоновскую эпопею). И роль интеллигенции, как всегда в трагические периоды русской истории, высвечивалась ясным и чистым светом: И, кстати, дает наиболее правдоподобную версию возникновения русской интеллигенции.

РУССКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ

Вьюга воеет тончайшей свирелью,
И давно уложили детей...
Только Пушкин читает нозли
Вольнодумцам неясных мастей.
Бьют в ладоши и «браво». А вскоре
Ветер севера трупы качал.
С этих дней и пошло твое горе,
Твоя радость, тоска и печаль.
И пошло — сквозь снега и заносы,
По годам летних засух и гроз...
Сколько было великих вопросов,
Принимавшихся всеми всерьез?
Трижды ругана, трижды воспета.
Вечно в страсти, всегда на краю...
За твою неумеренность эту
Я, быть может, тебя и люблю.
Я могу вдруг упасть, заблудиться
И возвыситься,
дух затая,
Потому что во мне будет биться
Беспокойная жилка твоя.

¹ Мамардашвили М. К. Из лекций по социальной философии // Мамардашвили М. К. Необходимость себя. М.: Лабиринт, 1996. С. 328.

Пора понять, что интеллигенция не там, где власть. Поскольку в России до сих пор не сложилось правового государства, где политическая деятельность могла бы быть моральной, то человек «интеллигентной профессии», пошедший во власть, перестает быть интеллигентом. Интеллигенция — это не социальная прослойка, это особое духовное состояние, особый тип жизнеповедения. Он может уходить и возвращаться. Также то появлялись, то исчезали в истории христианские подвижники. Пространство, в котором существует интеллигенция, можно обозначить двумя словами — просвещение и свобода. Все остальное от лукавого.

Глава 10

Петр Струве:

Великая Россия, или Утопия, так и не ставшая реальностью

1. Определение позиции

Существуют в истории мысли фигуры, мыслители, стойкость которых наперекор любым обстоятельствам, верность утверждаемой идее остаются, не могут не остаться легендарными. Это и лютеровское: «на том стою, и не могу иначе», это и фраза Струве: «признаем нашу некультурность и пойдем на выучку к капитализму». По справедливому замечанию Семена Франка: «Для того, чтобы проповедовать это, надо было в те времена иметь изрядную долю гражданского мужества»¹. Казалось бы, столько опровержений этой позиции приносила реальная действительность: и попытка самодержавия сдерживать буржуазно-демократическое развитие России, и победа большевиков. Сам Струве горько, даже весьма горько иронизировал: «Я знаю, что принято во всех переживаемых нами бедах винить либо старый порядок и старую власть, либо большевиков. Я последний склонен оправдывать старую власть, которая, ради сохранения своих отживших прерогатив, преступно задерживала культурное и политическое развитие нации. Мое отношение к большевикам тоже достаточно известно. Но если всероссийский погром 1917 г. угодно называть русской революцией, то я скажу прямо: главным преступлением старой власти является именно то, что она подготовила эту революцию и сделала ее неизбежной»². Но он оставался верен продуманной, а потом и выстраданной идее.

Струве хотел видеть Россию великой. В этом смысле он был государственный, склонный принять и имперское наследие за наследие будущей России. Возможно, немалую роль сыграло в этой тяге Струве

¹ Франк С. Л. Воспоминания о П. Б. Струве // Франк С. Л. Непрочитанное...: статьи, письма, воспоминания. М.: Моск. школа полит. исслед., 2001. С. 399.

² Струве П. Б. В чем революция и контрреволюция? // Струве П. Б. Избранные сочинения. М.: РОССПЭН, 1999. С. 257.

к государственности его реальное происхождение, все же сын пермского губернатора. Вполне серьезно этот факт обсуждал ближайший друг мыслителя Семен Франк: «П. Б. — отчасти, вероятно, по своему происхождению из дворянско-бюрократической семьи (отец его был губернатором), отчасти по внутреннему призванию к политической мысли — нес в себе и проявлял с самого начала зародыш совершенно иного, именно ответственного, положительного, творческого политического образа мыслей, отчетливо выделявшегося от обычного <...> рабского сознания (которому суждено было — увы! — практически восторжествовать и определить судьбу России). Он рассуждал всегда о политике, можно сказать, не “снизу”, а “сверху”, не как член порабощенного общества, а сознавая себя потенциальным участником положительного государственного строительства. Все дальнейшее его политическое развитие было только последовательным выражением этой его исконной, как бы органической установки»¹.

Собственно, государственнику Струве противостоял государственник Ленин². В чем же была их разница? Что писал о государстве Струве? И как строил его Ленин? А главное, конечно, это способ влияния на массы, не на умы, ибо у массы ума нет, а на те ее инстинкты, которые оказываются решающими в политической борьбе.

Можно начать с эпохи легального, или «литературного» марксизма, когда Струве выдвинул свой лозунг о необходимости выучки у капитализма. Это было смело, но многие марксисты эту смелость готовы были разделить. Боролся с народничеством, писал о развитии капитализма и Ленин. Ибо поначалу марксизм был реальным либеральным, но действенным западничеством, которого так долго ждала Россия, как полагал Франк. И Струве здесь был, в отличие от Ленина, жестко последователен: «Основной пафос самого его “марксизма” заключался в западническом либерализме, в вере в прогрессивное значение западноевропейского “буржуазного” строя и соответствующих ему либеральных политических учреждений и порядков»³. Но в некий момент, а именно связанный с революцией 1905 г., он приходит к убеждению, что осуществить эти идеи ему как либеральному западнику и либеральному консерватору возможно только изнутри государства, не ломая его, но перестраивая. Поэтому начнем с нашумевшей статьи Струве «Великая Россия», в

¹ Франк С. Л. Воспоминания о П. Б. Струве. С. 450–451.

² Как писал сам Струве: «В сущности, в лице Ульянова-Ленина и моем столкнулись две непримиримые концепции — непримиримые как морально, так и политически и социально. Каждый из нас понимал это в то время, но смутно; лишь позже мы отчетливо осознали это» (Струве П. Б. Мои встречи и столкновения с Лениным // Русская идея. В кругу писателей и мыслителей русского зарубежья. В 2 т. М.: Искусство, 1994. Т. I. С. 388).

³ Франк С. Л. Воспоминания о П. Б. Струве. С. 400.

которой он выдвинул положение, ошеломившее его радикальных друзей: «Для государства этот верховный закон его бытия гласит: всякое здоровое и сильное, т. е. не только юридически “самодержавное” или “суверенное”, но и фактически самим собой держащееся государство желает быть могущественным. А быть могущественным значит обладать непременно “внешней” мощью. Ибо из стремления государств к могуществу неизбежно вытекает то, что всякое слабое государство, если оно не ограждено противоборством интересов государств сильных, является в возможности (потенциально) и в действительности (*de facto*) добычей для государства сильного»¹.

Позиция Ленина, как мы знаем, претерпела немалую эволюцию в зависимости от возможности захватить власть: тогда он легко менял и позицию, и лозунги. Готов был договариваться с государствами-врагами России, жертвовать территорией и пр. Но, строя деспотию, он рассчитывал (и расчет оправдался), что неизменной жестокостью он принудит народ к подчинению внутри страны, а затем, опираясь на энтузиазм и покорность ослепленных масс, вернет и все потерянное.

Таких задач Струве перед собой ставить не мог, рассчитывая на естественную эволюцию конституционной монархии в буржуазно-демократическое государство. Немалые надежды давали на то и реформы премьера Столыпина. Поэтому Струве чувствовал себя почти законодателем в этой статье. К тому были основания. Но было и непонимание психологии масс и национальной психологии. Он, однако, уже почти чувствовал себя правителем, распоряжающимся судьбами народов, не давая им права на свободный выбор своей судьбы: «В том экономическом завоевании Ближнего Востока, без которого не может быть создано Великой России, преданные русской государственности и привязанные к русской культуре евреи прямо незаменимы в качестве пионеров и посредников. Таким образом, нам, ради Великой России, нужно создавать таких евреев и широко ими пользоваться»². Евреев никто не спрашивает. Тут явный выигрыш Ленина в восприятии тех же евреев, да и других народов, с его лозунгом, фальшивым, но действенным: «о праве наций на самоопределение».

Тут стоит сослаться на исследование Ричарда Пайпса, вполне отчетливо показавшего принципы антиимперской политики Струве: «Струве всегда ощущал себя русским националистом. Достижение политического освобождения и культурного процветания русского народа — вот, что было великим делом всей его

¹ *Струве П. Б. Великая Россия // Струве П. Б. Избранные сочинения. М.: РОССПЭН, 1999. С. 183.*

² Там же. С. 191.

жизни. Интересы же населявших Российскую империю национальных меньшинств не вызвали у него ни малейшего понимания. Он был согласен, что Финляндия и Польша имеют право на автономию и даже на независимость. Однако когда украинцы, мусульмане, грузины или какие-либо другие живущие на территории России национальные меньшинства устами своей интеллигенции требовали предоставления им их исконных национальных прав, у Струве это не находило ни малейшей поддержки. Для него все они, в конечном итоге, были русскими, и в качестве таковых должны были быть уверены, что все их нужды будут удовлетворены лишь тогда, когда Россия станет свободной страной. Иными словами, доминирующей национальностью в будущей свободной стране должны были быть русские. В этом смысле проживавшие в России евреи тоже были для него русскими. И их прямая обязанность заключалась в том, чтобы помогать делу освобождения России от атакизмов самодержавия; все же, что отвлекало их от выполнения этой первоочередной задачи, моментально вызывало у Струве раздражение и презрение»¹. Разумеется, в России, где все народы держались имперской идеей равенства наций перед императором, этот националистический, полуславянофильский посыл не мог в конечном счете не сыграть против Струве, особенно в период революционного подъема малых наций.

Правда, все распорядительные интонации в словах Струве объяснялись тем, что в этот момент, особенно после начала реформ Столыпина, он был почти уверен в необратимости буржуазного развития страны. А оно предполагало, по его мнению, своей основой свободу. В этом контексте он видел и еврейскую проблему: «Нельзя закрывать себе глаза на то, что такая реформа, как “эмансипация” евреев, может совершиться с наименьшим психологическим трением в атмосфере общего хозяйственного подъема страны. Нужно, чтобы создавался в стране такой экономический простор, при котором все чувствовали бы, что им находится место “на пиру жизни”. Разрешение “еврейского вопроса”, таким образом, неразрывно связано с экономической стороной проблемы Великой России: “эмансипация” евреев психологически предполагает хозяйственное возрождение России, а с другой стороны явится одним из орудий создания хозяйственной мощи страны»². Не случайно Бердяев назвал Струве того периода жестко, но внятно «представителем марксизма буржуазного»³.

¹ *Пайнс Р.* Струве — Биография. Струве: левый либерал, 1870—1905. В 2 т. М.: Моск. школа полит. исслед., 2001. Т. 1. С. 495.

² Там же.

³ *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. С. 84.

Последнее время в нашем политическом шоу-пространстве часто рассуждают о необходимости нового консерватизма (ибо таков был приказ из властных структур), не очень понимая ни смысла этого понятия, ни, что важнее, не представляя его традиции в русской истории. Струве, бывший, видимо, последним великим консерватором в России (но либеральным консерватором, где слово «либеральным» надо подчеркнуть, стоит назвать еще хотя бы Б. Н. Чичерина, чтобы обозначить традицию), прекрасно понимал, что консерватизм не означает ни стагнации, ни желая «подморозить Россию». Леонтьева он не просто ценил, но любил, называя его, однако, не консерватором, а «гениальным реакционером», с восторгом говорил о его «вызывающей формуле», что Россию нужно подморозить. Но, как он увидел, мечта Леонтьева о подмораживании России реализовалась парадоксальным образом в политике победивших большевиков, сначала Россию растопивших до полного хаоса, а потом заморозивших ее «в коммунистическом рабстве и советской нищете»¹. Много ближе к Струве по позиции и мысли был Столыпин, реформ которого так боялся Ленин. Именно Столыпин и произнес в Государственной думе 10 мая 1907 г. знаменитые слова: «Противникам государственности хотелось бы избрать путь радикализма, путь освобождения от исторического прошлого России, освобождения от культурных традиций. Им нужны великие потрясения, нам нужна Великая Россия»². Эти слова Струве с удовольствием цитирует в своей статье, крестьянскую программу его, как выяснилось чуть позже, принимает полностью, пока же так определяет свою консервативную, но работающую на приумножение силы государства идею: «Великий народ не может — под угрозой упадка и вырождения — сидеть смирно среди движущегося вперед, растущего в непрерывной борьбе мира»³. Любопытно, что в том же году Столыпин в письме к Л. Н. Толстому, противнику реформ сформулировал поразительно внятно свою позицию: «Искусственное в этом отношении оскотление нашего крестьянина, уничтожение в нем врожденного чувства собственности ведет ко многому дурному и, главное, к бедности. <...> А бедность, по мне, худшее из рабств»⁴.

Существенно, однако, подчеркнуть методологическую посылку Струве, разводившего идею государства и носителей власти: «Как носители власти до сих пор смешивают у нас себя с государством, —

¹ См.: *Струве П. Б.* Клич освобождения: реакции под личиной революции // Россия и славянство. Париж, 1 декабря 1932 г.

² *Столыпин П. А.* Избранное. Речи. Записки. Письма. М.: РОССПЭН, 2010. С. 136.

³ *Струве П. Б.* Великая Россия. С. 185.

⁴ *Столыпин П. А.* Избранное... С. 142.

так большинство тех, кто боролся и борется с ними, смешивали и смешивают государство с носителями власти. С двух сторон, из двух, по-видимому, противоположных исходных точек, пришли к одному и тому же противогосударственному выводу»¹. Позиция Струве здесь важная и ответственная во все времена. Причем больше всего волновало его отчуждение от государства интеллигенции: «Великая Россия для своего создания требует от всего народа и прежде всего от его образованных классов признания идеала государственной мощи и начала дисциплины труда. Ибо созидать Великую Россию значит созидать государственное могущество на основе мощи хозяйственной»². Но, казалось бы, во все времена интеллигенция не там, где власть. Идя во власть, интеллигенция теряет независимость духовную и независимость мысли, т. е. то, что и делает ее интеллигенцией. Но, во-первых, во власть Струве интеллектуалов не звал, он и сам туда не шел, с презрением относясь и к правительству, и к революционным вождям. Во-вторых, речь шла о позиции поддержки правовых устремлений правительства, если таковые будут. И, в-третьих, он прекрасно видел, что только при поддержке образованного общества государство имеет шанс на свое развитие во всей своей целостности: «Политика власти начертана ясно идеалом Великой России. То состояние, в котором находится в настоящее время Россия, есть — приходится это признать с величайшей горечью — состояние открытой вражды между властью и наиболее культурными элементами общества. До событий революции власть могла ссылаться — хотя и фиктивно — на сочувствие к ней молчаливого народа. После всего, что произошло после Первой и Второй Думы, подобная ссылка невозможна. Разрыв власти с наиболее культурными элементами общества есть в то же время разрыв с народом. Такое положение вещей в стране глубоко ненормально; в сущности, оно есть тот червь, который сильнее всего подтачивает нашу государственную мощь»³. То есть без интеллигенции опора на народ бессмысленна. Можно добавить еще и четвертую причину, как бы мистически и символически она ни выглядела. Слишком значительно имя Петр для русского государственного деятеля. Был Петр Великий, направивший Россию по европейскому пути, был Петр Столыпин, который для продолжения европейского пути думал о создании буржуазного слоя в крестьянстве. И, наконец, Петр Струве, думавший о пользе для государства европеизации, буржуазного развития, но добавлявший важнейший компонент — необходимость правовой демократии. Именно правового начала и не видел он в интеллигенции.

¹ *Столыпин П. А.* Избранное... С. 188.

² Там же. С. 189.

³ *Струве П. Б.* Великая Россия. С. 189–190.

2. Интеллигенция и власть

Это дает нам ключ для понимания как бы антиинтеллигентской веховской позиции Струве. Типологический аналог интеллигенции в русской истории Струве находит в казачестве, которое почти два столетия было носителем противогосударственного «воровства» — как в XVII, так и в XVIII в. Как он пишет, казачество в то время было не тем, чем оно является теперь: не войсковым сословием, а социальным слоем, всего более далеким от государства и всего более ему враждебным. «Пугачевщина, — замечает Струве, — была последней попыткой казачества поднять и повести против государства народные низы. С неудачей этой попытки казачество сходит со сцены как элемент, вносивший в народные массы анархическое и противогосударственное брожение. Оно само подвергается огосударствлению, и народные массы в своей борьбе остаются одиноки, пока место казачества не занимает другая сила. После того как казачество в роли революционного фактора сходит на нет, в русской жизни зреет новый элемент, который — как ни мало похож он на казачество в социальном и бытовом отношении — в политическом смысле приходит ему на смену, является его историческим преемником. Этот элемент — интеллигенция»¹. Однако казачество стало действенным государственным элементом, когда государство нашло к нему подход, не уничтожив его вольности, но включив в государственную систему, которая после Петровских реформ стала более гибкой.

Пока же, как некогда у казачества, «идеальной формой русской интеллигенции является ее отщепенство, ее отчуждение от государства и враждебность к нему»². Насколько это непреодолимо? Струве не обвиняет интеллигенцию, как нечто безнадежное по сути, как делал его соавтор по «Вехам» Гершензон, он рассчитывает на социальное переструктурирование общества, при котором интеллигенция, сохранив свой интеллектуальный потенциал, сумеет стать полезной государству. Более того, по справедливому замечанию современной исследовательницы, «он всю жизнь продолжал считать виновниками Октября две стороны: самодержавие и интеллигенцию»³. Он, правда, опасается безрелигиозности интеллигенции, несмотря на ее героизм и подвижничество (как определил пафос интеллигенции С. Булгаков), по вполне внятным причинам. Без Бога, полагает Струве, человек не может быть

¹ *Струве П. Б. Интеллигенция и революция // Струве П. Б. Избранные сочинения.* М.: РОССПЭН, 1999. С. 165.

² Там же. С. 166.

³ *Руткевич Н. А. Русский либерализм в эмиграции: социально-философский анализ творчества П. Б. Струве и П. Н. Милюкова.* М.: Радио и связь, 2002. С. 41.

свободным. Несвободный человек даже в своем героизме — это раб. И может привести страну только к рабству. Он был уверен, что «неотъемлемым элементом всякой религии должна быть, не может не быть вера в спасительную силу и решающее значение личного творчества или, вернее, личного подвига, осуществляемого в согласии с волей Божьей. Интересно, что те догматические представления новейшего христианства, которые, как кальвинизм и янсенизм, доводили до высшего теоретического напряжения идею детерминизма в учении о предопределении, рядом с ней психологически и практически ставили и проводили идею личного подвига. Не может быть религии без идеи Бога, и не может быть ее без идеи личного подвига»¹. Без интеллигенции не создать мощной России, но интеллигенция должна быть ответственной.

А это означает, что *должно прекратиться идолопоклонство перед народом*, ибо по сути дела это или самообман, или обман народа, который может решить, что он Бог и что ему «все позволено». Струве оказался не понят, хотя идея его была проста и ясна: «Говоря о том, что русская интеллигенция идейно отрицала или отрицает личный подвиг и личную ответственность, мы, по-видимому, приходим в противоречие со всей фактической историей служения интеллигенции народу, с фактами героизма, подвижничества и самоотвержения, которыми отмечено это служение. Но нужно понять, что <...> когда интеллигент размышлял о своем долге перед народом, он никогда не додумывался до того, что выражающаяся в начале долга идея личной ответственности должна быть адресована не только к нему, интеллигенту, но и к народу, т. е. ко всякому лицу, независимо от его происхождения и социального положения. Аскетизм и подвижничество интеллигенции, полагавшей свои силы на служение народу, несмотря на всю свою привлекательность, были, таким образом, лишены принципиального морального значения и воспитательной силы. <...> Интеллигентская доктрина служения народу не предполагала никаких обязанностей у народа и не ставила ему самому никаких воспитательных задач. А так как народ состоит из людей, движущихся интересами и инстинктами, то, просочившись в народную среду, интеллигентская идеология должна была дать вовсе не идеалистический плод. Народническая, не говоря уже о марксистской, проповедь в исторической действительности превращалась в разнуздание и деморализацию». Само собой разумеется в этом контексте определялась и его позиция, что «вне идеи воспитания в политике есть только две возможности: деспотизм или охлократия»².

¹ Руткевич Н. А. Указ. соч. С. 168.

² Струве П. Б. Интеллигенция и революция. С. 175.

А страна менялась. Впервые в истории русская буржуазия стала выходить из-под опеки государства, избавляться от ощущения, что она существует лишь по милости верховной власти и при не-пременном условии не мешаться в реальную политику. Немалую роль сыграл Струве в самоопределении позиции у этого класса: «Благодаря взглядам, которые Струве пропагандировал со страниц *Русской мысли* и других идеологически родственных изданий, — пишет Ричард Пайпс, — он наладил тесные контакты с кругом молодых и богатых московских предпринимателей, первых за всю русскую историю представителей своего класса, имевших смелость высказываться по политическим вопросам и даже претендовать на управление страной. То была “буржуазия” в классическом марксистском смысле слова — осознающая свои классовые интересы, экономически динамичная и политически амбициозная, — которая, исходя из неразрывной связи своего благополучия с процветанием России, не собиралась более молчаливо сносить господство анахронической знати и бюрократии»¹. Тем не менее массы ждали не просвещенного идейного вдохновителя, но «вожака», если угодно, даже «атамана», который мог бы и умел приказывать. Этого Струве, видимо, не умел и не любил.

Удивительно точно осознал облик, образ, смысл Струве как явления Василий Розанов. В «Мимолетном» (1915) он написал:

«30. IV.1915

В Струве живет идея честного порядка.

Он *очень любит Россию*.

Но отчего же он “неудачен на Руси”.

Он любит Россию нерусскою любовью.

Ему можно быть благодарным, но его нельзя любить.

Трагическое, — не крупное, но трагическое лицо в нашей истории.

Ему “удавалось”, когда он плыл в нелепой революции. Т. е. хотя был сам и разумен и целесообразен, но поместил этот разум и эту цель внутрь нелепого явления, нелепого процесса. <...>

Умом Россию не понять»².

3. Вожди и массы

Именно поэтому он уходит от роли возможного вождя, ибо боится и деспотизма, и охлократии. Он хочет понимать Россию умом, а это ему не удастся. «В новые “вожди” я не могу попасть и не попа-

¹ *Пайпс Р.* Струве — Биография. Струве: правый либерал, 1905—1944. М.: Моск. школа полит. исслед., 2001. Т. 2. С. 227.

² *Розанов В. В.* Мимолетное. 1915 год // Начала. 1992. № 3. С. 11—12.

ду. <...> Той роли, как бы ее ни характеризовать, которую я играл прежде и в русском марксизме, и в освободительном движении, я не могу и не хочу играть. <...> Рецепты получения винограда личного политического успеха, вообще говоря, настолько несложны, что, право, и тянуться к этому винограду не приходится, он сам дается в руки тому, кто сумеет проделать необходимые телодвижения и произнести потребные звуки. “Вождем” можно быть лишь тогда, когда либо “толпа” покорно следует за тобой, либо ты сам приспособляешься к толпе. Но абсолютно покорной толпы не существует, и поэтому вести других всегда значит идти с другими, приспособляться к ним. Без приспособления нет “вожаков”»¹.

Я не случайно поставил в заглавие статьи слово «утопия». Ибо утопия — это та страна, которой нет. России буржуазно-демократической не было. Попытка создать ее, попытка превратить утопию в реальность уже виделась. До начала Первой мировой войны Россия двигалась к тому, чтобы стать «новой Америкой», как определил ее Блок, страной развитой промышленности и всеобщей грамотности, со свободными крестьянами, имеющими свои земельные наделы. Надо отчетливо сказать, что катастрофа России случилась оттого, что было проиграно в свое время буржуазное развитие страны, при котором Струве был бы реальным лидером. До Октября, особенно в период Столыпина и до 1914 г. его позиция, казалось, впервые в истории России не только в идее, но и в реальности имела шанс на осуществление. Сошлюсь опять на американского исследователя: «Накануне Первой мировой войны в России шел довольно бурный процесс объединения различных либеральных элементов, разочаровавшихся в радикальном либерализме Конституционно-демократической партии и отстаивавших консервативную трактовку либеральной идеи, которая предполагала сочетание сильной власти, социальных реформ, законности и активной внешней политики. Струве, после негативного опыта двух думских созывов решивший уйти от политики, в данном процессе не участвовал. Вместе с тем его публикации играли ключевую роль в формулировке программы нового политического течения; в силу этого, пусть даже сохраняя некоторую дистанцию, он вновь занял привычное место в авангарде российской общественной жизни»². Да, Струве мог стать реальным — не вождем, разумеется, в буржуазно-демократическом движении «вождизм» все же не предполагается — но идейным лидером. К тому были все основания.

Ничего этого не случилось. Развитие было абортировано войной, выход из которой в сторону большевизма решили солдатские массы.

¹ Струве П. Б. На разные темы // Струве П. Б. *Patriotica*. Политика, культура, религия, социализм. М.: Республика, 1997. С. 235.

² Паўнс Р. Струве — Биография. Струве: правый либерал, 1905—1944. С. 234.

Но здесь недостаточен был просто трезвый подход к ситуации, без учета всегда существующих в истории неожиданностей, будто не было предшествовавших веков русской истории, когда подобные утопии так и оставались утопиями. Просто через неожиданности реализовывалась парадигма страны. Это после Октябрьской революции Струве понял и сформулировал весьма отчетливо: «Владимир Ильич Ленин-Ульянов мог окончательно разрушить великую державу Российскую и возвести на месте ее развалин кроваво-призрачную Совдепию потому, что в 1730 г. отпрыск династии Романовых, племянница Петра Великого герцогиня курляндская Анна Иоанновна победила князя Дмитрия Михайловича Голицына с его товарищами-верховниками и добивавшееся вольностей, но боявшееся “сильных персон” шляхетство и тем самым окончательно заложила традицию утверждения русской монархии на политической покорности культурных классов пред независимой от них верховной властью. Своим основным содержанием и характером события 1730 г. имели для политических судеб России роковой предопределяющий характер. <...> Самодержавие, отказав культурному классу во властном участии в государстве, вновь привязало к себе этот класс цепями материальных интересов, тем самым отучая его от политических стремлений и средств. <...> Дальнейший ход политического развития России определился событиями 1730 г. Верховная власть в течение XVIII и XIX вв. окончательно осознала себя как силу, независимую от “общественных”, сословных в то время, элементов, и отложила в такую силу. А общественные элементы за это время <...> все больше и больше отчуждались от реального государства, ведя с ним постоянно скрытую, подпольную, а временами открытую революционную борьбу»¹. Струве хотел, чтобы интеллигенция впряглась в государственную работу, но накал революции был слишком силен, что его разумные речи были воспринимаемы хоть как-то. Противники Струве (даже после того, как и сами были изгнаны Лениным) позволяли себе вспоминать о мыслителе с иронией, хотя и отдавали должное его профессионализму. Говоря о его выступлении в Предпарламенте, меньшевик Суханов писал: «Из правых был интересен, как всегда, Петр Струве, выступавший от “общественных деятелей”. Политически это было так же убого и гораздо более бессодержательно, чем у Милюкова. Но как литературное произведение человека, привыкшего к интенсивной мысли в кабинете, как *profession de foi* высококультурного и талантливого реакционера эта речь была замечательная»².

¹ Струве П. Б. Исторический смысл русской революции и национальные задачи // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 462–464.

² Суханов Н. Н. Записки о революции. В 3 т. М.: Республика, 1992. Т. 3. Кн. 5–7. С. 254.

4. Магизм и причины поражения

Но уход в историю не до конца все же объясняет, какой механизм позволил регенерировать классическую парадигму русской истории. И тут мы вступаем на немного скользкую, но, по-видимому, до сих пор плодородную почву. Я имею в виду роль масс в творении истории, но масс не в марксистско-ленинском понимании, а тех масс, о которых писали Ортега-и-Гассет, Бердяев, Степун, тех, что вышли на историческую арену, не выйдя еще из языческого прошлого, не пройдя школу христианства, преодолевавшего магизм и суеверие. О народе было много мифов, именем народа клялись, именно народ, названный пролетариатом (характерная магическая подмена), станет символом большевистской власти. Не случайно позже враги власти станут «врагами народа». Самодержавие тоже пыталось опереться на народ, отсюда формула: «православие, самодержавие, народность». Струве не принимает обожествления народа, он рационален и ироничен: «Чрезвычайно опасным, по своей многомысленности, является понятие “народа”, а также и “класса”. <...> “Класс” есть, прежде всего, какая-то логическая и в этом смысле “искусственная” категория. Какие угодно единицы можно объединить в какие угодно классы. <...> Те же трудности, что для понятия “класс”, возникают и для понятия “народ”. Между тем в это понятие обычно вкладывается наперед какое-то значительное и решающее содержание и так создается особого рода самовнушение или автогипноз. Все политические партии, все социальные учения апеллируют к “народу” и ссылаются на него»¹.

Выход же на историческую арену народа как решающей силы, что было определено сказано в сборнике «Из глубины», вызвал к жизни ту часть народной души, которая была прикрыта тонкой пленкой христианства — магическую душу. «Рев племени» (В. Муравьев), «Перуново заветие» (И. Покровский), когда язык приобрел характер заклятий, о чем написал Вяч Иванов², стоило вспомнить, что Флоренский говорил о двоеверии русского народа, что колдун и священник просто два разных департамента. Когда священник был резко отодвинут, то колдун оказался ведущим народной психеи. Умы, как когда-то говорилось, тесно связаны с народной душой.

¹Струве П. Б. Познание революции и возрождение духа // Струве П. Б. Избранные сочинения. С. 354.

²«Язык наш свят: его кощунственно оскверняют богомерзким бесивом — неимоверными, бессмысленными, безликими словообразованиями, почти лишь звучаниями, стоящими на границе членораздельной речи, понятными только как переключки сообщников, как разинское “сарынь на кичку”» (Иванов Вяч. Наш язык // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 356–357).

Появляется в России в эти годы из древних православных глубин течение «имяславия». Любопытно, что Степун называл большевиков «сектой имяславцев». А Бердяев писал: «Революция — великая проявительница и она проявила лишь то, что таилось в глубине России. Формы старого строя сдерживали проявления многих русских свойств, вводили их в принудительные границы. Падение этих обветшалых форм привело к тому, что русский человек окончательно разнуздан и появился нагишом. Злые духи, которых видел Гоголь в их статике, вырвались на свободу и учиняют оргию»¹.

Тема магизма возникает как актуальная тема в начале XX века. Магизм был постоянной темой человеческой культуры, начиная с древности. Потом с победой христианства магизм ушел на периферию сознания. В XIX веке просыпаются идеи о «магии мудрецов», как писал Гёте. Но это магизм чисто литературный, эстетский (скажем, маги в «Крошке Цахесе» Гофмана). Но следующий век к удивлению многих открыл магическое измерение в современной жизни, понимая это как отступление от христианства. Сошлюсь на слова Эллиса (1914 г.): «Исторически, логически и психологически неизбежно было человечеству параллельно с утратой религии снова вернуться к магии и теософии, т. е. “древней мудрости”, к старым ее суррогатам, — параллельно с утратой христианской религии вернуться к старым богам, <...> магическому натурализму и старым формам смещения древней языческой магии и теософии»². И тут стоит вспомнить идеи Флоренского о магизме, которые много больше объясняют в победе большевизма, нежели рациональные схемы: «Слово кудесника вещно. Оно — сама вещь. Оно поэтому всегда есть *имя*. Магия действия есть магия слов; магия слов — магия имен. Имя вещи и есть субстанция вещи. В вещи живет имя, вещь творится именем. Вещь вступает во взаимодействие с именем, вещь подражает имени. *У вещи много* разных имен, но различна их мощь, различна их глубина. <...> Кому известны сокровенные имена вещей, *нет* для того ничего не преступаемого. Ничто не устоит пред ведающим имена, и чем важнее, чем сильнее, чем многозначительнее носитель имени, тем мощнее, тем глубже, тем значительнее его имя. <...> Достаточно сказать имя, и воление направлено в круговорот мира. Иной раз это имя-сущность описывается через перечисление признаков, равно как расчленяется и творческое “Да будет!”. <...> Теургия и магия столь же стары, как и человечество. Вера в силу заклания и переживание своего мирообразующего творчества прости-

¹ Бердяев Н. А. Духи русской революции // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 258.

² Эллис. Vigilemus! Трактат // Эллис. Неизданное и несобранное. Томск: Водолей, 2000. С. 246.

менту. А лозунги есть не что иное, как заклинание: «Да будет!» Да и все высказывания Ленина — заклинательны. Вот его знаменитая формула: «Дайте нам организацию революционеров, и мы перевернем Россию!» Логически, да и нравственно, высказывание сомнительно (кто этот, который должен «дать?»), но в нем очевидно обращение к абсолютно неведомой силе, не к Богу (безымянное «дайте»), а потом обещание уплатить за помощь. И заклинательное это высказывание полно магической мощи. Для простолюдина оно вполне убедительно. Вроде есть уверенность, что помощь будет оказана, и уверенность эта совершает магическое действие: известно, что Плеханов назвал «Апрельские тезисы» Ленина с их идеей о необходимости бороться не за парламентскую республику, а за «республику Советов», о перерастании буржуазной революции в социалистическую «бредом». Но стоит понять, как этот бред влиял на массы. Приведу отрывок из воспоминаний Суханова (с которым Ленин полемизировал до своих последних дней, чувствуя правоту оппонента, но убеждая себя и других в правильности избранного пути), оставившего запись своего впечатления от речи вождя. Как известно, в ночь с 3 на 4 апреля 1917 г., сразу по возвращении в Россию в немецком пломбированном вагоне, Ленин выступил во дворце Кшесинской на собрании большевиков с «Апрельскими тезисами». И вот восприятие Н. Суханова: «Мне не забыть этой громоподобной речи, потрясшей и изумившей не одного меня, случайно забредшего еретика, но и всех правоверных... Казалось, из своих логовищ поднялись все стихии, и дух всеокрушения, не ведая ни преград, ни сомнений, ни людских трудностей, ни людских расчётов, носится по зале Кшесинской над головами зачарованных учеников. Ленин вообще хороший оратор — не оратор законченной, круглой фразы, или яркого образа, или захватывающего пафоса, или острого словца — но оратор огромного напора, силы, разлагающий тут же, на глазах слушателя, сложные системы на простейшие, общедоступные элементы и долбящий ими, долбящий, долбящий по головам слушателей до бесчувствия, до приведения их к покорности, до взятия в плен»¹.

Большевики использовали мифологические и магические формулы. Вот и победа. А Струве и его сотоварищи апеллировали к разуму. К народу Струве подходил трезво и рационально: «“Народ” в живой истории есть всегда какое-то становление, всегда не только ряд совершившихся и необходимых фактов, но и ряд возможностей, ведущих от границы необходимости к пределам невозможности. В известном смысле — и это очень важно твердить

¹ Суханов Н. Н. Записки о революции. В 3 т. М.: Республика, 1991. Т. 2. Кн. 3—4. С. 11.

и внушать именно в наше время, — “народ” творится, может и должен быть творим. Народ в эмпирическом смысле, народ-факт и неуловим и неуложим ни в какие общие схемы, кроме самых бессодержательных, и потому не может служить никакой нормой, никаким законом. Таковым может быть только народ в метафизическом смысле, народ-идеал, народ-требование, народ-задание»¹. А народ жил мифом и воспринимал себя в речах революционеров-большевиков вполне мифологически. В непонимании этого обстоятельства — ошибка русских демократов-западников.

Стоит привести соображение современного исследователя, с которым не могу не согласиться и из которого следует причина расхождения Струве с так называемой народной стихией, которая сыграла решающую роль в схождении с ума России: «У Струве полностью отсутствует свойственный русской общественной традиции романтический интерес к “народной душе” и архаичным культам. “Народная культура” для него — сфера стихийности и натурализма. Она существует в разделении на “своих” и “чужих”, тем самым находится вне современной культуры. В ней еще много язычества и крепостничества, не знающего государственности и гражданства. По Струве, традиции внутриобщинного равенства в России препятствовали качественному росту народной культуры. Для Петра Бернгардовича творцом истинной культуры является личность, отделившаяся от народного, стихийного чувства и обогащающая народную культуру достижениями мировой культуры, тем самым переводя ее на более высокий *национальный уровень*. Преимущество живых культурных традиций Струве ищет в их высшем, еще не воплощенном состоянии, т. е. в “чистых формах”, имеющих характер внутренних потребностей становящейся нации»². Разумеется, Струве был далек от магического утопизма народной стихии. Его возможная утопия была вполне реалистическим расчетом. Беда и катастрофа XX века была в том, что рационализм оказался неосуществимой утопией, мечтой, фантомом, а фантом налился живой кровью уничтожаемых им жертв. И стал реальностью.

Надо сказать, что чуть позже Струве назвал историю XX века творимым безумием. А безумие совсем недалеко от магии. 9 октября 1939 г. он написал Франку: «Если я оказался прав <...> в моем предвидении событий, то потому, что я с самого начала понял, что со стороны немцев это не есть политика, а чистое безумие, индивидуальное и коллективное. И я, вследствие этого, принял в расчет

¹ Струве П. Б. Познание революции и возрождение духа // Струве П. Б. Избранные сочинения. С. 355.

² Ананьев О. В. Петр Бернгардович Струве: жизнь, борьба, творчество. СПб.: Изд-во СПбГАВМ, 2009. С. 164.

безумие, так сказать, как важнейший исторический фактор. Исцеление от безумия — дело не легкое: оно будет стоить много человеческих жизней и разбитых существований»¹. Вспомним великую новеллу Томаса Манна «Марио и волшебник», когда только пуля смогла прекратить коварную магию, изнасиловавшую волю человека, доведшую его до безумия. Кстати, тот же Суханов, ругавший Струве за далекость от революции, вдруг почти на той же странице произнес слова о безумии творимого массами нового мира: «Мы живем в каком-то сумасшедшем доме, где здоровые, честные и нормальные люди исходят в борьбе с буйными больными, систематически подстрекаемыми к нелепым самоубийственным действиям»².

Безумие боится мысли. Струве эмигрировал сам. Но знаменитая высылка в 1922 г. за пределы России весьма многих выдающихся русских писателей и мыслителей была проведена по личному указанию Ленина. Видя растерянность независимых русских мыслителей перед фактом большевистской победы, художников и поэтов (Блока, Белого), принявших большевистскую революцию, Струве писал: «“Приятие революции” не только не выражает веры в русский народ, а, наоборот, означает глубокое неверие в способность русского народа побороть и преодолеть объективно-пагубный и злой факт своего величайшего духовного падения и материального упадка»³. В 1923 г., всего через год после высылки писателей и философов, бывших гордостью и честью России⁴, Борис Пастернак в «Высокой болезни» произнес о Ленине странные слова, полные сервильности:

Он управлял теченьем мысли,
И только потому — странной.

При этом поэт понимал, что виною интеллектуальной катастрофы был именно этот человек: «Он позволил морю разбушиться, ураган пронесся с его благословенья»⁵. Но управлял он,

¹ Франк С. Л. Воспоминания о П. Б. Струве // Франк С. Л. Непрочитанное... статьи, письма, воспоминания. М.: Моск. школа полит. исслед., 2001. С. 532.

² Суханов Н. Н. Записки о революции. С. 254—255.

³ Струве П. Б. Прошлое, настоящее, будущее // Струве П. Б. Избранные сочинения. С. 323.

⁴ И на Западе они сохранили духовную основу России. Это прекрасно понимал Струве, писавший о роли разных эмиграций (от эмиграции на Запад интеллектуалов разгромленной Византии до высылки русских мыслителей), говоря о невероятной пользе, которую приносили эмигранты приютившим их странам. Но, писал он, «значение русской “эмиграции” сейчас почти исключительно духовное и, как таковое, оно скажется в России в будущем» (Струве П. Б. Россия // Струве П. Б. Избранные сочинения. С. 335). Большевики рассчитывали, что они там замолчат, да и погибнут духовно, а, может, и физически.

⁵ Пастернак Е. В., Поливанова К. М. Комментарии // Пастернак Б. Собрание сочинений. В 5 т. М.: Худож. лит.-ра, 1989. Т. 1. С. 694.

по ехидному комментарию Ю. П. Гаврилова в энциклопедии «Кирилл и Мефодий», мыслью кухарки, но не философов. Безумие охватывало и больших художников, пытавшихся найти самооправдание своей жизни при большевиках. Не все могли замкнуться в гордое презрение, как Ахматова, или трагическое неприятие мира, как Мандельштам, написавший в своем великом стихотворении «Ламарк» (1932) своего рода библейскую книгу, трагическое нисхождение в антиБытие. Господь создал человека (об этом книга «Бытие»), а сам человек (или антихрист) опустил себя, понижая шаг за шагом от человека до «кольцецов и усоногих»:

Если все живое лишь помарка
За короткий выморочный день,
На подвижной лестнице Ламарка
Я займу последнюю ступень.
К кольцецам спущусь и к усоногим,
Прошуршав средь ящериц и змей,
По упругим сходням, по излогам
Сокращусь, исчезну, как Протей.
Роговую мантию надену,
От горячей крови откажусь,
Обрасту присосками и в пену
Океана завитком вопьюсь.
.....
Он сказал: довольно полнозвучья, —
Ты напрасно Моцарта любил:
Наступает глухота паучья,
Здесь провал сильнее наших сил.
И от нас природа отступила —
Так, как будто мы ей не нужны...

Ничего подобного, что поминает Мандельштам, в работах Ламарка не присутствует. У Ламарка была идея приспособления организма к изменению среды. Цитирую: «Если обстоятельства приводят к тому, что состояние индивидуумов становится для них обычным и постоянным, то внутренняя организация таких индивидуумов, в конце концов, изменяется. Потомство, получающееся при скрещивании таких индивидуумов, сохраняет приобретенные изменения, и в результате образуется порода, сильно отличающаяся от той, индивидуумы которой все время находились в условиях, благоприятных для их развития»¹. У Мандельштама, разумеется,

¹ Ламарк Ж.-Б. Избранные произведения в двух томах. М.: Изд-во АН СССР, 1955. Т. 1. С. 333.

не изложение некоей биологической теории, а внятная апокалипсическая историософия, созданная поэтом. Хотя эту историософию можно прочесть и как приспособление к среде. Общественная среда и впрямь изменилась катастрофически.

5. Судьба несгибаемого

Как пишет Колеров в Предисловии к тому избранных сочинений мыслителя (изданного, кстати, весьма неряшливо, с множеством опечаток), вся жизнь Струве в эмиграции «была полна общественно-политических неудач: возобновленный журнал “Русская Мысль” и юбилейный сборник в честь Струве не нашли спроса, идейная полемика привела к разрыву с некогда ближайшими учениками, Н. А. Бердяевым, С. Л. Франком, А. С. Изгоевым, П. Н. Савицким, попытки подчинить свой либерализм монархической риторике и выстроить единый фронт с правыми националистами увенчались политическим одиночеством, заигрывания с идеологией фашизма подвергли серьезному испытанию его репутацию»¹. Несмотря на то, что автор пытается странно и вполне невнятными риторическими фигурами («Главным успехом для мыслителя следует считать не процент полученных им голосов, а влияние»²) оправдать Струве, кажется, в оправдании он не нуждается, поскольку не было таких идейных разрывов и катастроф. Скажем, с Франком, несмотря на естественные временные расхождения на протяжении сорока шести лет, он остался нежным другом, о чем свидетельствует и их переписка, тянувшаяся до самых последних дней Струве. Не меньшее значение имеют и трогательные и мудрые воспоминания Франка о Струве, где он твердо настаивает на цельности позиции своего друга: «Зная его убеждения на протяжении всей его жизни, я решительно утверждаю, что никакого вообще переворота в них никогда не происходило. В самом *существовании* своих воззрений *он вообще не изменился* — от начала до конца он веровал в *одно и то же*. Если уже нужно — и поскольку вообще можно — определить тоже в ходячем общем политическом термине это единое неизменное основное содержание его политической веры, то П. Б. следовало бы назвать либералом. От начала до самого конца своей жизни он в политической и публицистической деятельности, как и в своих научно-социологических и экономических убеждениях, был и остался

¹ Колеров М. А. Предисловие // Струве П. Б. Избранные сочинения. М.: РОССПЭН, 1999. С. 5.

² Там же.

сторонником *свободы* как основного определяющего положительного начала общественной жизни и культурного строительства»¹.

Уже в сборнике «Из глубины» он кратко резюмировал свое понимание тех принципов развития, которые должны были бы сделать Россию могучей страной, не впасть в хаос и разрушение: «До недавнего времени в русском обществе был распространен, даже господствовал взгляд, по которому в России освобождение крестьян, к счастью, не было предварено дворянской или господской конституцией. Этот народнический взгляд как в его радикальной, так и в его консервативной (монархической) версии совершенно превратен. Историческое несчастье России, к которому восходит трагическая катастрофа 1917 г., обусловлено, наоборот, тем, что политическая реформа страшно запоздала в России. В интересах здорового национально-культурного развития России она должна была бы произойти не позже начала XIX века. Тогда задержанное освобождение крестьян (личное) быстро за ней последовало бы и все развитие политических и социальных отношений протекало бы нормальнее. Народническое же воззрение, гоняясь за утопией спасения России от “язвы пролетариата”, считало и считает счастьем России ту форму, в которой у нас совершилось освобождение крестьян. <...> У нас боялись развести сельский пролетариат и из-за этого страха не сумели создать сельской буржуазии. Лишь в эпоху уже после падения самодержавия государственная власть в лице Столыпина стала на этот единственно правильный путь. Но, упорствуя в своем реакционном недоверии к культурным классам, ревниво ограждая от них свои привилегии, она систематически отталкивала эти классы в оппозицию. А оппозиция эта все больше и больше проникалась отщепенским антигосударственным духом. Так подготовлялась и творилась революция с двух концов — исторической монархией, с ее ревнивым недопущением культурных и образованных элементов к властному участию в устройении государства, и интеллигенцией страны, с ее близорукой борьбой против государства»².

После ухода в эмиграцию Струве долго пытался вести политическую борьбу с большевизмом, всего себя отдавая делу политики. На этом он разошелся на время с ближайшим другом С. Л. Франком, не выдержавшим слишком энергичного политического напора Струве на друзей. Франк же отдалился от политики, чтобы заняться тем, что считал главным делом своей жизни — философией. Практически ежедневно Струве писал политические статьи в газетах. Он возглавил в Софии ежедневную газету «Возрожде-

¹ Франк С. Л. Воспоминания о П. Б. Струве. С. 563.

² Струве П. Б. Исторический смысл русской революции и национальные задачи. С. 466—467.

ние», где вел раздел «Дневник политика». Аллюзия на «Дневник писателя» Достоевского очевидна. После закрытия «Возрождения» он основал газету «Россия», переименовав ее через два года в «Россию и славянство». Не было ни одной политической злобы дня, на которую бы он не откликнулся. Но как политик он и ошибался много раз. Так, уже в 1932 г. он ожидал крушения гитлеризма и сталинизма, все зверства которых были еще впереди. А Струве, скажем, в газете «Россия и славянство», писал: «Теперь деспотия в лице Сталина как выразителя большевизма и ленинизма и демагогия в лице разнуздавшейся до мирового значения фигурки Гитлера терпят сокрушительные поражения»¹. Сугубо политический подход лишал порой его глубины и культурной прозорливости, о чем еще в 1921 г. писал ему как о потенциальной возможности Г. В. Флоровский: «Если сама *воля к культуре*, воля к творчеству будет заслонена злобою дня, внутреннее обнищание и духовная гибель станут неизбежны. Вот почему *культурно-философская рефлексия* мне представляется сейчас гораздо более важным и насущным *национальным делом*, чем текущая *политическая борьба*. Если задача государственного и экономического восстановления Великой России вытеснит из фокуса нашего сознания проблему русской культуры, то не только “белое” дело будет проиграно навсегда, но и окончательное одичание станет вопросом только времени и сроков»². Сегодня можно сказать, что в полемике с евразийством Струве был более прозорлив, чем Флоровский, который много позднее заговорил об евразийских соблазнах. Правда, по сути дела Флоровский был более прав. Но нельзя великого человека подвергать даже под ту линию, которую он сам для себя избрал.

Да, Струве стал прежде всего политиком. Но и в 1932 г. он формулировал свою позицию с прежней уверенностью и несгибаемостью, несмотря на поражение, но с большим пониманием произошедшего: «В России исторически масса населения не была приобщена к собственности и свободе. Собственность же есть основа и палладиум свободы и права.

Если масса населения была недостаточно приобщена к собственности и свободе, то, с другой стороны, верхушка общества: прежние привилегированные классы (дворянство) и позже народившиеся слои буржуазии, со включением так называемой интеллигенции, слишком привыкли жить *за хребтом государства*. Они не научились ответственности за государство как самодостаточные участ-

¹ Струве П. Б. Два заката: Сталина и Гитлера // Струве П. Б. Дневник политика (1925–1935). М.: Русский путь, Париж: YMCA-Press, 2004. С. 717.

² Флоровский Г. Письмо П. Б. Струве о евразийстве // Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. М.: АГРАФ, 1998. С. 125.

ники власти, как строители права и порядка. В момент революции они находились еще всецело во власти не идеи, а мифа свободы (курсив мой. — В. К.), то есть не умели отличить *свободу от своеволия*»¹.

Политический деятель силен не только тогда, когда он идет на поводу у массы, чтобы, взяв власть, навязывать этой массе свою волю, но и тогда, когда он остается верен основной задаче своей жизни: «Клич, под который мы собирались тридцать лет тому назад, *клич освобождения*, в наши дни не только не утратил силы и смысла, — совсем наоборот, именно в наши дни, когда, пользуясь старой, вычеканенной еще в московскую эпоху выразительной формулой — Россия вновь “в пустошь изнурилась”, этот клич стал окончательно непре-рекаемым, раскрыв всю полноту и красоту своего государственного содержания и человеческого смысла. Его возвышенная и суровая правда, требующая от лица в одно и то же время подчинения правопорядку и восстания за право и права, теперь запечатлена ужасным уроком той реакции, которая под личиной революции заморозила Россию в коммунистическом рабстве и советской нищете»².

Разумеется, он не мог принять нацизм, на сговор с которым пошел Сталин, мечтавший «поделить шарик» с Гитлером. Франк — заслуживающий доверия свидетель: «Он с самого начала и без колебаний осудил национал-социализм, в котором большинство русских правых видело долгожданное спасение от большевизма; в противоположность им П. Б. усмотрел в демагогической литературе, принципиально отвергавшей начало личной свободы, опасного врага европейской культуры и во имя своего консерватизма восстал против разрушительных “правых” тенденций национал-социализма»³.

Можно, конечно, перемешав исторические карты, сказать, что Великую Россию построили Ленин и Сталин. Но, во-первых, построили они деспотию под названием Советский Союз, во-вторых, сын пермского губернатора мечтал о другой державе, о другом величии страны, не о стране, которая страшит, пугает, как тамерлановское полчище, которая уничтожает миллионами своих собственных подданных, а о великой цивилизованной стране, стране мощной, могучей, но мощь которой основана на идее права, правопорядка, независимой личности, живущей не в нищете, а в достойном достатке.

¹Струве П. Б. Клич освобождения: реакции под личиной революции // *Задорожнюк И. Е.* П. Б. Струве: три малоизвестные работы // Социологические исследования. 1998. № 4. С. 128.

²Там же. С. 129.

³Франк С. Л. Воспоминания о П. Б. Струве. С. 569.

Глава 11

Вокруг «Мусагета» и «Логоса» (Ф. А. Степун и Э. К. Метнер)

Одно из самых сложных, трагических явлений, имевших продолжение самое неожиданное — это явление, судьба и внутренние противоречия «Мусагета», связанные с именами Метнера, Белого и Степуна. С их русской и немецкой судьбой. Были и другие действующие лица этой драмы, но исследователь вправе выбрать свой угол зрения. Итак, главный персонаж — это Эмилий Карлович Метнер (20 декабря 1872, Москва — 11 июля 1936, Пильниц — Pilnitz — под Дрезденом) — российский публицист, издатель, литературный и музыкальный критик, старший брат композитора Николая Метнера, главный и несменяемый редактор издательства «Мусагет», с 1909 по 1914 г. В этом издательстве выходили книги А. Белого, Эллиса (Л. Л. Кобылинского), С. М. Соловьева и других. В этом же издательстве выходил журнал Ф. Степуна и С. Гессена «Логос». Во время войны Степун сражался как артиллерист на германском фронте, а Метнер уехал в Швейцарию, в 1931 г. получил швейцарское гражданство, занимался психологическими проектами, переписывался с Юнгом, жил в большой бедности. Сведения о его кончине имеются в публикуемом в этом материале письме Степуна.

По справедливому наблюдению автора лучшей книги о Метнере Магнуса Юнгстрена, это был широко распространенный тип бесплодного человека, но отличавшегося от обычных закомплексованных бездарей любовью к талантам. Он поставил себя подножием таланту младшего брата — композитора Николая Метнера, уступая ему даже жену. Любовь втроем — довольно распространенный тип отношений среди творческой элиты (Герцен, Огарев, Тучкова; Тургенев и семья Виардо; Маяковский и семейство Бриков), да и в народе тип отношений достаточно характерный. Но все же сексуальный дуэт братьев с одной женщиной — «достижение» эпохи начала XX века. Второй демон его комплекса бесплодности был русский поэт и прозаик Андрей Белый, чьи «Симфонии» Метнер

счел новым словом. «Метнер, ощущая собственное творческое бесплодие, <...> доверялся таланту Белого и приносил себя в жертву ради его гения»¹. Сам Белый не без раздражения вспоминал: «Метнер — общительный и любопытный, вошел очень быстро в круг наших друзей, <...> с большим трудолюбием строил карьеру он брата; как брата, старался поставить меня на увиденный им пьедестал»².

Но была у Эмилия Метнера и еще одна сверхидея, быть может, центральная его идея, оказавшаяся чрезвычайно важной для русской культуры. «Германия, говорил он себе, призвана достичь духовной гегемонии. Россия (синоним темных сил в нем самом) представляет собой незрелую стадию культуры, нуждающуюся в немецкой дисциплине»³. Об этом написал и Белый, но уже с постреволюционной интонацией, по сути дела оправдывая русский хаос: «В словах о Москве, стреляющей-де ракетой из хаоса, прозвучала старинная тема его раздвоенья: как будто в одном отношении мы впереди; а в другом — мы — отчаянная бескультурица, взывающая к распахке ее томами немецких исследований; надо-де выстроить башню из них; и на башню ракету поднять: пусть себе фонарем освещает проспекты культуры; проповедовал Метнер геллертерство, но не с геллертерским, а с романтическим пылом»⁴.

И все же ради Белого и ради пропаганды немецкого духа на деньги Хедвиг Фридрих⁵, дрезденской немки с еврейской кровью, Метнер создает в 1909 г. издательство «Мусагет». Книги еще не делали погоды. Нужен был журнал. Поэтому он не мог не заключить со Степуном и Гессеном договор на издание журнала «Логос». Сохранился сам документ договора, где среди прочего говорилось:

«§ 2. Русская редакция “Логоса” во всех редакционных делах пользуется полной самостоятельностью, будучи связана лишь международным редакционным комитетом. Она состоит из следующих лиц: С. И. Гессена (СПб.), Ф. А. Степуна (Москва) и Э. К. Метнера (Москва). Каждый из названных лиц равно пользуется всеми правами члена русской редакции. Рукописи принимаются по единогласному решению редакции. В случае разногласия между членами русской редакции (как по вопросу о принятии

¹ Юнгрен М. Русский Мефистофель. Жизнь и творчество Эмилия Метнера. СПб.: Акад. проект, 2001. С. 15.

² Белый А. Между двух революций / Подг. текста и комм. А. В. Лаврова. М.: Худож. лит.-ра, 1990. С. 307.

³ Юнгрен М. Указ. соч. С. 20.

⁴ Белый А. Указ. соч. С. 305.

⁵ Стоит привести комментарий А. В. Лаврова к мемуарам А. Белого: «Ориентация “Мусагета” на германскую культуру была помимо идейно-эстетических симпатий Э. Метнера, непременным условием, выдвинутым Ядвигой Фридрих, финансировавшей издательство» — Лавров А. В. Комментарии // Белый А. Указ. соч. С. 539.

рукописей, так и по другим редакторским делам), спор, согласно статутам международного редакционного комитета, решается этим последним большинством голосов. Из трех названных членов русской редакции Э. К. Метнер, кооптированный в члены ее лишь русской редакцией, не является впредь до кооптации его всеми членами международного комитета членом последнего. Вопрос о кооптации его в члены международного комитета должен быть решен при ближайшей к тому возможности, на основании личного знакомства его со всеми членами названного комитета»¹.

Молодые издатели вполне понимали значимость для тогдашней российской философии немецкой современной мысли. Они, по сути дела, были проводниками неокантианства в Россию. Не говорю уж о том, что само название «Логоса» было подсказано юным гейдельбергским студентам двумя немецкими профессорами — Г. Риккертом и В. Виндельбандом.

Первое известие о готовящемся журнале прозвучало из уст участника совместного собрания у Риккерта по поводу «Логоса» — Д. В. Философова. По воспоминаниям Степуна (подкрепленным другими свидетельствами), молодые неокантианцы (Р. Кронер, С. Гессен, Ф. Степун и др.), чтобы вернее получить согласие издателя, пригласили на беседу случайно оказавшихся во Фрейбурге знаменитых русских — Д. Мережковского, З. Гиппиус и Д. Философова². Это оказало свое влияние. Издатель, впечатленный обликом русских знаменитостей, дал согласие. Философов так описал событие («Русское слово». 1909. 17 июня. № 137. С. 1): «Во Фрейбурге, при усиленном участии русских, затевается издание журнала “Логос”. Первое официальное совещание по этому поводу происходило у Риккерта. Кроме коллег-профессоров и молодых “докторов” философии, как немецких, так и русских, на совещание были приглашены и некоторые русские писатели, находившиеся в это время во Фрейбурге <...>: Лев Шестов (автор “Апофеоза беспочвенности”), Д. Е. Жуковский (переводчик и издатель сочинений Куно Фишера), Д. С. Мережковский, З. Гиппиус и я.

¹ Цит. по: *Санов В. В.* Журнал «Логос» — прерванный на полуслове диалог // Вестник Российской Академии Наук. Т. 63. № 3. 1993. С. 268–269.

О степени популярности Мережковского в Германии говорят слова Т. Манна. В 1921 г. Томас Манн писал: «Я услышал <...>, что Мережковский, бежавший из Советской России, <...> меня посетит. Дмитрий Мережковский! Тот, чья книга о Толстом и Достоевском произвела на мои двадцать лет такое неизгладимое впечатление и чьей также совершенно беспримерной работы о Гоголе я вообще не убирал со стола! Никому не хочется показаться провинциалом, и поэтому я невозмутимо ответил, что господин Мережковский будет, конечно, желанным гостем. Но в глубине души я не верил ни одному слову. Миф не сидит запросто у тебя в комнате. Так не бывает» (*Манн Т.* Русская антология // *Манн Т.* Путь на Волшебную гору. М.: Вагриус, 2008. С. 92).

Журнал затеян небольшой группой ближайших учеников Риккерта, в которой находятся двое молодых русских. Группа эта уже успела издать на немецком языке небольшой сборник статей под общим заглавием “Мессия”¹. Авторы мечтают о появлении новой философской системы, которая смогла бы дать синтез нашей эклектической эпохи, мечтают о пришествии философского мессии, которому они приуготавливают путь. <...> Пока предложено выпускать два издания журнала: одно, на русском языке, — в Москве, другое, на немецком, — во Фрейбурге. Задачи широкие, молодые, очень русские»².

В передовой статье «Логоса» 1910 г. (авторы Ф. Степун и С. Гессен) говорилось, что немецкая философия играет в Новое время ту роль, какую играла греческая философия в античности. Цитирую: «Мы по-прежнему, желая быть философами, должны быть западниками. Мы должны признать, что как бы значительны и интересны ни были отдельные русские явления в области научной философии, философия, бывшая раньше греческой, в настоящее время преимущественно немецкая»³. Не случайно Канта не раз по значимости сравнивали с Платоном. Классическая немецкая философия продуцировала идеи и методы по всему миру. Продолжу цитирование: «Это доказывает не столько сама современная немецкая философия, сколько тот несомненный факт, что все современные оригинальные и значительные явления философской мысли других народов носят на себе явный отпечаток влияния немецкого идеализма; и обратно, все попытки философского творчества, игнорирующие это наследство, вряд ли могут быть признаны безусловно значительными и действительно плодотворными. А потому, лишь усвоив это наследство, сможем и мы уверенно пойти дальше»⁴.

Сотрудники «Логоса» были кто угодно, но не националисты. «Философствуя “от молодых ногтей”, мы были твердо намерены постричь волосы и ногти московским неославянофилам. Не скажу, чтобы мы были во всем не правы, но уж очень самоуверенно принялись мы за реформирование стиля русской философии.

Войдя в “Мусaget”, мы почувствовали себя дома и с радостью принялись за работу. С “Мусagetом” нас объединяло стремление духовно срастить русскую культуру с западной и подве-

¹ На самом деле сборник назывался «О мессии», а по-немецки: «Vom Messias. Kulturphilosophische Essays von R. Kroner, N. von Bubnoff, G. Mehrlis, S. Hessen, F. Steppuhn». Leipzig: Verlag von W. Ehglehmann, 1909.

² *Философов Д. В.* О Фрейбурге и журнале «Логос» // О мессии. Эссе по философии культуры / Изд. подготовил А. А. Ермичев. СПб.: РХГА, 2010. С. 80–81.

³ *Степун Ф. А.* Сочинения / Сост., вступ. ст., примеч. и библи. В. К. Кантора. М.: РОССПЭН, 2000. С. 798.

⁴ Там же.

сти под интуицию и откровение русского творчества солидный, профессионально-технический фундамент.

Основной вопрос “Пути” был “како веруеши”, основной вопрос “Мусагета” — “владеешь ли ты своим мастерством?”. В противоположность Бердяеву, презиравшему технику современного философствования и не желавшему ставить “ремесло в подножие искусства”, Белый, несмотря на свой интуитивизм, со страстью занимался техническими вопросами метрики, ритмики, поэтики и эстетики. Это естественно сближало его с нами — гносеологами, методологами и критицистами. К тому же Белый и сам ко времени нашего сближения с “Мусагетом” увлекался неокантианством, окапывался в нем как в недоступной философскому дилетантизму траншее, кичился им как признаком своего серьезного отношения к науке, чувствуя в этой серьезности связь с отцом, настоящим ученым, философом-математиком»¹.

Как водится, дружба по принципу «против кого дружим» ничем хорошим не заканчивалась. «Мусагет» и «Логос» были проводниками немецкой культуры, противниками неославянофильства начала XX века. Но если Степун и его соиздатели по журналу опирались на идеи неокантианства, то Метнер и Белый, поначалу соблазнившись на новую немецкую философию, как выяснилось далее, находили в Германии другие тенденции: каждая культура богата и разнообразна. Не помогло даже обращение Метнера к Гёте как центру германского духа. Гораздо больше он склонялся к немецкому национализму, что впоследствии привело его в стан нацистов, а Белого к большевикам. Пока же произошел сравнительно культурный развод издательства и журнала.

«Мир и любовь между “Мусагетом” и редакцией “Логоса”, — вспоминал Степун, — длилась, однако, недолго. В третьем томе своих воспоминаний Белый сам рассказал о том, как, охладев к Канту и неокантианству, он при поддержке Блока настоял на том, чтобы Метнер не возобновлял с нами контракта. К счастью, нам удалось сразу же устроить журнал в известном петербургском издательстве М. О. Вольфа»². Похоже, Белый и впрямь сыграл роль «черного человека» во взаимоотношениях гейдельбергских мальчиков с издательством. Совсем не остывшая неприязнь звучит в его мемуарах: Метнер «прицеплял “последышей” Зиммелей в виде троечки “настоящих” философов: Федора Степуна, Яковенко и Гессена; “настоящее” первого выявилось в карикатурнейшем комиссарстве на фронте (при Керенском)»³.

¹ Степун Ф. Бывшее и несбывшееся / Послесл. Р. Гегеля. Изд. второе, испр. СПб.: Алетей, 2000. С. 218–219.

² Там же.

³ Там же.

Как писал М. Безродный, в ноябре 1909 г. Метнер заключил с редакторами «Логоса» С. И. Гессеном и Ф. А. Степуном договор, по которому «Мусагет» брал на себя выпуск со следующего года русской версии журнала. Это отвечало претензиям «Мусагета» на респектабельность: в «Логосе» объявлялось о ближайшем участии видных русских ученых. За четыре года партнерства «Логоса» с «Мусагетом» свет увидело девять номеров журнала со статьями 18 российских и 19 зарубежных авторов, в том числе В. Виндельбанда, Н. Гартмана, Э. Гуссерля, Б. Кроче, Г. Зиммеля, Г. Риккерта и К. Фосслера. Цена привлечения «профессоров» оказалась тою же, что и при переговорах с «веховцами»: Метнеру, кооптированному в члены русской редакции журнала, сразу дали понять, что в его идейном руководстве не нуждаются. (Вопреки надеждам Метнера сближение «Мусагета» с «Логосом» не принесло международной известности Белому как теоретику искусства: его участие в журнале профессиональных философов оказалось эпизодическим.) Влияние Степуна на издательство и околоиздательскую молодежь нельзя было не заметить. Даже ревновавший к нему Белый вспоминал: «Уже к осени 1910 года около Степуна, явившегося в “Мусагет”, строилась философская молодежь; он завел в редакции свой семинарий, среди студентов его объявился Борис Леонидович Пастернак, чья поэзия — вклад в нашу лирику...»¹

Белый в своих мемуарах без конца упрекает Метнера в том, что тот не давал ему, Белому, воли и простора, называя его стремление «хаосом». Но даже из этих мемуаров видно, что Белый очень долго ощущал себя хозяином в «Мусагете»: «“Мусагет” только что обосновался в квартире: три комнаты с ванной, кухней и комнатущечкой для служителя, Дмитрия; меблировка была со вкусом; редакция выглядела игрушечной; в комнатку с овальной стеной был заказан овальный диван, перед которым стоял круглый стол; ковер, мебели, драпировки приятного синего цвета на теплом, оранжевом фоне (обои); затворив двери в приемную (белые обои, книжные полки, два столика: для секретаря и корректора) и спустившись портьеру, оказывались в диванной, куда не проникал шум; каждый день здесь сидела компания (Шпет, или Рачинский, или Борис Садовский, или Эллис, Машковцев и другие); здесь с шести до восьми принимал по делам “Мусагета”; сколько здесь протекло разговоров — с Ивановым, Минцловой, Блоком, Тургеневыми, Степуном, Шпеттом; комната стала моим домашним салоном»².

Сотрудники «Логоса» не учитывали важной составляющей в мировоззрении Метнера (да и не очень обращали на это внима-

¹ Белый А. Указ. соч. С. 342.

² Там же. С. 339–340.

ние). Речь идет о его совершенно яростном антисемитизме¹. Сошлюсь снова на книгу Юнггrena: «Позднее Метнер настаивал, что расовый вопрос занимал его “с детства”. Антисемитизм, развившийся в нем в Нижнем Новгороде, имел идеологические корни в традиции русской консервативной мысли, приверженцем которой он был. Он вырос в атмосфере активной политики государственного антисемитизма, проводившейся в восьмидесятых и девяностых годах. И тогда, в 1903 г., эта политика принесла свои плоды в виде жестоких погромов, петербургский журнал напечатал предварительную версию “Протоколов сионских мудрецов”, — фальшивки, претендующей на раскрытие деталей мифического международного еврейского заговора, организованного с целью установления господства над миром. Чтение немецких авторов укрепляло его расизм: антисемитские выпады имелись, в особенности, у Вагнера, в поздних полемических статьях которого ненависть к евреям является неотъемлемой частью идеи германского ренессанса. В то время у Метнера, по-видимому, появилась тенденция проецировать на евреев свои собственные инстинкты, перенося на них скрытые агрессивные и либидинозные импульсы. <...> Антисемитизм Вагнера также отчасти объяснялся подозрением о собственных еврейских корнях»². Комплексов хватало и у Э. К. Все его любовные истории так или иначе были странным образом связаны с еврейками, своеобразный садомазохистский комплекс. Его национализм и расизм, как справедливо показал М. Безродный, ясны из его изданий:

«Из книг, выпущенных “Мусагетом”, эту линию манифестировали две: перевод “*Arische Weltanschauung*” Чемберлена и сборник статей Метнера “Модернизм и музыка”, в котором, в частности, проводилась мысль о том, что евреи вносят в арийскую музыку чуждый ей экзотизм, а в музыкальную жизнь — дух коммерции. Искусственно к этим публикациям подтягивались переводы “*Wedanta und Platonismus im Lichte der Kantischen Philosophie*” Дейссена и “*Nibelungen*” Вагнера: первое сочинение анонсировалось как “введение в миросозерцание индоарийцев”, а издание второго дало повод Метнеру сообщить в предисловии о признании современной этнографией факта “ближайшего расового родства между *чистыми* “германцами” и *чистыми* “славянами” и заявить о своем пристрастии к “саксонскому (т. е. типичному славо-германскому) искусству”. Пропаганда Метнером его расовых симпатий воспринима-

¹ Позднее, в письме к Юнгу он пытался объяснить свой антисемитизм по Фрейду: страхом кастрации. Но, конечно, много большую роль играли тут социокультурные причины.

² Юнггрен М. Указ. соч. С. 21.

ется “мусagetцами” как органическая часть его апологии старой немецкой культуры: “Ваше кантианство, гетееанство, абсолютная ненависть к соврем. германской музыке, — пишет ему Эллис, — плоды глубокого, светлого и выстраданного фанатизма. Вспомните Ваш вопль на даче по поводу китайцев: “Целые расы надо загонять в море, истреблять!”»¹. Белый поддался этому влиянию. В своей известной статье «Штемпелеванная культура» он прямо писал об извращении евреями арийской культуры, к которой он относил и русскую: «Бесспорна отзывчивость евреев к вопросам искусства; но, равно беспочвенные во всех областях национального арийского искусства (русского, французского, немецкого), евреи не могут быть тесно прикреплены к одной области; естественно, что они равно интересуются всем; но интерес этот не может быть интересом подлинного понимания задач данной национальной культуры, а есть показатель инстинктивного стремления к переработке, к национализации (юдаизации) этих культур (а следовательно, к духовному порабощению арийцев); и вот процесс этого инстинктивного и вполне законного поглощения евреями чужих культур (приложением своего штемпеля) преподносится нам как некоторое стремление к интернациональному искусству»².

Но и в прозе у Белого (например, в «Петербурге») ведется разговор о «семито-монгольской» опасности. Это странное соединение соловьевской монголофобии и метнеровского антисемитизма привело к расколу. «Логос», соловьевский и юдофильский, был изгнан из «Мусagета» с помощью Белого. Бердяев считал, что «стиль романа не выдержан, окончание случайное, внутренне необязательное»³. Но так ли это? Контекст идейной борьбы тех лет, столкновение неокантианца Ф. Степуна и поклонника Г. Сковоро-

¹ *Безродный М.* Из истории русского германофильства: Издательство «Мусaget» // Исследования по истории русской мысли [3]. Ежегодник за 1999 год / Под ред. М. А. Колерова. М.: О.Г.И., 1999. С. 157–198.

² *Белый А.* Штемпелеванная культура // Империя и нация в русской мысли начала XX века / Сост., вступ. статья и прим. С. М. Сергеева / М.: Изд. группа «Скимень»: Изд. дом «Пренса», 2004. С. 339. Надо сказать, восприятие евреев как некоей международной силы вполне было свойственно народному сознанию. В платоновском романе «Чевенгур» сторожевые мужики спрашивают двух народных революционеров-коммунистов — Копенкина и Дванова, кто они такие. «Мы — международные!» — припомнил Копенкин звание Розы Люксембург: международная революционерка». На это следует другой вопрос: «Евреи, што ль?» На что — не менее характерный ответ: «Копенкин хладнокровно обнажил саблю <...>: “Я тебя кончу на месте за такое слово”» (*Платонов А.* Чевенгур // *Платонов А.* Собрание сочинений. В 5 т. М.: Информпечать, 1998. С. 115). В каком-то смысле это ответ Платонова.

³ *Бердяев Н. А.* Астральный роман (Размышления по поводу романа А. Белого «Петербург») // *Бердяев Н. А.* О русских классиках / Сост., комм. А. С. Гришина. Вступ. ст. К. Г. Исупова. М.: Высш. школа, 1993. С. 316–317.

ды В. Эрн, *развод* «Логоса» и «Мусагета» позволяют увидеть законную логику концовки знаменитого романа. В конце романа «Петербург» (1913–1914), написанного в момент расхождения «Логоса» и «Мусагета», главный герой и мечтательный отцеубийца Николай Аполлонович Аблеухов, отказавшись от идеи отцеубийства, перестал читать Канта¹ («А Кант? Кант забыт»). Он опростился, «жил одиноко; никого-то не звал, ни у кого не бывал, видели его в церкви; в последнее время читал он философа Сковороду». А именно Эрн (автор трактата о Г. С. Сковороде) писал, что философия Канта вела к небытию: «Меонизм принципиально и окончательно закрепляется в трансцендентализме Канта»². Далее он вообще выводил из Канта немецкий милитаризм (в статье «От Канта к Круппу»).

Увлечшись идеями доктора Штейнера, Белый отходит от неокантианства. Метнер пишет полемическую книгу, где пытается противопоставить своего Гёте и своего Канта штейнерианству. Поддержал его Эллис. В неопубликованной при жизни рецензии на его книгу «Размышления о Гёте. Книга I: Разбор взглядов Рудольфа Штейнера в связи с вопросами критицизма, символизма и оккультизма» (которая, однако, был автору известна) он писал о Метнере: «Он обладает даром не только говорить о Гёте, как лучший среди гётеанцев и о *Канте* — как лучший среди кантианцев, но также, что бесконечно ценнее, говорить о Гёте, оставляя совершенным кантианцем, и о Канте — не изменяя ни в чем самым заветным заповедям гётеанства»³.

Белый возражал Метнеру, но еще несколько лет оставался адептом Штейнера. Связи с Германией не прерываются, но меняют адресность.

Существенно также отметить, что в 1914 г. Метнер уехал в Германию, по сути прекратив руководство издательством: «В 1914 г., уезжая из России, Метнер оставил новому секретарю “Мусагета” В. В. Пашуканису доверенность на управление делами издательства»⁴. Метнер в Россию больше не вернулся. В Германии Метнер, пройдя много искушений (Штейнера, Юнга), пришел к культу Гитлера, в 1936 г., переживая западную критику гитлеровской политики, «видел себя и Гитлера — двух Вотанов, загнанных

¹ Напомню, что по мысли Я. Э. Голосовкера именно Кант является реальным отцеубийцей в «Братьях Карамазовых».

² Эрн В. Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности // Эрн В. Ф. Сочинения / Сост. Н. В. Котрелева и Е. В. Антоновой, прим. В. И. Кейдана и Е. В. Антоновой, вступ. ст. Ю. Шеррер. М.: Правда, 1991. С. 78.

³ Эллис. Теософия перед судом культуры (Размышления по поводу «Размышлений о Гёте» Эм. Метнера // Эллис. Неизданное и несобранное. Томск: Водолей, 2000. С. 325.

⁴ Сапов В. В. Журнал «Логос» — прерванный на полуслове диалог // Вестник Российской Академии Наук. Т. 63. № 3. 1993. С. 272.

на край смерти враждебными им жизненными условиями»¹. Любопытно, что в результате Метнер принимает швейцарское гражданство. Трудно говорить о причине, но все же нельзя забывать, что Швейцария была нейтральной страной. Этот его шаг вызывает соответствующую язвительную реакцию Белого: «германо-русские фантазии Метнера были разбиты войной; и он стал обителем ему чуждой Швейцарии»².

По справедливому соображению Н. Плотникова, «трагедия “Логоса” и, вместе с тем, величие его замысла сказалось в том, что его создатели в России и Германии — Ф. А. Степун, С. И. Гессен, Б. В. Яковенко, Р. Кронер, Г. Мелис — выступили со своим проектом “вечного мира” в философии накануне того часа, когда Европа сорвалась в пропасть межнациональной бойни, заставив редакторов в буквальном смысле слова воевать друг против друга»³. Не менее существенно, что идея «Логоса» была идеей наднационального журнала по культуре. Для Степуна немецкая культура равна древнегреческой, а стало быть, несет в себе наднациональные и общечеловеческие начала. Но время было другое. Националистические тенденции в Германии победили общечеловеческие. Национализм заразил и русскую мысль. От Метнера, как я уже упоминал, Белый перенимал антисемитизм. О расовых законах нацизма, которые объявляли русских недочеловеками, категорически отказывая им в арийском родстве, еще никто не подозревал. Резкого разрыва тогда у Степуна с Метнером и Белым очевидно не было, Сапов скорее всего в этом прав. Расхождение было внутренним. Истинный немец Степун никогда не был националистом. Для Метнера Гитлер был реинкарнацией Вотана, для Степуна — враг христианства (как и большевизм). Белый принял большевизм и сталинизм, собирався писать в 1933 г. статью «Социалистический реализм»⁴. Уже вне России Метнер писал новую работу о Белом: симпатии его оставались те же. Но состояние духа явно шло к катастрофе. В письме к К. Г. Юнгу (от 15.11.1917) он увязывает все свои переживания в один узел, но собственный его самоанализ печален: «Неприятная сцена с Рахилью произошла у меня не до, а после приступа. Тогда мне пришлось прервать работу над книгой о Белом, потому что я почувствовал себя совершенно измученным. <...> Я действительно сделался духовным инвалидом. Потому что все мои мысли ис-

¹ Юнгрен М. Указ. соч. С. 191.

² Белый А. Указ. соч. С. 307.

³ Плотников Н. Репринтное переиздание журнала «Логос» (1910–1914, 1925) // Исследования по истории русской мысли [7]. Ежегодник за 2004–2005 гг. / Под ред. М. А. Колерова, Н. С. Плотникова. М.: Модест Колеров, 2007. С. 618–619.

⁴ Спивак М. Л. Андрей Белый — мистик и советский писатель. М.: РГГУ, 2006. С. 436.

чезли, а умений у меня никаких нет. <...> По-видимому я иду к идиотизму»¹. Ему нужен был поводыр, и он нашел его в Гитлере.

Позиция Степуна — позиция трезвого и разумного человека. Последователь В. С. Соловьева, он не мог не принимать его максиму, что христианство есть «торжество разума в мире»². Степун слишком хорошо видел, как Германия иным путем, но скатывается туда же, куда уже скатилась Россия, по его выражению, «в преисподнюю небытия». В 1931 г. он писал своему другу Густаву Кульману³: «При помощи теории Ничше и Бахофена, теории мифа и органического мышления, насаждается среди немецких народных учителей такой тупоумный шовинизм, что становится прямо-таки страшно за судьбу Германии и человечества. Насаждается сознательное, натуралистическое язычество, метафизическое мышление принудительно отделяется от этического, государство изображается, как мистерия крови, история преподносится в мифически-патриотическом порядке. Главы истории Рейна, восточная граница и немецкие меньшинства. Такая помесь Ничше и Илловайского, мифа и провинциальной оперы, что прямо-таки дышать нечем. И это все забивается в головы народных учителей в порядке принудительного слушания философских курсов. Решительно иной раз кажется, что Германии, при всех ее великих дарах, не дано дара политической мысли»⁴.

В эти годы он становится для русской эмиграции признанным *консультантом по Германии*. В «Современных Записках» и «Новом Граде» он написал несколько статей, специально посвященных немецким проблемам⁵, не считая постоянных и привычных для него сопоставлений немецкой и российской мысли. Проблемы Германии не могли не волновать изгнанную из своей страны русскую интел-

¹ Письма Метнера к Юнгу // *Юнгрен М.* Русский Мефистофель. С. 232.

² *Соловьев В. С.* Христос воскрес! Пасхальные письма // *Соловьев В. С.* Собрание сочинений. В 10 т. СПб., [1911–1914]. Т. 10. С. 37.

³ Густав Густавович Кульман (1896–1961), швейцарец, родившийся в Голландии, учился в Йельском университете. Юрист по профессии, поклонник русской культуры, он встречал русских философов, высланных на «философском пароходе», помогал в их трудоустройстве, один из создателей и соредакторов (вместе с Бердяевым) журнала «Путь», работал в «Имка-пресс», с 1931 г. работал в международных организациях по интеллектуальному сотрудничеству. С 1938 г. — заместитель Верховного комиссара по делам беженцев при Лиге Наций, потом при ООН, занимался делами перемещенных лиц (DP), помогал еврейским беженцам, его именем назван один из кибуцев в Израиле. Степун был его многолетним другом начиная с 20-х годов.

⁴ Columbia University Libraries, Bakhtmeteff Archive. Ms Coll Zernov. Box 9. Stepun, Fedor Avgustovich. To Maria and Gustave Kullmann (Письмо написано на русском языке, архивная публикация).

⁵ Луганов Николай [Степун Ф. А.] Германия // *Современные Записки*. 1930. Кн. 42. С. 413–427; Луганов Николай [Степун Ф. А.]. Письмо из Германии. Формы немецкого советофильства // *Современные Записки*. 1930. Кн. 44. С. 448–463; Николай Луганов [Степун Ф. А.]. Письмо из Германии (Национал-социалисты) // *Современные Записки*. Париж. 1931. Кн. 45 (XLV). С. 446–474 и др.

лигенцию. Слишком много общего с большевизмом находили эмигранты в поднимавшемся национал-социализме. Россия и Германия слишком тесно сплелись в этих двух революциях — от поддержки Германией большевиков до поддержки нацистов Сталиным. Степун заметил, что и сами нацисты видят эту близость. Он фиксирует идеи Геббельса о том, что «Советская Россия самою судьбою намечена в союзницы Германии в ее страстной борьбе с дьявольским смрадом разлагающегося Запада. Кратчайший путь национал-социализма в царство свободы ведет через Советскую Россию, в которой “еврейское учение Карла Маркса” уже давно принесено в жертву красному империализму, новой форме исконного русского “панславизма”»¹.

Казалось бы, пути Степуна и Метнера разошлись окончательно. Но судьба играет странные шутки. По версии Юнгтрена, «в апреле, как бы прощаясь, Метнер посетил в Лондоне Николая и Анну. В июне он последовал совету своего врача и отправился в Богемию на воды в Теплиц-Шёнау, которые некогда посещали Гёте и Вагнер. Проведя там несколько недель, он поехал в Пильниц, где в начале июля серьезно заболел; болезнь сопровождалась острыми приступами головокружения. Его поместили в местную психиатрическую клинику. Судя по всему, постоянно угрожавшее ему раздвоение психики теперь и впрямь наступило его. В состоянии полного регресса, бессвязно говоря исключительно о прошлом и будучи явно не в состоянии воспринимать настоящее, он умер ранним утром 11 июля 1936 г.»². Версия Сапова немного иная, хотя он приводит важный факт — о том, кто проводил Метнера в последний путь.

Метнер в Россию больше не вернулся. Как пишет В. Сапов, «со Степуном у них общих дел, по-видимому, не было, но они навсегда сохранили теплые, дружеские чувства друг к другу. О присутствии Степуна и его жены при кончине Метнера (в Дрездене, в клинике для нервных больных в ночь с 10 на 11 июля 1936 г.) известно из письма его брата, композитора Н. К. Метнера. “Присутствие русских друзей, близких не только по культуре, но и по духу, было счастьем, последним счастьем для него”»³. И это как бы обозначает, что же оказалось результатом жизни Метнера, к чему лежало его сердце, где оставил он больше следов. Поэтому я бы не согласился с исследователем, что влияние Метнера было больше в Германии: «Судьба Метнера заключалась в том, чтобы быть “использованным” двумя величайшими и деятельнейшими представителями европейской культуры двадцатого столетия (Белый и Юнг. — В. К.), в равной мере ставших

¹ *Степун Ф.* Письмо из Германии (Национал-социалисты) // *Степун Ф. А.* Сочинения. С. 890.

² *Юнгтрен М.* Указ. соч. С. 191.

³ *Сапов В. В.* Указ. соч. С. 272.

сегодня объектами неослабевающего международного интереса. Его посредничество демонстрирует глубокое родство между двумя этими людьми, каждый из которых, на свой собственный лад и своими собственными средствами, осветил кризис сознания современного человека. Парадокс же заключается в том, что Метнер, стремившийся вдохнуть в Россию немецкий дух, в конечном итоге внес нечто специфически русское в немецкую культуру»¹. Именно русские люди хранили о нем память. Не случайно говорят, что важно, кто примет твой последний вздох. Тот и есть близкий тебе человек.

Есть письмо, сохранившее рассказ Степуна о смерти Метнера, вносящий некие уточнения, даже фактически важные. Например: реальная причина смерти не психическое заболевание (что не исключается в принципе), но воспаление легких. Письмо написано Степуном его старым друзьям Густаву и Марии Кульманам. Русский философ, немец по происхождению, уже чувствовал, что судьба готовит ему удар в меняющейся Германии, где правил новый Вотан, так любимый Метнером — Адольф Гитлер. И действительно, менее чем через год на Степуна был написан донос, где говорилось, что он по прошествии четырех лет национал-социалистического режима по-прежнему читает студентам лекции, где отрицает этот режим, что проповедует в своих лекциях «русскость» и говорит о невозможности для христианина быть антисемитом. В результате Степун, как известно, лишился работы. Снова получил кафедру он лишь после поражения Германии в войне.

Dresden 21-го июля 1936 г.²

Дорогие Мария Михайловна и Густав Густавович,

вы, вероятно, удивляетесь, что мы до сих пор еще не ответили на вашу открытку. Но мы до самого последнего времени не знали, сможем ли воспользоваться вашим радушным приглашением. Нет слов, оно было бы гораздо приличнее сразу же от души поблагодарить вас, а потом уже по выяснении всех обстоятельств отвечать по существу. Но до приличной жизни, к которой мы и сами стремимся, нам, очевидно, не дойти, уж очень у нас всего много.

Сейчас выяснилось, если не случится каких-нибудь неожиданных затруднений, что мы сможем в самом начале августа выехать к вам, чему мы бесконечно рады и за что от души благодарим вас.

Кроме всяких формальных трудностей и денежного вопроса (лишь на днях выяснилось, что правительство отпускает деньги

¹ Юнггрен М. Указ. соч. С. 193.

² Columbia University Libraries, Bakhmeteff Archive. Ms Coll Zernov. Box 9. Stepun, Fedor Avgustovich. To Maria and Gustave Kullmann (Письмо написано на русском языке, архивная публикация).

на Швейцарию) случилось тут у нас еще одно задерживающее обстоятельство. Приехавший из Теплица к своим старым дрезденским друзьям¹ Эмилий Карлович Метнер² слег с тяжелым воспалением легких в больницу. Кроме нас (его друзья — две беспомощные, больные женщины) у него здесь никого не было. Покинуть его больным было бы совершенно невозможно. В прошлую среду мы его похоронили. Так поистине трагически освободила нас судьба для Швейцарии. Я не знаю, знали ли Вы Эмилия Карловича, но для меня с ним связана, быть может, самая лучшая и светлая эпоха моей жизни: Москва, символизм, Логос, Мусaget, одним словом, все то, что было разрушено войной и похоронено революцией. Думаю, что нам удастся выехать отсюда 4-го, самое позднее 5-го августа. Был бы очень рад, если бы наше свидание осуществилось в том полном объеме, о котором вы пишете. Особенно хочется мне поговорить с Борисом Петровичем³. Мы тут страшно отрезаны от эмигрантской России, и поэтому мне представляется особо важным проверить себя на нем, стоящем в центре всех парижских споров. Хотя вы и пишете, что в августе устройство лекций невозможно, все же сообщая на всякий случай, что речь может идти только о закрытых лекциях на русском языке, так как для открытых и немецких требуется разрешение целого ряда правительственных инстанций, о котором я не ходатайствовал. Да и вообще, может быть, лучше помолчать⁴.

О дне и часе нашего приезда мы сообщим вам, конечно, заранее. Наташа и я шлем вам самые сердечные приветы. Еще раз большое спасибо.

Ваш Ф. Степун.

* * *

Судьба играет странные, но многозначительные шутки. Дружба творческой юности оказалась для христианина Степуна важнее идейных расхождений.

¹ Речь, видимо, идет о подруге Э. К. Метнера, помогавшей ему деньгами в создании «Мусagета», — Хедвиг (Ядвиге) Фридрих.

² Об Э. К. Метнере см. также работы К. Ю. Постоутенко: Душа и маска «Мусagета» (к истории имперского сознания в России) // Казань, Москва, Петербург: Российская империя взглядом из разных углов. М.: О. Г. И., 1997. С. 232–246; Э. К. Метнер: метаморфозы национальной идентификации // Блоковский сборник XIII. Русская культура XX века: метрополия и диаспора. Тарту, 1996. С. 165–169.

³ Борис Петрович Вышеславцев (1877–1954). В 1922 г. вместе с другими русскими деятели культуры был выслан за границу. В 30-х годах. Вышеславцев совместно с Э. К. Метнером, а после смерти Метнера в 1936 г. один осуществил 4-томное издание трудов Юнга на русском языке.

⁴ Этого он сделать уже не смог, так как в 1937 г. был изгнан нацистами из Университета.

Глава 12

Провокация магизма: «Огненный ангел» Брюсова в контексте Серебряного века

В русской мысли завершил XIX век и открыл XX — Вл. Соловьев. Интуиция софийности как женской души мира вполне сопрягается с идеей «вечной женственности», «*ewig weibliche*», тем более, что у Соловьева дефиниции на этот счет не очень резкие. Дантовская и гётевская линии в этой теме очевидны. Стоит напомнить его стихотворение 1898 г. «*Das Ewig-Weibliche*»:

Знайте же: вечная женственность ныне
В теле нетленном на землю идет.
В свете немеркнущем новой богини
Небо слилось с пучиною вод.

У него София и вечная женственность почти неразличимы, а эсхатологическая повесть об антихристе, которой он начал XX век, изображала явление врага рода человеческого, которое сопровождалось выходом на историческую арену великого мага, неких демоническо-магических сил, поддерживающих антихриста, и страх, что в вечную женственность могут вселиться черти, т. е. тоже антихристовы соратники.

Если все символисты считали Соловьева своим учителем, ранний Блок писал «Стихи о Прекрасной даме» в контексте соловьевских интуиций, то Брюсов, как известно, не любил Соловьева. О стихотворении Брюсова «Золотистые феи» Соловьев выразился весьма резко: «Несмотря на “ледяные аллеи в атласном саду”, сюжет этих стихов столько же ясен, сколько и предосудителен. Увлекаемый “полетом фантазий”, автор засматривался в дощатые купальни, где купались лица женского пола, которых он называет “феями” и “наядами”. Но можно ли пышными словами заглаживать поступки гнусные? И вот к чему в заключение приводит символизм! Будем надеяться по крайней мере, что “ревнивые доски”

оказались на высоте своего призвания. <...> Общего суждения о г. Валерии Брюсове нельзя произнести, не зная его возраста. Если ему не более 14 лет, то из него может выйти порядочный стихотворец, а может и ничего не выйти. Если же это человек взрослый, то, конечно, всякие литературные надежды неуместны»¹. Статья была опубликована в 1895 г. Брюсову был 21 год, т. е. по тогдашним меркам вполне созревший взрослый человек.

Издевку над собой Брюсов простить не мог. Напомню слова Н. Валентинова, очень хорошего наблюдателя и аналитика символизма: «Он остро ненавидел Соловьева и все, что относится к нему»². И он первый, вопрекор софийным прозрениям Соловьева, сопоставлявшего «жену, облаченную в солнце», с мировой душой, рисует женщину в облике носительницы дьявольского начала (лучший его роман «Огненный ангел»). Она ведет героя не в рай, как Беатриче, а на дьявольский шабаш, куда Фауста водил Мефистофель. А далее можно вспомнить стих Эллиса «Роза ада» (1911):

Молюсь тебя, святая Роза ада,
Лик демона твой каждый лепесток,

затем поэмы Маяковского, изображавшего свою возлюбленную Лилю Брик как дьяволицу, вышедшую «из пекловых глубин»³, а потом уже идет явление Катки в дьявольском метельном вихре в «Двенадцати» Блока.

Соловьев во многом следовал за Гёте в своих софийных прозрениях. Тема Гёте оказалась важна в эпоху русского модерна. Брюсов даже сделал Фауста проходным персонажем своего знаменитого романа. В истории культуры существуют образы, вечные образы, по отношению к которым, так или иначе, строится все последующие духовные искания. Гёте задал тему «Ewig weibliche» как проблему становления человеческого существования, строя определенную вертикаль — от человека к Богу ввысь, но также и вертикаль, ведущую в подземные области дьявольщины. Магическая составляющая в духовных исканиях начала XX века была сильна. И Гёте здесь переосмысливался весьма серьезно. Не говорю уж о том, что весь «Фауст» пронизан поисками магических сил, образами демоническими (достаточно вспомнить «Вальпур-

¹ Соловьев В. С. Русские символисты // Соловьев В. С. Собрание сочинений. В 10 т. СПб.: Просвещение, [1911–1914]. Т. 7. С. 161.

² Валентинов Н. Брюсов и Эллис // Валентинов Н. (Н. Вольский). Два года с символистами. М.: Издат. дом XXI век — Согласие, 2000. С. 234–235.

³ См. об этом мою статью «Вечно женственное» и русская культура // Октябрь. 2003, № 11. С. 155–176. Опубликовано также в моей книге: Санкт-Петербург: Рос-сийская империя против российского хаоса. М.: РОССПЭН, 2008. С. 398–433.

гиву ночь»). Но для него это нечто чуждое человеческой норме. Сошлюсь на недавнее исследование профессора Дирка Кемпера: «“Демоническое” выступает у Гёте не в качестве понятия, участвующего в самоописании разума, а представляет собою некий шифр, обозначающий нечто, воспринимаемое *per definitionem* как непостижимое начало, противопоставленное рационалистическому дискурсу и ни разуму, ни рассудку не доступное»¹.

А отнять у разума его силу, как писал Кант еще в 1786 г., значит, отрицать Бога, открыть двери подземным хтоническим чудищам, разнообразному человеческому злу: «Итак, если у разума, в том, что касается сверхчувственных предметов, например Бога и будущего мира, будет оспариваться право *первого* голоса, то тем самым будет открыта широкая дверь всякой мистике, суеверию и даже атеизму»². Однако в начале XX века разум отступил перед магией. На историческую арену вышли массы, жившие еще в магической парадигме, и они не могли не заразить своим мирочувствием духовную элиту. Обитателям начала века, в том числе попавшим в эпицентр штейнерианства, оккультизма, в магизме виделся позитивный момент. Знаменитый Эллис, вроде бы даже поклонник Гёте, в этом контексте как магический посыл вполне закономерно воспринимал творчество Ницше: «Магически-живые образы Заратустры, Аполлона и Диониса в ослепительной действительности своей, хаотически сочетаясь, родили в нем образ: сверхчеловека, мага древних культур, жреца древних мистерий, посредника между людьми и богами; жрец-маг Зороастр слился воедино с героем-рокоборцем Эллады, мистерия воплотилась в миф, миф стал идеалом»³. По его же словам, религиозное искусство заменилось в эту эпоху «магическим»⁴. И у лидера русского символизма Брюсова Эллис видит «абсолютную чуждость христианству», «нечто нечистое, космически-эротическое»⁵.

В эпоху, когда после Соловьева в русской литературе говорили о Вечной женственности, о «жене, облеченной в солнце», о «прекрасной даме», Брюсов пишет роман «Огненный ангел» (1908), где многозначительно называет героиню Ренатой. Брюсов — поэт Серебряного века, который, как известно, именовался русским религиозным Ренессансом, — в параллель к нему описывает в романе

¹ Кемпер Д. Гёте и проблема индивидуальности в культуре эпохи модерна. М.: Языки славянской культуры, 2009. С. 349.

² Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении? // Кант И. Трактаты. Рецензии. Письма / Под ред. Л. А. Калиникова. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2009. С. 21.

³ Эллис. Vigilemus! Трактат // Эллис. Неизданное и несобранное. Томск: Водолей, 2000. С. 251.

⁴ Там же. С. 261.

⁵ Там же. С. 252—253.

немецкое Возрождение и Реформацию, ибо существуют архетипические черты, о них Брюсов сообщает в самом начале романа: «Как это ни кажется нам странным, но именно в эпоху Возрождения началось усиленное развитие магических учений, длившееся весь XVI и XVII в. Неопределенные колдования и гадания Средних веков были в XVI в. переработаны в стройную дисциплину наук, которых учёные насчитывали свыше двадцати (см., например, сочинение Агриппы: “*De speciebus magiaе*”). Дух века, стремившийся все рационализировать, сумел и магию сделать определенной рациональной доктриной, внес осмысленность и логику в гадания, научно обосновал полеты на шабаш и т. д. Веря в реальность магических явлений, автор “Повести” только следовал лучшим умам своего времени. Так, Жан Бодэн, знаменитый автор трактата “*De republica*”, которого Бокль признавал одним из замечательнейших историков, в то же время автор книги “*La démonomanie des sorciers*”, подробно исследующей договоры с Дьяволом и полеты на шабаш; Амбруаз Парэ, преобразователь хирургии, описал природу демонов и виды одержания; Кеплер защищал свою мать от обвинения в ведовстве, не возражая против самого обвинения; племянник знаменитого Пико, Джованни Франческо делла Мирандола, написал диалог “Ведьма”, с целью убедить образованных, неверующих людей в существовании ведьм; по его словам, скорее можно сомневаться в существовании Америки и т. д. Папы издавали специальные буллы против ведьм».

Действие романа, его хронотоп, — Германия (если точно, то Кёльн) XVI в. Рассказ ведется от лица некоего Рупрехта, рожденного в «Трирском курфюршестве», сына медика, не последнего человека в своей корпорации, учившегося в Кёльнском университете (где потом развивается основное действие романа), прекрасно образованного, но одновременно, что характерно, и искателя приключений. Но Германия эпохи Лютера и доктора Фауста была описана столь тщательно, что немцы не верили долго, что автор романа — русский. И это существенно, что место действия русского романа — средневековая Германия, с которой в ту эпоху чувствовали почти мистическую связь. В России продавались новые переводы Якоба Бёме и Майстера Экхарта, о них писали серьезные русские мыслители. И мистика, магия стали центральной смысловой темой этого романа о трагической любви, где магия определяет и тип любви. Любовь дана через магию. Белый иронизировал, что, изображая Германию, Кёльн, Брюсов, в сущности, изобразил купеческую Москву, Арбат и Пречистенку. Да и прототипы были русские люди. Прототипом Ренаты была покончившая с собой в Париже после революции Нина Петровская, бывшая жена С. Соколова (писавшего под псевдонимом *С. Кречетов*), вла-

дельца издательства «Гриф», вызвавшая к жизни не только роман Брюсова, но и одно из лучших стихотворений Ходасевича и его же очерк «Конец Ренаты». Очерк как бы подводил черту под русским Возрождением, наступало «Новое средневековье» (Н. Бердяев). Даже ее реальная фамилия могла быть значимой для завершителей Петровского периода русской культуры. В истории существует рифмовка эпох, ее то и угадал Брюсов. Не случайно в начале своего «Доктора Фаустуса», подводившего итог новому средневековью, гитлеровской эпохе, Томас Манн сообщает, что призраки и видения реальной средневековой эпохи как бы витают в немецком воздухе, с этого напоминания в сущности начинается роман.

Стоит вспомнить стихотворение Брюсова 1911 г., посвященное Нине Петровской:

Кто магию сумрачной власти
В ее приближение влил?
Кто ядом мучительной страсти
Обьятыя ее напоил?

Как видим, здесь не «Жена, облеченная в солнце», не блоковская «прекрасная дама», с намеком на причастность к «голубому цветку Новалиса, нет, у Брюсова носительницей злой магии становится женщина, возлюбленная поэта. Такой и изображена Рената в романе «Огненный ангел». Двойственность его отношения к прототипу вполне сказалась в образе героини романа. Но это не единственный пример его неопределенности в вопросах морали. Вообще Брюсов свою двойственность проявляет во многих своих текстах. Как пишет современный исследователь об «Огненном ангеле»: «Крайне важно, что, утверждая в романе истинность дьявольского пути, Брюсов одновременно не отрицает и объективности истины божественной. Словно бы насмехаясь над читателем, автор так и не дает прямого ответа на вопрос, кто выше — Бог или дьявол? А в финальных строках романа, осудив устами Рупрехта безумство демонических опытов, мэтр отнюдь не отрицает возможности их повторения»¹.

В этом есть большой резон, если вспомнить вполне хрестоматийные строки поэта:

Хочу, чтоб всюду плавала
Свободная ладья,
И Господа и Дьявола
Хочу прославить я.

¹ Слободнюк С. Л. «Дьяволы» «Серебряного» века (древний гностицизм и русская литература 1890—1930 гг.). СПб.: Алетейя, 1998. С. 108.

Он старался выглядеть причастным тайнознанию и высшим смыслам бытия, которые для него крылись в демонизме. Отношение к нему современников было скорее негативным. Хотя сохранился экземпляр первого издания «Огненного ангела», весь в пометках Цветаевой, которой была близка немецкая тема, Брюсова как поэта и человека она просто ненавидела, что ясно из ее очерка «Герой труда». Борис Зайцев вспоминал о нем: «Нелюбовь окружала его стеной; любить его действительно было не за что. Горестная фигура волевого, выдающегося литератора, но больше “делателя”, устроителя и кандидата в вожди. Его боялись, низкопоклонствовали и ненавидели. Лыстецы сравнивали с Данте. Сам он мечтал, чтобы в истории всемирной литературы было о нем хоть две строки. Казаться магом, выступать в черном сюртуке со скрещенными на груди руками “под Люцифера” доставляло ему большое удовольствие»¹. Брюсов строил свою родовую мифологию, возводя свое происхождение к знаменитому чернокнижнику Петровской эпохи — Якову Брюсу, хотя был всего лишь сын купца, выбившегося из крепостных.

В 1903 г. Андрей Белый посвятил Брюсову стихотворение под названием «Маг».

У ног веков нестройный рокот,
катясь, бунтует в вечном сне.
И голос ваш — орлиный клекот —
растет в холодной вышине.

В венце огня над царством скуки,
над временем вознесены —
застывший маг, сложивший руки,
пророк безвременной весны.

При этом Брюсов был внешне далек от облика мага: «С Брюсовым я познакомился при посредстве Белого в 1907 г. Вместо “великолепного мужчины” увидел бородатого, скуластого человека, не имевшего ничего *distingué*², напоминавшего мне Ленина и Горького, — тип волжского человека, где на антропологию славянина наложили неизгладимую печать татары, чуваша, черемисы, калмыки, башкиры и т. д.»³. Но такое восприятие Брюсова вполне вписывалось во взгляд на мир самого Белого, о котором

¹ Зайцев Б. К. Москва // Зайцев Б. К. Улица Святого Николая. Повести и рассказы. М.: Худож. лит-ра, 1989. С. 301.

² Изысканного (фр.).

³ Валентинов Н. Брюсов и Эллис // Валентинов Н. (Н. Вольский). Два года с символистами. М.: Изд. дом XXI век — Согласие, 2000. С. 227.

один из умнейших людей начала века — Аарон Штейнберг — вспоминал: «Мировоззрение Белого носило магический характер. <...> Можно сказать, что антропософия для Белого была наукой о сверхъестественном, знанием не теоретического, а сверхъестественного — знанием непосредственным и живым. <...> Для него сливалось его собственное отношение к сверхъестественному и магическому с антропософским учением»¹. Жестоко ироничный Бунин скептически в описании Брюсова: «Был он <...> неизменно напыщен не меньше Козьмы Пруtkова, корчил из себя демона, мага»². И далее добавляет нечто похожее на то, что писал о Брюсове Эллис: «морфинист и садистический эротоман Брюсов»³.

Что же так задело современного читателя в романе Брюсова? Стоит посмотреть на реальность эпохи. Женщина становится в начале XX века более активной, социально и сексуально. И это пугает мужчин, которые начинают видеть в женщине нечто злое и антисоциальное⁴, возвращаясь к средневековым представлениям о женщине, идущим от образа Евы, как «сосуде греха». Роман Брюсов вызывал разные реакции — от сексуального интереса к запретному плоду, почти порнографии, до понимания дьявольской роли женщины. Валентинов пишет: «Кое-кто из знакомых москвичей видел в романе чистейшую порнографию и поэтому усердно его читал. Главное лицо в романе — несчастная Рената с запавшим в ее душу видением ангела Мадиеля. Он предстал перед ней в солнечном луче, в белоснежной одежде, лицо его блистало,

¹ Штейнберг А. З. Литературный архипелаг. М.: НЛО, 2009. С. 123.

² Бунин И. А. Автобиографические заметки // Бунин И. А. Окаянные дни. М.: Сов. писатель, 1990. С. 182–183.

³ Там же. С. 195.

⁴ Очень популярна была в России в те годы книга Отто Вейнингера «Пол и характер», где женщина представлялась носителем чисто природного, вне-разумного начала. Бердяев так интерпретировал это понимание женщины: «Женщина — носительница половой стихии в этом мире. У мужчины пол более дифференцирован и специализирован, у женщины же он разлит по всей плоти организма, по всему полю души. У мужчины половое влечение требует более безотлагательного удовлетворения, чем у женщины, но у него большая независимость от пола, чем у женщины, он менее половое существо. У мужчины есть огромная половая зависимость от женщины, есть слабость к полу женскому, слабость коренная, быть может, источник всех его слабостей. И унижительна для человека эта слабость мужчины к женщине. Но сам по себе мужчина менее сексуален, чем женщина. У женщины нет ничего не сексуального, она сексуальна в своей силе и в своей слабости, сексуальна даже в слабости сексуального стремления. Женщина является космической, мировой носительницей сексуальной стихии, стихийного в поле. Природная родовая стихия пола есть стихия женственная. Власть рода над человеком через женщину осуществляется» (Бердяев Н. А. Смысл творчества // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1990. С. 407–408).

глаза были голубые, как небо, а волосы словно из тонких золотистых нитей. Ее охватило безумное желание телесно сочетаться с ангелом, и в ее глазах он слился с образом молодого австрийского графа Генриха фон Оттергейма. <...> Граф Генрих дал обет остаться на всю жизнь девственником, Рената соблазнила его, и он бежал от нее с ужасом и отвращением»¹. О чем же роман?

Каковы его реальные прототипы, какое отношение он имеет к ситуации Серебряного века? Почти во всех изданиях романа приводится одна и та же безымянная аннотация: «Роману суждена долгая жизнь двумя вескими причинами (как минимум). Во-первых, отражением любовного треугольника из жизни: Андрей Белый (“граф Генрих”) — Нина Петровская (“Рената”) — и сам Брюсов. Во-вторых, его обессмертил Сергей Прокофьев своей оперой “Огненный ангел”». Треугольник действительно был, об этом писали все, наиболее развернуто Владислав Ходасевич. Он рассказал о Нине Петровской, что эта жена известного книгоиздателя была сначала любовницей Бальмонта, потом Белого, потом Брюсова и еще ряда поэтов (по намекам можно понять, что и самого Ходасевича). Это достаточно ясно из его стихотворения *SANCTUS AMOR* 1907 г., посвященного Нине Петровской:

И я пришел к тебе, любовь,
Вслед за людьми приволичился,
Сегодня старый посох вновь
Пучком веселых лент покрылся.
...
Тенистый парк, и липы цвет,
И все — как в старых песнях пелось,
И ты, шепча «люблю» в ответ,
Как дева давних лет зарделась...
...
И снова ровен стук сердец;
Кивнув, исчез недолгий пламень,
И понял я, что я — мертвец,
А ты лишь мой надгробный камень.

Но поистине трагическая любовь, крепко связанная с ощущением магизма жизни и эпохи случилась с Белым и Брюсовым. Позволю себе несколько выдержек из мемуаров Ходасевича: «О, если бы в те времена могли любить просто, во имя того, кого любишь, и во имя себя! Но надо было любить во имя какой-нибудь отвлечен-

¹ *Валентинов Н. Дух, летающий по Москве // Валентинов Н. (Н. Вольский). Два года с символистами. М.: Изд. дом XXI век — Согласие, 2000. С. 81–82.*

ности и на фоне ее. Нина обязана была в данном случае любить Андрея Белого во имя его мистического призвания, в которое верить заставляли себя и она, и он сам. И он должен был являться перед нею не иначе, как в блеске своего сияния — не говоря поддельного, но... символического. Малую правду, свою человеческую, просто человеческую любовь, они рядили в одежды правды неизмеримо большей. На черном платье Нины Петровской явилась черная нить деревянных четок и большой черный крест. Такой крест носил и Андрей Белый...» Белый бросил Нину ради жены Блока. В отместку она сошлась с Брюсовым: «Брюсов в ту пору занимался оккультизмом, спиритизмом, черною магией, — не веруя, вероятно, во все это по существу, но веруя в самые занятия, как в жест, выражающий определенное душевное движение. Думаю, что и Нина относилась к этому точно так же. Вряд ли верила она, что ее магические опыты, под руководством Брюсова, в самом деле вернут ей любовь Белого. Но она переживала это как подлинный союз с дьяволом. Она хотела верить в свое ведовство. Она была истеричкой, и это, быть может, особенно привлекало Брюсова: из новейших научных источников (он всегда уважал науку) он ведь знал, что в “великий век ведовства” ведьмами почитались и сами себя почитали — истерички. Если ведьмы XVI столетия “в свете науки” оказались истеричками, то в XX веке Брюсову стоило попытаться превратить истеричку в ведьму». И, наконец, столь романная коллизия завершилась художественным произведением, романом, ставшим классикой отечественной литературы: «То, что для Нины стало средоточием жизни, было для Брюсова очередной серией “мигов”. Когда все вытекающие из данного положения эмоции были извлечены, его потянуло к перу. В романе “Огненный ангел”, с известной условностью, он изобразил всю историю, под именем графа Генриха представив Андрея Белого, под именем Ренаты — Нину Петровскую, а под именем Рупрехта — самого себя»¹.

С этим ощущением жизненности романа стоит сравнить взгляд Ю. Айхенвальда, наблюдателя, старавшегося отделить себя от современных суесловий: «Он — писатель читающий. Слишком явный обладатель и обитатель книг, поэт-библиотекарь, он ими глушит последний огонек непосредственности. Грудой налегли они и на стихи его, и на прозу. В области последней самое крупное, что он сочинил, это — “Огненный ангел”. Но как вообще Брюсову, прежде чем написать, надо сперва прочесть, так и здесь вся постройка возведена на фундаменте из книг. Все составлено, прилажено

¹ Ходасевич В. Ф. Конец Ренаты // Ходасевич В. Ф. Перед зеркалом. М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2002. С. 140—142.

одно к другому; есть отдельные счастливые пассажи и сцены, — но все время бросаются в глаза белые нитки исторических сведений и справок. Как много потрачено, как мало приобретено! Результаты не соответствуют усилиям. Нет души у людей и духа у времени. Внешнее преобладает над внутренним, и герои точно смотрят на себя глазами своих потомков-историков: они нарисованы не такими, как они казались себе, а как они кажутся нам. Они вышли более принадлежащими XVI веку, чем они действительно ему принадлежали; по воле автора, свое столетие они подчеркивают: точно в предвидении Брюсова, который их опишет, они сами заботливо различают себя от века XIX и XX. Рената одержима дьяволом, но не так изображена ее душа, чтобы этот дьявол был для нее обязательен. Есть ведьма, но нет психологии ведьмы. И ее отношения к Рупрехту, задуманные как истинная любовь, которой, однако, мешает какая-то злая сила, на любовь не оказались похожими. Стилизация у нашего автора ничего не придала существу дела; сама же по себе она страдает тем обычным для нее и тяжким грехом, что в ней отсутствует творчество и она не создает нового: это как раз и подходит к нетворческому и посредствующему Брюсову. Стилизация — остановка; она берет старое как старое, именно в этом его качестве. Она принимает внешнее и отбрасывает вечное. Ибо вечное в стилизации не нуждается и ей не поддается. Стилизуя, художник придает этим непомерное значение тому, что несущественно, и сам добровольно отказывается от сверхвременного. Победа времени над вечностью, малого над великим — вот что такое стилизация вообще и у Брюсова в особенности»¹. Очевидно, в этой точке зрения можно найти нечто справедливое, если отказаться от живого восприятия эпохи, проникнутой литературными и философскими реминисценциями и стилизациями.

И все-таки, если бы достоинство этого романа определялось лишь изображением любовной коллизии, даже случившейся в эпоху Серебряного века, вряд ли роман представлял бы сегодня интерес как роман. Гораздо любопытнее и занимательнее были бы мемуары и сплетни на эту тему. Спустя несколько десятилетий Степун с иронией писал об «эстетически-демоническом иллюзионизме Валерия Брюсова»². А между тем проблема магизма была слишком серьезна для художников и мыслителей Серебряного века. Брюсов был не из последних, его влияние на современников в этом аспекте

¹ *Айхенвальд Ю.* Валерий Брюсов // *Айхенвальд Ю.* Силуэты русских писателей. М.: Республика, 1994. С. 394.

² *Степун Ф. А.* Пореволюционное сознание и задачи эмигрантской литературы // *Степун Ф. А.* Жизнь и творчество. Избранные сочинения / Вступ. статья, составление и комментарии В. К. Кантора. М.: Астрель, 2009. С. 637.

было немалым. При этом, как заметили Ходасевич и Н. Валентинов, маска мага была для Брюсова именно маской, игрой¹, ибо по воспитанию и культуре он был совсем иной. И это он выделяет в своих мемуарах: «От сказок, от всякой “чертовщины” меня усердно оберегали. Зато об идеях Дарвина и о принципах материализма я узнал раньше, чем научился умножению. Нечего и говорить, что о религии в нашем доме и помину не было: вера в Бога мне казалась таким же предрассудком, как и вера в домовых и русалок»².

Любопытно, что это неверие Брюсова многие отмечали, правда, неверие в высшую силу: «Брюсов был лишен прямого религиозного чувства, подобно тому как есть люди, совершенно лишенные прямого музыкального чувства»³. Но тем интереснее, что именно он, один из крупнейших интеллектуалов Серебряного века, мэтр и лидер символизма, при этом рационалист, представлял из себя мага и изобразил буйство магических сил. Строго говоря, Брюсов в своем романе нарисовал один из вариантов вхождения в магический мир, но кто открывает туда врата? Ответ однозначен: женщина.

Серебряный век вдруг стал прозревать в женщине существо, связанное с подземными стихиями. Вяч. Иванов в статье «О достоинстве женщины», названной так в духе новых вроде бы идей равноправия, тем не менее говорит о темных мистериальных силах женщины: «Именно вследствие большего богатства своих психических сил, женщина казалась в древности и представляется мужской впечатлительности донныне существом таинственным и неисследимым до его последних глубин. Существует как бы согласие всех мужчин — *consensus omnium virorum* — в этом восприятии женщины как бессознательной хранительницы какой-то сверхличной, природной тайны. <...> Сохраняя постоянный доступ через тайну своего пола в сферу жизни подсознательной, женщина едва ли не всеми признается преимущественно одаренною теми способностями, которые коренятся в подсознательном и оскудевают по мере роста индивидуального самосознания, — силами инстинкта и ясновидения»⁴.

В четвертой главе романа, недвусмысленно названной «Как мы жили в Кёльне, что потребовала от меня Рената и что я видел на

¹ «Других символистов тянуло к мистике, — Брюсов для знания, забавы или из любопытства мог заниматься “окультиными науками”, Кабалой. Черной мессой — но от мистики был бесконечно далек» (*Валентинов Н.* Два года с символистами. М.: Издательский дом XXI век — Согласие, 2000. С. 231).

² *Брюсов В. Я.* Автобиография // *Брюсов В. Я.* Из моей жизни. М.: Терра-Terra, 1994. С. 66.

³ *Ильин В.* Валерий Брюсов. Великий мастер русского Возрождения // *Ильин В.* Эссе о русской культуре. СПб.: Акрополь, 1997. С. 249.

⁴ *Иванов Вяч.* О достоинстве женщины // *Иванов Вяч.* По звездам. Статьи и афоризмы. М.: Мусaget, 1909. С. 382–383.

шабаше», рассказчик, а через него автор, показывает женщину как носительницу демонических стихий. Начинает она со словесного обольщения, взывая к чувствам, которые испытывает к ней герой. Рената уговаривает героя отправиться на шабаш к Дьяволу: «Рупрехт! Что значит спасение души, если ты меня любишь? Не должна ли любовь быть выше всего, и не должно ли приносить ей в жертву все, даже Райское блаженство? Сделай, что я хочу, для меня». А далее выясняется, что все ведьмовские приемы ей весьма хорошо знакомы: «С самого утра Рената стала готовить меня к принятому мною на себя делу и постепенно, словно случайно упоминая то об одном, то о другом, знакомить меня с черной сущностью всего, что я должен был исполнить и о чем я знал лишь весьма неопределенно. Не без смущения узнал я в подробностях, какие богохульные слова должен буду я произнести, какие богопротивные проступки совершить и что за видения вообще ожидают меня на том празднестве».

Итак, магическая сила, которой владеет женщина, ведет героя на шабаш к Дьяволу. Что из этого следует? Очень простой, но чрезвычайно существенный вывод. Женщина, воспринимавшаяся в средневековой Европе, а с XIX века и в России, как носительница света, преодолевавшая тьму своей близостью к Деве Марии, духоводительница мужчины к свету (как Беатриче, как Гретхен), как «жена, облеченная в солнце» и т. д., оказывается носителем тьмы. Отсюда ясно, что тот оберег человечества от зла, который был провозглашен в идее «вечной женственности», исчез или во всяком случае исчезал. Жесткость русских революционерок, нацистских надзирательниц в Германии говорила о резко изменившемся составе женской психеи, поскольку изменился состав мира. И теперь уже, спасая своего возлюбленного, женщина обращается не к Богу, а к Сатане (Маргарита в романе Булгакова). Причем этот откат от разума, от разума, как завоевания европейской культуры происходил почти повсеместно. В Австрии Гофмансталь в 1894 г. пишет стихотворение «Терцины» и «открывает, — по словам отечественного исследователя, — тему магического преобразования жизни»¹, а сорок лет спустя, в докладе 1930 г. «Немецкая речь. Призыв к разуму» Томас Манн, фиксируя «отказ (Abkehr) от веры в разум», провал в почти доисторическое прошлое, писал: «Если подумать, чего стоило человечеству <...> подняться от культа природы, от варварски рафинированной гностики и сексуально окрашенных излишеств в служении Молоху-Ваалу-Астарте до более духовного поклонения, то удивляешься легкости, с которой сегод-

¹ Жеребин А. И. Абсолютная реальность. «Молодая Вена» и русская литература. М.: Языки славянской культуры, 2009. С. 30.

ня <...> приветствуют зыбкий, почти эфемерный, а по существу лишенный всякого смысла отказ от гуманизма»¹.

В силу целого ряда как личных обстоятельств (нелюбовь к Вл. Соловьеву, прокламировавшему идею «вечной женственности», своему мрачноватому сексуальному опыту, ибо его возлюбленные уходили в тьму, кончая с собой), так и остроте социально-культурного зрения, научной трезвости ума Брюсов угадал явление в мир XX века магических сил, которые способны управлять восставшими массами, еще жившими в язычески-магическом прошлом, не прошедшими выучку христианского гуманизма. Но беда в том, что этот поэт и мыслитель, будучи человеком строго научной выделки, вполне рационально мыслившим, как бы провоцировал свою эпоху, словно давая ей ключи к магическим силам, во всяком случае показывая, что магия — это сила. А, как известно, для преодоления норм достаточно одного, который показал бы эту возможность. В европейском масштабе таким был Ницше, в России таким стал Брюсов.

Если нужны частные примеры, то их много. Например, сопровождаемый всю жизнь вышедшей из «пекловых глубин» Лилей Брик, Маяковский связался адскими силами, нашедшими себе приют под кожанками ЧК, и был затащен на ставрогинскую глубину, в самоубийство. Но видно это было уже в эпоху Серебряного века. Маргарита Волошина вспоминала: «В доме, некогда принадлежавшем славянофилу Хомякову и сохранившем обстановку начала 19 века, вернувшаяся из эмиграции супружеская чета собирала футуристических поэтов и художников. Там я познакомилась со многими из них, в том числе с Владимиром Маяковским. <...> Никаких условностей и абстракций у всех этих поэтов не было. Здесь кипела битва против идеалов прошлого, принятых нами от античности; эти люди воспринимали их как ложь. Дерзость “сбросившего оковы” пролетария меня не пугала, это можно было считать чем-то вроде детской болезни. Тревожило другое: *создавалось ощущение, что этим душевным богатством демоны ведут свою игру. Личность поэта не имела четких очертаний, но из его стихов в жизнь врывалось что-то из первобытных глубин, что могло принести с собой нечто неожиданное и роковое.* Известно, что для самого Маяковского это стало роковым, потому что он и покончил с собой»².

Беда в том, что, выразив в своем творчестве эту повсеместную жажду магии, Брюсов не нашел, да и не искал ей противодействия. Хотя, впрочем, не нашли и искавшие.

¹ Mann Th. Deutsche Ansprache. Ein Appell an das Vernunft // Mann Th. Sorge um Deutschland. Sechs Essays. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1957. S. 52.

² Волошина М. (М. В. Сабашникова). Зеленая Змея. История одной жизни. М.: ЭНИГМА, 1993. С. 262 (курсив мой. — В. К.).

Глава 13

Флоренский, Степун и большевистское имяславие

Имяславие как течение русской мысли возникает в начале XX в. Эти идеи принадлежат весьма давней восточно-христианской традиции — достаточно назвать трактат Дионисия Ареопагита (Псевдо-Дионисия) «О божественных именах» (между 485 и 515 годами), а также поддержанное на Византийском соборе 1351 года положение Григория Паламы об имени Божиим как Божественной энергии. Но меня интересует в данном случае не анализ традиции, а бытование имяславческих идей в конкретной российской культурной ситуации. Ибо налицо, казалось бы, явный историко-культурный парадокс. В стране победили, на первый взгляд, вполне материалистические идеи, связанные с именем Маркса. А тут вдруг вроде бы весьма далекая от современности имяславская тема усиленно разрабатывается в 20-е годы весьма крупными русскими мыслителями. Разобраться в этой якобы несовместимости и показать органическую взаимосвязь имяславия и русского большевизма позволяют несколько весьма важных в методологическом смысле соображений Федора Степуна.

Здесь мы должны ввести весьма важную для имяславия тему магии, магичности слова и имени. В 1909 г., за несколько лет до так называемой «Афонской смуты», когда имяславие конституировалось в идейно-религиозное течение, П. А. Флоренский сделал доклад «Общечеловеческие корни идеализма». Доклад был в том же году опубликован. Флоренский доказывал, что внутри любой религиозной доктрины, пока она влиятельна и действует на широкую публику, лежит магическая основа, когда слово наполняется невероятной духовной энергией. Он писал: «Слово кудесника само по себе есть новое творение, мощное, дробящее скалы, ввергающее смоковницу в море идвигающее горой, низводящее луну на землю, останавливающее облака, меняющее все человеческие отношения, все могущее. <...> Слово кудесника сильнее воды, тяжелее золота, выше горы, крепче железа и горячего камня алатыря. <...> Веще

заклятие это судьба мира, рок мира. Да и что такое *рок*, как ни приговор, как ни изречение, как ни слово, как ни закливание? <...> Слово кудесника — вечно. Оно — сама вещь. Оно, поэтому, всегда есть *имя*. Магия действия есть магия слов; магия слов — магия имен. *Имя* вещи и есть субстанция вещи»¹. И гораздо позднее в его знаменитом тексте «Магичность слова», не опубликованном мыслителем при жизни, было сказано: «Имена всегда и везде составляли наиболее значительное орудие магии, и нет магических приемов, кроме разве самых первоначальных, которые обходились бы без личных имен. При этом нам нет надобности входить в спор, производят ли свои действия самые имена, взятые *in abstracto*, или пути действия здесь сложнее и приводят к своим завершениям только чрез посредство слов. Самый вопрос этот в такой альтернативе был бы поставлен неправильно, ибо слово должно быть сказано или написано, а это невозможно без некоторой общественной среды»².

Именно в контексте этого рассуждения стоит прочесть текст Степуна из его «Мыслей о России» (1927 года): «Конечно, никакой пролетариат в России не властвует, но все же большевики властвуют его именем! А разве имя отделимо от нарекаемой им реальности? Разве оно не составляет одной из наиболее существенных частей ее?»³ Вслушаемся: *имя как существенная часть реальности*, не отделимая от нее. Флоренский рассуждал вроде бы о корнях идеализма Платона, первого великого философа европейской культуры, но, разумеется, замах был шире и позволял применить эту методологию и к историческим явлениям и событиям. Именно это и проделал Степун. Известный специалист по проблемам, связанным с философией Флоренского и его окружения, Наталья Бонецкая полагает поэтому, что «платонизм Флоренского почти откровенно трансформируется в демонологию. <...> Магическое мирозерцание, для которого буквально за всем в природном мире стоят живые силы и существа, ему представляется гораздо более истинным, чем позитивистский взгляд Нового времени. <...> В православной Церкви, к которой он пришел сознательно, уже будучи взрослым, приняв затем и сан священника, он видел именно мистериальный институт»⁴. Не раз, однако, говорилось, что большевики сумели

¹ Флоренский П. А. Общечеловеческие корни идеализма // Флоренский П. А. Сочинения. В 4 т. М.: Мысль, 2000. Т. 3 (2). С. 159.

² Флоренский П. А. Магичность слова // Флоренский П. А. Сочинения. В 4 т. М.: Мысль, 2000. Т. 3 (1). С. 241–242.

³ Степун Ф. А. Мысли о России. Очерк VIII (Национально-религиозные основы большевизма: пейзаж, крестьянство, философия, интеллигенция) // Степун Ф. А. Сочинения. М.: РОССПЭН, 2000. С. 315.

⁴ Бонецкая Н. К. О филологической школе П. А. Флоренского // *Studia Slavica Hung. Budapest*, 1991–1992. Т. 37. С. 160.

создать свою псевдоцерковь — с апостолами, святыми подвижниками, еретиками, поклонением мошам и пр.

Весь большевизм — это магия слов. Флоренский по сути взывает к дохристианской магической — а потому враждебной свободе духа — структуре сознания¹, он же говорит, что для русского народа христианство плотно соседствует с магией, более того, воспринимается как род магии. Именно опора на этот магизм и была у большевиков. Уже самоназвание «большевики», получившееся случайно, было замечательно использовано в борьбе с оппонентами: большевики — те, которых больше, у которых ума и власти больше. Это отметил как-то Андрей Синявский. Он так же помянул о слове «советы», которые воспринимались, как нечто привычно-общинное, вспомогательное, и в этом смысле тоже эксплуатировались большевиками, хотя были органом диктатуры. Ленин опирался на лозунги, меняя их соответственно политическому моменту. А лозунги есть не что иное, как заклинание: «Да будет!» Да и все высказывания Ленина — заклинательны. Вот знаменитая формула: «Учение Маркса всеильно, потому что верно». Логически высказывание бессодержательно, даже тавтологично². Но заклинательно — полно мощи. Для простолудина такое высказывание вполне убедительно. Вроде есть внутри фразы объяснение посылки («потому что»), хотя это объяснение ничего не объясняет. Не объясняет, но совершает магическое действие: *Да будет!* «Слушая первые ленинские речи, — вспоминал Степун, —

¹ Не случайно почти сразу это заметил Бердяев. Вообще, Бердяев считал, что Флоренский отрекся от тайны Христа, от христианского учения как пути к свободе личности: «Самое мучительное и неприятное в книге свящ. Флоренского ("Столп и утверждение истины". — В. К.) — его нелюбовь к свободе, равнодушные к свободе, непонимание христианской свободы, свободы в Духе. Даже слово свобода почти нигде не употребляется. <...> Его религия — не религия свободы, ему чужд пафос свободы» (Бердяев Н. А. Стилизованное православие (о. Павел Флоренский) // Н. А. Бердяев о русской философии. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. С. 152).

² По словам Ролана Барта: «Тавтология — это потеря памяти в нужный момент, спасительная афазия, это смерть или, если угодно, комедия — "предъявление" возмущенной реальностью своих ПРАВ по отношению к языку. Магическая тавтология, разумеется, может опираться лишь на авторитарные аргументы, например, родители, доведенные до отчаяния постоянными расспросами ребенка, могут ответить ему: "это так, ПОТОМУ ЧТО ЭТО ТАК" или еще лучше: "ПОТОМУ ЧТО ПОТОМУ". Прибегая к магическому действию, они ведут себя постыдным образом, ибо едва начав рациональное объяснение, тут же отказываются от него и думают, что разделились с причинностью, произнеса причинный союз. Тавтология свидетельствует о глубоком недоверии к языку: вы его отбрасываете, потому что не умеете им пользоваться. Но всякий отказ от языка — это смерть. Тавтология создает мертвый, неподвижный язык» (Барт Р. Миф сегодня. — Режим доступа: http://webreading.ru/nonf_/design/rolan-bart-mif-segodnya.html).

я недоумевал: он говорил изумительно убедительно, но и изумительно бессмысленно. <...> Лубок как основное стилистическое начало во всем его облике, в стиле мышления и ораторствования был. И эту стилистикой своего лубка он, безусловно, переключался не только с подлинной мужицкостью, но и с подлинной народностью»¹. А подлинная народность, как показал тот же Флоренский, базировалась на двоеверии, была преисполнена веры в колдуна, в знахарей, в магию обряда, само христианство воспринимая как магический обряд.

* * *

«Самая страшная и нравственно неприемлемая сторона большевицкой революции, — утверждал Степун, — это гнусный, политический размен религиозной бездны народной души: апокалипсис без Христа, апокалипсис во имя Маркса. В результате бессмысленный срыв разумного социалистического дела обезумевшего сектою *марксистов-имяславцев* (курсив мой. — В. К.)»². Можно ли так назвать убежденных атеистов? Но вспомним рассуждение Степуна о том, что большевики оседлали иррациональную народную стихию безудержа и большевизма. Чтобы эту стихию оседлать, надо внутренне ей соответствовать. Это простое рассуждение требует тем не менее серьезных пояснений.

Как бы ни относиться к имяславию, нельзя забывать, что это было течение внутри христианства, точнее сказать — православия. По формуле одного из русских имяславцев — А. Ф. Лосева, «имяславие — одно из древнейших и характерных мистических движений православного Востока, заключающееся в особом почитании имени Божьего. <...> Имя Божье есть энергия Божия, неразрывно связанная с самой сущностью Бога, и потому есть сам Бог»³. А потому, по словам Лосева, когда эта энергия сообщается человеку, в нем также действует Бог. Лосев был уверен, что «в слове и имени — встреча всех возможных и мыслимых пластов бытия»⁴. Это движение в русской религиозной философии было представлено не только Лосевым, но и наиболее ярким выразителем имяславия — Флоренским. Однако, по мнению современной исследовательницы, это движение шло «за пределы философии,

¹ *Степун Ф. А. Мысли о России. Очерк IX (Национально-религиозные основы большевизма: большевизм и Россия, большевизм и социализм; социалистическая идея и социалистическая идеология. Маркс, Бланки, Бакунин, Ткачев, Нечаев, Ленин) // Степун Ф. А. Указ. соч. С. 341.*

² *Степун Ф. А. Мысли о России. Очерк VIII // Степун Ф. А. Указ. соч. С. 328–329.*

³ *Лосев А. Ф. Имяславие // Вопросы философии. 1993. № 9. С. 53, 59.*

⁴ *Лосев А. Ф. Философия имени // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. С. 25.*

к тому типу сознания, который в Германии осуществился в лице Р. Штейнера»¹. А штейнерианство, по определению того же Степуна, есть «своеобразная смесь наукообразного рационализма с вольноотпущенной бесцерковной мистикой»².

В конечном счете, когда имя подменяет Бога, то вполне можно это имя подменить другим именем и направить на него сгусток энергии верующего народа, которая будет заряжать это имя энергией, а потом народ сам от этого имени (от своей же энергии) будет подпитываться. Так и случилось. «По целому ряду сложных причин заболевшая революцией Россия действительно часто поминала в бреду Маркса; но когда люди, мнящие себя врачами, бессильно суетяся у постели больного, выдают бред своего пациента за последнее слово науки, то становится как-то и смешно, и страшно»³. Но бред-то был, и имя Маркса наполнилось невиданными энергиями.

А кто мог им противостоять, кто мог понять, что, в сущности, произошло с Россией; и откуда и о чем был ее бред и ее бунт? — задавал вопрос Степун. Дело не в марксизме, как научной теории. Для Степуна совершенно ясно, что к научному марксизму происшедшее в России не имеет ни малейшего отношения. Не случайно не раз он противопоставлял *коммунистический рационализм* и *большевистское безумие*. А дело было в том, что русская религиозная философия совпала в своих интуициях с атеистическим бунтом. Мало общей с Лениным нелюбви к Канту, в самом Ленине и в большевизме коренилось нечто, отвечавшее программным требованиям националистической православной философии. Социалистическое дело — разумно, считает Степун, а здесь, в России, произошло противное разуму: «Вся острота революционного безумия связана с тем, что в революционные эпохи сходит с ума сам разум»⁴. И Ленин не был ученым, каким безусловно был Маркс, Ленин «был характерно русским *изувером науковерия*»⁵. В том, что рационализм Ленина не был научным, Степун был уверен, не раз говоря, что на самом деле тайным учителем большевиков были не Маркс с Энгельсом, а Фридрих Ницше с его «волей к власти», «философствованием молотом» и заклинательной стилистикой его текстов.

¹ Бонецкая Н. К. Борьба за Логос в России XX века // Вопросы философии. 1998. № 7. С. 149.

² Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. Издание второе. В 2 т. London: Overseas Publications Interchange Ltd., 1990. Т. I. С. 280.

³ Степун Ф. А. Мысли о России. Очерк VI (Большой смысл и малые смыслы. Коммунистическая идеология и современная литература. Эмигранты и большевики) // Степун Ф. А. Сочинения. С. 283.

⁴ Степун Ф. А. Религиозный смысл революции // Там же. С. 386.

⁵ Степун Ф. А. Мысли о России. Очерк IX // Там же. С. 347 (курсив Степуна).

Более того, ленинский «научнообразный рационализм», как и у Штейнера, подпитывался религиозными силами России, которые не стали здесь пока до конца фактом христианской культуры. И русская религиозная философия этому не способствовала, ища *христианский смысл бытия* в мифологических интуициях народного язычества. В русской душе, считал Степун, нет духовной устойчивости, но отчетливо прослеживается тесная связь «русской религиозности с некультурностью России. Нельзя, конечно, говорить ни об убожестве, ни о варварстве русской философии, но нечто аналогичное убожеству русского пейзажа и варварству русского хозяйства в русской философии все же есть. Эта аналогия, думается мне, заключается в отрицательном отношении к началу формы и дифференциации. В специфически русской религиозной философии есть та же самая неряшливость, что и в русском земельном хозяйствовании»¹.

Дионисий Ареопагит писал в своем трактате «О божественных именах», что имена выражают мистический опыт общения человека с Богом, но при этом зло не имеет сущности, а потому имя его тоже лишено сущностной силы. Но так ли это? История всегда пила из черепов убитых. А XX век доказал возможность — даже внутри вроде бы ориентированной на технический и гуманитарный прогресс цивилизации — массовых убийств, бесцельных и бессмысленных. Так, по словам современных историков, Первая мировая война, перевернувшая европейский мир, по сути, была бессмысленна, ибо страны не имели друг к другу даже территориальных притязаний. Именно эта война разрушила многие ценности европейской культуры XIX века. Почему же, если зло не несет сущностной силы? Что произошло?

Вспомним о гениальной интуиции Флоренского. А он писал, что в основе мира и имени находится магическая сила, в том числе и в основе церкви. Что же будет, если падает вера в Бога? Остается магия. А это сила, не просветленная Богом, сродни дьяволизму. Христианская вера упала почти внезапно. Для двоеверной России, где церковь и колдун, как полагал Флоренский, просто разные департаменты, где русский мужик равно верит и священнику, и колдуну, это было особенно опасно. Степун писал: «Всякий добрый европеец, не верующий в Бога, далеко еще не безбожный человек; в нем в той или иной степени <...> всегда жива вера: вера в нравственность, в право, в культуру, в науку, во все ризы отрицаемого им Божества. Народная же Россия всем этим верованиям всегда была чужда. Никогда не верила она ни в науку,

¹ Степун Ф. А. Мысли о России. Очерк VIII // Степун Ф. А. Указ. соч. С. 327.

ни в право, а всегда только в Бога. <...> Революция — и в этом ее последний метафизический смысл — была мгновенным падением, внезапным, хотя и *многими процессами подготовленным* крушением народной веры. Некультурность же, нерасчлененность, неопределенность народного сознания не позволила задержаться на вере в “ризы”. Вера в *нагого* Бога сразу, почти без перерыва, как плюс бесконечность на минус бесконечность, перешла в *голое* циническое безбожие»¹. Но наружу выступает не просто безбожие, а в чистом виде магическая сила.

Впрочем, эту ситуацию предсказал в своих гениальных «Трех разговорах» еще Владимир Соловьев. Он рассказал в этой повести, как усилиями сверхчеловека (вспомним Ницше), который и оказался антихристом, была образована всемирная империя, в которой прежде Соловьев видел противоядие против национализма, но теперь что-то вдруг стало смущать его. Нет, он не стал сторонником национализма, просто увидел иные опасности. Давайте вчитаемся в текст монаха Пансофия. Поначалу антихриста провозглашают императором европейских соединенных штатов, а затем «повсюду вне Европы, особенно в Америке, образовались сильные империалистские партии, которые заставили своим государством на разных условиях присоединиться к европейским соединенным штатам под верховную власть римского императора. Оставались еще независимые племена и державцы кое-где в Азии и Африке. Император с небольшою, но отборною армией из русских, немецких, польских, венгерских и турецких полков совершает военную прогулку от восточной Азии до Марокко и без большого кровопролития подчиняет всех непокорных. Во всех странах двух частей света он ставит своих наместников из европейски образованных и преданных ему туземных вельмож. Во всех языческих странах пораженное и очарованное население провозглашает его верховным богом. В один год основывается всемирная монархия, в собственном и точном смысле»².

Как видим, происходит то, что вселенский император, владыка всемирной монархии, принимает языческое поклонение себе как верховному богу, а стало быть, выступает как «князь мира сего», или, если воспользоваться словами самого Соловьева из его раннего трактата «София», является «как принцип (или принц) мира сего или века сего, <...> Сатана, дьявол»³. Характерно, что верным

¹Стенун Ф. А. Мысли о России. Очерк VIII // Там же. С. 322–323.

²Соловьев В. С. Собрание сочинений. В 10 т. СПб.: Просвещение, [1911–1914]. Т. 10. С. 204.

³Соловьев В. С. София // Соловьев В. С. Полное собрание сочинений и писем. В 20 т. М.: Наука, 2000. Т. 2. С. 123.

спутником вселенского императора становится *маг* Аполлоний, которого делает кардиналом послушный императору католический папа. Но здесь упрек не католичеству, а человеческой слабости¹, ибо преемником слабовольного папы становится кардинал-итальянец под именем Петр Второй, твердый в своей вере, как камень, который и предаёт антихриста анафеме, погибая как герой от рук мага Аполлония. Хотя первым угадывает в императоре антихриста русский — старец Иоанн, тоже убитый магом.

Интересно, что близкую, похожую эволюцию отказа от христианства проделали и немцы. Факт вроде бы известный. Но не очень обращалось внимание, что отказ нацистов от христианства сопровождался не просто откатом к германскому древнему язычеству, но именно к его магическому наполнению. Магия как бы дала бой христианству и победила его. Именно в этой борьбе с христианством Гитлер ударил по корню христианства — по евреям. При этом существенно, что тип молитвы, рожденной в Ветхом Завете, полностью отвергал сам тип магического заклинания. Об этом замечательная статья Ойгена Розенштока-Хюсси «Гитлер и Израиль, или О молитве», где он прямо пишет: «Молитва разрушает заклинания»². И поясняет: «Евреи боролись против <...> раболопия по отношению к календарному заклинанию, поскольку их календарь поставил на место событий в природе события в истории. Пасха перестала быть “весенним” праздником, Суккот не был праздником урожая»³. Бессознательное, подсознательное — обращение к этим силам сродни магизму. Молитва разумна: «Заклинатель отождествляет волю аудитории с божественной волей, тогда как подлинная молитва отделяет их друг от друга»⁴. И Розеншток-Хюсси констатирует: «Воля Гитлера и воля его бога до тошноты одинаковы. Великое искусство красноречия свело Гитлера с ума. Поскольку он обладает привилегией выступать с речами, воспламенять массы, он закликает. И таким образом он парит как дух, вышедший из бездны язычества, дух из того времени, когда Бог еще не тронул уста Израиля своим раскаленным углем»⁵. Анти-

¹ Вряд ли бы Соловьев согласился со словами русского разочарованного католика, своего полного тезки, В. С. Печерина, который писал уже в 70-е годы: «Западной Европе предстоит важный религиозный перелом. Мне кажется, я уже слышу предсмертный бред католицизма» (*Печерин В. С. Замогильные записки (Apologia pro vita mea)* // Русское общество 30-х годов XIX в. Мемуары современников. М.: Моск. университет, 1989. С. 288.).

² *Розеншток-Хюсси О.* Гитлер и Израиль, или О молитве // *Розеншток-Хюсси О.* Бог заставлял нас говорить. М.: Канон+, ОИ «Реабилитация», 1998. С. 190.

³ Там же. С. 191.

⁴ Там же. С. 187.

⁵ Там же. С. 183.

систским негативом национально-религиозной России». В этом, считал Степун, — все значение Ленина и вся его единственность. И главное заключается в том, «что в нем до конца раскрылась греховная сторона русской революции: ее Богоотступничество»¹.

Имени Владимир, как никакому другому имени, Флоренский приписывал магическую силу власти, что на фоне Ленина выглядело просто рассказом о вожде. «Владимиру свойственно распространительное о себе мнение, мечта о себе, мысленное предвосхищение будущего своего значения в мире, разговор о своих подвигах, открытиях, власти и т. д., т. е. обо всем этом в будущем. Но, внушая себе мысль о будущем величии, как о настоящем, *Владимир* сравнительно легко и окружающих *вовлекает в магический круг* своего нетрезвого сознания (курсив мой. — В. К.). Тогда нередко случается, что эти мечтания оказываются признанными и на некоторое, короткое время, Владимир в самом деле представляется владельцем дум всего мира; это почти призрачное величие — чародейски построенный в ночь дворец. Признаком его призрачности между прочим и решительное недопущение и со стороны самого Владимира и со стороны окружающих, подчинившихся его чарам, исследовательски отнестись к строению, пощупать его, вообще как-либо подвергнуть проверке. Необходимо или подчиниться массовому гипнозу около Владимира, или отойти врагом, по крайней мере будучи объявленным за такового»². Надо сказать, что книга «Имена» написана в 1923—1926 гг., когда имя Ленина не сходило со страниц газет и речей партийно-правительственной верхушки.

Отношение к вождю у Флоренского здесь неоднозначно, и критическое, и утвердительное. Ленина отец Павел не поминает, но не может не сказать о Владимире — Крестителе Руси в том же регистре — магически-символического значения имени. А поскольку магия для отца Павла — основа мира и веры, то именно по магическому пафосу и сближаются два Владимира — древнерусский и социалистический. Это сближение было на устах у многих: в стихотворении «Киев» (1924) Маяковский, глядя на скульптуру святого Владимира, вспоминает Другого, т. е. Ленина:

Не святой уже —
другой,
земной Владимир
крестит нас
железом и огнем декретов.

(«Киев», 1924)

¹Степун Ф. Мысли о России. Очерк IX // Степун Ф. А. Указ. соч. С. 344.

²Флоренский Павел, священник. Имена. С. 149.

Как Владимир нарек язычников славян и финнов христианами, пытаясь силой слова преобразовать свой народ, так и новый Владимир, по мысли Степуна, нарек крестьянство пролетариатом, купцов буржуазией, а народный бунт — социалистической революцией, используя магическую силу наименования, т. е. слова *социализм*. Именно эту магию увидел Маяковский:

Впервые
 перед толпой обалделой
здесь же,
 перед тобою,
 близ —
встало,
 как простое
 делаемое дело,
недосягаемое слово
 «социализм»

(«Ленин с нами», 1927)

Поэтому в России произошла невероятная вещь. Народ, не теряя, так сказать, «психологического стиля своей религиозности», т. е. сочетания фанатизма и двоеверия, обрядоверия и магизма, подкрепленного невежеством и неумением разумно подойти к церковным догматам, изменил вдруг вектор своей веры, точнее, отказавшись от христианства, остался при первобытной магии, которую нашел в декретах большевиков. Он отдал свою веру большевикам — атеистам и безбожникам. И потому, как пишет Степун, «все самое жуткое, что было в русской революции, родилось, быть может, из этого сочетания безбожия и религиозной стилистики»¹.

Надо сказать, что когда магия ушла из слов, которыми пользовались в начале XX века большевики, и слова эти стали, пользуясь выражением Флоренского, «скорлупой, шелухой мысли»², то с этой шелухой начал играть отечественный постмодернизм, воображая себя борцом со страшной идеологией. В результате мы получили постмодернистскую идеологию, т. е. шелуху вместо магии, но столь же далекую от реальных ситуаций жизни.

¹ Степун Ф. Мысли о России. Очерк IV // Степун Ф. А. Указ. соч. С. 349.

² Флоренский П. А. Общечеловеческие корни идеализма. С. 159.

Глава 14

Антихрист: прозрения и самообманы русской культуры

1. «Именно Россия...»

Русские религиозные мыслители — да и не только русские — видели в установившихся (после двух социалистических революций — большевистской и нацистской) тоталитарных режимах России и Германии очевидное воплощение уже в Апокалипсисе предсказанного царства антихриста, господства сатанинской стихии¹. Впрочем, в конце века были опубликованы две знаменательные книги — «Антихрист» (1895) Ницше и «Краткая повесть об антихристе» (1900) Вл. Соловьева (как часть его «Трех разговоров»). Если Ницше резко и откровенно напал на христианство, которое, на его взгляд, следовало превзойти, то Соловьев, напротив, боялся появления антихриста, способного подменить христианскую идеологию некоей новой,

¹ Вот как в 1945 г. описывал эту ситуацию русский философ И. А. Ильин (характерно, что по-немецки): «Наши поколения поставлены пред ужасными, таинственными проявлениями этой стихии и доселе не решаются выговорить свой опыт в метких и точных словах и не знают, что начать. Здесь мы встречаем нечто чудовищное, что нельзя изобразить в осязательных строгих формах и о чем легче говорить в символических намеках. Можно было бы описать эту стихию как “черный огонь” или определить ее как вековую, неутолимую зависть, как неисцелимую ненависть, как дерзающую свирепость, как агрессивную, воинственную пошлость, как вызывающе бесстыдную ложь, как абсолютное властолюбие, как презрение к любви и к добру, как попрание духовной свободы, как жажду всеобщего унижения, как радость от унижения и погубления лучших людей, как а н т и х р и с т и а н с т в о. Человек, поддавшийся этой стихии, теряет духовность и влечение к ней, в нем гаснут любовь, доброта, честь и совесть; он предается сознательной порочности, противоестественным влечениям и жажде разрушения; он кончает вызывающим кощунством и человекоумительством. Но и этого мало: он полон ненавистью к людям духа, любви и совести и не успокаивается до тех пор, пока не поставит их на колени, пока не поставит их в положение предателей и не сделает их своими покорными рабами — хотя бы по внешности» (Ильин И. А. О демонизме и сатанизме // Ильин И. А. Собрание сочинений. В 10 т. М.: Русская книга, 1996. Т. 6. Кн. II. С. 277–278).

которая будет выглядеть привлекательнее и даже справедливее, чем христианская. Исторический опыт последнего столетия, как кажется, раскрыл в весьма значительной степени социокультурный смысл деятельности победно пришедшего в мир врага христианских ценностей.

Почему, однако, я обращаюсь к образу и идее антихриста при анализе тоталитарных структур XX века, когда уже были конкретные партии с политическими и социальными программами, решениями, лозунгами, определенным влиянием на общественную жизнь? Не проще ли их понять, исходя из их собственным установок, критически рассматривая теории марксизма-ленинизма или национал-социализма?.. Скажем, Михаэль Хагемайстер полагает, что русские произведения об антихристе «радикально упрощали действительность»¹. Но, очевидно, все же не случайно тема антихриста была поднята и Ницше, и русской религиозно-философской мыслью. Этот вечный образ обладает большой эвристической и объясняющей силой. Именно его указующий перст может неожиданно прояснить сумятицу повседневности, политических вождей, программ и сухих резолюций.

Сталин говорил, что «именно Россия станет страной, пролагающей путь...». Путь куда? Сегодня очевидно, что к тоталитарному обществу. Так получилось, что как раз Россия дала первый образ антихриста XX века, как и предсказывал еще в 1891 г. К. Н. Леонтьев: «Подобно евреям, не ожидавшим, что из недр их выйдет Учитель *Новой Веры*, — и мы, неожиданно, лет через 100 каких-нибудь, из наших государственных недр, сперва бессословных, а потом бесцерковных или уже слабо церковных — родим того самого антихриста...»² Царство же антихриста всегда связывали, а в XX веке особенно, с абсолютной властью государства над телами и душами подданных (см. книгу С. Н. Булгакова «Апокалипсис Иоанна»). И царств этих возникло в прошедшем столетии («эпохе, — как предсказывал Вл. Соловьев, — последних великих войн, междоусобий и переворотов»³) не одно.

Я сознательно говорю о разных и нескольких царствах антихриста. Еще в Евангелии было сказано: «Восстанет народ на народ, и царство на царство; и будут глады, моры и землетрясения

¹ *Hagemeyer M.* Trilogie der Apokalypse // Antichrist. Konstruktionen von Feindbildern. Herausgegeben von Wolfram Brandes und Felicitas Schneider. Berlin: Akademie Verlag, 2010. S. 275.

² *Леонтьев К. Н.* Над могилой Пазухина // *Леонтьев К. Н.* Избранное. М.: Парогъ, 1993. С. 291.

³ *Соловьев В. С.* Три разговора // *Соловьев В. С.* Собрание сочинений. В 10 т. СПб.: Просвещение, [1911–1914]. Т. 10. С. 193.

по местам; все же это — начало болезней. Тогда будут предавать вас на мучения и убивать вас; и вы будете ненавидимы всеми народами за имя Мое; и тогда соблазняются многие, и друг друга будут предавать, и возненавидят друг друга; и многие лжепророки восстанут, и прельстят многих» (*Мф* 24, 6-11). И тут же: «Восстанут лжехристы и лжепророки, и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных» (*Мф* 24, 23-24). Итак, при конце света провиделись многие лжехристы и лжепророки. Потом начались уточнения о единственности антихриста. В VIII в. Иоанн Дамаскин писал: «Надобно знать, что должно придти антихристу. Конечно, всякий, кто не исповедует, что Сын Божий пришел во плоти, что Он есть совершенный Бог и сделался совершенным человеком, оставаясь вместе с тем и Богом, тот есть антихрист. Но в собственном смысле и по преимуществу антихристом называется тот, который придет при кончине века»¹. Наш опыт показывает, что явление антихриста не одноразовое, и хотя имеет характер онтологический, но проявляется в исторических формах². Никому не удалось — а такие попытки были! — найти или создать *своего*, национального Христа (помимо евангельского), зато существовало множество национальных антихристов — Нерон, Иван Грозный, Тюрквемада, Гитлер, Ленин, Сталин. Ибо антихрист многолик, как и порождающее его зло. По словам современного исследователя, с которыми я полностью согласен, «в Зле разнствует человечество и его институции, в нем — принцип различения индивидуальных волей. Добро не имеет и национальных форм, зато злое начало нации выражает себя в специфических формах (жестокости, например)»³. Более того, как замечал еще Соловьев и подтверждали его последователи, «каждое христианское исповедание таит в себе своего антихриста»⁴. А по точному

¹ *Св. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. М.: Центр по изучению религий, 1992. С. 160.

² «Естественно возникает вопрос: имеется ли здесь в виду однократно совершившееся событие, которое более не повторяется в истории? Однако мы можем свидетельствовать, что оно уже повторялось в ней (и мы не знаем, сколько раз имеет оно еще повториться). Во всяком случае, чрезмерная узость исторического кругозора, которая заставляла бы ограничивать этот период лишь временем нероновских или же вообще первохристианских гонений, являлась бы решительно несоответственной нашему теперешнему историческому возрасту, который уже знает их повторение. Конечно, это также возможно и в будущем» (*Булгаков Сергей, прот.* Апокалипсис Иоанна. М.: Православное братство трезвости, 1991. С. 106–107).

³ *Исупов К. Г.* Русский Антихрист: сбывающаяся антиутопия // Антихрист. Антология. М.: Высшая школа, 1995. С. 23.

⁴ *Трубецкой Е. Н.* Мирозозерцание Вл. С. Соловьева. В 2 т. М.: Моск. филос. фонд; Медиум, 1995. Т. II. С. 283.

наблюдению Г. П. Федотова, антихрист понимается восточной Церковью как «лицемер и имитатор Христа», западная же его понимает как «воплощение чистого, беспримесного зла»¹. Поэтому в историко-культурном смысле можно сказать, что в России действовал антихрист прикровенный, а в Германии откровенный.

Говорить о немецком варианте его царства я сейчас не буду, тем более, что русский мистик Даниил Андреев называл Гитлера «неудачным кандидатом в антихристы, который был побежден <...> и покончил с собой в финале второй мировой войны»². Удачные же были в России, воплотившиеся в двух сменивших друг друга исторических личностях — Ленине и его ученике, «вожде всех народов» Сталине. Но Сталин был следствием. Принципы тоталитарного общества с явной антихристианской направленностью были созданы и закреплены Лениным. Впрочем, связь большевистского переворота с грядущим нацизмом впоследствии вычитывалась из самых первых символических проговорок вождей. В очерках «Картины Октябрьской революции», написанных в 30-е годы, Марк Алданов отметил следующий эпизод: «“Русский начал революцию, немец доделает ее”, — сказал Ленин в своей речи в Смольном в день 25 октября. Эти малоизвестные слова его, не попавшие, кажется, в исторические книги, теперь, в пору Гитлера, приобретают, быть может, несколько иной смысл»³. Поэтому необходимо осмыслить путь, каким пришла Россия к такой своей страшной «удаче». Посмотрим, однако, прежде на родовые черты этого явления, а уж потом перейдем к его российскому бытию в XX в.

2. Четыре задания антихриста...

Антихрист выполняет — судя по священным текстам и по соображениям религиозных мыслителей разных веков — по меньшей мере четыре задания: 1) захват власти и установление деспотии; 2) гонение на христиан — и не просто на христиан, а на христианские смыслы; для этого 3) он создает перверсную идеологию с использованием христианских понятий, наполненных противоположными смыслами; 4) в результате своей победы «в одной, отдельно взятой стране» он идет далее к мировому господству.

¹ Федотов Г. П. Об антихристовом добре // Федотов Г. П. Собрание сочинений. В 12 т. М.: Мартис, 1998. Т. 2. С. 21.

² Андреев Д. Роза мира. М.: Прометей, 1991. С. 265.

³ Алданов М. Картины Октябрьской революции. Исторические портреты. Портреты современников. Загадка Толстого. СПб.: РХГИ, 1999. С. 37–38.

2.1. Власть

Итак, *первое*, к чему стремится антихрист, — это захват и смена власти, смена принципов правления. Почему это так актуализировалось к XX столетию? Дело в том, что постепенно развитие христианства выработало в человечестве, по мысли русских мыслителей (Степуна, Федотова), принципы демократии, что христианство с его опорой на ценность мнения каждого в конце концов стало основой западноевропейской демократии. Антихрист в любом своем воплощении, разумеется, был всегда ориентирован против государства, признававшего христианские ценности, теперь же сложившаяся ситуация стала для антихриста последним шансом, ибо эти ценности начали постепенно определять основание политического устройства Западной Европы. Против этого результата долгой христианской истории Европы и произошло в XX веке восстание.

Но чтобы власть захватить, нужно разрушить власть прежнюю, не всегда хорошую, но к которой народ привык. Значит, надо предложить народу нечто иное, некое обещание райской жизни на земле. Царство антихриста — это царство «от мира сего». Система убеждения была разработана давно, опирается она на народную склонность к утопическим мифам, к народному ожиданию нового града Китежа. Антихрист у Соловьева воплощает любимое утопическое построение самого философа — его теократическую империю. Но теперь в том утопическом конструкте русский мыслитель провидит зло¹. Утопии противостоит у Соловьева эсхатология как проясняющая последние смыслы. Утопический контекст соловьевского антихриста был отмечен Г. Флоровским: «И не напрасно Влад. Соловьев в прозорливом предчувствии изображал Антихриста как величайшего и дерзкого утописта... Утопизм есть постоянный и неизбывный соблазн человеческой мысли, ее отрицательный полюс, заряженный величайшей, хотя и ядовитой энергией»².

Конечно же, христианским в полном смысле этого слова российское государство, т. е. самодержавие, назвать было нельзя. Да и православная церковь была всего лишь департаментом российского государства, а потому уважением не пользовалась, и злу мира сего противостояла весьма недостаточно. Но именно поэтому столь опасным могло оказаться выступление против власти, которое легко оборачивалось ниспровержением все же имевшихся в русском обществе христианских смыслов. Толстой и толстов-

¹ См. об этом мою статью: Владимир Соловьев: имперские проблемы всемирной теократии // Вопросы философии. 2004. № 4. С. 126–144.

² Флоровский Г. В. Метафизические предпосылки утопизма // Вопросы философии. 1990. № 10. С. 83.

ство стали явными *антихристианскими* оппонентами государства, церкви, армии, западноевропейской культуры, как *чуждых русскому народу*. Лев Толстой антихриста тщился увидеть в Наполеоне, полагая, что *чужой* и есть очевидный враг, а сам между тем пролагал пути врагу христианства. Антихрист ведь никогда не *чужой*, он всегда *свой*, ибо только свой, *которому доверяют*, может соблазнить души людей. Вл. Соловьев, полагая даже плохое христианское государство препятствием для надвигающегося зла антихристианства, правда, проницательно назвал толстовцев лишь предвестниками такого явления.

Соловьев видел в Толстом не антихриста, а мыслителя, пролагающего пути антихристу. И дело не в том, что граф выступил против Церкви, тем более нельзя назвать его атеистом. Если Ницше выступал с твердым неприятием христианства и всех тех духовных ценностей европейской культуры, которые были им порождены, то Толстой пытался собой подменить Христа. Уже в 1912 г. Бердяев отметил эту особенность религиозных усилий великого писателя: «Л. Толстой хочет исполнить волю Отца не через Сына, он не знает Сына и не нуждается в Сыне. Религиозная атмосфера богосыновства, Сыновней Ипостаси не нужна Толстому для исполнения воли Отца: *он сам, сам исполнит волю Отца, сам может*»¹. «Великий отказ» от искусства, науки, церкви, государства свидетельствовал как о социальных борениях писателя, выражении крестьянских взглядов («зеркало русской революции»), так и о более существенном — признании ошибкой почти двухтысячелетнего развития христианской культуры. Отказ от европеизма, европейских ценностей приводит в конечном счете к отказу от христианства. Ибо основа европейской культуры со всеми ее противоречиями и есть противоречивое христианство. Если атеист и вольнодумец Пушкин, все глубже усваивая европейскую культуру, пришел к христианству, то путь Толстого прямо противоположный. Интересно, что в романе Достоевского «Братья Карамазовы» именно черт оказывается почитателем искусства Толстого (наблюдение английской исследовательницы Д. Э. Томпсон).

Революционно настроенные поздние современники Толстого приняли и поддержали это его желание превзойти Бога. «А с неба смотрела какая-то дрянь / величественно, как Лев Толстой», — так резюмировал Маяковский окончание тяжбы Толстого с Богом в сознании соотечественников писателя. Отсюда недалек шаг и к большевистскому самозванчеству, расстреливавшему массово

¹ Бердяев Н. А. Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л. Толстого // Вопросы литературы. 1991. № 8. С. 139. Курсив мой. — В. К.

«попов» казенной церкви¹, отвергшему «буржуазную» культуру и историю и объявившему Октябрьскую революцию высшей и последней вехой в развитии человечества, после которой люди вырываются из принудительности исторического процесса, классовых противоречий и, отбросив веру в потустороннее воздаяние, строят царство счастья на Земле, как того и хотел граф Толстой².

Но, спросят резонно, если антихрист связан с идеей власти, с идеей тоталитарного государства, то зачем ему толстовско-анархистская антигосударственность? В той мере, в какой старое государство не было гонителем церкви христовой, существовало в рамках христианских понятий и ценностей (при всех нестыковках и разногласиях), оно, по понятиям антихриста, должно быть разрушено, его связи с европейскими державами разорваны, договоры с ними расторгнуты. Не случайно, поясняя свое сочинение об антихристе, Вл. Соловьев подчеркнул: «Важно для меня было <...> наглядно пояснить настоятельную необходимость мира и искренней дружбы между европейскими нациями»³. После Первой мировой войны, однако, произошел разрыв между европейскими странами, что облегчило приход антихриста, который вначале выступил за поражение своего правительства, которое враждебно народу (а *он* за народ, *он свой*), а после Октябрьской революции на развалинах разрушенного создал невиданную до тех пор деспотию. Впрочем, такая возможность была обозначена комментировавшим Соловьева Е. Н. Трубецким, писавшим, что антихрист отрицает государство до тех пор и постольку, поскольку оно ценно для добра, и боготворит его с того момента, когда оно утрачивает эту ценность. Поэтому-то «понятен и необходим переход от современной безгосударственности толстовского учения к *империализму* царства антихриста. <...> Сдерживая внешние проявления зла, препятствуя аду овладеть вселенной, государство тем самым в настоящий, *переходный* момент так или иначе служит делу Христову: при этих условиях естественно, что современное явление царства антихриста должно характеризоваться направлением антигосударственным, анархическим»⁴.

¹ Ленин писал: «Святейший синод отлучил Толстого от церкви. Тем лучше. Этот подвиг зачтется ему в час народной расправы с чиновниками в рясах» (*Ленин В. И. Л. Н. Толстой* // В. И. Ленин о литературе и искусстве. М.: Худож. лит-ра, 1969. С. 221).

² Подробнее об этом см. мою статью: Лев Толстой: искушение неисторией // Вопросы литературы. 2000. № 4.

³ Соловьев В. С. Три разговора. С. 90.

⁴ Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. В 2 т. Т. II. С. 281. Обратимся к Отцам Церкви и увидим примерно то же. По словам св. Иоанна Златоуста, «когда прекратится существование Римского государства, тогда он (антихрист)

2.2. Народный бунт и возрождение почвенного язычества

Отсюда следует *второе* обстоятельство. Антихрист нелегитимен, он может прийти к власти, только *опираясь на народный бунт самых низших и эксплуатируемых слоев общества*. Св. Ириней Лионский замечал еще во II веке: «Антихрист представляет вид, будто бы мстит за угнетенных»¹. К. Н. Леонтьев угадал восстание масс как предпосылку слома христианства, а стало быть, устранения механизма, способного гуманизировать человечество. Христос пришел ко всем, но повел за собой лишь избранных. Между тем XX век — это век «восстания масс». На историческую арену выходит огромное четвертое сословие, требующее не только материального, но и духовного равенства. Однако работающий в толще этой массы архетип еще вполне языческий. Не случайно сомневался в христианизации *всего* европейского населения Чернышевский, полагая (*повторю уже цитированную фразу, она важна*), что «масса народа и в Германии, и в Англии, и во Франции еще до сих <...> остается погружена в препорядочное невежество», что «она верит в колдунов и ведьм, изобилует бесчисленными суеверными рассказами совершенно еще языческого характера»². Еще актуальнее это звучало для России.

В «Бесах» Достоевский изобразил восстание языческих смыслов и символов. Христу здесь противопоставляется Иван Царевич, подозрительно смахивающий на Стеньку Разина, а ведь образ Ставрогина не раз прочитывался как намек на возможного антихриста. Но именно рядом с ним появляется и разработанная система тоталитарного общества, шигалевщина. В Ставрогине писатель нарисовал образ потенциального вождя языческого антихристианского бунта, который рождает самозванца — персонажа, по сути своей близкого к антихристу. Партийные псевдонимы большевиков говорили о принадлежности их к подпольному, отчасти блатному миру. Торжествовала игра масок, личин. Ленин, Сталин, Троцкий, Киров, Зиновьев, Молотов, Каменев... Переименование мира начинали с себя. А для отказа от европейски-христианской истории мир нуждался в переименовании (от имени страны до названий городов).

придет. И справедливо. Потому что до тех пор, пока будут бояться этого государства, никто скоро не подчинится антихристу; но после того, как оно будет разрушено, водворится безначалие; и он будет стремиться похитить всю — и человеческую и божескую власть» (Св. Иоанн Златоустый. Об Антихристе // Об антихристе. СПб.: Знамение, 1998. С. 88).

¹ Св. Ириней, еп. Лионский. О тираническом царстве Антихриста // Об антихристе. СПб.: Знамение, 1998. С. 56.

² Чернышевский Н. Г. О причинах падения Рима // Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений. В 15 т. М.: ГИХЛ, 1950. Т. VII. С. 665.

Как считал Леонтьев, когда обрушатся старые социальные перегородки, придававшие обществу структурированность, и будут уничтожены сословные права, то вместо твердых понятий о жизни, восторжествует *личинность*, воцарится хаос и всеобщее бесправие, так необходимое антихристу для получения всей полноты власти и установления новой вертикали всеобщего тоталитарного подчинения. Во всяком случае так понимал русского романтика-консерватора Семен Франк¹. Отсюда и идет характерное леонтьевское утверждение, что «замедление всеобщего предсмертного анархического и безбожного уравниения <...> необходимо для *задержания* прихода антихриста»². Но было ли это возможно? Государство действовало механически, грубой силой, но силой явно недостаточной, чтоб сломать или даже сдержать грядущее народное восстание. Русская же церковь тем более была бессильна.

После революции С. Л. Франк констатировал: «Быть может, самым глубоким и общим показателем этой застарелой и тяжелой нравственной болезни русского национального духа является ужасающее общественное бессилие и унижение русской церкви»³. Впрочем, о том, что Церковь в параличе, писал еще Достоевский, искавший панацеи в старчестве. Но и он чувствовал недостаточность этой идеи для общества, говоря, что в России старчество существует не более ста лет и неизвестно, приживется ли оно. В его романе «Братья Карамазовы» умерший старец Зосима «пропах», мощи его не могут быть сакрализованы, ждущие от христианства языческих чудес скандализованное общество и народ — в растерянности. В растерянности, однако, и писатель. Он пытался говорить о возможности православного социализма, собирался сделать Алешу революционером, но, видимо, таким, который после гражданской казни сумеет повернуть направленность революционного движения к Христу, что не удалось Чернышевскому в реальной жизни⁴. Не удалось это и Достоевскому.

Более того, его поиски «русского Христа», поиски христианской истины в народной почве давали стране сомнительные ори-

¹ «Человечество медленно будет перерождаться в новое, неслыханно жестокое рабство. Этот надвигающийся порядок, как это и подобает царству антихриста, будет чудовищной карикатурой настоящей жизни, ибо при нем господствуют деспотизм, насилие и страдания. <...> В любом случае Леонтьев ясно сознавал упадок либеральной демократии и приход примитивного деспотизма, каким являются и фашизм, и большевизм» (Франк С. Л. Константин Леонтьев, русский Ницше // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 418–419).

² Леонтьев К. Н. Над могилой Пазухина. С. 291.

³ Франк С. Л. De profundis // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 495.

⁴ См. мою статью: «Срубленное дерево жизни». Можно ли сегодня размышлять о Чернышевском? // Октябрь. 2000. № 2. С. 157–180.

ентиры. Напрашивающаяся параллель из XX столетия достаточно страшна. Ибо после победы нацистов в 1933 г. на церковных выборах в свою очередь победили так называемые *немецкие христиане*, которые провозгласили «создание “Евангелической церкви германской нации”» и решили «“явить миру *германского Христа*”. <...> Они требовали создания расово чистого христианства вокруг *нордически-героического образа Иисуса*»¹. Интересно, что некоторые высокопоставленные партийные функционеры Третьего Рейха вполне откровенно, по словам исследовавшего этот вопрос германского ученого Х. Хюртена, сближали национал-социалистическое движение с неоязычеством. Цели же нацистского фюрера в церковной политике предполагали уничтожение церкви как таковой, ибо Гитлер питал к ней неистребимую ненависть. Как видим, к XX столетию очевидно наступало именно почвенное восстание языческих смыслов против наднационального христианства, создавшего в Средние века Европу как *Corpus Christianum* и далее выработавшего к XX веку идею Соединенных Штатов Европы, т. е. Европы как некоего единого целого.

По мысли Чаадаева, именно в Европе строится при всех социальных, политических и прочих противоречиях Царство Божие на Земле. Стало быть, удар антихриста закономерно направлен против Европы в ее культурно-христианском качестве. *И Гитлер, и Ленин, и Сталин были по сути своей антиевропеисты*. Однако первым был Ленин. Хотя он и произносил слова о пользе учения у Европы, но выступил против самых основ европейской культуры. Известно, что он ненавидел христианство, закрывал церкви, отбирал церковное имущество, призывал десятками и сотнями расстреливать «попов», церковь не просто отделил от государства, о чем мечтали многие, но поставил ее практически вне закона. В марте 1922 г. Ленин дал следующие указания Молотову: «Именно теперь и только теперь, когда в голодных местностях едят людей и на дорогах валяются сотни, если не тысячи трупов, мы можем (и поэтому должны) провести изъятие церковных ценностей с самой бешеной и беспощадной энергией и не останавливаясь перед подавлением какого-угодно сопротивления. <...> Чем большее число представителей реакционного духовенства и реакционной буржуазии удастся нам по этому поводу расстрелять, тем лучше»². Логика вполне каннибальская. Но церковь уничтожалась им именно как хранительница европейски-буржуазных понятий.

Большевиками буржуазная, т. е. европейская Европа, была объявлена врагом, а рабоче-крестьянские беднейшие массы — но-

¹ Лёзов С. Христианство и политическая позиция: Карл Барт // Лёзов С. Попытка понимания. М.; СПб.: Университетская книга, 1999. С. 146. Курсив мой. — В. К.

² Известия ЦК КПСС. 1990. № 4. С. 191–193.

сителями высшей истины и справедливости. Не случайно Ленин боялся возникновения Соединенных Штатов Европы, ибо тогда будет сохранен буржуазный строй. «Соединенные Штаты Европы, при капитализме, либо невозможны, либо реакционны»¹, — писал он в 1915 г. После Октября он вполне откровенно говорил о специфике русской революции как пролагающей путь азиатским, восточным революциям (в ответе Суханову «О нашей революции»).

2.3. Сотворение образа...

Тут возникает *третье* обстоятельство, которое должен преодолеть антихрист. Его идеология и его образ должны выглядеть справедливее и привлекательнее, нежели христианские смыслы и образ Богочеловека. Св. Ириней писал: «Из того, что будет при антихристе, видно, что он, будучи отступник и разбойник, хочет, чтобы поклонялись ему как Богу, и, будучи раб, хочет, чтобы его провозглашали царем»². Облик вождя в сознании масс становится равновеликим образу подвижника. Розанов не воспринял соловьевскую тревогу, он иронизировал над возможными добродетелями антихриста. О Ленине он тогда и не думал. Задумался о нем посторонние наблюдатели между двух русских революций. Любопытно привести свидетельство человека, так сказать, со стороны, высказавшегося еще до создания советской легенды о Ленине как воплощении всех лучших человеческих качеств. Французский посол в России Морис Палеолог заносил в свой дневник от 21 апреля 1917 г.: «В 1887 году его старший брат, замешанный в дело о покушении на Александра III, был присужден к смертной казни и повешен. <...> Низвержение царизма сделалось с этих пор его навязчивой идеей, а евангелие Карла Маркса — его молитвенником. Неумоимо деятельный, он скоро нашел пламенных последователей, которых он увлек культом интернационального марксизма. <...> Утопист и фанатик, пророк и метафизик, чуждый представлению о невозможном и абсурдном, недоступный никакому чувству справедливости и жалости, жестокий и коварный, безумно гордый, Ленин отдает на службу своим мессианистическим мечтам смелую и холодную логику, необыкновенную силу убеждения

¹ Ленин В. И. О лозунге Соединенных Штатов Европы // Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Изд 5-е. М.: Госполитиздат, 1961. Т. 26. С. 352. А в 1922 г. (когда в России от голода началось людоедство, о чем сам же писал) торжествовал: «Старая буржуазия и империалистическая Европа, которая привыкла считать себя пупом земли, загнила и лопнула в первой империалистической войне, как вонючий нарыв» (Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 45. С. 174).

² Св. Ириней, е. Лионский. О тираническом царстве Антихриста // Об антихристе. С. 45.

и умение повелевать. <...> Субъект тем более опасен, что говорят, будто он целомудрен, умерен, аскет. В нем есть, — каким я его себе представляю, — черты Савонаролы, Марата, Бланки и Бакунина»¹.

Интересно при этом, что опирался Ленин, как и описал будущего антихриста Вл. Соловьев, на авторитет книги. Розанов по поводу этой детали сыронизировал, говоря, что лекция Соловьева об антихристе его почти усыпила, но развеселило его то обстоятельство, что «антихрист (по изображению философа) есть наш брат литератор»². Заметим как важную деталь, что Ленин себя именовал литератором. Надо сказать, что вес слова в России традиционно был тяжелее, нежели в других европейских странах, поэтому властитель умов и не мог в России явиться иначе, чем в роли литератора.

Но книгой обольщается *элита*. Антихрист же прежде всего обращается к *массам* и должен быть для них привлекателен. Привлекательность эта есть смесь как привычного уже массам облика христианского подвижника, так и облика сильного языческого вождя, столь отвечающего архетипическим чаяниям бедноты: «недоступный никакому чувству справедливости и жалости, жестокий и коварный, безумно гордый» (М. Палеолог). Он и охотник, и рыболов, и в тюрьме сидел, и в ссылке в Сибири был — почти Пугачев или Стенька Разин. Не случайно в революционный иконостаз были занесены лики «вождей народных восстаний» и в первые же годы революции на все лады стали воспеваться кровавые народные бунты предшествовавших столетий, поэты писали поэмы — «Пугачев» (Сергей Есенин), «Стенька Разин» (Василий Каменский) и др., потом пошли тяжелые романы, где жестокость восставших объяснялась как добродетель. Впрочем, как было замечено еще в первый год революции Е. Н. Трубецким, «зверопоклонство под видом народопоклонства составляет сущность “большевизма” всех времен»³.

Устанавливающийся новый, антихристов строй паразитирует, разумеется, на привычных для народного слуха христианских формулах, но подгоняя их под новые смыслы. Христос, не принимая славу мира сего, говорил: «Я пришел во имя Отца Моего, и не принимает Меня; а если иной придет во имя свое, его примете» (Ин 5, 43). Но в большевизме мы сталкиваемся с невероятной силой мимикрии и трагедийного подражания антихриста Сыну Человеческому. Скажем, Ленин (как Христос во имя Отца Своего)

¹ Палеолог М. Царская Россия накануне революции. М.: Политиздат, 1991. С. 431—432.

² Розанов В. В. Во дворе язычников. М.: Республика, 1999. С. 100.

³ Трубецкой Е. Н. Два зверя // Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М.: Республика, 1994. С. 309.

но Богом. Иными словами, тоталитарный правитель обожествляет себя, как некогда владыки древних восточных деспотий. Карл Витфогель в книге «Восточная деспотия» высказал предположение, что основоположники тоталитарных государств XX века сознательно или бессознательно опирались в своем политическом творчестве на политические структуры Древнего Египта, Шумера, Ассирии. Более того, по его мнению, в русском царизме был очевиден этот азиатский элемент. «Весной 1917 года, — констатировал он, — попытались антитоталитарные силы России совершить *антиазиатскую социальную революцию* (курсив мой. — В. К.). <...> Но осенью 1917 эти антитоталитарные силы были разбиты большевиками — поборниками нового тоталитарного порядка»¹. Ленин был во главе этого осеннего переворота, и он был канонизирован при жизни и после смерти как восточный владыка-полубог. Более того, в новой ситуации злодеи канонизировались и прославлялись, как раньше святые. Свенцицкий писал: «После Христа точно так же каждый отдельный человек является носителем духа Антихриста, точно так же коллективный Антихрист живет во всем человечестве и должен вылиться в одно целое. <...> Прежде лучшими были те, в ком полнее воплощался Христос, потому что они по преимуществу приближали время Его пришествия, — теперь лучше тот, кто полнее воплощает в себе Антихриста...»²

В отличие от распятого Сына Человеческого, призывавшего прощать врагов своих, за рану вождя Октябрьской революции были расстреляны десятки тысяч ни в чем не повинных людей (вполне языческое кровавое жертвоприношение). Сохранились фотографии, изображающие, как он («этот самый скромный человек» — по идеологическому клише) улыбается *ликующим толпам* — до всякого еще Сталина и Гитлера — под *своими* портретами. Как было сказано в Евангелии: «Не спешить колебаться умом и смущаться ни от духа, ни от послания, как бы нами посланного, будто уже наступает день Христов. Да не обольстит вас никто никак: *ибо день тот не придет*, доколе не придет прежде отступление и не откроется человек греха, сын погибели, противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божием сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога» (2 Фес 2, 2—4). Христос был положен во гроб, откуда воскрес, набальзамированный же труп Ленина так и остался лежать в гробу на удивление миллионам — «как живой», но на самом деле абсо-

¹ Wittfogel K. A. Die orientalische Despotie. Eine vergleichende Untersuchung totaler Macht. Köln; Berlin: Kiepenheuer & Witsch, 1962. S. 32.

² Свенцицкий В. П., *прот.* Антихрист // Свенцицкий В. П., *прот.* Собрание сочинений. В 9 т. М.: Дарь, 2008. Т. 1. С. 115.

лютно мертвый и пугающий своей мертвенностью. В его мавзолей стояли очереди взрослых — приезжих из провинции — и обязательные группы школьников, которым предписывалось пройти через мавзолей. Далее история из рассказа родительницы: учителя уговаривали детей, чтоб в мавзолее те вели себя тихо и не разбудили дедушку Ленина. «Он может проснуться и лежать с закрытыми глазками, — говорили учителя. — Но не думайте, он и с закрытыми глазками из гроба все и всех видит. И накажет тех, кто плохо себя ведет». Вот дети проходят по мавзолею, затаив от ужаса дыхание, но перед самым саркофагом вдруг раздается пронзительный испуганный детский голос: «Мама, а он кусается?!» Образ пробудившегося мертвяка, готового сожрать всякого попавшего ему на пути, — прямо из русских языческих поверий.

2.4. Деспотический национализм...

И, наконец, решение антихристом *четвертого* противоречия своего прихода, а именно: вырастая на почвенном восстании, антихрист должен быть по сути своей националистом, но националистом, стремящимся к мировому господству не только силой оружия, но и силой обольщения. И именно здесь у большевиков была самая изощренная возможность манипулирования мировым мнением. Гитлер ломился к мировому господству военной силой, напрямую, метода ленинской партии была иной.

Начнем с того, что многоязычная Русь уже давно варилась в котле великорусской народности, а потому всероссийский бунт оказался принят всей страной. Показательно и то, что центр страны вернулся в Москву, тем самым символически был подчеркнут отказ от петровско-европейской России, и в сознании людей вдруг воскресла идея Москвы как третьего Рима, призванного объединить мир, подкреплённая созданием Третьего интернационала, где решающую роль играла Москва. Силой оружия были захвачены отколовшиеся социалистические закавказские республики и Украина. Показательны письма Короленко и записки Винниченко, полные удивления перед военным вмешательством Москвы в дела Украины, несмотря на все слова большевиков о праве наций на самоопределение вплоть до отделения.

Вспомним слова Мориса Палеолога о «культе интернационального марксизма» у Ленина. Мы привыкли к этому лозунгу о советском интернационализме, но задумаемся о его подлинности. Он служил замечательным прикрытием националистически-имперской политике, прорывавшейся порой в строчках гимна («Сплотила навеки великая Русь»), где даже произошел возврат к

древнему наименованию страны при ее новых задачах. А уж анекдот советских лет («С кем граничит Советский Союз?» «С кем захочет, с тем и граничит») весьма откровенно говорил об империалистическом пафосе новой державы.

Национализм существовал в советской России в перверсной форме марксистского интернационализма. Перверсной, ибо был лишь маской, личиной. Как показала история, интернационализм этот не мешал вполне империалистической попытке навязать свою идеологию (через Коминтерн), а по возможности и свое господство (через захват территорий) другим странам и народам, а цитирование еврея Маркса не помешало гонению на так называемых *космополитов* и воспитанию вполне жизнестойкой популяции антисемитов. Хотя уже в первые годы советской власти многим было ясно, что большевики по сути своей являются, как писал В. Н. Муравьев, «националистами. Они пытаются делать то, что всегда делают последние. Они создают армию, организуют государство, стараются защитить интересы России и отстаивать ее границы. Последние ноты Чичерина — образцы такого национализма, прикрытого теми же фиговыми листьями революционной фразеологии, как в свое время речи Керенского»¹. И далее добавлял: «Сейчас большевизм, стремясь к распространению во всем мире, исполнен истинно империалистического пафоса. После Вильгельма несомненно самым большим империалистом современности является Ленин. Идея большевизма приближается и к крайней форме империализма — к теократии»². Антихрист, выступающий против наднациональной религии христианства, естественно оказывается националистом и империалистом. Откровенным или прикровенным — с исторической точки зрения это не столь уж и важно.

* * *

Остается, однако, вопрос: как общество попустило? Ведь многие знали, предчувствовали, причем те, кого принято называть духоводителями народа. Самообман народа понятен. В Евангелии простолюдины издеваются над Христом, не признавая Его за Богочеловека, а в гениальной русской поэме о великом инквизиторе писатель Достоевский рисует народ еще более страшными красками: народ знает, что перед ним Христос, но по приказу великого инквизитора готов предать Его новой казни. Так что, повторяю, обольщение и поведение народа, погруженного в почвенно-

¹ Муравьев В. Н. Национализм и интернационализм // Муравьев В. Н. Овладение временем. М.: РОССПЭН, 1998. С. 77.

² Там же. С. 78.

языческие суеверия, понятны. Но ведь приняли антихриста и те, кто должны бы были быть более зоркими, которые знали или, по крайней мере, слышали о грядущем приходе врага Христа. Что же их смутило? В этом стоит разобраться хотя бы спустя время, когда обольщающее марево ушло, хоть в недалекое, но все же прошлое.

3. Догадки, предчувствия и предвестия...

Разговоры о пришествии антихриста были для России, начиная с раскола, не новость. Но, как правило, до конца XIX века эти разговоры не выходили за пределы, пользуясь выражением В. Розанова, «церковных стен», т. е. становились фактом светского общественного сознания хотя бы в той мере, в какой оно начинало с Петровской эпохи складываться в России. Столетие, в которое выросал В. Соловьев, было столетием позитивизма, веры в прогресс и окончательное торжество гуманизма. Трагические предчувствия Достоевского, его «катастрофическое» восприятие мира казались либо результатом физического нездоровья писателя, либо в лучшем случае списывались на особенности его художественной манеры. Правда, сам Достоевский отмечал, что болезнь повышает у мыслителя восприимчивость «мирам иным», иным веяниям, которые здравому и одномерному рассудку не доступны, говорил о неевклидовой геометрии библейских текстов, но произведения писателя были востребованы лишь в XX столетии.

В своих «Трех разговорах» В. С. Соловьев подхватывает тему, намеченную в «Великом инквизиторе» Достоевского, но как бы переносит ее из мира художественных текстов в мир реальной жизни, того, что должно свершиться здесь и теперь. Сошлюсь снова на слова К. Исупова: «Евразийский Антихрист Соловьева в своих действиях намного масштабнее Великого Инквизитора Достоевского, но уступает последнему в точности исторического прогноза. С другой стороны, визионерские способности Соловьева открывали ему возможность кратковременных, истощавших его внутренние силы контактов с темными пределами антихристового царства. Эти прорывы в не весьма отдаленное будущее придали “Краткой повести...” качество предельной историософской напряженности и достоверности»¹. Дело, однако, не в том, что масштабнее, а в том, что соловьевский текст о возможном пришествии антихриста выглядел не художественной моделью, с помощью которой можно анализировать и текущие факты, а свое-

¹ *Исупов К. Г. Русский антихрист: сбывающаяся антиутопия. С. 12.*

го рода газетной новостью, репортажем из недалекого, но вполне мыслителю очевидного будущего.

Те церковные рассуждения об антихристе¹, на которые общество не обращало внимания, под пером Соловьева вдруг обрели живую злободневность, стали событием текущей духовной жизни, которое требует и художественно-философского осмысления. Постепенно от насмешек В. Розанова над слишком большой серьезностью Соловьева при изображении антихриста перешли к тому, что образ, данный Соловьевым, сочли каноническим, что и констатировал уже в 20-е годы Г. Федотов: «Произошло поразительное искажение перспективы. Уже плохо различают своеобразно-соловьевское в образе антихриста от традиционно-церковного. Антихрист “Трех разговоров” для многих стал образом каноническим. Кажется, что он просто транспортирован из Апокалипсиса в современный исторический план»².

Но самое интересное, что влиятельный философ, философский публицист, историк культуры и философии в восприятии российской художественной элиты, в ее духовный мир (я не говорю сейчас о собственно философах) вошел прежде всего как поэт, автор идеи о панмонголизме и «Краткой повести об антихристе». Если поэт Блок отзывался об «Оправдании добра», что это чистая скука, зато стихи и «Три разговора» вдохновляют на творчество, то это более или менее понятно. Но даже философ Шестов полагал, что «между “Тремя разговорами” и тем, что Соловьев писал раньше, лежит ничем не заполнимая пропасть»³. Шестов считал, что в своей теоретической философии Соловьев находится вне русской литературы, которая и является истинной философией России. Зато в своем последнем произведении он отказался от себя

¹ В книге 1911 г. Сергей Нилус писал: «Ожидание близкого явления антихриста и кончины мира от предстоятелей Христовой Церкви перешло в умы и сердца наиболее чутких представителей мирской философской мысли, не порвавшей связи с Церковью. <...> Таким чутким представителем философского умозрения, сохранившим связь с христианством, можно считать покойного Владимира Сергеевича Соловьева, имя которого, как философа, известно не в одной только России, но и во всем образованном мире. В высокой степени знаменательно, что завершительный момент его творческой деятельности вознес его до высот эсхатологического прозрения, чрезвычайно ярко выразившегося в его предсмертном творении “Три разговора”. Главный предмет, о котором трактует это творение — всемирно объединяющая власть антихриста, выросшая на столкновении и смешении исторических добра и зла, царящих над массой человечества» (Нилус С. Великое в малом. СПб.: Новый город, 1998. С. 324).

² Федотов Г. П. Об антихристовом добре // Федотов Г. П. Собрание сочинений. В 12 т. Т. 2. С. 17.

³ Шестов Л. Умозрение и апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьева // Шестов Л. Сочинения. М.: Раритет, 1995. С. 332.

прежнего, стал не теоретизировать, а говорить, как власть имеющий: «От умозрения философов какая-то сила, которой он не называет и назвать не умеет, “понесла” его к юродству пророков и апостолов. “Три разговора” — не рассуждение, а комментарий к Апокалипсису»¹. Не будем здесь спорить с Шестовым о действительном значении философских сочинений Соловьева, согласимся лишь, что «Три разговора» и в самом деле находятся в традиции русской классической литературы, той ее ветви, которая несла в себе пророческий пафос не только по отношению к обществу, но и по отношению к бытию как таковому, показывала его взрывчатый ненадежный состав. Вот этот его пророческий дух и восприняла русская культура «Серебряного века». Тем более, что эти пророчества начали сбываться с устрашающей реалистичностью.

После поражения в Русско-японской войне, после революции 1905 года темы Соловьева из журнально-салонных разговоров перекочевывают на страницы прозы и философской публицистики. Тему панмонголизма, скажем, отчетливо можно видеть в «Петербурге» Андрея Белого. Достаточно искусственно построенная трилогия Мережковского «Христос и Антихрист» сменяется публицистикой, где писатель пытается угадать сегодняшнюю и завтрашнюю Россию и где соловьевская тема антихриста начинает звучать чрезвычайно актуально. В «Больной России» Мережковский указал на такие детали его пришествия, которые стали нам вняты до конца только во второй половине столетия. Он писал: «Антихрист соблазнителен не своею истиной, а своею ложью: ведь соблазн лжи в том и заключается, что ложь кажется не ложью, а истиной. Разумеется, если бы все видели, что Антихрист — хам, он бы никого не соблазнил, но в том-то и дело, что это увидят не все и даже почти никто не увидит. Будучи истинным хамом, “лакеем Смердяковым” *sub specie aeterni*, он будет казаться величайшим из сынов человеческих»². Мережковский, правда, именует этого Хама-антихриста чаще всего мещанином (общее место русской предреволюционной публицистики), т. е. чем-то вроде буржуа, но в какой-то момент он апеллирует не к схемам, а к общественно-исторической реальности и строит такую триаду: три лица Хама в России — самодержавие (это настоящее), казенное православие (это прошедшее) и «третье лицо, будущее, — под нами, лицо хамства, идущего снизу — хулиганства, босячества, черной сотни — самое страшное из всех трех лиц»³. Антихрист — это хам, хулиганство — явление антихристово. В эти годы о хулиганстве как субстанциональном явлении писали и Горький, и Бердяев, и многие другие.

¹ Шестов Л. Умозрение и апокалипсис. С. 383.

² Мережковский Д. С. Больная Россия. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1991. С. 101.

³ Там же. С. 43.

Разумеется, хулиганство, Грядущий Хам и т. п. ни у кого симпатии вызвать не могли, и когда Мережковский называл Грядущего Хама антихристом, то могло казаться, что это немыслимо, ибо хам обольстить никого не может, а самое главное — хам и бандит не могут восприниматься как носители «добра и правды». Примерно в эти же годы Александр Блок в русле общих тревог и предчувствий написал одно из самых страшных своих стихотворений, помеченное мартом 1903 г. (сборник «Распутья»), где смутный облик антихриста явлен тем не менее поэтически весьма отчетливо. Приведу его почти целиком, благо оно небольшое:

— Все ли спокойно в народе?

— Нет. — Император убит.

Кто-то о новой свободе

На площадях говорит

.....

— Кто же поставлен у власти:

— Власти не хочет народ.

Дремлют гражданские страсти:

Слышно, что кто-то идет.

— Кто ж он, народный смиритель?

— Темен и зол и свиреп.

Инок у входа в обитель

Видел его — и ослеп.

Он к неизведанным безднам

Гонит людей, как стада...

Посохом гонит железным...

— Боже! Бежим от Суда!

Казалось бы, предупреждений, да и собственных предчувствий и озарений было немало.

4. Соблазн антиевропеизма, или Победа «внутреннего монгольства»

Но все поменялось, когда пришедший Хам объявил себя *врагом Европы и европеизма*, как мешающего развитию человечества. Здесь и был великий соблазн. Соловьев достаточно внятно писал: «Историческим силам, царящим над массой человечества, еще предсто-

ит столкнуться и перемешаться, прежде чем на этом раздирающем себя звере вырастет новая голова — всемирно-объединяющая власть антихриста, который “будет говорить громкие и высокие слова” и набросит блестящий покров добра и правды на тайну крайнего беззакония в пору ее конечного проявления, чтобы — по слову Писания — *даже и избранных, если возможно, соблазнить к великому отступлению*. Показать заранее эту обманчивую личину, под которой скрывается злая бездна, было моим высшим замыслом, когда я писал эту книжку»¹. По Соловьеву, приход антихриста — это катастрофа прежде всего европейская, поскольку христианство и есть религия Европы. И нельзя не согласиться со Степуном, что Соловьев «страстно боролся <...> за европейский склад и образ России»².

Кризис европеизма, приведший к «европейской бойне» (А. Блок) Первой мировой войны, дал тот вариант событий, деталей которого, разумеется, Соловьев разглядеть не мог, хотя смысл событий был им указан ясно и отчетливо. События эти были порождены европейским кризисом, но случились они не в результате внешнего завоевания, но в результате вторжения «внутреннего монгольства», когда Россия оказалась завоеванной маленькой партией нелюдей, а Европа в растерянности безмолвствовала, что вызвало у многих деятелей русской культуры, пытавшихся понять большевизм, вполне понятный вопрос-сравнение: «Чем не монгольское иго?»³

Запад боялся «вмешательства во внутренние дела России», Гиппиус называла это страхом Европы «перед традиционными словами», писала, что большевики с серьезной миной используют эти слова, а потом «хохочут — над Европой», которая никак не решится на внешний толчок, на интервенцию. И Гиппиус восклицает: «О эта пресловутая “интервенция”! Хоть бы раньше, чем произносить это слово, европейцы полюбопытствовали взглянуть, что происходит с Россией. А происходит приблизительно то, что было после битвы при Калке: татары положили на русских доски, сели на доски — и пируют. Не ясно ли, что свободным, не связанным еще — надо (и легко) столкнуть татар с досок? И отнюдь, отнюдь не из “сострадания” — а в собственных интересах, самых насущных. Ибо эти новые татары такого сорта, что чем дольше они пируют, тем грознее опасность для соседей попасть под те же доски»⁴.

Параллель большевистской революции с татаро-монгольским завоеванием была, что называется, на слуху: тут и Гиппиус, и Блок,

¹Соловьев В. С. Три разговора. С. 90–91. Курсив мой. — В. К.

²Степун Ф. А. Памяти Владимира Соловьева // Степун Ф. А. Портреты. СПб.: РХГИ, 1999. С. 29.

³Гиппиус З. Н. Петербургский дневник. М.: Сов. писатель, 1991. С. 29.

⁴Там же. С. 66.

и Бунин, и не случайно возникшие евразийцы с их оправданием монгольского ига. Тут естественны были и исторические параллели, и культурные — я имею в виду соловьевское стихотворение «Панмонголизм», эпиграф из которого Блок взял к своим «Скифам», как бы подчеркивая духовную преемственность. Хотя Соловьев привязывает именно к монголам свои апокалиптические предчувствия, слово «панмонголизм» звучит у него лишь как символ Божьей кары: «Орудий Божьей кары / Запас еще не истощен». Более того, у него, как и у Бунина, и у Гиппиус рисуется катастрофа («третий Рим лежит во прахе»). Блок же отождествляет себя с кочевниками, т. е. с большевиками, «этим вертикальным вторжением варварства», как назвал Ортега-и-Гассет русскую и немецкую революции. Этот антиевропеизм и приятие большевизма очевидны у Блока:

Мильоны — вас. Нас — тьмы, и тьмы, и тьмы.
Попробуйте, сразитесь с нами!
Да. Скифы — мы! Да, азиаты — мы,
С раскосыми и жадными очами!
.....
Мы широко по дебрям и лесам
Перед Европою пригожей
Расступимся! Мы обернемся к вам
Своею азиатской рожей!

«Скифы» были восприняты противниками большевистского режима как сочувствие Блока разрушительным и антиевропейским началам большевизма. Чуть позже, уже в эмиграции, Г. П. Федотов писал: «Становясь на сторону революции, Блок отдается во власть дикой, монгольской стихии»¹. И вправду, в дневнике и записных книжках Блок весьма положительно отзывался о Ленине («Ленин — с предвиденьем доброго»² — 19 октября 1917 г.; нечто похожее также 23 февраля и 26 февраля 1918 г.), бранит буржуев и рассуждает о своей ненависти к Европе. К европейцам обращается (11 января 1918 г.): «Если нашу революцию погубите, значит вы уже *не арийцы больше*. И мы широко откроем ворота на Восток. <...> Ваши шкуры пойдут на китайские тамбурины. <...> Мы — варвары? Хорошо же. Мы и покажем вам, что такое варвары»³. Для

¹ Федотов Г. П. На поле Куликовом // Федотов Г. П. Судьба и грехи России. В 2 т. СПб.: София, 1991. Т. 1. С. 122.

² «Я лучшей доли не искал»... (Судьба Александра Блока в письмах, дневниках и воспоминаниях). М.: Правда, 1988. С. 453.

³ Я лучшей доли не искал... С. 469. Европу бранили и бывшие друзья Блока, но по совсем иной причине, по той причине, что она не приходит на помощь ев-

нас здесь важно отметить, что «Скифы» вполне определенно полемичны по отношению к Соловьеву, отвергается соловьевский страх перед Азией и скифством: да, азиаты мы, и если Европа не будет нам супротивничать, то варварская лира готова созвать на пир европейские народы. А вообще-то мы ближе гуннам и монголам. Любопытно, что о христианстве в поэме ни слова.

В этот период принятия зла как блага он и написал «Двенадцать», где, будучи верен реализму деталей, хотел указать благотворный смысл происходящего, который традиционно в европейской культуре связывается с именем Христа. Но поглядим, мог ли увидеть Христа человек, объявивший себя по ту сторону христианской Европы и союзником монголо-скифства?

5. Видеть и увидеть...

Соловьев провидел двойное крушение Европы: сначала от удара кочевых азиатских орд, а потом — от антихриста: сначала силой, а потом ложью и обманом. Но в истории эти два момента совместились: насилие, а также ложь и обман пошли рядом, рядом пошло и пугавшее мыслителя азиатство (скифство, евразийство) совместно с грандиозной подменой нравственных ценностей, когда насилие и зло объявлялись добром и благом.

Соловьев *не видел* антихриста в реальности, *но увидел* его духовным прозрением, озарением; *не видел* деталей, *но увидел* катастрофическую суть надвигающегося на мир зла, грядущего порабощения Европы антихристом. Что же произошло в Октябре, кто же на самом деле пришел — Христос или антихрист? Посмотрим, что свидетельствует и показывает и что говорит и утверждает поэт. Сам он, говоря после революции о Христе с презрением, тем не менее давал основание своим апологетам предполагать, что и в самом деле у разбушевавшихся каторжников есть высшее оправдание, раз поэт не любит, а все-таки видит Его. При этом Блок отрицал, что восхвалял большевиков: «Разве я “восхвалял”? (Каменева). Я только констатировал факт: если взглядеться в столбы

ропейской России, которую раздавила Россия стихийная, азиатская, а потому предрекали Западной Европе, предавшей русских европейских братьев, собственные катастрофы и катаклизмы, что и исполнилось в немецком и итальянском фашизме. З. Гиппиус в своем дневнике записывала: «Вот точная формула: если в Европе может, в XX веке, существовать страна с таким феноменальным, в истории небывалым, всеобщим рабством и Европа этого не понимает или это принимает — Европа должна провалиться. И туда ей и дорога» (*Гиппиус З. Н. Петербургский дневник*. С. 108).

метели на *этом пути*, то увидишь “Исуса Христа”. Но я иногда сам глубоко ненавижу этот женственный призрак»¹.

Самый близкий ему в те годы по позиции поэт и мыслитель, тоже принявший большевиков, Андрей Белый писал: «В том звуке крушения старого мира, который Александр Александрович услышал со всей своей максималистической реалистичностью, должно было быть начало восстания, начало светлого воскресения, Христа и Софии, России будущей. <...> “Впереди Иисус Христос” — что это? — Через все, через углубление революции до революции жизни, сознания, плоти и кости, до изменения наших чувств, наших мыслей, до изменения нас в любви и братстве, вот это “все” идет к тому, что “впереди”, — вот к какому “впереди” это идет»².

Поэма пронизана символами русской и мировой культуры. И не случайно споры о поэме живут и сегодня, несмотря на угасание их политической злободневности. Слов вокруг этой поэмы было сказано много, ее приняли (хоть с оговорками) большевики и категорически не приняли их противники, увидевшие в этой поэме предательство христианской культуры. Зато интеллигентно-народолюбцы, видевшие смысл истории в народных действиях, обрадовались такому освящению народного безудержа. Иванов-Разумник ликова: «“Двенадцать” — поэма о революционном Петербурге конца 1917 начала 1918 года, поэма о крови, о грязи, о преступлении, о падении человеческом. Это — в одном плане. А в другом — это поэма о вечной, мировой правде той же самой революции, о том, как через этих же самых запачканных в крови людей в мир идет новая благая весть о человеческом освобождении. Ибо ведь и двенадцать апостолов были убийцы и грешники»³.

¹ Я лучшей доли не искал... С. 474. Курсив Блока. — В. К. Приведем убедительный анализ отрывка так и ненаписанной пьесы Блока, данный Б. Зайцевым: «И один отрывок — величайшей важности для понимания Блока. набросок пьесы из жизни Христа («Русский соврем.»). Может быть, Блок сам почувствовал, что нехорошо говорить об Иисусе: “ни женщина, ни мужчина”, о св. Петре “дурак Симон с отвислой губой”, или “все в нем (Иисусе) значительное от народа”, “апостолы крали для него колосья” — все-таки *он написал*. Это, скажем, не литература. Но... что же, и не Блок? Увы, именно Блок, и помечено: 1918 г. Блок эпохи “Двенадцати”. Вот еще новый поворот, новый свет на загадочную поэму. Вот в каком настроении она создавалась. Что же, “настоящий” Христос вел “Двенадцать” или блоковский, “ни женщина, ни мужчина”, у которого “все значительное от народа”? Я говорил уже, что настоящий Христос вовсе не сходил в поэму. А теперь видно, какого Христа Блок *пристегнул* к своему писанию» (Зайцев Б. Далекое. М.: Сов. писатель, 1991. С. 464).

² Белый А. О Блоке. Воспоминания. Статьи. Дневники. Речи. М.: Автограф, 1997. С. 495–496.

³ Иванов-Разумник. Испытание в грозе и буре // Блок А. Двенадцать. Скифы. Предисловие Иванова-Разумника. СПб.: Изд-во при Центральном Комитете Партии Левых Социалистов-Революционеров (Интернационалистов), 1918. С. 6.

Как видим, сторонникам большевиков очень хотелось оправдать свои зверства, прикрывшись даже хоть именем Христа. Вообще, революционеры Октября уравнивали свою революцию и революцию христианскую, забывая, что Христос сам погиб, без огня и бури, а его сторонников очень долго еще предавали мучениям и казни. Блок рисует иную ситуацию: убийцы возглавляются Христом. Но Христом ли? У самого Блока были сомнения. Степун, опираясь на дневниковую запись поэта, полагал, что поначалу Блок хотел изобразить антихриста в качестве предводителя красногвардейцев: «Непонятным появление Христа показалось и самому Блоку: “Когда я кончил поэму, я сам удивился, почему Христос, неужели Христос, когда надо, чтобы шел Другой”. Начертание Другого с большой буквы неоспоримо указывает на то, что Блок под “Другим” понимал антихриста»¹. Христос должен явиться в конце света, но в качестве *освободителя* от убийцы людей — антихриста. Возглавляющий убийц и каторжников, не преобразующий их, вряд ли может быть Христом. И все-таки Блоку виделся Христос, и он остался верен своему видению. Он кого-то видел, а кого — разглядеть и увидеть не мог. Хотя и дал этому кому-то конкретное имя.

6. Страшный мёрлок

Но вчитаемся в последние строки поэмы.

...Так идут державным шагом,
Позади — голодный пес,
Впереди — с кровавым флагом,
И за вьюгой, невидим,
И от пули невредим,
Нежной поступью надвьюжной,
Снежной россыпью жемчужной,
В белом венчике из роз —
Впереди — Иисус Христос.

Начнем наш анализ этих строк с методологического замечания. Странно появление Христа под гул пальбы, среди пролитой крови, в час земной катастрофы, как предводителя убийц-каторжников («на спину б надо бубновый туз»), ибо *до* Него по

¹Степун Ф. А. Историческое и политическое мировоззрение Александра Блока // Степун Ф. А. Портреты. С. 29.

всем евангельским и святоотеческим текстам должно быть пришествие антихриста, Христос же приходит только *после* антихриста, чтоб покарать насильника людей, установив наконец мир на Земле и вернув людей в гармоническое состояние. Но поэт все же *увидел* Христа. Посмотрим, что он *видел*, ибо это он дает нам как свидетель, «констатирует факт», по его собственным словам.

«...Так идут *державным шагом*». Таким шагом идут не апостолы, а представители государства, с которым Христос связан не был. Напротив, с идеей сильного государства связывался и евангелием и отцами церкви именно антихрист.

«Позади — *голодный пес*». Пес, как известно, если говорить о религиозной символике, скорее всего — спутник дьявола.

«Впереди — с *кровавым флагом*». Кроваво-красный флаг заслуживает некоторой детализации. Во-первых, *кроваво-красный флаг был не только у большевиков, но и у немецких нацистов*, разной была лишь символика — у большевиков серп и молот, у нацистов свастика. Во вторых, себя Блок мыслил раньше рыцарем белого стяга, как символа христианской России. Вряд ли Христос отзывается от своих белых риз. В третьих, сошлемся на любопытное культурологическое наблюдение аргентинского мыслителя и президента Аргентины конца прошлого века Домениго Сармьенто: рассуждая о символике красного цвета, он обращает внимание на «страны, где флаги багряно-алые: Тунис, *Монголия*, Марокко» и замечает, что красный цвет «очень нравится дикарям», а потому «багрово-алый цвет — это символ насилия, крови и варварства»¹. Еще существеннее для нашей темы следующие наблюдения: «Накидка римских императоров, символ диктаторской власти, была пурпурной, *алой*. <...> Во всех европейских государствах до прошлого века палач носил *пурпурные одежды*»². Итак, кровавый флаг есть символ дикарства, диктаторской власти и палачества. Более того, везде *красный цвет — это знак опасности* (светофор и пр.). Заметим, что собственно красный цвет имеет в русском языке помимо негативного («пустить красного петуха») и позитивный смысл (красный — прекрасный, «красна девица»), чем впоследствии удачно воспользовались большевики. Можно вспомнить и красный цвет стягов дружины князя Игоря, цвет воинский, означающий небоязнь пролития крови. Правда, в «Слове» цвет этот обозначается словом *червлёный*: «Червлёный стяг и белое знамя» — или на древнерусском — «бела хорюговь», т. е. воинский стяг и княжеское, государственное (более важное), знамя. Но су-

¹ Сармьенто Д. Ф. Цивилизация и варварство. Жизнеописание Факундо Кироги. М.: Наука, 1988. С. 88. Курсив мой. — В. К.

² Там же.

шественно, что Блок в «Двенадцати» видит именно *негативный оттенок* цвета, не красный, а *кровавый*. Зададим риторический вопрос: может ли под «кровавым флагом» идти Христос?

«И за выюгой, *невидим*». Христос всегда являлся во плоти, даже позволял вложить персты в свои раны. Более того, у апостола Иоанна находим на этот счет вполне конкретные предостережения по поводу бесплотности и невидимости Христа: «Возлюбленные! Не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они, потому что много лжепророков появилось в мире. Духа Божия (и духа заблуждения) узнавайте так: всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, *пришедшего во плоти*, есть от Бога: а *всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти*, не есть от Бога, но это *дух антихриста*, о котором вы слышали, что он придет и теперь есть уже в мире» (1 Ин 4, 1–3; курсив мой. — В. К.).

«И *от пули невредим*». Но не случайно, как отметил Бунин, Блок после «Двенадцати» собирался писать издевательскую пьесу о Христе как расслабленном и слабоумном. Сильный, который «от пули невредим», вряд ли может быть принявшим мученическую смерть Христом, чьи раны были очевидны, недаром Фома Неверующий вкладывал в них свои персты. И, упав с горы, Он бы разбился (вспомним искушение в пустыне, когда Он отказался от помощи сатаны), в отличие от соловьевского антихриста, бросившегося с обрыва, но уцелевшего. Блок вернулся к соловьевским темам в конце жизни, когда предчувствия мыслителя начали сбываться, но не захотел им поверить, не захотел их увидеть глазами Соловьева. Конечно, соловьевец Блок помнил «Три разговора», так что речь может идти здесь о явной полемике, тем более что одновременно написанные «Скифы» все пронизаны такой полемикой.

А более всего поражает олеографический и мещанский «*белый венчик из роз*» вместо *тернового венца*, каким был в реальности увенчан Христос. И вряд ли здесь можно увидеть нечто от розенкрейцеров. Если уж искать некое историко-метафизическое воздействие на Блока, то скорее этот венчик из роз идет от нищезанского Заратустры, венчающего себя розами. Это штрих не из образа Христа, а скорее — антихриста-сверхчеловека.

Возможно, Блок исходил из славянофильско-народнической позиции, которая вылилась у него в формулу, что в Христе «все значительное от народа». Но, и это чрезвычайно важно, Христос не с диким народом, он пришел, как прежде пророки, *исправить народ*, а не согласиться с его пороками, принес злым и жестоким заповеди любви и милосердия. Он — сын Бога, и во внешней поддержке не нуждается. Стоит еще раз подчеркнуть, что антихрист не легитимен, а потому приходит на волне народной любви и поддержки. Под ви-

дом добра — апология насилия и грабежа. Народ требовал распятия Христа, освободив преступника Варраву, и двенадцать блоковских каторжников тоже стреляют в того, кого они считают Христом, но этот некто уходит от их пуль, чего Христу сделать не удалось.

Блоковский *некто* вполне бесплотен и условен, Блок видел световое пятно, но ему захотелось видеть в нем Христа. Иными словами, вопреки слову апостола, он не исповедовал Иисуса Христа, «пришедшего во плоти». Вот рассказ Блока, записанный Алянским и авторизованный Блоком, о возникновении образа Христа в поэме. Поэт любил гулять выюжными ночами. И вот во время выюги «вдруг в ближайшем переулке мелькнет светлое или освещенное пятно. Оно маячит и неудержимо тянет к себе. Быть может, это большой плещущий флаг? <...> Светлое пятно быстро растет, становится огромным и вдруг приобретает неопределенную форму, превращаясь в силуэт чего-то идущего или плывущего в воздухе. <...> Вот в одну такую на редкость выюжную, зимнюю ночь мне и привиделось светлое пятно; оно росло, становилось огромным. Оно волновало и влекло. За этим огромным мне мыслились Двенадцать и Христос»¹. Он не увидел, а домыслил Христа. То же, что он видел и пересказал как свидетель, дает нам образ совсем другого персонажа конца истории, который и должен был прийти *до* Христа. Не случайно Луначарский как-то по поводу блоковского «Другого» упрекал поэта, что он не увидел Другого в Ленине. У Степуна есть статья «Путь Александра Блока от Соловьева к Ленину». Ленина Аскольдов в сборнике «Из глубины» назвал одним из ликов антихриста. А один из героев текста С. Булгакова из того же сборника вспомнил и поэму Блока. О «Двенадцати» говорит *Беженец*: «Высокая художественность поэмы до известной степени ручается и за ее прозорливость. Может быть, и впрямь есть в большевизме такая глубина и тайна, которой мы до сих пор не умели понять? Но дальше спросил я себя: насколько же вообще простирается ясновидение вешнего поэта? Есть ли он тайнозритель, который силою поэтического взлета способен увидеть грядущего Господа? И довольно было лишь поставить этот вопрос, как пелена спала с глаз, и я сразу понял, что меня так волновало и тревожило в стихотворении, как нечто подлинное, но вместе и страшное. Поэт здесь не солгал, он *видел*, как видел и раньше, — сначала Прекрасную даму, потом оказавшуюся Снежной Маской, Незнакомкой, вообще двусмысленным и даже темным существом, около которого загорелся “неяркий

¹ Алянский С. М. Из воспоминаний «Встречи с Александром Блоком» // «Я лучшей доли не искал»... С. 509.

пурпурово-серый круг”. И теперь он кого-то видел, только, конечно, не Того, Кого он назвал, но обезьяну, самозванца, который во всем старается походить на оригинал»¹.

Соловьев даже под ликом филантропа, в образе добродеея распознал антихриста, ибо у него был четкий критерий: *тот* выступает *вместо* Христа, подменяет Его собой. Блок, расплевавшись с православным христианством («что нынче невеселый товарищ поп?») в тот момент, когда священников лишали всяких прав и расстреливали десятками, счел обещание нехристианского добра благом и как бы поэтически благословил зло образом Христа. Счел революцию истинным проявлением деятельной любви, хотя вся поэма — как бы живая картинка из апокалипсиса: снежной, выжженной ночью идут двенадцать красноармейцев-каторжников, стреляющих в любую смущающую их нетрезвый ум фигуру, обещающие грабежи и устраивающие настоящую охоту на проститутку (бывшую «Незнакомку», по мысли Федотова). Вся эта охота и пьяная удаль заканчивается убийством, в результате же предисчадиями ада возникает под пером поэта якобы облик Христа, ведущего куда-то, возможно, в светлую даль. Поразительно, как поэт, нарисовавший апокалиптическую картину происходящего, пренебрег мистическим прозрением Соловьева. Бердяев писал о соловьевской «Краткой повести»: «В этой повести историческая перспектива исчезает, стираются грани между двумя мирами и все представляется в апокалиптическом свете. <...> Вл. Соловьев видит нарастание зла под видом добра, соблазняющего добром»². Апокалипсис поэт Блок увидел, но вождя этого апокалипсиса видеть не пожелал.

Полемизируя с Соловьевым, Блок тем не менее добавил убедительные черты, изображающие приход антихриста в его реальности. Но при этом создал поэму великого самообмана. Если бы, однако, поэт изобразил предводителем красногвардейцев, идущих «без имени святого» и под кровавым знаменем, антихриста, то и поэма была бы другой или бы ее не было вовсе. Она до сих пор держится этим явным противоречием, сдвигом образа, когда дьяволово войско почему-то возглавляет Христос. На самом деле Блок видел антихриста, но марево, напущенное врагом христианства, было такового, что поэт обознался. И поступил так, как предупреждало евангелие не поступать. Принял лжехриста за подлинного Христа. По этой поэме можно постигать антихристов морок, когда человек, способный даже к духовидению и призван-

¹ Булгаков С. Н. На пиру богов // Вехи. Из глубины. С. 325.

² Бердяев Н. А. Основная идея Вл. Соловьева // Н. А. Бердяев о русской философии. В 2 т. Свердловск, 1991. Т. 2. С. 48—49.

ный «на пир богов», видит всю подлинную реальность злодеяния, но называет это добром. Тайна поэмы в том, что, обоготворив стихию, направленную против европеизма, европейской цивилизации, «Розы и креста», европейско-рыцарской и романтической «Прекрасной дамы», он в сущности отрекся и от способности, дарованной европейско-христианской культурой, — отличать Христа от его обезьяны, от самозванца, от антихриста. Поэма «Двенадцать» остается поэмой великого соблазна, утверждающей, что Зло может вести к Добру, а Высшее Благо предводительствовать злодеями. В ответ на соловьевское «Оправдание добра» Блок по сути дела написал «оправдание зла».

После этой поэмы он до самой смерти практически ничего не пишет. И это происходит с одним из самых продуктивных поэтов России! Три года спустя, в 1921 г., когда ему в общем-то стало ясно, что зверства есть зверства, что душа отныне живет «среди глубины отчаяния и гибели», Блок рассчитывается с поэмой жуткой, полной самоубийственной издевки фразой (дневник от 17 января): «Научиться читать “Двенадцать”». Стать поэтом-куплетистом. Можно деньги и ордера иметь всегда...» Возможно, прозрение пришло, но заплатил он за то, что поддался мороку, своим творчеством.

Глава 15

Ленин как персонаж культурфилософии Элиаса Канетти

Двадцатый век привычно и давно ассоциируется у нас с явлением на сцене истории такого количества людей, что они получают специальный термин — массы. Век этот также знаменит и обилён тоталитарными режимами, опиравшимися на массы и эти массы в большом количестве уничтожавшими. Разумеется, феномен этот начал исследоваться с первыми проблесками нового явления. Канетти в этом ряду исследователей был далеко не первым. Можно сказать, что из мыслителей, оказавших влияние на последующее понимание взаимоотношения массы и власти, он оказался едва ли не последним. Скажем, в 1895 г. вышла книга «Психология массы» французского Гюстава ле Бона¹, уже в 1908 г. она была переведена на немецкий. И, похоже, она даже стала чем-то вроде учебного пособия, как властным представителям массы управляться с массой, обреченной на уничтожение. Эта книга, как мне довелось совсем недавно видеть, находилась в лагерной библиотеке Бухенвальда, была чтением охранников.

Об этом феномене писали и культурфилософы, и политики, использовавшие этот феномен вполне корыстно, хотя корысть, как ей и свойственно, была смертельна для тех, кто ей следовал. Как показала история, вожди масс были обречены на гибель вместе с закатом возглавляемого ими движения. Можно вспомнить и великую историософскую книгу О. Шпенглера «Закат Европы», и трактат Ортеги-и-Гассета «Восстание масс», и знаменитейший текст З. Фрейда «Массовая психология и анализ Я» (который Канетти, по свидетельству биографов, читал очень внимательно). Нельзя миновать работы Р. Гвардини и Э. Юнгера, не говорю уж о текстах властных вождей XX века — Гитлера и Ленина. Скажем, Гитлер вполне учитывал психологию масс, когда писал в «*Mein Kampf*», что психика широких масс совершенно невосприимчива к слабому и половинчатому, что масса больше любит властелина,

¹ См. русское издание: Лебон Г. Психология народов и масс. СПб., 1995.

чем того, кто у нее чего-либо просит. Он был уверен, что масса чувствует себя более удовлетворенной таким учением, которое не терпит рядом с собой никакого другого, нежели допущением различных либеральных вольностей. Большею частью масса не знает, что ей делать с либеральными свободами, и даже чувствует себя при этом покинутой. Строго говоря, Ленин в своем отношении к массе мало отличался от немецкого лидера. Уже после победы Октябрьской революции он тоже попытался сформулировать эту проблему, уходя от марксистских догм, а именно проблему: масса — класс — партия — вождь, понимая в конечном счете, что речь идет о борьбе за новую реальность, за массу: «Пока речь шла (и поскольку речь еще идет) о привлечении на сторону коммунизма авангарда пролетариата, до тех пор и постольку на первое место выдвигается пропаганда; даже кружки, имеющие все слабости кружковщины, тут полезны и дают плодотворные результаты. Когда речь идет о практическом действии масс, о размещении — если позволительно так выразиться — миллионных армий, о расстановке *всех* классовых сил данного общества *для последнего и решительного боя*, тут уже с одними только пропагандистскими навыками, с одним только повторением истин “чистого” коммунизма ничего не поделаешь. Тут надо считать не до тысяч, как в сущности считает пропагандист, член маленькой группы, не руководивший еще массами; тут надо считать миллионами и десятками миллионов»¹.

Надо сказать, что прежде чем перейти к понятию власти, вождя, т. е. тех персонажей, которые воображали себя организаторами движения масс, Канетти, в отличие от Фрейда и опираясь на собственные наблюдения, пытается понять законы формирования масс. Рассказывают, что толчком к этим размышлениям послужило для него массовое социал-демократическое выступление 15 июля 1927 г. в Вене, *которым никто не руководил*. Здесь действовали простейшие массовые инстинкты. Аналогичные выступления мы можем вспомнить и из предреволюционных российских лет: хотя бы революцию 1905 г., хотя бы Февральскую революцию 1917 г., *когда вожди были в отсутствии*. Масса способна сплотиться без вожака, даже действовать без руководства, но, однако, недолго и бесцельно. Как пропето в замечательной песне русского барда о сумасшедшем доме (читай: человечество): «Мы не сделали скандала, нам вождя не доставало — / Настоящих буйных мало, вот и нету вожаков» (Владимир Высоцкий).

¹ Ленин В. И. Детская болезнь левизны в коммунизме // Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Изд. 5-е. М.: Госполитиздат, 1963. Т. 41. С. 79.

Поэтому задолго до структуралистов молодой писатель пытается уйти в историю, в мифы, т. е. проанализировать простейшие единицы человеческого сообщества. Все тексты Канетти так или иначе связаны с его главной книгой. Не говорю уж о мемуарно-публицистических его сочинениях, но даже и центральный его роман «Ослепление»: «Разными и, казалось бы, очень отдаленными путями пытался я приблизиться к тому явлению, что ощутил тогда как массу. Я искал ее в истории, но в истории *всех* культур. <...> Было естественно, что я изучал революции — английскую, французскую, русскую, но я начал осознавать и значение масс в становлении религий. <...> Кое-что я записывал и пытался набрасывать статьи. Это были предварительные этюды для книги о массе, но теперь, когда я оглядываю их с точки зрения романа, то вижу, сколько следов оставили эти захватившие меня многостраничные исследования в «Ослеплении», возникшем несколькими годами позже»¹.

Канетти как-то написал, что в книге «Масса и власть» он схватил XX век за горло. Думаю, дело в том, что XX век выявил просто весьма важную составляющую человеческого общежития, которая существовала всегда. И до «столетия масс» (как называют XX век) были эпохи, которые иначе, как движением масс (ниспровергающих цивилизацию и культуру, до которой худо-бедно доработалось человечество) не назовешь. Переселение народов, татаро-монгольское нашествие, завоевания Тамерлана, крестовые походы, крестьянские войны. Последнее отмечу особо, поскольку Ортега-и-Гассет особенностью XX столетия называл именно «вертикальное вторжение варварства». Ну а Жакерия, восстание Томаса Мюнцера, пугачевщина не были ли чем-то схожим? Канетти все же был прав, когда начал искать объяснение этому феномену в истории. Не могу не сослаться на предисловие Ионина: «XX век со всеми его трагическими событиями: попранием человеческих жизней, войнами, массовым террором, — не является чем-то исключительным в человеческой истории. Если он и превосходит другие века по масштабам жертв, то не потому, что он достиг какой-то не сравнимой с прежними временами жестокости, или что люди сделались глупее или кровожаднее, а потому лишь, что выросли их технологические возможности»².

От современных молодых исследователей, занимающихся проблемами XX века, мне приходилось слышать, что «Канетти ниве-

¹ Канетти Э. Первая книга — «Ослепление» // Канетти Э. Человек нашего столетия. Художественная публицистика. М.: Прогресс, 1990. С. 123–124.

² Ионин Л. Г. О Книге и ее Авторе // Канетти Э. Масса и власть / Перевод с немецкого Л. Ионина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 12.

лирует всю специфику политической истории XX столетия, сводя ее к первобытным инстинктам и мифологической тематике». Между тем человечество гораздо теснее связано со своим прошлым, чем это представляется нынешним молодым людям. Поэтому так легко незаметно вызвать дьявола: антропофагию, варварские пытки, гекатомбы из черепов. Именно прошлое столетие разорвало пленку христианства или, если угодно, уже вроде бы утвердившейся антично-иудео-христианской цивилизации, выведя наружу то состояние массовой психологии, которое отказалось от внутренней и внешней правовой регуляции. XX век насквозь мифологичен и магичен: мифология нацизма, мифология коммунизма и т. п. Мифологизм, воскрешение принципов древневосточных деспотий — вот, что произошло в XX веке на фоне фантастического научно-технического прогресса. О феномене вернувшегося, воскресшего в Европе азиатского деспотизма тоже писалось немало. Фашисты апеллировали к полухристианскому рыцарству, называя рыцарскими эсэсовские войска, уходили от христианства в арийскую мифологию, Гитлер равнял себя с языческими героями древности. По мысли Федора Степуна, весьма умного свидетеля XX века, несмотря на самообольщение молодых национал-социалистов о возврате страны в Средневековье (христианское по своей сути), на самом деле Германия прыгнула в новое варварство. Степун вспоминает легенду, что крестившиеся германские варвары, входя в крестильную купель, погружаясь в нее с головой, поднимали над водой руку с зажатым в ней мечом. Поэтому и пишет он, что *идеократический монтаж Гитлера* с утверждением свастики вместо креста, германской крови вместо крови крестной, ненавистью к немецкой классической философии, к «лучшим немцам типа Лессинга и Гёте» *родился «не в немецкой голове, а в некрещеном германском кулаке»*¹ (курсив мой. — В. К.).

Масса живет простейшими мифологическими представлениями, простейшими потребностями, которые она желает осуществить (Еда, Любовь), но становится активной силой, когда попадает в силовое поле смерти. Когда число составляющих массу в геометрической прогрессии увеличивается на число мертвецов, тогда наступает критическая ситуация. Масса уже готова к бунту, но нужен вождь, человек, который способен сознательно перешагнуть запрет убийства. По словам исследователя, «смерть — это тот посредник, который придает динамизм взаимодействию массы и власти, — двух основных агентов истории»². Собственно,

¹ Степун Ф. Письмо из Германии (Национал-социалисты) // Степун Ф. А. Сочинения. М.: РОССПЭН, 2000. С. 470.

² Ионин Л. Г. О Книге и ее Авторе. С. 9.

это проговорил довольно ясно и сам Канетти: «Смерть как угроза — это монета власти. Очень легко, складывая монету к монете, скопить огромный капитал»¹. О механизмах власти написано немало. Но, пожалуй, текст Канетти можно сравнить лишь с одной книгой, написанной столь же свободно — и не как роман, и не как научное исследование. Я имею в виду «Государя» Макиавелли. Именно великий итальянец показал, что приход к власти любого государя (или вождя) требует массовых казней, ибо «гораздо надежнее внушать страх, чем любовь»². Трактат Макиавелли похож на книгу рекомендаций, но по сути дела он был анализом эпохи.

Но кто может быть таким государем или вождем? Очевидно, прежде всего, — реальный уголовный преступник, т. е. не в юридической сегодняшней терминологии, а тот человек, который без колебаний переступает мистическую черту, отделяющую жизнь от смерти. Таким был Чезаре Борджиа, которого приводит в пример Макиавелли. Именно о таком думал Достоевский, когда изображал Раскольникова, Ставрогина, пока не нашел, наконец, персонажа без нравственных колебаний — Петра Верховенского из «Бесов». В народном восприятии прообраз Верховенского Сергей Нечаев воспринимался вполне в духе языческих поверий как олицетворение моровой язвы³. Единственное, что отличает Нечаева от вождя массы, заключается в том, что масса была не готова. Как писал Пушкин о «пугачевщине»: окраины волновались, не хватало вождя, он нашелся. Им оказался каторжник Пугачев.

Попробуем сквозь призму сформулированных понятий посмотреть на русский XX век. Заметим сразу, что слово «понятие» по отношению к тексту Канетти несколько условно, философской и социально-политической терминологией он практически не пользуется. Более того, даже столь привычно относящиеся нами к XX веку слова как «пролетариат», «буржуазия», «либерализм», «классовая борьба» и т. д., мы практически не найдем в его словаре. Он использует в качестве объясняющих понятий либо мифологические образы, либо с простодушием древнегреческих мудре-

¹ Канетти Э. Масса и власть. С. 503.

² Макиавелли Н. Государь // Макиавелли Н. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. Государь. М.: РОССПЭН, 2002. С. 407.

³ Стоит сослаться на слова умнейшего адвоката В. Д. Спасовича: «Хотя Нечаев — лицо весьма недавно здесь бывшее, однако он походит на сказочного героя. <...> Этот страшный, роковой человек всюду, где он ни останавливался, приносил сразу, смерть, аресты, уничтожение. Есть легенда, изображающая поветрие в виде женщины с кровавым платком. Где она появится, там люди мрут тысячами. Мне кажется, Нечаев совершенно походит на это сказочное олицетворение моровой язвы» (Цит. по: Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. В 30 т. Л.: Наука, 1975. Т. 12. С. 204 [примечания]).

цов возводит в научный ранг слова обыденного языка. Два таких слова и будут ключевыми для моего анализа.

Ионин замечает, что почти ни одно имя из страшных диктаторов XX века не встречается в трактате Канетти. Правда, в связи с версальскими проблемами имя Гитлера в книге все же появляется, но гораздо больше о немецком владыке сказано в очерке «Гитлер по Шпееру», где, кстати, Канетти весьма серьезно подчеркивает свое понимание массы, то, что вождь не может бытийствовать без массы. С весьма важным разъяснением той мысли, что звучала и в трактате, но здесь приобрела характер исторического факта. Масса может (а порой и должна быть) *массой мертвецов*, трупов: «В памяти павших он и почерпнул силу не признавать исхода минувшей войны. Они были его массой, пока он не располагал никакой другой; он чувствует, что это они помогли ему прийти к власти, без павших на Первой мировой войне он бы никогда не существовал. <...> Ощущение массы мертвецов для Гитлера — решающее. Это и есть его *истинная* масса. Без этого ощущения его не понять вообще, не понять ни его начала, ни его власти, ни того, что он с этой властью предпринял, ни к чему его предприятия вели. Его одержимость, проявлявшая себя с жуткой активностью, и есть эти мертвецы»¹.

Мертвец, особенно оживший мертвец, есть самое страшное, что существует в народных поверьях, он несет беду. Нет практически ни одного фольклора, и это Канетти (и не только Канетти, вспомним хотя бы отечественного исследователя — В. Проппа) показывает, где тема мертвеца не означала бы вторжения в повседневность чего-то самого для человека страшного. Когда герои народных сказок переступают запретную черту и входят в потусторонний мир, их встречают либо мертвецы, либо их замена — *черепа* (запомним это слово). Приведу эпизод из классической русской народной сказки «Василиса Прекрасная»: «Василиса прошла всю ночь и весь день, только к следующему вечеру вышла на полянку, где стояла избушка яги-бабы; забор вокруг избы из чело-

¹ Канетти Э. Гитлер по Шпееру // Канетти Э. Человек нашего столетия. Художественная публицистика. М.: Прогресс, 1990. С. 74. Надо сказать, что о политической силе мертвецов писал после Февральской революции Семен Франк: «Мертвые молчат. Бесчисленная их армия не встает из могил, не кричит на митингах, не составляет резолюций, не образует союза и не имеет представителей в совете рабочих и солдатских депутатов. <...> И все же эта армия мертвецов есть великая — можно сказать, величайшая — политическая сила всей нашей жизни, и от ее голоса зависит судьба живых, быть может, на много поколений. <...> Мы не можем не видеть, что революцию совершили тени погибших на войне» (Франк С. Л. Мертвые молчат // Франк С. Л. Непрочитанное... М.: Моск. школа полит. исслед., 2001. С. 224—226).

вечьих костей, на заборе торчат черепа людские, с глазами; вместо дверей у ворот — ноги человечьи, вместо запоров — руки, вместо замка — рот с острыми зубами»¹.

Череп — первый образ, который я ввожу, чтобы перейти к русской тематике Канетти. Как он сам писал, все его работы группируются вокруг его главного трактата. И вот в одном эпизодическом воспоминании (из книги «Спасенный язык» — «Die gerettete Zunge»), он рассказывает о своей встрече с Лениным. Называется этот отрывок «Череп». Как понимаем, образ для Канетти говорящий. Приведу его первое впечатление: «Мне минуло двенадцать лет, когда я страстно увлекся историей освободительных войн греков, и тот же 1917 год стал годом русской революции. О том, что Ленин жил в Цюрихе, говорили еще до того, как он покинул его в запломбированном вагоне. Мать, в которой горела незатухающая ненависть к войне, пристально следила за всем, что могло бы положить ей конец. Она ни с кем не поддерживала политических связей, но в Цюрих съезжались из разных стран противники войн всех направлений. Когда мы как-то проходили мимо одной кофейни, она показала мне на огромный череп человека (“zeigte sie mir den enormen Schädel eines Mannes”), сидевшего у окна, перед ним на столе лежала высокая кипа газет, одну из которых, крепко сжав, он поднес близко к глазам. Внезапно он вскинул голову и, повернувшись, к сидящему рядом мужчине, стал что-то энергично ему доказывать. Мать сказала: “Посмотри на него повнимательнее. Это Ленин. Ты еще услышишь о нем”. Мы остановились, она немного смутилась оттого, что вот так стоит и смотрит в упор на человека (обычно она пресекала такую бестактность с моей стороны), но внезапность сделанного им движения заставила ее замереть на месте, передав ей часть энергии от резкого разворота к собеседнику. Я же дивился гриве черных выющихся волос у другого мужчины, которая составляла резкий контраст с оголенностью черепа сидящего рядом Ленина. Но больше всего меня поразила неподвижность матери. Внезапно она сказала: “Пошли, что мы тут встали” — и увлекла меня за собой»².

Удивительная точность наименования. Само название («череп») — мистическое, Гамлет, взяв в руки череп покойного шута Йорика, обращается по сути дела к таинственному движению мироздания, которое никого не щадит; череп — непрменный атрибут кабинета алхимика. Гётевский Фауст держит среди своих

¹ Василиса Прекрасная // Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. В 3 т. М.: ГИХЛ, 1957. Т. I. С. 161.

² Канетти Э. Спасенный язык // Канетти Э. Человек нашего столетия. Художественная публицистика. С. 157–158.

книг «полый череп», обращаясь к нему: «Was grinsest du mir, hohler Schädel, her?» (в переводе Пастернака: «Ты, голый череп посреди жилья! / На что ты намекаешь, зубы скаля?»). Но здесь можно увидеть и что-то из африканских сказок, где черепа вершат расправу над людьми и их делами. Недаром показано, как мать попала под какое-то гипнотическое воздействие, исходившее от черепа, от его энергии. Можно, конечно, вспомнить и то, что череп — пиратский символ, знак разбоя и беспощадного отношения к людям. Другое лексическое наименование черепа («Der Totenkopf») было использовано эсэсовцами. Конечно, повторяю это, здесь очевидна и африканская мифология, вспомним, скажем, насквозь фольклорный роман нигерийского писателя XX столетия Амоса Тутуолы «Путешествие в город мертвых», где все начинается для героя со встречи с «черепом-джентльменом», после чего случается переход в нечеловеческое пространство. Но гораздо лучше обратиться к русским свидетелям действий этого «черепа». Первым увидел в Ленине «прирожденного преступника», который не остановится ни перед чем и выполнит все затаенные желания массы, великий русский писатель Иван Бунин. Бунин говорил, что большевики убили чувствительность. Мы переживаем смерть одного, семи, — писал он, — допустим, труднее сопереживать смерти семидесяти, но когда убивается семьдесят тысяч, то человеческое восприятие перестает работать. Он писал: «Это Ленины задушили в России малейшее свободное дыхание, они увеличили число русских трупов в *сотни тысяч* раз, они превратили лужи крови в моря крови, а богатейшую в мире страну народа пусть темного, зыбкого, но все же великого, давшего на всех попрощах истинных гениев не меньше Англии, сделали голым погостом, юдолью смерти, слез, зубовного скрежета; это они затопили весь этот погост тысячами “подавляющих оппозицию” чрезвычайек, гаже, кровавее которых мир еще не знал институтов, это они <...> целых три года дробят черепа русской интеллигенции»¹.

Итак, «Череп» дробит «черепа», а смерть становится сутью пребывания в этой стране. Чем не иллюстрация к тезисам Канетти! Вспомним картину Верещагина «Апофеоз войны», где изображен холм из черепов. Вспомним и лозунг Ленина о превращении войны империалистической в войну гражданскую, что привело к массовому самоистреблению народа. Число черепов увеличивается. Главный череп как владыка других черепов творит все новые и новые. Но Бунин понимает это равнодушие к смерти других как

¹ Бунин И. Несколько слов английскому писателю // Бунин И. Великий дурман. М.: Сов. секретно, 1997. С. 69–70.

специфику весьма древнего элемента человеческого общежития. Он рисует свое понимание вождя революции как классического уголовного элемента: «По уголовной антропологии, у огромного количества т. н. “прирожденных преступников” — бледные лица, большие скулы, “грубая нижняя челюсть, глубоко сидящие глаза...” <...> Посмотрите же на рыжего, скуластого, с маленькими косыми глазами Ленина. <...> И вот из этой-то Руси, издревле славной своей антисоциальностью, антигосударственностью, давшей столько “удалых разбойничков”, Васек Буслаевых, не веривших “ни в чох, ни в сон”, столько юродивых, бродяг, бегунов, а потом хитровцев, босяков, вот из той Руси, из ее худших элементов и вербовали социальные реформаторы красу, гордость и надежду социальной революции»¹.

Самое интересное, что Бунин не выделяет особенно Ленина из этой череды разбойников, хитровцев и босяков, *он тот самый, кого и ждала эта масса*. Степун замечал: «Как природенный вождь он инстинктивно понимал, что вождь в революции может быть только ведомым, и, будучи человеком громадной воли, он послушно шел на поводу у массы, на поводу у ее самых темных инстинктов. В отличие от других деятелей революции, он сразу же овладел ее верховным догматом — догматом о тождестве разрушения и созидания и сразу же постиг, что важнее сегодня, кое-как, начерно, исполнить требование революционной толпы, чем отложить дело на завтра, хотя бы в целях наиболее правильного разрешения вопроса. На этом внутреннем понимании зудящего “невтерпез” и окончательного “сокрушай” русской революционной темы он и вырос в ту страшную фигуру, которая в свое время с такой силою надежд и проклятий приковала к себе глаза всего мира»².

Замечу, что о жестокости Ленина поначалу (до создания советского мифа для детей о добром дедушке Ленине) говорили его соратники не только не стесняясь, но одобрительно. Скажем, Троцкий вспоминал о реакции Ленина на отмену смертной казни солдат-дезертиров: «— Вздор, — повторял он. — Как же можно совершить революцию без расстрелов? Неужели же вы думаете справиться со всеми врагами, обезоружив себя? Какие еще есть меры репрессии? Тюремное заключение? Кто ему придает значе-

¹ Бунин И. Еще об итогах // Бунин И. Великий дурман. С. 120.

² Степун Ф. Мысли о России. Очерк IX // Степун Ф. А. Сочинения. С. 342. Интересно, как эту зависимость Ленина от массы ощутил Андрей Платонов в романе «Чевенгур», где один из персонажей так рассуждает: «Что я тебе масса, что ли? — обиделся Чепурный. — Ленин и то знать про коммунизм не должен, потому что это дело сразу всего пролетариата, а не в одиночку... Умней пролетариата быть не привыкнешь...»

ние во время гражданской войны, когда каждая сторона надеется победить?»¹

Троцкий одобрял это как революционер и политик, Бунин был в отчаянии и ярости. Можно ли, однако, сравнивать страстные зарисовки, гневные характеристики, жестокий анализ «окаянных дней» русской революции, предложенный поэтом и писателем Буниным, с научным трактатом Канетти? Разумеется. Канетти тоже писатель, тоже лауреат Нобелевской премии, как и Бунин, но в своем исследовании он все же выступил как ученый. Однако, как справедливо пишут современные западные исследователи, поэтического в его научной книге было немало: «Жестокая эта книга входит в разные дисциплины — историю, этнологию, социологию, психологию и историю культуры. Правда, ни на одном поле она не у себя дома, поскольку остается все же поэтической, писательской работой»². Так что параллели оправданны. Рождался страшный мир, и рождался он страшно.

Поэтому продолжу. Чтобы достигнуть огромной власти, писал Бунин, нужна «великая ложь, великое угодничество, устройство волнений, революций, надо от времени до времени по колено ходить в крови. Главное же надо лишить толпу “опиума религии”, дать вместо Бога идола в виде тельца, то есть, проще говоря, скота. Пугачев! Что мог сделать Пугачев? Вот “планетарный” скот — другое дело. Выродок, нравственный идиот от рождения, Ленин явил миру как раз в самый разгар своей деятельности нечто чудовищное, потрясающее; он разорил величайшую в мире страну и убил несколько миллионов человек — и все-таки мир уже настолько сошел с ума, что среди дня спорят, благодетель он человечества или нет? На своем кровавом престоле он стоял уже на четвереньках; когда английские фотографы снимали его, он поминутно высовывал язык: ничего не значит, спорят! Сам Семашко брякнул сдуру во всеуслышание, что в черепе этого нового Навуходоносора нашли зеленую жижу вместо мозга; на смертном столе, в своем красном гробу, он лежал, как пишут в газетах, с ужаснейшей гримасой на серо-желтом лице: ничего не значит, спорят! Соратники его, так те прямо пишут: “Умер новый бог, создатель Нового Мира, Демиург!”»³

Бунин не преувеличивал. О Ленине и при жизни, и после смерти с восторгом изъяснялись его сподвижники. Для Маяковского

¹ Троцкий Л. Д. О Ленине // Троцкий Л. Д. К истории русской революции. М.: Политиздат, 1990. С. 213.

² Göbel H. Elias Canetti. Reinbek bei Hamburg, Rowolt Taschenbuch Verlag, 2005. S. 109.

³ Бунин И. Миссия русской эмиграции // Бунин И. Великий дурман. С. 132.

Ленин был чем-то вроде нового князя Владимира, крестившего Русь «железом и огнем декретов». Луначарский в книге «Революционные силуэты» (М., 1923) писал, что гнев Ленина необыкновенно мил, как тютчевский гром, который «как бы резвяся и играя, грохочет в небе голубом», хотя от грозы его в последнее время могли гибнуть десятки и сотни людей. Пастернак называл его «выпад на рапире». Простодушнее прочих оказался Бухарин, назвав Ленина «диктатором в лучшем смысле этого слова». Диктаторов в XX веке оказалось много. Но первым все же был русский властитель, жестокость которого была в сущности необходимой для владычества в эпоху «восстания масс». Ибо такого рода восстание можно было использовать и возглавить, только пойдя на поводу у массовой дикости, а овладеть массами — в свою очередь с помощью массовых репрессий и жестокости.

Итак, произошло рождение «нового мира», как, кстати, и был назван знаменитый советский журнал. Но это новый мир, которым правит весьма специфический властитель. Этот властитель у Канетти назван «выживающий» («Der Überlebende»), это второй важный для нас термин: тут очевиден путь от черепа до мавзолея. Главный мертвец в стране, даже не мертвец, а *выживающий, выживший, когда остальные умерли*. «Выживающий — это наследственная болезнь человечества, его проклятие, а может быть, и гибель»¹. У Канетти речь идет о властителе, который *пережил своих соперников и современников*. Напомню строчки Маяковского: «Ленин и теперь *живее* всех живых...» Что это значит — быть живее остальных? Значит, остальные все воспринимаются мертвецами. В «оттепель», оживая, люди перефразировали эти слова: «Ленин и теперь *жалеет* всех живых». То есть нам плохо, но мы все-таки живы!

Но здесь новый символ, тоже не совсем философский, — мавзолей. На сооружении мавзолея для Ленина настоял Сталин, окончательно достроивший в России вариант азиатской деспотии. Приведу наблюдение современного искусствоведа: «Внешне Мавзолей напоминает египетские или вавилонские пирамиды, в которых хоронили древних властителей. Но различие более существенно. Мумия фараона после погребения была недоступна для обозрения смертными. Неприкосновенность мумии внутри пирамид считалась, возможно, основной предпосылкой ничем не омраченного существования по ту сторону бытия. <...> С самого начала Мавзолей Ленина является нам в виде комбинации пирамиды и Британского музея»². Это и в самом деле чудовищное со-

¹ Канетти Э. Масса и власть. С. 500–501.

² Гройс Б. Утопия и обмен. М.: ЗНАК, 1993. С. 353.

четание символа древнего властителя в стилистическом обличье современного музея, но не забудем, что посетители видят в этом помещении мертвеца, перед которым должны благоговеть, которого должны бояться. Мертвец, переживший всех живых, всех своих соратников, даже уничтожившего его Сталина.

Переход к структурам доисторического сознания, само собой разумеется, приводил к мифологической системе миропонимания, к выпадению из исторического процесса. Западные либеральные мыслители констатировали это вполне отчетливо: «Бесклассовое общество — цель большевизма — обретается по ту сторону истории; оно — заново обретенная предыстория»¹. Но здесь, очевидно, вступают в действие доисторические структуры сознания. Но эти структуры рожают уже нечто новое — тоталитаризм, т. е. тот строй, где тирания помножена на идеологическое оправдание этой тирании, призывающая народ воспринимать эту тиранию как свое произведение. И в каком-то смысле это правда, ибо в тоталитаризме работают архаические стереотипы сознания.

Одно время Сталин лег было рядом, но вскоре выяснилось, что, в отличие от Ленина, он смертен и требует могилы. Интересна народная мифология: как-то в купе поезда два литовца, побывавшие на экскурсии в мавзолее, мне рассказывали, что — по словам экскурсовода — у Ленина продолжают расти волосы и ногти. Вроде как у вампира. Однако, стоит при этом сказать, что пока мертвец в мавзолее, пока его не трогают, он не опасен. Гораздо страшнее он может оказаться, если его оттуда вынести.

Говорить и писать об этом грустно, но тем не менее погружение в доисторическую мифологию, которое предпринял Канетти, рассказало нам о прошедшем столетии много больше, чем иные глубокие исследования, остававшиеся лишь в пределах событий XX века. Значительные фигуры живут и бытийствуют, не теряя своего смысла. И размышляя об актуальности для сегодняшнего дня того или иного мыслителя прошлого века, его проблематики, невольно одним из первых вспоминаешь Канетти, так глубоко проанализировавшего не только судьбу XX столетия, но судьбу человечества.

¹ *Розеншток-Хюсси О.* Великие революции. Автобиография западного человека. Teneffy, N. J.: Hermitage Publishers. 1993. С. 101.

Глава 16

Велимир Хлебников и проблема бунта в русской культуре

Данная глава — не более чем некий историко-культурный комментарий к стихотворению Велимира Хлебникова «Не шалить!» — весьма известному и, может быть, наиболее законченному стихотворению поэта, который бросал свои стихи на полупhrase. Но прежде чем перейти к делу, я хотел бы сказать два слова о Хлебникове, который был для меня загадкой с моей юности. Хлебников, на мой взгляд, это — откровенный вызов всей традиции европейской культуры. Пожалуй, можно согласиться с сегодняшним поэтом-авангардистом и теоретиком авангарда Сергеем Бирюковым, что «Хлебников — центральная фигура века»¹. Во всяком случае, в авангардном искусстве. Тем внимательнее следует к нему отнестись. Казалось бы, он ближе к революционаризму и разрушительной демагогии большевиков, многое, слишком многое отрицавших в западной культуре, нежели к русским интеллектуалам. Но удивительно, что тонкие, европейски образованные ценители пропагандировали поэзию Хлебникова, когда советская власть ее запрещала. Надо сказать, что именно на эту толерантность европейской культуры всегда рассчитывают авангардисты, можно сказать, паразитируют на этом.

Авангард всегда воскрешает архаику. Сегодня филологи сводят футуристов к сложной поэзии XVIII века. Но мне-то кажется, что авангард возрождает гораздо более древние смыслы, в некотором роде доисторические, *пещерные смыслы*. Для России это и языческие темы, столь характерные для Хлебникова, но и возрождение монгольского прошлого, причем одобрительное: «Усадьба ночью, чингисхань!», написал Хлебников в 1915 г. Через два года это и случилось. Сказано это было, кстати, до появления евразийских теорий. Это воскрешение той архаики, которая вдруг явилась бы на ученое заседание и удивилась: «Здравствуйте, а я жива! Чего вы

¹ Бирюков С. Авангард: модули и векторы. М.: Вест-Консалтинг, 2006. С. 104.

здесь сидите в пиджаках то?» А «свобода приходит нагая» (Хлебников).

«Я просто снял рубашку,
Дал солнце народам — Меня!
Голый стоял около моря.
Так я дарил народам свободу».

«Я и Россия», 1921 г.

Но тем не менее я повторяю, европейская культура усваивает и эту архаику, и этот авангардный нудизм, и самолюбование эксгибициониста. И более того, именно европейская культура родила анти-европейского мыслителя, весьма повлиявшего на мировую культуру, который первый бросил вызов христианской цивилизации. Я, разумеется, имею в виду Ницше. Хлебников весь пронизан ницшеанскими идеями. Но Ницше оказал влияние не только на Хлебников, а вообще на русскую культуру начала XX века. Как говорил один из русских мыслителей, именно Ницше был тайным советником большевиков. Ницшеанская воля к власти, писал Федор Степун, лежала в основе большевистского переворота. В сегодняшнем отечественном литературоведении хлебниковский парафраз Ницше прописан достаточно отчетливо. Так, сравнивая «Зангези» Хлебникова и «Так говорил Заратустра» Ницше, Лада Панова пишет: «Герой Хлебникова — упрощенно-авангардный клон Заратустры. Согласно “звездной азбуке”, их имена приравниваются начальным З. По образу и подобию Заратустры Зангези проповедует новую идеологию, прибегая к характерным для Ницше параномам, афоризмам и игре слов. У него те же отношения с аудиторией: одни принимают его просветительские речи, другие их воинственно отрицают. Наконец, он помещен в горно-лесной пейзаж — тот же, что и Заратустра»¹. И, наконец, Хлебников, подражая Ницше, проповедует сверхчеловека.

Хлебников так выразил свой восторг перед Октябрьским переворотом в тексте «Октябрь на Неве»: «Первая заглавная буква новых дней свободы так часто пишется чернилами смерти»². Разумеется, сам поэт не причастен к творившемуся тогда злу. Он просто выразил господствовавшее во взбаламученной стране умонастроение. А оно было вполне антиисторическим и антихристианским. Для сравнения: Христос слышал неслышимый другими голос своего Отца и повиновался ему. Хлебников задает себе и своим словам уровень абсолютного нигилизма по отношению к культуре: «Мы

¹ Панова Л. Г. Нумерологический проект Хлебникова как феномен Серебряного века. Рукопись.

² Хлебников В. Октябрь на Неве // Хлебников В. Собрание сочинений. В 6 т. М.: ИМЛИ РАН, 2004. Т. 5. С. 186.

верим в себя, — пишет он в “Трубе марсиан” (1916), — и с негодованием отталкиваем порочный шепот людей прошлого, мечтающих уклонить нас в пятю. Ведь мы босы. <...> Но мы прекрасны в неуклонной измене своему прошлому»¹ (разрядка В. Хлебникова. — В. К.). Здесь очевидна внутренняя рифмовка с «ахиллесовой пятой» («уклонить в пятю»), иными словами, бюджетяне выглядят почти гомеровскими героями. И далее он восклицает: «Старшие! Вы задерживаете бег человечества и мешаете клокочущему паровозу юности взять лежащую на ее пути гору. Мы сорвали печати и убедились, что груз — могильные плиты для юности»². Можно сказать, что в этих словах звучит неплохо усвоенный Ницше³, провозгласивший в своем «Заратустре» приход человека будущего — сверхчеловека. Но, как и многие другие последователи немецкого мыслителя, русский поэт задается *практическим* вопросом, пытается понять, «как освободиться от засилья людей прошлого»⁴ (это тоже цитата из «Трубы марсиан»). На этот вопрос с успехом ответили и большевики, и нацисты. Конечно, это абсолютно революционный, а не эволюционно-творческий путь. «Борьба с отцами и дедами относится, по существу, к революционной психологии»⁵, — писал Федор Степун, рассказывая, как большевики расправлялись с прямыми своими предшественниками.

А что же происходило в искусстве в этот момент? Была замечательная формула в первом манифесте футуристов, «бюджетлян», — «бросить Пушкина, Толстого, Достоевского с парохода современности». Не сбросить, а именно бросить. Как хлам, как ненужную вещь. Манифест назывался «Пощечина общественному вкусу». Вместо имени Пушкина возникает имя Хлебников. Хлебников и есть «наше все» для авангарда. Любопытно, что сами футуристы понимали, что Хлебников нормальным читателем воспринят быть не может. Его друг и почитатель Маяковский писал: «Хлебников — не поэт для потребителей. *Его нельзя читать*. Хлебников — поэт для производителя»⁶ (курсив мой. — В. К.).

¹ Хлебников В. Труба марсиан // Хлебников В. Собрание сочинений. В 6 т. М.: ИМЛИ РАН, 2005. Т. 6. Кн. 1. С. 246.

² Там же. С. 251.

³ Стоит сравнить: «Живут слишком многие, и слишком долго висят они на своих сучьях. Пусть же придет буря и стряхнет с дерева все гнилое и червивое!» (Ницше Фридрих. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 52).

⁴ Там же.

⁵ Степун Ф. А. Пролетарская революция и революционный орден русской интеллигенции // Степун Ф. А. Сочинения. М.: РОССПЭН, 2000. С. 623.

⁶ Маяковский В. В. В. Хлебников // Маяковский В. Сочинения. В 2 т. М.: Правда, 1988. Т. 2. С. 630.

Сподвижник Хлебникова, описав столкновение русских футуристов (будетлян) с итальянским футуристом Маринетти (1914 г.), резюмировал: «Признаем ли себя когда-нибудь — не стыдливо, а исполненные гордости — азиатами? <...> Только осознав в себе восточные истоки, только признав себя азийским, русское искусство сбросит с себя позорное и нелепое ярмо Европы — Европы, которую мы давно переросли»¹. Об этом и Хлебников: «О, Азия! тобой себя я мучу» (1920). Позиция Хлебникова — антитеза Пушкину, который по всем пунктам был опережающим возражением Хлебникову, начиная от ясного осознания значения истории и понимания гибельности кочевых племен для цивилизации: «Уважение к минувшему — вот черта, отличающая образованность от дикости; кочующие племена не имеют ни истории, ни дворянства»².

Хлебников в своей автобиографии подчеркивал свое «антицивилизационное», антипушкинское происхождение: «Родился 28 октября 1885 в стане монгольских <...> кочевников — “Ханская ставка”, в степи»³. То есть прямое противопоставление пушкинской традиции. Пушкин боится Пугачева, как создателя «бессмысленного и беспощадного русского бунта», добавляя — степного, поволжского бунта, бунта еще не освоенных кочевых окраин. Здесь же — «в пугачевском тулупчике я иду по Москве». Это совершенно откровенно антипушкинское выступление. Надо сказать, что и в жизни Хлебников вполне выдерживал этот антипушкинский, разбойничий и ницшеанский стиль.

Бунин как художник пушкинской гармонии Хлебникова принять не мог, отнесся к нему жестоко, но вряд ли сильно искажал в своих описаниях хлебниковский облик: «Хлебникова, имя которого было Виктор, хотя он переименовал его на какого-то Велимира, я иногда встречал еще до революции (до февральской). Это был довольно мрачный малый, молчаливый, не то хмельной, не то притворявшийся хмельным. Теперь не только в России, но иногда и в эмиграции говорят и о его гениальности. Это, конечно, тоже очень глупо, но элементарные залежи какого-то дикого художественного таланта были у него. Он слыл известным футуристом, кроме того и сумасшедшим. Однако был ли впрямь сумасшедший? Нормальным он, конечно, никак не был, но все же

¹ Ливищ Б. Полутороглазый стрелец. Л.: Советский писатель, 1989. С. 507.

² Пушкин А. С. О русской словесности // Пушкин А. С. Собрание сочинений. В 10 т. М.: ГИХЛ, 1962. Т. 6. С. 367.

³ Хлебников В. Автобиографическая заметка // Хлебников В. Собрание сочинений. В 6 т. М.: ИМЛИ РАН, 2006. Т. 6. С. 243.

играл роль сумасшедшего, спекулировал своим сумасшествием»¹. И далее: «Когда Хлебников умер, о нем в Москве писали без конца, читали лекций, называли его гением. На одном собрании, посвященном памяти Хлебникова, его друг П. читал о нем свои воспоминания. Он говорил, что давно считал Хлебникова величайшим человеком, давно собирался с ним познакомиться, поближе узнать его великую душу, помочь ему материально: Хлебников, “благодаря своей житейской беспечности”, крайне нуждался. Увы, все попытки сблизиться с Хлебниковым оставались тщетны: “Хлебников был неприступен”. Но вот однажды П. удалось-таки вызвать Хлебникова к телефону. — “Я стал звать его к себе, Хлебников ответил, что придет, но только попозднее, так как сейчас он блуждает среди гор, в вечных снегах, между Лубянкой и Никольской. А затем слышу стук в дверь, отворяю и вижу: Хлебников!” — На другой день П. перевез Хлебникова к себе, и Хлебников тотчас же стал стаскивать с кровати в своей комнате одеяло, подушки, простыни, матрац и укладывать все это на письменный стол, затем влез на него совсем голый и стал писать свою книгу “Доски Судьбы”, где главное — “мистическое число 317”. Грязен и неряшлив он был до такой степени, что комната вскоре превратилась в хлев, и хозяйка выгнала с квартиры и его и П. Хлебников был, однако, удачлив — его приютил у себя какой-то лабазник, который чрезвычайно заинтересовался “Досками Судьбы”. Прожив у него недели две, Хлебников стал говорить, что ему для этой книги необходимо побывать в астраханских степях. Лабазник дал ему денег на билет, и Хлебников в восторге помчался на вокзал. Но на вокзале его будто бы обокрали. Лабазнику опять пришлось раскошелиться, и Хлебников наконец уехал. Через некоторое время из Астрахани получилось письмо от какой-то женщины, которая умоляла П. немедленно приехать за Хлебниковым: иначе, писала она, Хлебников погибнет. П., разумеется, полетел в Астрахань с первым же поездом. Приехав туда ночью, нашел Хлебникова и тот тотчас повел его за город, в степь, а в степи стал говорить, что ему “удалось снести со всеми 317-ю Председателями”, что это великая важность для всего мира, и так ударил П. кулаком в голову, что поверг его в обморок. Придя в себя, П. с трудом побрел в город. Здесь он после долгих поисков, уже совсем поздней ночью, нашел Хлебникова в каком-то кафе. Увидев П., Хлебников опять бросился на него с кулаками: — “Негодяй! Как ты смел воскреснуть; Ты должен был умереть! Я здесь уже снесся по все-

¹ Бунин И. А. Автобиографические заметки // Бунин И. А. Окаянные дни. М.: Сов. писатель, 1990. С. 198.

мирному радио со всеми Председателями и избран ими Председателем Земного Шара!» — С этих пор отношения между нами испортились, и мы разошлись, говорил П. Но Хлебников был не дурак: возвратясь в Москву, вскоре нашел себе нового мецената, известного булочника Филиппова, который стал его содержать, исполняя все его прихоти, и Хлебников поселился, по словам П., в роскошном номере отеля “Люкс” на Тверской и дверь свою украсил снаружи цветистым самодельным плакатом: на этом плакате было нарисовано солнце на лапках, а внизу стояла подпись: “Председатель Земного Шара. Принимает от двенадцати дня до половины двенадцатого дня”¹. Эти мистические «Доски судьбы», эта заклинательная игра с числами, разумеется, из разряда магического духа, владевшего тогда Россией и Европой и рифмовавшегося с народным сознанием. Пугачев, конечно, не называл себя Председателем Земного Шара, но презрение к людям культуры было у него такое же. Не забудем, что тема Пугачева — эта тема русской культуры. Пушкин считал, что Пугачев — явление, характерное для русской субстанции, но враждебное тем духовным ценностям, которым был верен сам поэт. Напомню описанную Пушкиным встречу Пугачева с астрономом Ловицем. Пушкин как всегда лаконичен, но тем страшнее звучит безыскусный рассказ: «Пугачев бежал по берегу Волги. Тут он встретил астронома Ловица и спросил, что он за человек. Услыша, что Ловиц наблюдал течение светил небесных, он велел его повесить *поближе к звездам*»².

Такое у него было отношение к науке.

Разумеется, подобных любителей науки было много. Достаточно вспомнить щедринского градоначальника, который «сжег гимназию и упразднил науки» («История одного города»). Сверху произвол, снизу вольница, но корень слова и явления — один. Сбросив с парохода Пушкина, взяли Хлебникова, а события шли: дальше — революция, гражданская война, голод, разруха, продразверстка, Тамбовское восстание, после которого немного отрезвевший Ленин провозглашает НЭП. Надо сказать, период военного коммунизма футуристы приняли с восторгом: все наново! А вот НЭП не очень. Думаю, что многие помнят знаменитую публикацию двух стихотворений 5 февраля 1922 г. в газете «Известия ЦИК» — «Прозаседавшиеся» Маяковского и «Не шалить!» Хлебникова. Ленин прочитал «Прозаседавшиеся» и высказался о нем публично, причем положительно: «Я не принадлежу к поклонникам его поэтического таланта. <...> Но давно я не испытывал

¹ Там же. С. 199–200.

² Пушкин А. С. История Пугачева // Пушкин А. С. Собрание сочинений. В 10 т. М.: ГИХЛ, 1962. Т. 7. С. 96.

такого удовольствия, с точки зрения политической и административной. В своем стихотворении он вдрызг высмеивает заседания и издевается над коммунистами, что они все заседают и перезаседают. Не знаю, как насчет поэзии, а насчет политики ручаюсь, что это совершенно правильно»¹.

А вот второе стихотворение, рассказывают, ему резко не понравилось. Хотя, казалось бы, второе — вполне революционное. Но дело в том, что, во-первых, оно было антинэповское (т. е. против политики Ленина тех лет), а во-вторых, раскрывало то, что на самом деле в 1917—1918 гг. проделали большевики. То есть раскрывало пугачевско-разинский смысл октябрьской революции, уничтожившей русскую классическую культуру. Хотя по сути дела оба стихотворения об одном и том же — о перерождении бывших революционных радикалов в новую чиновничью элиту, об уходе революционно-разбойничьего пафоса из новой державы. Не забудем, что в этот момент, многие лучшие представители русской культуры уже оказались за рубежом. Они либо эмигрировали сами, либо были высланы. А на горизонте уже маячил пароход, известный под именем «философский».

Те поэты, что остались и воспевали революцию, сравнивали ее с крестьянскими войнами: Василий Каменский пишет поэму про Стеньку Разину. Есенин создает драматическую поэму «Пугачев», где разбойник приобретает черты фольклорного благородного героя. Вообще-то стоит вспомнить, что мотив противопоставления народа образованным классам — известная славянофильская схема. Она и торжествовала в пореволюционной России, с элементами «азиатства». В этом контексте стоит вспомнить и слова Д. И. Чижевского о национализме футуристов: «Попытки футуристов построить славянскую мифологию (Хлебников и даже Асеев со своей посвященной языческому Перуну песней и др.) и фантастически-исторические мотивы (казацкая Украина у Асеева) выходят даже за пределы русского к общеславянскому национализму (ср. стихотворение “Боевая” Хлебникова, обращенное к “прапрадеду славян”, автором изобретенному Славуну)². Вспомним, однако, предсказание Петруши Верховенского в «Бесах» Достоевского, что возмутится Русь и заплачет земля по старым богам. Именно этого антихристианского восстания языческих смыслов и боялись русские религиозные мыслители. В «Вехах» Сергей Булгаков писал: «Разрушение в народе вековых религиозно-нравственных устоев освобождает в нем темные

¹ В. И. Ленин о литературе и искусстве. М.: Худож. лит-ра, 1969. С. 495—496.

² Чижевский Д. И. О поэзии русского футуризма // Надъярных Н. С. Дмитрий Чижевский. Единство смысла (Приложение). М.: Наука, 2005. С. 317.

стихии, которых так много в русской истории, глубоко отравленной злой татарщиной и инстинктами кочевников-завоевателей. В исторической душе русского народа всегда боролись заветы обители преп. Сергия и Запорожской сечи или вольницы, наполнявшей полки самозванцев, Разина и Пугачева»¹. Именно выразителем этой кочевой стихии, отрицавшей цивилизацию, и оказался поэт-будетлянин.

Хлебников тоже часто поминает Разина, но в стихотворении «Не шалить!» это противопоставление низовой, архаической культуры культуре буржуазной, европейской городской выявлено наиболее внятно:

Эй, молодчики — купчики,
Ветерок в голове!
В пугачевском тулупчике
Я иду по Москве.

Пугачевский тулупчик фактически, как сказано в комментариях, — это меховая куртка, подаренная Хлебникову Маяковским² в начале 1922 г., но в поэтическом переосмыслении — это, конечно, тулупчик дворянина Гринева. (Любопытно, что Марина Цветаева восемью годами позже назвала самоубийство Маяковского *дворянским жестом*.) Тот самый заячий тулупчик, который разбойник, в общем, выцганил у барина. Так вот, в этом пугачевском тулупчике, выпрошенном у барина, поэт идет по Москве, по той Москве, куда Пугачев не дошел, хотя рвался. В революцию пришел, а с ним и его «воры». В «Окаянных днях» Бунин писал: «Вломилась молодые солдаты с винтовками в наш вестибюль. <...> Всем существом понял, что такое вступление скота и зверя победителя в город. “Вообще, безусловно!” Три раза приходили и вели себя нагло. <...> Лица хамов, сразу заполнивших Москву, потрясающе скотски и мерзки. День темный, грязный, Москва мерзка как никогда. Ходил по переулкам возле Арбата. Разбитые стекла и т. д. <...> Заснул около семи утра. Сильно плакал. Восемь месяцев страха, рабства, унижений, оскорблений!»³ Зато духовный потомок и последователь Пугачева, поэт-авангардист, чувствует себя как хозяин Москвы. Но, когда начался НЭП (Бунин к тому времени уже эмигрировал), Хлебников вдруг ощутил себя как за-

¹ Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 68.

² См. об этом примечание к этому стихотворению: Хлебников В. Собрание сочинений. В 6 т. М.: ИМЛИ РАН; Наследие, 2001. Т. 2. С. 586.

³ Бунин И. Окаянные дни. М.: Сов. писатель, 1990. С. 57.

воеватель, грабитель, которого вдруг начали оттеснять те, кого совсем недавно истребляли.

Не за тем высока
Воля правды у нас,

воля правды у нас — т. е. у большевиков. При этом «воля правды» вполне читается как ницшевское «воля к власти».

В соболях — рысаках
Чтоб катались глумясь.

Глумясь над чем? То есть люди начали питаться, во что-то одеваться не только в распределителях по талонам. Это и казалось глумлением над революционными идеалами. После задыхания и дикого голода, в котором была Россия, она немного перевела дух. Но это и вызывает гнев поэта:

Не затем у врага
Кровь лилась по дешевке...

Поразительно! Слова «*Кровь лилась по дешевке*» произносятся поэтом с одобрением. Миллионы убитых, расчлененных, сожженных, расстрелянных и проч. кажутся языческому взгляду нормой. «Россия, кровью умытая», так назвал свою эпопею о гражданской войне Артем Веселый. Тот ужас, который холодил кровь Бунину, здесь оборачивается пиитическим восторгом по поводу пролитой крови. Быть может, не случайно Бахтин именует Хлебникова «глубоко карнавальным человеком»¹, т. е., как я понимаю, человеком, который живет в неразличении верха и низа, жизни и смерти, добра и зла. Об этом и строчки стихотворения:

Не затем у врага
Кровь лилась по дешевке,
Чтоб несли жемчуга
Руки каждой торговки.

Полная смена верха и низа. Разумеется, «*жемчуга руки каждой торговки*» не носили. Скорее жемчуга эти надо было искать у жен партийной и чекистской элиты. Но бороться приучены были революцией именно с купцами. Но это и строчки о неудаче пугачевского бунта. Требуется уход для нового собирания сил. И пугачевская тема незаметно переливается в разинскую:

¹ Беседы В. Л. Духакина с М. М. Бахтиным. М.: Прогресс, 1996. С. 124.

Не зубами скрипеть
Ночью долгою,
Буду плыть, буду петь
Доном — Волгою!
Я пошлю вперед
Вечеровые уструги,
Кто со мною — в полет?
А со мной — мои други!

То есть попытка найти себе соратников, *другов*. Не *друзей*, это слишком интеллигентное слово. *Мои други* — это нечто вольно распевочное, почти разбойничье. Разина Хлебников любил и посвятил ему не одну строчку, любил, как символ разбоя. Так и Волгу воспринимал. Вот пример: «Недаром и до сих пор Волга каждую ночь надевает разбойничий платок буйной разинской песни»¹. Бунин с тоской и ужасом писал о тех, кто звали на «Стенькин Утес», об их непонимании становления и срывов человеческой истории и о самом Стеньке Разине: «В мирное время мы забываем, что мир кишит этими выродками, в мирное время они сидят по тюрьмам, по желтым домам. Но вот наступает время, когда “державный народ” восторжествовал. Двери тюрем и желтых домов раскрываются, архивы сыскных отделений жгутся — начинается вакханалия. Русская вакханалия превзошла все до нее бывшие — и весьма изумила и огорчила даже тех, кто много лет звал на Стенькин Утес, — послушать “то, что думал Степан”. Странное изумление! Степан был “прирожденный” — как раз из той злодейской породы людей, с которой <...> предстоит новая *долголетняя* борьба»².

Но Хлебникову именно образ Разина позволяет противопоставить европейскому понятию свободы, ограничивающей свое пространство свободой Другого, без посягательств на чужую экстерриториальность, тем более на жизнь Другого, идею степной, стихийной воли, не считающейся ни с чем, кроме своей Прихоти-Воли. Сошлюсь на современного исследователя: «В поэме “Уструг Разина” свершение человеческого жертвоприношения ВОЛГЕ-ДНЕПРУ <...> сопровождается шаманской речью жертвователя: “К богу-могу эту куклу!..”. <...> В маске шамана-жреца Разин провозглашает текст заклания, гарантирующего “умное” приятие первобогом-Волгой (“богом Воли”) жертвенной “девы-астраханки”. Исходное “нас на бабу променял” чревато исторжением Разина-“царя” из волевого потока самого “порыва вперед”,

¹ Хлебников В. Разин напротив. Две Троицы // Хлебников В. Собрание сочинений. В 6 т. Т. 5. С. 227.

² Бунин И. Окаянные дни. С. 164.

клеимлением атамана именем “предателя Воли”. У Хлебникова воинская жертва ВОЛГЕ=ВОЛЕ также восстанавливается харизматичность Разина-“царя”, ОТЦА ВОЛИ ВОЛЬНОЙ»¹.

Любопытна и подпись Хлебникова (как сообщено в примечании) в машинописном варианте стихотворения — «Велимир Первый». Так он обычно себя именовал. То есть новый повелитель мира, мировой владыка вроде Тамерлана и Чингисхана. Большевики были не меньшими чингисханами, как писали о них Иван Бунин, Зинаида Гиппиус и другие русские писатели-эмигранты. Скажем, З. Гиппиус на вопрос, «что происходит с Россией», отвечала (я это уже цитировал, но стоит повторить, контекст обогащает мысль): «А происходит приблизительно то, что было после битвы при Калке: татары положили на русских доски — и пируют»². Но — повторяю — в какой-то момент новым властителям стало понятно, что если народ хоть чуть-чуть не накормить, то произойдет взрыв, который разнесет и власть и страну. Был введен нэп, который большевики называли передышкой, а, скажем, Михаил Булгаков возвращением от смерти к жизни.

Но уже произошедшее восстание масс требовало не возврата к прошлой России, а серьезных перемен. «Дворянско-буржуазную» культуру тем или иным способом пытались «опустить». Мне не раз приходилось писать, что авангард есть своего рода побочный продукт восстания масс. В недавней публичной (связанной со 120-летием В. Хлебникова) дискуссии (2005 г.) я с удовольствием услышал по этому поводу спокойные и взвешенные слова Дениса Драгунского, одного из наших крупнейших политологов. В эпоху восстания масс, совпавшую с началом XX века, говорил он, «возникает все больше и больше читателей, зрителей, слушателей. А искусство очень разное и довольно сложное. В больших дозах потребления оно становится прямо-таки невыносимым. На предыдущем этапе (перед так называемым “переломом”) сложности искусства не были общим достоянием. Но когда все то, что было в мастерских художников, в выставочных залах, в литературных элитных кругах, — когда все это вдруг вылилось на читателя-зрителя-слушателя, то в культуре возникло некое напряжение. И культура запросила какой-то простой альтернативы. Именно простой! И появился авангард. Потому что авангардное искусство на самом деле значительно проще искусства традиционно-академического. Оно даже проще массового искусства. Потому что классическое искусство предъявляет огромные интеллектуальные требования и

¹ *Кравец В.* Разговор о Хлебникове. С приложением «Изборника» 1914 г. Київ: РВЦ «Проза», 1998. С. 19.

² *Гиппиус З. Н.* Петербургский дневник. М.: Сов. писатель; Олимп, 1991. С. 66.

к художнику, и к потребителю искусства. Массовое искусство — всего лишь адаптация искусства. А авангард доктринально прост»¹. Авангард — это система упрощения высокой культуры. Лефовец Михаил Левилов в январе 1923 г. писал: «Полтора века после Петра — один Пушкин и 90% безграмотных. Нет, довольно! Противовещественное уродство пора прекратить. Вопиющему уродству не должно быть более места. Банку музейную, где в поту, слезах и крови, как лебедь, горделивая и белоснежная, плавала безмятежно культура, нужно разбить»². И заключал: «Достоевского в музей, а Россию из музея, из банки со спиртом — в живую жизнь. Вот где смысл и значение организованного упрощения культуры, которое осуществляет революция»³. Простодушие и откровенность замечательные. Уничтожение культуры воспринимается как заслуга. Но это и есть разбойничий крик авангарда. Пушкин и Достоевский, как ему кажется, уже волевым указом революционной власти должны быть навсегда брошены с парохода, паровоза (который летит вперед до остановки в коммуне), летатлина. Но эта власть, как выяснилось, не приемлет любой самодеятельности, в том числе и самодеятельности авангарда.

И с течением времени происходит любопытное превращение: Хлебников оказывается в оппозиции к этой большевистской новой политике, и в конечном счете к власти. Хотя по сути дела он выступал именно как настоящий большевик. Не случайны слова Николая Харджиева в 1945 г.: «Поэт, которого считали каким-то “человеком не от мира сего”, писал агитационные стихи для бакинского пятигорского РОСТА, был лектором политотдела Каспийского флота, участвовал в иранском походе Красной Армии. <...> В своих монументальных поэмах 1920–1922 годов Хлебников прославляет революцию и говорит о защите ее завоеваний»⁴. Хлебников в сердцевине своей большевик, нищезанец. Но иронией исторического процесса на какой-то момент он оказался противником большевистского режима. Об этом уже писали. Сошлюсь на политолога Иосифа Дискина: «По иронии судьбы большевики, выросшие из воспевания революции, начали — пусть не сразу, но начиная с 20-х годов, — устанавливать свой, но прочный

¹ Мир вокруг нас: авангард и традиции в единстве и противоречии // Никитский клуб. Цикл публичных лекций «Россия в глобальном контексте». Выпуск 25. М.: 2006. С. 30–31.

² Левилов М. Организованное упрощение культуры // Левилов М. Простые истины (о читателе, о писателе). М.; Л.: Издание автора, 1927. С. 156.

³ Там же. С. 190.

⁴ Харджиев Н. Велимир Хлебников. К 60-летию со дня рождения // Харджиев Н. И. От Маяковского до Крученых. Избранные работы о русском футуризме. М.: Гилея, 2006. С. 298.

государственный порядок, включая истеблишмент. Хлебников с его традицией подрыва истеблишмента оказался в оппозиции, и весь российский авангард — в противостоянии главной доминанте социальных изменений — становлению прочного социального порядка»¹. Более того, спустя пятьдесят лет он стал казаться борцом с советским застоём и казенщиной. Я напомним стихотворение «Сон» Николая Асеева (1959 г.).

Мне снилось, Хлебников пришел на съезд поэтов, —
Пророк, на торжище явившийся во храм,
Нагую истину самим собой поведая,
Он был торжественно беспомощен и прям.

Этот поразительный Хлебников оказывается символом, даже не символом, а почти самим Христом, если угодно. Иначе не понять этой строки, апеллирующей к евангельскому сюжету, — *пророк, на торжище явившейся во храм?* Поэтому в этих прекрасных строках все же можно увидеть нечто кошунственное. Гораздо точнее был Маяковский, написавший в 1922 г. в некрологе «В. В. Хлебников»: «Его биография — пример поэтам и укор поэтическим дельцам»². И если искать в творчестве Хлебникова нечто, имеющее поучительное вневременное начало, то именно это рыцарское поэтическое бескорыстие. Опять сошлюсь на Маяковского: «У Хлебникова, редко имевшего даже собственные штаны, <...> бессеребренничество принимало характер настоящего подвижничества. Мученичества за поэтическую идею»³. Как сочеталась такая жизненно-поэтическая позиция с призывом к разбойничьему, степному грабежу — одна из загадок степной России! Возможно, рождена она была личной бытовой нищетой. Вместе с тем нельзя не порадоваться за российско-европейскую культуру, которая умеет переваривать и абсолютно чуждые ей явления, вбирая в себя духовное и осознавая опасное.

Если, конечно, это опасное осознается.

¹ Мир вокруг нас: авангард и традиции в единстве и противоречии // Никитский клуб. Цикл публичных лекций «Россия в глобальном контексте». Выпуск 25. С. 43–44.

² Маяковский В. В. В. Хлебников. С. 630.

³ Там же. С. 634.

Часть III

Постреволюционное бытие: попытка самоосмысления



Глава 17

О сошедшем с ума разуме. К пониманию контрутопии Е. И. Замятина «Мы»

«Мы живем одним настоящим, в самых тесных его пределах, без прошедшего и будущего. <...>
Мы растем, но не созрееваем. <...>
Мы подобны тем детям, которых не приучили мыслить самостоятельно».
П. Я. Чаадаев. Первое философическое письмо

1. Подступы к теме

Начну с того, что роман «Мы» я прочитал первый раз (в советское время) по-английски. Русского варианта достать не мог. Друзья брали книгу почитать. Помню, как я передавал роман своему другу Владимиру Кормеру. Мы решили пересечься на улице, но страх перед всевидящим оком был таков, что мы зашли в магазин, прислонили портфели к прилавку, будто передаем друг другу водку и закуску, и я передал ему «Мы». Мой приятель сказал: «Мы как два шпиона. Пожива для гебешников». Но «хранители» — в романе вариант чекистов — нас не арестовали, водки мы выпили. Впрочем, роман читался запоем и был покрепче любой водки.

Что же мы искали в этом романе, написанном в 1920–1921 гг. и появившемся тогда в печати лишь на Западе и в переводе? Мы были наслышаны о том, что это великая антиутопия, изображающая тоталитаризм, всю сталинскую систему, что следом за ним шли великие романы Хаксли «О дивный новый мир» и Оруэлла «1984», что Замятин проложил путь к созданию так называемой «антитоталитарной антиутопии». Кстати, русский текст романа был опубликован спустя лет тридцать после английского. Так что шла как бы непрерывная линия от Томаса Мора через Замятина до Оруэлла и англоязычных (американских) фантастических романов XX века (называемых литературоведами своеобразными антиутопиями) — Рэя Бредбери «451 градус по Фаренгейту», Клиффорда Саймака «Поколение, до-

стигшее цели», Айзека Азимова «Конец вечности» и, как отголосок, роман Станислава Лема «Возвращение». Об Уэллсе я тогда не думал, хотя, начав читать более подробно тексты 20-х советских годов, увидел, что современники Замятина родословную романа «Мы» вели от фантастических романов Уэллса — «Война миров», «Когда спящий проснется», «Остров доктора Моро» и т. д. (которые можно в известном смысле тоже назвать либо романами-предупреждениями, либо антиутопиями). Да и Замятин, что существенно, был автором книги об Уэллсе. А о себе и своих соотечественниках он высказывался в контексте уэллсовской антиутопии: «Мы, петербургские Р. С. Ф. Р.-ные люди 1921 г., мы — мафусаилы, мы как спящий Уэллса, проснулись через 100 лет, и нам так странно читать о своей милой и слепой молодости — 100 лет назад, в 1914 году»¹.

Но мостом от Уэллса к новым английским антиутопиям оказался русский роман Замятина. Оруэлл в 1946 г. очень точно изложил сюжет «Мы», вычленив, конечно, темы, близкие ему: «В романе Замятина в двадцать шестом веке жители Утопии настолько утратили свою индивидуальность, что различаются по номерам. Живут они в стеклянных домах (это написано еще до изобретения телевидения), что позволяет политической полиции, именуемой “Хранители”, без труда надзирать за ними. Все носят одинаковую униформу и обычно друг к другу обращаются либо как “номер такой-то”, либо “юнифа” (униформа). Питаются искусственной пищей и в час отдыха маршируют по четверо в ряд под звуки гимна Единого Государства, любуясь из репродукторов. В положенный перерыв им позволено на час (известный как “сексуальный час”) опустить шторы своих стеклянных жилищ. Брак, конечно, упразднен, но сексуальная жизнь не представляется вовсе уж беспорядочной. Для любовных утех каждый имеет нечто вроде чековой книжки с розовыми билетами, и партнер, с которым проведен один из назначенных секс-часов, подписывает корешок талона. Во главе Единого Государства стоит некто, именуемый Благодетелем, которого ежегодно переизбирают всем населением, как правило, единогласно. Руководящий принцип Государства состоит в том, что счастье и свобода несовместимы. Человек был счастлив в саду Эдема, но в безрассудстве своем потребовал свободы и был изгнан в пустыню. Ныне Единое Государство вновь даровало ему счастье, лишив свободы»².

Но при этом странно читать пассаж Оруэлла в той же рецензии: «Вероятно, однако, что Замятин вовсе и не думал избрать

¹ Замятин Е. «Грядущая Россия» // Замятин Е. И. Я боюсь: Литературная критика. Публицистика. Воспоминания. М.: Наследие, 1999. С. 60.

² Оруэлл Дж. Рецензия на «Мы» Е. И. Замятина. — Режим доступа: http://orwell.ru/library/reviews/zamyatin/russian/r_zamy

советский режим главной мишенью своей сатиры. Он писал еще при жизни Ленина и не мог иметь в виду сталинскую диктатуру, а условия в России в 1923 году были явно не такие, чтобы кто-то взбунтовался, считая, что жизнь становится слишком спокойной и благоустроенной. Цель Замятина, видимо, не изобразить конкретную страну, а показать, чем нам грозит машинная цивилизация»¹. Какая машинная цивилизация, когда страна в разрухе? Оруэлл, на мой взгляд, совершенно не увидел и не понял Замятина.

Впрочем, внешний рисунок будущего общества был взят из технизированной Англии, где Замятин прожил не один год, сам был инженер-кораблестроитель, построил там для России несколько ледоколов, написал резкий сарказм «Островитяне» на английский мир, где жизнь подчинена строгим регламентам. О запрещенном советской цензурой романе «Мы» Шкловский замечал, связывая его с «английской» повестью: «По основному заданию и по всей постройке вещь теснее всего связана с “Островитянами”. <...> Строй страны — это осуществленный “Завет принудительного спасения” викария Дьюли»². Но в «Островитянах» сюжет строится на насмешке над принудительностью пуританской религии. В романе «Мы» основа движения романа в том, что герой строит космический корабль «Интеграл» для прорыва в иные миры, жители передвигаются по городу-государству на летающих аппаратах, иными словами, техника здесь играет немалую роль, как и заметил Оруэлл. Но у Замятина техника лишь метафора, образ насильственной идеологии. Это многие понимали. Любопытно, что в глазах советских писателей Замятин был абсолютный англоман. Напомню строчки Маяковского:

Что пожелать вам, сэр Замятин?
Ваш труд заранее занятен.
Критиковать вас не берусь,
Не нам судить занятие светское,
Но просим помнить, славя Русь,
Что Русь — уж десять лет! — советская.

Антисоветчика в нем тогда не очень видели, видели просто не-советского писателя с английским флером. В этом контексте очень трудно дать жанровое определение роману Замятина. Одно ясно: смотреть на него надо в контексте его времени, не забегая в историческое (сталинское, тоталитарное) будущее, ведь роман был на-

¹ Оруэлл Дж. Указ. соч.

² Шкловский В. Б. Потолок Евгения Замятина // Шкловский В. Б. Гамбургский счет: Статьи, воспоминания, эссе (1914–1933). М.: Сов. писатель, 1990. С. 258.

писан еще накануне НЭПа. В 1920-м вышла книга Уэллса «Россия во мгле», которую Замятин хорошо знал и поминает в своих статьях (в своем переводе) как «Россия в сумерках». Речь в ней шла о стране, где разрушены в Гражданскую войну города, сельское хозяйство, цивилизация практически уничтожена, техники нет. Уэллс, в отличие от Оруэлла, это видел, прекрасно понял и написал:

«Для западного читателя самое важное — угрожающее и тревожное — состоит в том, что рухнула социальная и экономическая система, подобная нашей и неразрывно с ней связанная. <...> Дворцы Петрограда безмолвны и пусты или же нелепо перегорожены фанерой и заставлены столами и пишущими машинками учреждений нового режима, который отдает все свои силы напряженной борьбе с голодом и интервентами. В Петрограде было много магазинов, в которых шла оживленная торговля. В 1914 году я с удовольствием бродил по его улицам, покупая разные мелочи и наблюдая многолюдную толпу. Все эти магазины закрыты. Во всем Петрограде осталось, пожалуй, всего с полдюжины магазинов. Есть государственный магазин фарфора, где за семьсот или восемьсот рублей я купил как сувенир тарелку, и несколько цветочных магазинов. Поразительно, что цветы до сих пор продаются и покупаются в этом городе, где большинство оставшихся жителей почти умирает с голоду и вряд ли у кого-нибудь найдется второй костюм или смена изношенного и залатанного белья. <...> Я не уверен, что слова “все магазины закрыты” дадут западному читателю какое-либо представление о том, как выглядят улицы в России. Они не похожи на Бонд-стрит или Пикадилли в воскресные дни, когда магазины с аккуратно спущенными шторами чинно спят, готовые снова распахнуть свои двери в понедельник. Магазины в Петрограде имеют самый жалкий и запущенный вид. Краска облупилась, витрины треснули, одни совсем заколочены досками, в других сохранились еще засиженные мухами остатки товара; некоторые заклеены декретами; стекла витрин потускнели, все покрыто двухлетним слоем пыли. Это мертвые магазины. Они никогда не откроются вновь»¹.

Стоит сказать (и даже подчеркнуть это), что постреволюционную разруху видел и Замятин. В 1919 г., за год до визита Уэллса в Советскую Россию, он писал: «Партия организованной ненависти, партия организованного разрушения делает свое дело уже полтора года. И свое дело — окончательное истребление трупа старой России, — эта партия выполнила превосходно. <...> Но не менее ясно, что организовать что-нибудь иное, кроме разрушения, эта партия, по самой своей природе, не может. К созидательной работе она ор-

¹ Уэллс Г. Россия во мгле. М.: Госполитиздат, 1958. С. 11–12.

ганически не способна¹. <...> Взяли в свои руки промышленность, развеяли по ветру прах капиталистов, выкинули “саботажников” и уже не на кого больше сваливать вину. Но промышленности нет, заводские трубы перестают дымить одна за другой, и уже официальные газеты заводят речь о концессиях, о приглашении иностранных капиталистов и иностранных “саботажников”, чтобы организовать социалистическую российскую промышленность”².

Итак, «Россия во мгле». Но откуда же эта невероятная техника в романе? Скажем, аэро, которыми пользуются для передвижения по воздуху герои романа, появятся чуть позже в поэме «Летающий пролетарий» Маяковского и в «Аэлите» Алексея Толстого. В каком-то смысле это проекция утопических мечтаний новых властителей страны о всеобщей электрификации и т. п. Но эта проекция помножена на технические возможности современного мира. И прежде всего Англии. И дело тут не только в биографическом опыте Замятина. Именно Великобритания весь XIX и начало XX века была образцом для развивающегося европейского человечества. Ей подражали и Франция, и Германия, и Россия. Англоманство русских интеллигентов от А. Дружинина до М. Каткова хорошо известно. Как отмечали исследователи, у Достоевского (влюбленного в Шекспира) едва ли не единственный положительный персонаж среди иностранных героев его романов — англичанин Астлей (роман «Игрок»). Но и неприятие Англии во вполне апокалипсических тонах, как ужаса свершившейся утопии, мы находим у Достоевского.

В «Зимних заметках о летних впечатлениях» он описывает, как достижения разума могут превратиться в кошмар и безумие, нарисовав Кристальный дворец на выставке в Лондоне как образ обманного, едва ли не антихристового завершения мира. Этот его образ будет своего рода введением в мир прозрачно-кристальных домов-ульев, где живут персонажи Замятина в его невероятном мире. Для сравнения напомним описание замятинского города-государства: «Непреложные прямые улицы, брызжущее лучами стекло мостовых, божественные параллелепипеды прозрачных жилищ, квадратную гармонию серо-голубых шеренг». А вот Достоевский: «Кристальный дворец, всемирная выставка... Да, выставка поразительна. Вы чувствуете страшную силу, которая соединила тут всех этих бесчисленных людей, пришедших со всего мира, в едино стадо; вы сознаете исполинскую мысль; вы чувствуете, что тут что-то уже достигнуто, что тут победа, торжество. Вы даже как будто начинаете бояться чего-то. Как бы вы ни были независимы,

¹ Система ГУЛАГа и шарашек, т. е. творчества под страхом смерти, еще не была разработана. Это более позднее социальное открытие.

² Замятин Е. Беседы еретика // Замятин Е. И. Я боюсь. С. 47.

но вам отчего-то становится страшно. Уж не это ли, в самом деле, достигнутый идеал? — думаете вы; — не конец ли тут? не это ли уж и в самом деле, “едино стадо”. Не придется ли принять это, и в самом деле, за полную правду и занеметь окончательно? Все это так торжественно, победно и гордо, что вам начинает дух теснить. Вы смотрите на эти сотни тысяч, на эти миллионы людей, покорно текущих сюда со всего земного шара, — людей, пришедших с одною мыслью, тихо, упорно и молча толпящихся в этом колоссальном дворце, и вы чувствуете, что тут что-то окончательное совершилось, совершилось и закончилось. Это какая-то библейская картина, что-то о Вавилоне, какое-то пророчество из Апокалипсиса, в очию совершающееся. Вы чувствуете, что много надо векового духовного отпора и отрицания, чтоб не поддаться, не подчиниться впечатлению, не поклониться факту и не обоготворить Ваала, то есть не принять существующего за свой идеал...»¹

Но вот тут и была проблема — не принять существующего за свой идеал. А идеал, казалось, в первые годы после революции был близок к осуществлению. Военный коммунизм означал, с одной стороны, разруху, полный коллапс хозяйственной жизни, но с другой — прежде несбыточные мечтания утопистов о всеобщем равенстве вроде бы становились реальностью: все были лишены собственности и прав, остались только обязанности перед государством, при этом была уверенность, что осуществляются великие планы «кремлевского мечтателя» (как назвал Ленина Уэллс), планы ГОЭЛРО, переделки природы, создания Института Труда и т. п. Вот что видел Замятин в современности. Видел, но верил ли? Поясню, почему тут важно указание на современность.

В недавнем исследовании о русской утопии говорится, что отечественным утопиям XVIII века предшествовали реформы Петра Великого. Важнее прочих были историческая реформа (реформа летоисчисления) и географическая (перенесение границы с Волги — напомним, что в эпоху Возрождения она проходила по Дону — на Урал, по Уральскому хребту, что включило и столицу Москву, и резиденцию Петербург в пределы Европы). Все это поставило Россию в сильную позицию по отношению к миру. Т. В. Артемьева приходит к следующему выводу: «В России своеобразный “всплеск” социального утопизма приходится на последнюю треть XVIII в.»². Весьма любопытно заключение ее мысли: «Для российской ментальности указанной эпохи вообще характерна связь уто-

¹ *Достоевский Ф. М.* Зимние заметки о летних впечатлениях // *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений. В 30 т. Л.: Наука, 1973. Т. 5. С. 69–70.

² *Артемьева Т. В.* От славного прошлого к светлому будущему. Философия истории и утопия в России эпохи Просвещения. СПб.: Алетейя, 2005. С. 9.

пизма и философии истории, ибо “славное прошлое” является предпосылкой “светлому будущему”»¹. Это как бы методологический ключ к пониманию социальной направленности утопий. Апотеоза великому реформатору Петру Великому, создателю «славного прошлого», произнесенная исследовательницей, предполагала и желание «светлого будущего» — позитивных утопий. Стало быть, роман Замятина означал, что очень недавнее прошлое, скорее даже длящееся настоящее, было отнюдь не славным, иными словами, можно ожидать и катастрофического развития общества.

Создателем этой ситуации был человек, которого сподвижники, льстецы и враги сравнивали с Петром Великим. Много позже русские эмигранты довольно жестко развели действия Петра и Ленина. Но к моменту создания замятинского романа Бунин в «Окаянных днях» назвал Ленина «всемирным идиотом», злобно замечая, что человек, разоривший одну из величайших стран, западными интеллектуалами называется «благодетелем человечества». Действительно. Ленин стал персонажем бесчисленных интервью западных посетителей (напомню, что брошюру Уэллса «Россия в сумерках» Замятин читал). Писатель общался с Горьким, который на первых же страницах своих мемуаров рисует «сократовский лоб Ленина». Еще более важно, что Замятин, вопрекор большинство критиков, хвалил роман Эренбурга «Хулио Хуренито» (написан и издан в 1921 г.), где была глава о Ленине «Великий инквизитор вне легенды», парафраз великого текста Достоевского. Замятин дает свою трактовку нового преобразователя. Образ Благодетеля, правящего Единым государством, в котором писатель сумел угадать контуры тоталитарного общества, выразительно и портретно похож на Ленина: «Передо мною сидел лысый, сократовски-лысый человек, и на лысине — мелкие капельки пота». Благодетель похож на Великого инквизитора, правда, не в изображении Достоевского, а скорее — Эренбурга. Разница в том, что Эренбург Ленина оправдывает, Замятин же прямо и недвусмысленно называет его палачом.

Что же перед нами за текст? Сатира? Злая пародия на современность? Антиутопия? А может, трагедия о загубленной личности? Все эти элементы в романе есть. Стоит для контрапункта сослаться еще на современного исследователя: «Роман Замятина “Мы” принято характеризовать как антиутопию, как произведение, носящее антисоветский характер. Но писалось оно в 1920 году, в разгар гражданской войны, когда не видно было еще будущей советской фальши, культа личности, когда не было так явно обезличивание людей (“люди-нумера”), критика которого основная в романе,

¹ *Артемова Т. В.* Указ. соч. С. 10.

когда в расстрелах, в ЧК трудно еще было увидеть Хранителей, поддерживающих уже действующий строй... И потому ключ к пониманию романа “Мы”, написанного не в 30–50 гг., и не в 70-х, надо искать не в его антисоветском характере, а в непосредственно изображенной в романе реализации утопической идеи вообще, к которой тогда стремились многие»¹. Думаю, автор в своем справедливом замечании тем не менее не учитывает прогностических возможностей искусства. Предвидение подобного будущего можно найти и в текстах русских дореволюционных писателей, и хотя бы в простом факте, когда Ленин фотографировался на фоне своих бесчисленных портретов.

Стоит оговорить термин, которым мы хотели бы пользоваться, обозначая роман Замятина. Следом за западными исследователями В. И. Мильдон вводит термин «контрутопия», относя его к В. Ф. Одовскому, которого он считает предшественником Замятина². Это именование представляется мне продуктивным.

2. Попытка классификации

Я бы попробовал предложить свою классификацию терминов.

1. Утопия — это то, чего нет в реальности, но что представляется желательным, хотя и неосуществимым (это Т. Мор, Т. Кампанелла, Сирано де Бержерак, М. Щербатов, У. Моррис, А. Богданов и т. д.). Платон, создавая свое «Государство», создавал некий проект, т. е. то, что в принципе должно или может исполниться, реализоваться в реальной жизни. Древнегреческий мыслитель апеллировал не к будущему, а к прошлому. Как мы знаем, тоталитарные деспотии тоже учитывали опыт восточных деспотий. Платон думал о реальной возможности построения, опыт прошлого (Египта, к примеру, или архаической Греции) был ему опорой. Это отнюдь не было утопией, хотя и явилось толчком к появлению этого жанра.

В своей «Утопии» Томас Мор отвечал самым резким образом на этот знаменитейший диалог Платона. Его «Утопия» — это рассказ о невозможности проекта. Мор дал, на мой взгляд, ироническое изображение принципов платоновского государства, которого нет и быть не может, или, по крайней мере, рецепцию его этатистских идей (имя Платона он не раз поминает на полях своей рукописи). Намеков на это много. После слов об устройстве Утопии: «Двери

¹ Храмов А. Антиутопия и царство антихриста в романе Замятина «Мы». — Режим доступа: <http://www.foru.ru/slovo.3960.1.html>

² Мильдон В. И. Санскрит во льдах, или Возвращение из Офира. Очерк русской литературной утопии и утопическое сознание. М.: РОССПЭН, 2006. С. 41.

двустворчатые, скоро открываются при легком нажиме и затем, затворяясь сами, впускают кого угодно — до такой степени у утопийцев устранена частная собственность» (с. 273–274). Переводчик трактата и автор комментариев А. И. Малеин так поясняет это место: «В примечаниях на полях оригинала сказано: “Это отзывает Платоновым коммунизмом”. Ср.: “Государство”, III, 41b»¹. Книга не случайно в подзаголовке именуется забавной. Она, конечно, не просто рецепция, а пародийная рецепция на «Государство» Платона². Но в ней были и свои пожелания идеального построения, хотя и без особой веры в эту возможность.

В. И. Мильдон ссылается на слова А. Кархенгайма («Вечная утопия». СПб., 1902): «В государстве Платона справедливость, исполнение гражданами своих обязанностей по отношению к государству составляет основной принцип; в “Утопии” же Мора все клонится к исполнению государством своих обязанностей по отношению к обществу»³. Это было замечательное, но в те времена малоисполнимое пожелание — где бы то ни было. Место, которого нет.

¹ Мор Т. Золотая книга, столь же полезная, сколь и забавная, о наилучшем устройстве государства и о новом острове УТОПИИ // *Эразм Роттердамский*. Воспитание христианского государя. М: Мысль, 2001. С. 274.

² Жители Утопии «благодаря Гитлодею, знакомы с греческими авторами и быстро научились понимать их, тем более, что сами происходят от греков» (*Свентховский А.* История утопий. М.: Типография В. М. Саблина, 1910. С. 51). Начиная с названия острова Утопия, т. е. места, которого нет (раньше «он назывался Абракса», т. е. неизреченное имя), имени рассказчика Гитлодей, происходящее от слова «гитлос» (болтовня); т. е. перед нами болтун, далее названия главного города, имеющего два варианта — Амаурот (темный, неназываемый, т. е. тоже отрицает его существование) и Ментриано (происходящий от латинского глагола *mentri* — лгать), Мор показывает всю фиктивность этого государства: река Анидра, т. е. река без воды, глава государства, называемый адем, т. е. несуществующий народ, или «анемолийские послы» («анемолийский» — от греческого «ветреный», в переносном смысле несуществующий, мнимый) и т. д.

³ Мильдон В. И. Санскрит во льдах, или Возвращение из Офира. С. 105. В России существовала длительная традиция неприятия социальных идей Платона — от Чернышевского до С. М. Соловьева. Этой традиции принадлежит и Замятин. Скажем, Соловьев видел идею Платона в историческом контексте. Он писал в работе 1858–1859 г.: «Когда греки, в конце своего блестящего, но одностороннего развития, не могли сладить с прогрессом, то и у них, у лучших людей, у лучших умов между ними, явился протест против прогресса, который преимущественно обнаружился в политических сочинениях Платона (“Государство” и “Законы”). Здесь высказалось стремление возвратить общество к первоначальной простоте, единству, остановить дальнейшее движение, развитие личных отношений, личных способностей, личных средств, и высшим идеалом поставлено то общество, в котором у человека отняты семейство и собственность, два могущественных двигателя при развитии силы человека. Понятно, что мысль о подобном общественном устройстве могла явиться в языческом мире, когда господствовал самый низкий взгляд на достоинство человека» (*Соловьев С. М.* Исторические письма // *Соловьев С. М.* Сочинения. В 18 кн. М.: Мысль, 1995. Кн. XVI. Работы разных лет. С. 356).

2. Антиутопия — это реакция на утопические проекты, страх, что они могут осуществиться. Антиутопия рисует то, что вызывает ужас, как возможность, как то, что, не дай Бог, явится в реальности. Хотя все авторы антиутопий прекрасно понимают, что их тексты — не более чем игра ума и заявление своей мировоззренческой позиции. Можно назвать «Город без имени» В. Одоевского, «Сон смешного человека» Ф. Достоевского, «Робур-завоеватель» Жюль Верна, «Человек-невидимка» Г. Уэллса. «Котлован» и «Ювенильное море» А. Платонова и т. д.

3. Контрутопия — явление новое, еще не очень изученное. Поэтому предлагаю свою трактовку. На мой взгляд, контрутопия строится как реакция на то, что уже существует в жизни, в доведении этих жизненных интенций до логического конца. Мне приходят в голову всего несколько текстов контрутопий. Это «Три разговора» Вл. Соловьева, где контрутопией является включенная в трактат «Краткая повесть об антихристе». В XX веке это «Мы» Замятина, «1984» Оруэлла, «451 градус по Фаренгейту» Рэя Бредбери, «Обитаемый остров» братьев Стругацких.

Все эти авторы опирались не на полемику с некоей утопией, а проецировали реальные жизненные тенденции. Военный коммунизм — подоснова романа Замятина, Советский союз — основа кошмара Оруэлла, утвердившееся массовое общество — то, что гротескно изобразил в своей контрутопии Бредбери, доведенный до безумия мир тоталитарного человечества у Стругацких.

3. Иго или безумие разума

Обычно герой попадает в страну-утопию извне, у Замятина явно новый ход — речь изнутри утопии, рассказ от лица героя — жителя этой утопии. Это перенесение говорит о том, что утопия уже не воображаемый, а почти свершившийся факт. Надо учесть, что герой строит некий космический корабль «Интеграл», должный проникнуть в сопредельные части Вселенной. Герой не раз произносит слова о необходимости строить жизнь по законам разума. Сошлюсь опять на Мильдона: «В русских литературных утопиях XIX в. очень силен рационалистический дух, уповающий на жизнь по заранее определенным условиям, охватывающим все стороны человеческого бытия. Е. Замятин в “Мы” развил это представление, сатирически фантазируя на тему, непременно в отечественной утопии»¹. Нечто похожее произносит и И. В. Кондаков, говоря, что

¹ Мильдон В. И. Указ. соч. С. 51.

в своем романе Замятин изображает «иго разума»¹. И, приводя последние слова героя, утверждает, что это издевка Замятина: «Только в самом конце романа, уже после операции по удалению фантазии, герой вновь, как и в начале своего рассказа, записывает: “И я надеюсь — мы победим. Потому что разум должен победить”. Это последняя фраза романа “Мы”: индивидуальное сознание героя без остатка растворяется в “коллективном разуме” масс; надежда на всеобщую логику сменяется уверенностью в ней»². Но Замятин знал, что разум не может быть коллективным. Коллективным может быть только безумие. И так ли рационалистичен Замятин в своей контр утопии? Скорее, у него демонстрация иррационализма, до которой может довести рационализм.

Карл Шмитт писал в 1923 г. о «Пролеткульте», как «замечательном случае радикальной диктатуры воспитания». И добавлял: «Но этим еще не объясняется, почему именно в России идеи промышленного пролетариата современных больших городов смогли обрести такую власть. Причина в том, здесь действовали также новые, иррационалистические мотивы применения силы. Не рационализм, который из-за крайнего преувеличения превращается в свою противоположность и предается утопическим фантазиям, а новая оценка рационального мышления вообще, новая вера в инстинкт и интуицию, которая устраняет любую веру в дискуссию»³.

Кому как не британцу Замятину, строителю ледоколов и автору «Островитян», это было знать. Он и знал. И понимал.

«Поражение, мученичество в земном плане — победа в плане высшем, идейном. Победа на земле — неминуемое поражение в другом, высшем плане»⁴, — писал он. Разум никогда не побеждал, побеждало безумие. Разум Сократа привел его к чаше с цикутой, которую его заставил выпить сошедший с ума «коллективный разум» афинян⁵. У толпы вообще нет разума. Не случайно в новом обществе так ненавистен Кант, который показал возможности чистого разума, писал, что пользование собственным умом есть выход человека из эпохи несовершеннолетия. Иными словами, вне этой кантовской идеи человек инфантилен. «Да, этот Тэйлор был, несомненно, гениальнейшим из древних. Правда, он не додумался до того, чтобы рас-

¹ Кондаков И. В., Шнейберг Л. Я. Русская литература XX века. М.: Новая волна, 2003. Кн. 1. С. 359.

² Там же. С. 347.

³ Шмитт К. Духовно-историческое состояние современного парламентаризма // Шмитт К. Политическая теология. М.: КАНОН-пресс-Ц, 2000. С. 237–238.

⁴ Замятин Е. Скифы ли? // Замятин Е. И. Я боюсь. С. 23.

⁵ Замятин писал: «Несчастный, лысый старик Сократ. У него — только слово; против него — тысячи тяжеловооруженных. Но он один против тысяч был страшен: ему дали цикуты» (Замятин Е. И. Они правы // Замятин Е. И. Я боюсь. С. 42).

пространить свой метод на всю жизнь, на каждый шаг, на круглые сутки — он не сумел проинтегрировать своей системы от часу до 24. Но все же как они могли писать *целые библиотеки о каком-нибудь там Канте* (курсив мой. — В. К.) — и едва замечать Тэйлора — этого пророка, сумевшего заглянуть на десять веков вперед¹. Заметим, что «кремлевский мечтатель» ненавидел Канта, но проповедовал тэйлоризм, где разум заменен статистикой и повторяемостью движений.

Именно одного из основателей философии радио отвергает новый мир. И это не случайно, поскольку Кант полагал, что пользоваться разумом человек может только сам. Напомню эту, уже цитированную мною в этой книге великую формулу: *«Просвещение — это выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Несовершеннолетие по собственной вине — это такое, причина которого заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого. Sapere aude! — имей мужество пользоваться собственным умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения»*². Об инфантилизме как непереносимом условии тоталитаризма писал Карл Мангейм. Это важнейшее прозрение Замятина.

У Замятина есть небольшие рассказы: «Мамонт», «Пещера», «Дракон», о том, как люди после революции превращаются в троглодитов. Откуда же разум в государстве Благодетеля? Можно пойти по вульгарному пути, предположив, что троглодиты — те, кто за кремлевской стеной, а машину строят те, кто внутри.

Накануне романа «Мы» в 1919 г. он пишет статью «Завтра», где очень четко расставляет акценты. Он не против будущего, но он реалист, или, если угодно, как он сам себя называл, «неореалист». Поэтому главное оружие свободного человека, по его мнению — это разум, это слово, т. е. Логос. Он выступает как наследник русской интеллигенции, выраставшей на текстах классической филологии, понимавшей ценность слова. Приведу слова Аверинцева: «Слово “филология” состоит из двух греческих корней. “Филейн” означает “любить”. “Логос” означает “слово”, но также и “смысл”: смысл, данный в слове и неотделимый от конкрет-

¹ Надо сказать, имя Канта упоминается в романе не раз, и всегда с негативным оттенком. Вот еще пример: «У нас эту математически-моральную задачу в полминуты решит любой десятилетний нумер; у них не могли — все их Канты вместе (потому, что ни один из Кантов не догадался построить систему научной этики, т. е. основанной на вычитании, сложении, делении, умножении)» (11).

² Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 1. М.: kami, 1994. С. 127.

ности слова. Филология занимается “смыслом” — смыслом человеческого слова и человеческой мысли, смыслом культуры, — но не нагим смыслом, как это делает философия, а смыслом, живущим внутри слова и одушевляющим слово. Филология есть искусство понимать сказанное и написанное»¹.

В этом контексте, думаю, стоит прочесть слова Замятина, воспевшего не «иго разума», но его величие и его трагедию. Вот его текст: «Единственное оружие, достойное человека — завтрашнего человека — это слово. Словом русская интеллигенция, русская литература — десятилетия подряд боролась за великое человеческое завтра. И теперь время вновь поднять это оружие. Умирает человек. Гордый homo erectus становится на четвереньки, обрастает клыками и шерстью, в человеке — побеждает зверь. Возвращается дикое средневековье, стремительно падает ценность человеческой жизни, катится новая волна еврейских погромов. Нельзя больше молчать. <...> На защиту человека и человечности зовем мы русскую интеллигенцию. Наше обращение не к тем, кто не приемлет сегодня во имя возврата к вчерашнему; наше обращение не к тем, кто безнадежно оглушен сегодняшним днем; наше обращение к тем, кто видит далекое завтра — и во имя завтра, во имя человека — судит сегодня»².

В этом тексте «мы» — это вымирающие единицы. В романе «мы» — стройно и грозно марширующие колонны.

4. Почему вдруг «мы»?..

Обычно, говоря о замятинском романе, вспоминают бесконечное «мы» поэтов Пролеткульта. Однако тема «я» и «мы» была давней темой русской мысли. Не будем вспоминать споры славянофилов и западников. Но Чаадаева, мыслителя, от которого пошла русская философская мысль, который стал родоначальником самокритической направленности отечественного самосознания, миновать нельзя. Чаадаев, в своих «Философических письмах» говоря о России как некоей культурно-исторической общности, себя от России при этом не отделял. Постоянное его слово в рассказе о русских проблемах — «мы» («мы никогда не шли об руку с другими народами; мы не принадлежим ни к одному из великих семейств человеческого рода...»³). Такая позиция была расценена правительством и обществом как безумие. Вообще, как ни странно, в

¹ Аверинцев С. С. Похвальное слово филологии // Юность. 1969. № 1. С. 99.

² Замятин Е. И. Завтра // Замятин Е. И. Я боюсь. С. 49.

³ Чаадаев П. Я. Философические письма // Чаадаев П. Я. Статьи и письма. М.: Современник, 1987. С. 35.

российских самокритических по отношению к культуре текстах часто используется это патриотическое местоимение, но с негативно-аналитическим оттенком, вплоть до романа Замятина «Мы». Соответственно, возникала и ярость соплеменников, мол, мы не такие. Серебряный век (годы становления Замятина как писателя) обсуждал чаадаевские проблемы, тогда впервые был издан Гершензоном двухтомник Чаадаева, миновать его тексты Замятин не мог.

Стоит еще указать на эпоху становления народничества, из которого вырос большевизм. Как напомнил Н. Валентинов, еще в 70-х годах, характеризуя, деревенскую Русь, Глеб Успенский сравнил ее со скопищем плывущей по морю воблы, показав отсутствие в крестьянстве «я»¹. Валентинов цитирует Успенского: «Однородное племя, живущее какой-то сплошной жизнью, какой-то коллективной мыслью и только в сплошном виде доступное пониманию. Отделить из этой миллионной массы единицу — дело невозможное»².

Но, продолжает Валентинов, будучи тогда марксистом, к 1908 г. (время действия его рассказа) он уже видел новые варианты отказа от «я» и замены его в человеческом сознании обобщением «мы». В политической жизни XX века уже он видел «радостно ощущаемый выход из своего узкого “я” в широкий мир коллективной души»³. Он очень тесно общался тогда с Андреем Белым, которому и рассказал свои соображения. Реакция Белого была резка и моментальна. Он ответил картинкой будущей жизни, в которой угадывается схема замятинского романа: «Вижу дортуары, тысячи, сотни тысяч, миллионы кроватей, ряд за рядом уходят куда-то в бесконечность. На кроватях спят “мы”. У всех одного и того серого цвета одеяло. Одинакового цвета ночные туфли, одного и того же вида столик у кровати, у всех одинаковые сновидения. Чудовищная машина надевала миллионы одинаковых кукол и вложила в них подобие души. <...> Заявляю: среди “мы” я не буду. В дортуары на кровать, под соответствующим номером⁴ мне отведенную, не пойду»⁵.

Эта же тема звучит в знаменитом, событийном романе Белого «Петербург», где герой возмущается, что ему предлагают быть не «я», а «мы». Здесь мы можем найти любопытные сопряжения. Не раз справедливо говорилось, что «Петербург» с его темами и проблемами нужно рассматривать в контексте тем и образов Досто-

¹ Валентинов Н. Два года с символистами. М.: Издат. дом XXI век — Согласие, 2000. С. 150.

² Там же. С. 150–151.

³ Там же. С. 154.

⁴ Тут уже можно увидеть и одинаковую одежду замятинской контрutoпии («юнифу»), понимание героя, что он заболел, когда начал видеть свои сны и обрел настоящую душу, соответствующие каждому номеру и т. д.

⁵ Там же. С. 158–159.

евского. Скажем, изображение Белым Невского проспекта весьма напоминает изображение Достоевским Кристального дворца, ужас перед толпой. К этому стоит добавить еще одно сближение, что Замятин считал себя в области формы учеником Андрея Белого, тексты которого, особенно «Петербург», где был изображен мир «нумерованной циркуляции», знал очень хорошо, как и положено талантливому ученику. В положительном — и угрожающем — контексте слово «мы» задолго до Пролеткульта прозвучало у Блока: «да, скифы — мы, да, азиаты — мы!» Тут, разумеется, номеров не было, была стихия. Но именно стихию «мы» и брали в Едином Государстве романа под контроль номерами. «Я» менее стихийно, чем «мы», ибо «мы» существует вне разума. В первобытном стаде — подчиняясь правилам стада, роевому принципу, а в развитом обществе существует как нечто идеологически заданное.

Поразительно, что самые первые строчки романа «Мы» как бы отрицают романность, художественность предлагаемого читателю текста: «Я просто списываю — слово в слово — то, что сегодня напечатано в Государственной Газете». Разумеется, это голос героя, а не автора. Герой выражает вроде бы новое мировоззрение, удивительно совпадающее с определенной жизнестроительной концепцией начала 20-х годов: «Я, Д-503, строитель *Интеграла*, — я только один из математиков Единого Государства. Мое привычное к цифрам перо не в силах создать музыки ассонансов и рифм. Я лишь попытаюсь записать то, что вижу, что думаю — точнее, что мы думаем (именно так: мы, и пусть это “МЫ” будет заглавием моих записей). Но ведь это будет производная от нашей жизни, от математически совершенной жизни Единого Государства, а если так, то разве это не будет само по себе, помимо моей воли, поэмой? Будет — верю и знаю». Такова же была и позиция идеологов левого коммунизма, полагавших, что жизнь становится прекрасной, как поэма. Поэтому и нечего сочинять!

Стоит привести «Писательскую памятку» Н. Чужака, как бы квинтэссенцию футуристической и лефовской идеи «литературы факта», говорящего, заметим, от лица «мы»: «Новая литература — это и есть *литература утверждения факта*. <...> Литература есть такой же осколок жизни, как и всякий другой участок. **Мы** не мыслим себе отрыва писателя от того предмета, о котором он пишет. **Нам** смешно сейчас всякое воспевание со стороны, и **нас** не убеждает даже та сатира, объект которой не подвергался предварительно определенному воздействию со стороны сатирика. **Мы** требуем *строительной увязки* писателя с темой»¹ (выделено мной.— В. К.)

¹ Чужак Н. Писательская памятка // Литература факта. Первый сборник материалов работников ЛЕФа. М.: Захаров, 2000. С. 15.

Можно вообразить Единое Государство Замятина как авангардистский проект. Авангард — это система упрощения высокой культуры. Напомню, что Лефовец Михаил Левилов в январе 1923 г. писал: «Полтора года после Петра — один Пушкин и 90% безграмотных. Нет, довольно! Противоестественное уродство пора прекратить. Вопиющему уродству не должно быть более места. Банку музейную, где в поту, слезах и крови, как лебедь, горделивая и белоснежная, плавала безмятежно культура, нужно разбить»¹. И заключал: «Достоевского в музей, а Россию из музея, из банки со спиртом — в живую жизнь. Вот где смысл и значение организованного упрощения культуры, которое осуществляет революция»². Простодушие и откровенность замечательные. Уничтожение культуры воспринимается как заслуга. Но это и есть позиция Единого Государства. Вот слова героя: «К счастью, допотопные времена всевозможных шекспиров и достоевских — или как их там — прошли, — нарочно громко сказала я».

Что же делают поэты Единого Государства? Об этом тоже существует издевательски-сатирическое описание (словами героя, разумеется): «Величественное целое — наш Институт Государственных Поэтов и Писателей. Я думал: как могло случиться, что древним не бросалась в глаза вся нелепость их литературы и поэзии. Огромнейшая великолепная сила художественного слова — тратилась совершенно зря. Просто смешно: всякий писал — о чем ему вздумается. Так же смешно и нелепо, как то, что море у древних круглые сутки тупо билось о берег, и заключенные в волнах силлионы килограммов — уходили только на подогревание чувств у влюбленных. Мы из влюбленного шепота волн — добыли электричество, из брызжущего бешеной пеной зверя — мы сделали домашнее животное: и точно так же у нас приручена и оседлана когда-то дикая стихия поэзии. Теперь поэзия — уже не беспардонный соловьиный свист: поэзия — государственная служба, поэзия — полезность.

Наши знаменитые “Математические Ноны”: без них — разве могли бы мы в школе так искренне и нежно полюбить четыре правила арифметики? А “Шипы” — это классический образ: Хранители — шипы на розе, охраняющие нежный Государственный Цветок от грубых касаний... Чье каменное сердце останется равнодушным при виде невинных детских уст, лепечущих как молитву: “Злой мальчик розу хватить рукой. Но шип стальной кольнул иглой, шалун — ой, ой — бежит домой” и так далее? А “Ежедневные оды Благодарителю”? Кто, прочитав их, не склонится набожно перед самоот-

¹ *Левилов М.* Организованное упрощение культуры // *Левилов М.* Простые истины (о читателе, о писателе). М.; Л.: Издание автора, 1927. С. 156.

² Там же. С. 190.

верженным трудом этого Нумера из Нумеров? А жуткие красные “Цветы Судебных приговоров”? А бессмертная трагедия “Опоздавший на работу”? А настольная книга “Стансов о половой гигиене”?

Вся жизнь во всей ее сложности и красоте — навеки зачеканена в золоте слов».

Здесь очевидна пародийная проекция, пародийное развитие идей стихотворения Маяковского «Поэт рабочий» (1918):

Мозги шлифуем рашпилем языка.
Кто выше — поэт
или техник,
который
ведет людей к вещественной выгоде?
Оба.
Сердца — такие ж моторы.
Душа — такой же хитрый двигатель.
....
Отгородимся от бурь словесных молотом.
К делу!
Работа жива и нова.
А праздных ораторов —
на мельницу!
К мукомолам!
Водой речей вертеть жернова

А также усиление идей платоновского «Государства» — не изгнание поэтов, а превращение их деятельности в государственную пользу.

А вот и конкретный пример из романа:

«А, вы тоже пишете для “Интеграла”? Ну, а скажите, о чем? Ну, вот хоть, например, сегодня.

— Сегодня — ни о чем. Другим занят был... — “Б” брызнуло прямо в меня.

— Чем другим?

Р сморщился:

— Чем-чем! Ну, если угодно — приговором. Приговор поэтизировал. Один идиот, из наших же поэтов... Два года сидел рядом, как будто ничего. И вдруг — на тебе: “Я, говорит, — гений, гений — выше закона”. И такое наляпал... Ну да что... Эх!»

И вот перед казнью поэта-преступника его сотоварищ по цеху читает стихи: «Резкие, быстрые — острым топором — хореи. О неслыханном преступлении: о кощунственных стихах, где Благодаритель именовался... нет, у меня не поднимается рука повторить».

Замятин боролся с идеологией, перспективы которой он увидел лучше многих. Дело не в одной России, а в системе насилия, которое организует мир по правилам сумасшедшего дома. За год до романа он пишет: «Остричь все мысли под нолевой номер, одеть всех в установленного образца униформу; обратить еретические земли в свою веру артиллерийским огнем. Так османлисы обращали гяуров в истинную веру; так тевтонские рыцари мечом и огнем временным спасали язычников от огня вечного; так у нас, на Руси, лечили от заблуждений раскольников, молокан, социалистов. И не точно ли так же теперь? Константин Победоносцев умер — да здравствует Константин Победоносцев!»¹ Вообще возрождение русского великого инквизитора конца XIX века в советское время увидел не только Замятин, но и Маяковский в своей великой комедии «Баня», где зрителю и читателю является руководитель окружающего мира Победоносиков.

Замятин, конечно, родил не только «1984» Оруэлла, но и «Исправительную колонию» Кафки, и социальную фантастику — «Неукротимую планету» Гарри Гаррисона (о столкновении жителей города, отделивших себя стеной от жителей леса). Машина благодетеля неуловимо напоминает машину для наказания преступника в новелле Кафки. «Неизмеримая секунда. Рука, включая ток, опустилась. Сверкнуло нестерпимо-острое лезвие луча — как дрожь, еле слышный треск в трубках Машины. Распростертое тело — все в легкой, светящейся дымке — и вот на глазах тает, тает, растворяется с ужасающей быстротой. И — ничего: только лужа химически чистой воды, еще минуту назад буйно и красно бившая в сердце...» Но, если вспомнить, у Кафки машина вырезала на теле преступника его приговор. А вот, скажем, прямое предложение Кафке: «Когда вошел R-13 (поэт. — В. К.), я был совершенно спокоен и нормален. С чувством искреннего восхищения я стал говорить о том, как великолепно ему удалось хорейзировать приговор и что больше всего именно этими хорейями был изрублен, уничтожен тот безумец.

— ...И даже так: если бы мне предложили сделать схематический чертеж Машины Благодетеля, я бы непременно — непременно как-нибудь нанес на этом чертеже ваши хорей, — закончил я».

У В. И. Мильдона есть тонкое замечание о сути утопии — она магична: «Психо- и гносеологические предпосылки утопии уходят в те слои человеческой природы, где возникают многообразные формы магических представлений. Утопия — та же магия: благое (вымышленное) место наделяется свойствами, каких нет у окружающего. Только потому, что эти свойства воображаемы, они мо-

¹ Замятин Е. Скифы ли? // Замятин Е. И. Я боюсь. С. 27.

гут (таково магическое условие) сделаться действительными. Стоит *подумать*, и мыслимое воплотится. Вероятно, этим вызвано то, что грядущее (место, которого нет) наделялось признаками, свойственными теперешней жизни (месту, которое есть). Это место не понималось *другим*, в нем лишь устранялись дефекты, в соответствии с магической практикой»¹. Но это именно утопия. В романе Замятина «Мы» изображен шаржированный магизм утопии. Скажем, даже прогулка в Едином Государстве выглядит как магическое действо: «Мы шли так, как всегда, то есть так, как изображены воины на ассирийских памятниках: тысяча голов — две слитных, интегральных ноги, две интегральных, в размахе, руки. В конце проспекта — там, где грозно гудела аккумулирующая башня — навстречу нам четырехугольник: по бокам, впереди, сзади — стража. <...> Огромный циферблат на вершине башни — это было лицо: нагнулось из облаков и, сплевывая вниз секунды, равнодушно ждало». Но особенно это магически-ритуальное действо видно в описании Дня Единогласия: «Когда перед началом все встали и торжественным медленным пологом заколыхался над головами гимн — сотни труб Музыкального Завода и миллионы человеческих голосов, — я на секунду забыл все: забыл что-то тревожное, что говорила о сегодняшнем празднике I, забыл, кажется, даже о ней самой. <...> Все глаза были подняты туда, вверх: в утренней, непорочной, еще не высохшей от ночных слез синеве — едва заметное пятно, то темное, то одетое лучами. Это с небес нисходил к нам Он — новый Иегова на аэро, такой же мудрый и любяще-жестокий, как Иегова древних. С каждой минутой Он все ближе, — и все выше навстречу ему миллионы сердец, — и вот уже Он видит нас. И я вместе с ним мысленно озираю сверху: намеченные тонким голубым пунктиром концентрические круги трибун — как бы круги паутины, осыпанные микроскопическими солнцами (— сияние блях); и в центре ее — сейчас сядет белый, мудрый Паук — в белых одеждах Благодетель, мудро связавший нас по рукам и ногам благодетельными тенетами счастья». Для контрUTOпии Замятина это выявление сути псевдоразумности описываемого им мира.

5. Корень из минус единицы

И в какой-то момент строитель «Интеграла» Д-503 вдруг понимает, что то, что он называл знанием, не что иное, как вера, т. е. мнимое знание, которое хуже, чем простая вера: «Вечер. Легкий туман. Небо задернуто золотисто-молочной тканью, и не видно:

¹ Мильдон В. И. Санскрит во льдах, или Возвращение из Офира. С. 10.

что там — дальше, выше. Древние знали, что там их величайший, скушающий скептик — Бог. Мы знаем, что там хрустально-синее, голое, непристойное ничто. Я теперь не знаю, что там я слишком много узнал. Знание, абсолютно уверенное в том, что оно безошибочно, — это вера. У меня была твердая вера в себя, я верил, что знаю в себе все. И вот —». Но он не знал, он боялся узнать, потому что это знание запрещалось Единым Государством. Речь идет о корне из минус единицы. Мнимое знание пугается мнимого числа.

«Однажды Пляпа рассказал об иррациональных числах — и, помню, я плакал, бил кулаками об стол и вопил: “Не хочу $\sqrt{-1}$! Выньте меня из $\sqrt{-1}$!” Этот иррациональный корень врос в меня как что-то чужое, инородное, страшное, он пожирал меня — его нельзя было осмыслить, обезвредить, потому что он был вне ratio». И герой все силы своего ума прилагает к тому, чтобы как бы вычеркнуть возможность иррационального из жизни. Но тут стоит вспомнить классическое определение знаменитого немецкого социолога: «Постепенно всем становится ясно, что, после того как нам стали известны бессознательные мотивы нашего поведения, уже невозможно жить так, как мы жили раньше, когда мы ничего не знали о них»¹.

По справедливому наблюдению отечественной исследовательницы, «мнимые числа не остались без внимания в культуре XX века, став из математической, скорее, культур-философской проблемой. “Корень из минус единицы” символично прошел сквозь весь прошлый век»². Не будем перебирать многих, писавших об этом. Достаточно сослаться здесь на Шпенглера. Шпенглер писал, что иррациональное число антиэллинистично, что «с введением мнимых ($\sqrt{-1} = i$) и комплексных чисел <...> были разрушены последние остатки антично-популярной осязаемости. <...> Выражения типа $x + ui$ находятся уже за пределами возможностей античного мышления»³. Иррациональных чисел боится и герой романа. Это говорит о том, что он находится в пределах платоновской античной утопии. Более того, он хочет весь мир свести к простым арифметическим законам: «Таблица умножения мудрее, абсолютнее древнего Бога: она никогда — понимаете: никогда — не ошибается. И нет счастливее цифр, живущих по стройным вечным законам таблицы умножения. Ни колебаний, ни заблуждений. Исти-

¹ Манхейм К. Идеология и утопия // Манхейм К. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. С. 42.

² Киселева М. Роберт Музиль: тело и слово как способ познания героев // Вопросы литературы. 2009. № 3. С. 350.

³ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. М.: Мысль, 1993. Т. 1 Гештальт и действительность. С. 231.

на — одна, и истинный путь — один; и эта истина — дважды два, и этот истинный путь — четыре. И разве не абсурдом было бы, если бы эти счастливо, идеально перемноженные двойки — стали думать о какой-то свободе, т. е. ясно — об ошибке?»

Весь большевизм и затем нацизм были чудовищными *аисторическими попытками* уйти из пределов современности и вернуться в классическую эллинскую эпоху, где мнимые числа оставались (куда уже им было деться!), на них, собственно, и строились тоталитарные структуры, которые в этом никогда бы не признались. Ведь, несмотря на возврат к Арминию, нацисты имели классическую основу образования, на которой строилась немецкая школа. Да и Арминий — это оборотная сторона римских легионов. Любая попытка обнаружить это каралась смертью.

Разум, который делает вид, что иррационального не существует (уже после того, как оно открыто), который не включает его в новую суперсистему, сходит с ума от сверхнапряжения, пытаясь иррациональное выдать за рациональное, тем самым становится сам иррациональным. Сошлюсь снова на классическую работу Манхейма, отметившего именно эту особенность тотальной «разумности»: «Нет ничего более потустороннего, чем рациональная замкнутая система, нет ничего, что при известных обстоятельствах таило бы в себе такую иррациональную мощь, как строго ограниченные своими рамками мысленные построения»¹.

Для Замятина попытка построить непротиворечивую систему мира вызывает только иронию, раз это не получилось даже у Бога. Он писал: Итак, большевики строят рай на земле. Еретик-ироник Замятин в 1921 г. пишет заметку «Рай»: «Кажется, никому не приходило в голову, что стержневое безвкусие вселенной — в поразительном отсутствии монизма: вода и огонь, горы и пропасти, праведники и грешники. Какая точная простота, какое было бы не омраченное ни единой мыслью счастье, если бы Он сразу создал единую огневоду, если бы Он сразу избавил человека от дикого состояния свободы? В полифонии всегда есть опасность какофонии. Ведь знал же Он, учреждая Рай: там только монофония, только свет <...> Мы, несомненно, живем в эпоху космическую — создания нового неба и новой земли. И, разумеется, ошибки Иалдабаофа мы не повторим; полифонии, диссонансов — уже не будет: одно величественное, монументальное, всеобъемлющее единогласие»².

Но без диссонансов мир не существует, Замятин об этом все время пишет, что без сатаны не было бы движения. Есть он и в

¹ Манхейм К. Идеология и утопия // Манхейм К. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. С. 185.

² Замятин Евг. Рай // Замятин Е. И. Я боюсь. С. 53.

мире Единого Государства. Но к этой отрицательной силе он тоже весьма скептически относится.

Теперь нельзя не перейти к героине, выступающей как Мефистофель этого мира. *Замятин откровенен в своих рисунках образов. Женщина и дана как Мефистофель*: «Опять опустила глаза в письмо — и что там у ней внутри за опущенными шторами? Что она скажет — что сделает через секунду? Как это узнать, вычислить, когда вся она — оттуда, из дикой, древней страны снов.

Я молча смотрел на нее. Ребра — железные прутья, тесно... Когда она говорит — лицо у ней, как быстрое, сверкающее колесо: не разглядеть отдельных спиц. Но сейчас колесо — неподвижно. И я увидел странное сочетание: высоко вздернутые у висков темные брови — насмешливый острый треугольник, обращенный вершиною вверх — две глубокие морщинки, от носа к углам рта. И эти два треугольника как-то противоречили один другому, клали на все лицо этот неприятный, раздражающий X — как крест: перечеркнутое крестом лицо».

В своей «Современной утопии» Уэллс написал о Платоне (вернемя и мы к нему): «Платон противопоставил семейной близости и теплоте домашнего очага поэтическую приверженность идеалу общечеловечности, чего Аристотель, как показывает его критика Платона, понять не мог. Но в то время как церковь противопоставила семье вечное детство и участие в церковной организации, Платон как бы предвидел современные нам взгляды и понимал невыгодность лишения потомства наиболее благородных представителей человеческого рода. Он нашел исход в многоженстве, или, вернее, в многобрачии, так как каждый представитель правящего класса в его Утопии считался состоящим в браке со всеми представителями того же класса, но описание системы он только наметил, и наметил довольно слабо»¹. *Замятин прорисовал ярко и пластично, художественно решив лишь намеченное Платоном многобрачие*. Речь идет о талонах на секс-услуги. «Так вот. Какой-то из древних мудрецов, разумеется, случайно, сказал умную вещь: “Любовь и голод владеют миром”. Ерго: чтобы овладеть миром — человек должен овладеть владыками мира. Наши предки дорогой ценой покорили, наконец, Голод: я говорю о Великой Двухсотлетней Войне — о войне между городом и деревней. Вероятно, из религиозных предрассудков дикие христиане упрямо держались за свой “хлеб”². Но в 35-м году — до основания Единого Государства — была изобретена наша теперешняя, нефтяная пища. Прав-

¹ Уэллс Г. Современная утопия. С. 189.

² Это слово у нас сохранилось только в виде поэтической метафоры: химический состав этого вещества нам неизвестен.

да, выжило только 0,2 населения земного шара. Но зато, очищенное от тысячелетней грязи, каким сияющим стало лицо земли. И зато эти ноль целых и две десятых вкусили блаженство в чертогах Единого Государства. <...> Естественно, что, подчинив себе Голод (алгебраический сумме внешних благ), Единое Государство повело наступление против другого владыки мира — против Любви. Наконец и эта стихия была тоже побеждена, т. е. организована, математизирована, и около 300 лет назад был провозглашен наш исторический “*Lex sexualis*”: “всякий из номеров имеет право — как на сексуальный продукт — на любой номер”».

Поразительно, что в личные дела героя тоталитарное государство не лезет. Хотя именно о тоталитарном времени Ханна Арендт писала, что «история знает немало эпох, когда пространство публичности помрачается и мир становится таким сомнительным, что люди хотят от политики только одного — чтобы она хотя бы уважала их жизненные интересы и личную свободу»¹. Конечно, государство знает, когда и с кем номер такой-то предается сексуальным утехам. Но против любви оно бессильно. Более того, героя преследуют не за любовь (как у Оруэлла), а лишь желая, чтобы он рассказал о предводительнице восстания против государства, даже по-своему жалея героя, которого эта женщина I-330 использовала в своих революционных интересах. Сюжет, знакомый Заматину по его революционной юности.

Герой оказывается между двух сил — Единым Государством во главе с Благодетелем и готовящими восстание, предводительница которого I-330 влюбляет его в себя, спит с ним, чтобы космический корабль, который он строит, стал оружием восставших. Он влюблен в нее до самой сердцевины своего существа, ради любимой отказывается от любящей его женщины (O-90). Она же легко сходится с разными нужными ей людьми, включая хранителей. Вот он видит ее первый раз: «Направо от меня — она, тонкая, резкая, упрямо-гибкая, как хлыст, I-330 (вижу теперь ее номер); налево — O, совсем другая, вся из окружностей, с детской складочкой на руке, и с краю нашей четверки — неизвестный мне мужской номер — какой-то дважды изогнутый вроде буквы S». А чуть позже, понимает, кто этот дважды изогнутый: «Да, кстати, теперь вспомнил: этот вчерашний, дважды изогнутый, как S, — кажется, мне случалось видеть его выходящим из Бюро Хранителей. Теперь понимаю, отчего у меня было это инстинктивное чувство почтения к нему и какая-то неловкость, когда эта странная I при нем... Должен сознаться, что эта I...» Более того, он понимает, но как бы

¹ *Арендт Х.* Люди в темные времена. М.: Моск. школа полит. исслед., 2003. С. 21.

запрещает себе понимать о ее связях с доктором, с Хранителем, но все же мысли прорываются: «Она смеялась. Но мне ясно был виден ее нижний скорбный треугольник: две глубоких складки от углов рта к носу. И почему-то от этих складок мне стало ясно: тот, двоякоизогнутый, сутулый и крылоухий — обнимал ее — такую... Он...» И последний раз, когда он думает, что все между ними кончено, ведь она скрывается, она вдруг является к нему и снова соблазняет героя, буквально кладет Д-503 на себя. Зачем? А затем, чтобы выяснить, что ему говорил Благодетель. Он рассказывает ей все, ничего не рассказав Благодетелю. Это и есть его реальное поражение. Но и она не односложна, она спасает О-90, беременную от героя. За этот проступок О подлежала быть уничтоженной Машиной Благодетеля, но I-330 переправляет О-90 за Зеленую Стену, окружающую Единое Государство, где она может спокойно родить. В мужестве I-330 Замятин тоже не отказывает, она переносит пытку, никого не выдав.

Шкловский попытался противников Единого Государства признать хотя бы эстетически: «Люди, борющиеся с уравнинами, называют себя “Мефи”, сокращенно от Мефистофеля, потому что Мефистофель означает неравенство¹.

Они и поклоняются этому Мефистофелю. Да еще на статую работы Антокольского.

Напрасно.

Нет в мире вещей хуже Антокольского. Несмотря на присутствие в “Мы” ряда удачных деталей, вся вещь совершенно неудачна и является ярким указанием того, что в своей старой манере Замятин достиг потолка»². Грубая наглость Шкловского удивительна, ленинская, по сути. Это чистейшее ниспровержение культуры пришедшим Хамом. От него идет и стилистика современных постмодернистов.

То, что прототипы были в реальной действительности, сомнений нет. Это период крестьянских восстаний, восстаний левых эсеров, не желавших принимать большевиков. Так кто? Левые эсеры? Переход к социализму из крестьянской общины, антигородская направленность. Впрочем, левые эсеры вызывали у Замятина такую же брезгливость, как и движение «Мефи», противо-

¹Этимология Шкловского весьма сомнительна. Как известно, имя Мефистофель возможно, греческого происхождения — «ненавидящий свет», от *me* — не, *phos* — свет и *philos* — любящий; по другой версии, древнееврейского происхождения — от *мефиц* — распространяющий (разносящий) и *тофель* — скверна, грех. В Библии оно не фигурирует. Появилось, скорее всего, в эпоху Ренессанса.

²Шкловский В. Потолок Евгения Замятина // Шкловский В. Б. Гамбургский счет: Статьи, воспоминания, эссе (1914–1933). М.: Сов. писатель, 1990. С. 259.

стоявшее Единому Государству. В 1918 г. он написал в газете «Дело народа»: «Когда лакея бьют в морду, он жалок, когда лакей бьет в морду, он гнусен. Левые эсеры прекрасно поняли первое и отказались разделять ответственность советской власти за иностранную политику. Но настоящий момент — новой эпидемии расстрелов советскими войсками рабочих, арестов советской полицией рабочих, закрытие советской цензурой газет, — этот момент левые эсеры сочли как раз подходящим, чтобы занять правительственные посты в Петроградской Коммуне и разделить ответственность советской власти за битье в морду»¹. Дружба руководителей Мефи с Хранителями уж очень напоминала близость эсеров чекистам. А может, не надо искать политические прототипы, не надо, скажем, видеть в I-330 Марию Спиридонову. Просто здание Единого Государства жило на mine Мефистофеля. Рано или поздно эта мина должна была взорваться. Мы, свидетели крушения Советской власти, наблюдали этот взрыв. Но, как и полагал автор романа, ничего хорошего за этим не последовало. После Благодетеля к власти пришли Хранители. Иными словами, перед нами мощное художественное обобщение, которое обладало не только отражательным, но и прогностическим смыслом.

6. В защиту разума

Замятин пересказывает с одобрением Уэллса: «Цель переустройства — ввести в жизнь начало организующее — ratio — разум. И потому особенно крупную роль в этом переустройстве Уэллс отводит классу “able men” — классу “способных людей” и прежде всего образованным, ученым техникам. Эту теорию он выдвигает в своих “Прозрениях”. Еще более любопытную — и, надо добавить, более еретическую окраску — эта мысль приобретает в его “Новой Утопии”, где руководителями новой жизни являются “самураи”, где новый мир предстает нам в виде общества, построенного до известной степени на аристократических началах, руководимого духовной аристократией»².

Вряд ли поклонник Уэллса, поклонник сторонника рациона, разума, ученых, техников, сам ледоколостроитель мог напасть в романе «Мы» на разум. Нападение было на извращение разума. И здесь, можно сказать, он совпадал с мнением русских

¹ Замятин Е. И. О лакеях // Замятин Е. И. Я боюсь. С. 38.

² Замятин Е. И. Герберт Уэллс // Замятин Е. И. Избранные произведения. В 2 т. М.: Худож. лит-ра, 1990. Т. 2. С. 306. В недавнем издании эта книга переведена как «Современная утопия».

философов-эмигрантов, видевших в новом мире то травестию христианского мифа, то лжехристианскую веру¹, а то и просто коллективное безумие. Абсолютно совпадает с размышлениями Замятина очень выразительная мысль Федора Степуна: «Вся острота революционного безумия связана с тем, что в революционные эпохи *сходит с ума сам разум* (курсив мой. — В. К.); и вся глубина революционной разрухи — с тем, что все революции стремятся к высшей гармонии»². Безумие разума в этом новом мире очень чувствуется, если мы вслушаемся в речь рассказчика: «И вот, так же, как это было утром, на эллинге, я опять увидел, будто только вот сейчас первый раз в жизни, увидел все: непреложные прямые улицы, брызжущее лучами стекло мостовых, божественные параллелепипеды прозрачных жилищ, квадратную гармонию серо-голубых шеренг. И так: будто не целые поколения, а я — именно я — победил старого Бога и старую жизнь, именно я создал все это, и я как башня, я боюсь двинуть локтем, чтобы не посыпались осколки стен, куполов, машин...» Это, конечно, речь безумца с манией величия («победил Бога», создал новый мир), но который чувствует себя не вписанным в пространство и боится его разрушить. Он пытается спрятаться от своего иррационального в столь же безумное рацию. Рацию слишком тесно связано с иррациональным. Не случайна устойчивая точка зрения обывателей, что в психиатры идут потенциальные сумасшедшие, которые и науку превращают в безумие.

Г. В. Флоровский писал: «Утопические идеалы всегда имеют абстрактный характер. Как бы они ни были связаны с историческими и житейскими впечатлениями, отражение которых почти всегда нетрудно в них распознать, построаются они силой отвлечения»³. То есть можно сказать, что утопия аисторична, антиутопия (или контрутопия, если угодно) исторична, поскольку поневоле предсказывает (как у Замятина) возможное будущее, либо показывает (как у Оруэлла) реальное историческое настоящее. Для Замятина реальностью был военный коммунизм. Замятин с ним боролся, поэтому писал не антиутопию, а контрутопию, направленную против тогдашней действительности в ее идеологическом преломлении.

¹ Благотель, которого герой сравнивает с Иеговой, «хранители», т. е. сотрудники спецслужб, которых рассказчик сравнивает с ангелами-хранителями. Враги системы сами берут себе наименование «Мефи».

² Степун Ф. А. Религиозный смысл революции // Степун Ф. А. Жизнь и творчество. Избранные сочинения. М.: Астрель, 2009. С. 486.

³ Флоровский Г. Метафизические предпосылки утопизма // Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 273.

Томас Мор, называя свою книгу «Утопией», имел в виду, что проект Платона прекрасен, но неосуществим. Потом, начиная с Кампанеллы, все писали — и прекрасен, и осуществим. Одним из лучших интерпретаторов проявления утопического сознания в реальной жизни XX столетия был Семен Франк. Он писал: «Под утопизмом мы разумеем не общую мечту об осуществлении совершенной жизни на земле, свободной от зла и страдания, а более специфический замысел, согласно которому совершенство жизни может — а потому и должно быть как бы автоматически обеспечено неким общественным порядком или организационным устройством; другими словами, это есть замысел спасения мира устрояющей самочинной волей человека. В этом качестве утопизм есть типический образец ереси в точном и правомерном смысле этого понятия — именно такого искажения религиозной истины, которое увлекает человека на ложный и потому гибельный путь. Цель, которая здесь ставится, невозможна не просто потому, что никакой идеал не осуществим в его абсолютной полноте и чистоте; она невозможна, потому что содержит в себе, как мы постараемся показать ниже, внутреннее противоречие. Пока этот замысел остается только мечтой — как в “утопиях” Платона, Кампанеллы и Томаса Мора, — его внутренняя противоречивость, и потому ложность и гибельность самого стремления к нему, остаются скрытыми. Они обнаруживаются только на практике, когда этот идеал овладевает волей, т. е. делается попытка осуществить его в согласии с самим его содержанием, именно мерами внешне-организационными, т. е. через принудительное водительство человеческим поведением; и именно тогда обличается *нравственное безумие* (курсив мой. — В. К.), т. е. порочность самой устрояющей воли, первоначально руководимой благим побуждением»¹.

Замятин взял ситуацию еще благих помыслов военного коммунизма, когда жестокость их реализации еще вроде бы не затемняла самих идеалов, утописты верили, что скоро благие помыслы принесут благие результаты, которые вымостят дорогу в рай. Поразительно, что в Едином Государстве благие помыслы вроде бы реализованы, нет массовых расстрелов, как в период военного коммунизма, нет массового голода, нет страха перед будущим. Уцелевшее человечество рвется к иным мирам, в космос, но не очень понятно, с добром или нет. Хотя строитель считает, что с добром, но свой «Интеграл» он называет почему-то «огненный Тамерлан счастья». В той системе, где отсутствует свобода индивида, где считается, что «инстинкт несвободы издревле органически присущ человеку», «где

¹ Франк С. Л. Ересь утопизма // Франк С. Л. По ту сторону правого и левого. Paris: YMCA-Press, 1972. С. 86–87.

введены в русло все стихии — никаких катастроф не может быть», возникает поразительная концепция: «или счастье без свободы — или свобода без счастья, третьего не дано». Это, конечно, внутренняя цитата из главы о великом инквизиторе у Достоевского. Но с новым пониманием. Великий инквизитор думал о спасении слабых¹. Благотель говорит о себе как о палаче, причем как о самом собой разумеющемся обстоятельстве: «Палач? <...> Что же? Вы думаете — я боюсь этого слова?». Это и есть прогностический взгляд Замятина на реализуемую большевиками в жизни утопическую и неисполнимую мечту. Он понял самое важное: не только в реальности, но и в утопическом мире править будут палачи-благотели. Так и получилось. Я бы сказал, что в своей контрutoпии Замятин изобразил будущее не так, как его задумывали творцы, а так, как оно должно было развернуться и уже разворачивалось — в безумии разума. Здесь даже любовь не противостоит государству, ее либо нет, либо это мнимая величина, корень из минус единицы, которого так боялся герой романа, не в силах ввести его в свое понимание мира. Но это нечто иное, чем контрutoпия Оруэлла, писавшего о реальности тоталитарного мира.

¹ См. об этом мою статью: Достоевский, Ницше и кризис христианства в Европе конца XIX — начала XX века // Вопросы философии. 2002. № 9. С. 54–67.

Глава 18

Русская революция, или Вера в кумиры

(размышления над книгой С. Л. Франка «Крушение кумиров»)

1. Миф в контексте истории как историософская проблема

Крушение Российской империи заставило изгнанных за рубеж мыслителей, заново продумать те мифы, которые двигали общественную жизнь страны до революции. Почему я говорю о мифах как двигателе социума? Дело в том, что разумом во все века живут единицы, способные к рациональному взгляду на мир, к интеллектуальному усилению свободы. В обыденном сознании существует внушенная еще эпохой Просвещения идея, что мифы определяли ранний период жизни человечества, что с развитием философского сознания, сознания научного мифы уходят. Проблема, однако, заключается в том, что преодоленные на философском уровне, мифы в самых разных обликах господствуют даже среди образованных людей. Уже в 1919–1920 гг. Бердяев писал: «Помимо мифов, которые уходят в глубину прошлого, различные исторические эпохи насыщены элементами мифотворчества. Каждая великая историческая эпоха, даже и в новой истории человечества, столь неблагоприятной для мифологии, насыщена мифами, — так, например, Великая французская революция, которая была недавно, при ярком свете рационалистического дня. История о ней насыщена мифами, был создан миф о великой французской революции»¹. Разумеется, русская революция не отставала в этом смысле от французской. Вообще, XX век — век торжества мифологического сознания. Самые разительные примеры такого господства — нацистский и коммунистический мифы. М. К. Мамардашвили называл это господством «алхимической идеи»².

¹ Бердяев Н. А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990. С. 18.

² Мамардашвили М. Лекции о Прусте (психологическая топология пути). М.: Ad Marginem, 1995. С. 113.

Но пережившие страшную революцию русские мыслители, быть может, первыми поняли опасность кумиров-мифов, определявших жизнь и сознание людей, толкнувших их на борьбу с империей, приведших к гибели державу. Надо сказать, что Российская империя после происшедшей в начале XIX века десакрализации власти, связанной с переживанием идей французского Просвещения, с явным упадком религиозности образованного общества (что выразилось в мистических движениях, завлекших даже императора Александра I), в эпоху Николая Первого прибегло к весьма известной мифологеме — триаде «православие, самодержавие, народность». Триаде, которую велено было понимать как реальность. Некоторое время она работала, потом стала разваливаться, да к тому же вытесняться мифами, утвердившимися в сознании российской интеллигенции. А «для мифического субъекта», — писал Лосев, — миф «есть подлинная жизнь, со всеми надеждами и страхами, ожиданиями и отчаянием, со всей ее реальной повседневностью и чисто личной заинтересованностью»¹. Впрочем, мифологическое сознание — и это стоит отметить — грозило проснуться и уже просыпалось на рациональном и живущем разумом Западе. Поэтому Семен Франк с удивлением замечал в Европе, что русские изгнанники понимают многое больше и лучше в идейных процессах, чем их западные соседи: «Когда теперь мы, русские, материально и духовно обнищавшие, все потерявшие в жизни, ищем поучения и осмысления у вождей европейской мысли, у которых большинство из нас привыкло раньше учиться, мы, заранее склонные к смирению, всегда чуждые национального самомнения и менее всего способные на него в эту несчастную для нас эпоху, с изумлением узнаем, что собственно учиться нам не у кого и нечему и что даже, наученные более горьким опытом наших несчастий, испив до дна чашу страданий, мы, пожалуй, сами можем научить кое-чему полезному человечество. Мы по крайней мере уже тем опередили его, что у нас меньше осталось иллюзий и призрачных верований. Мы чувствуем себя среди европейцев, как Сократ среди своих соотечественников, у которых он хотел чему-нибудь научиться, пока не признал, что он — мудрее всех, потому что он, ничего не зная, по крайней мере отдает себе отчет в своем неведении, тогда как все остальные, ничего не зная, не знают даже своей собственной духовной нищеты!»²

¹ Лосев А. Ф. Дialeктика мифа // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. С. 396.

² Франк С. Л. Крушение кумиров // Франк С. Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 136 (далее ссылки на это издание даны в тексте: КК и стр.).

Философы российской эмиграции пытались начать свою интеллектуальную работу за рубежом с трезвого анализа сложившейся реальности. Быть может, острее прочих показал необходимость духовного реализма и мужества в отказе от надежд на утопическое преобразование земной жизни русский философ С. Л. Франк. Он был выразителем центральной тенденции выработанного русским зарубежьем мировоззрения, которое, по справедливой констатации современного исследователя, «не обещало счастья, а предлагало истину»¹. Одним из первых он произнес в статье 1924 г. слова о десакрализации власти как причине падения российского государства: «Русский мужик и рабочий <...> бесчеловечно казнил своего монарха, который еще так недавно, под именем “Царя-Батюшки”, был своеобразной и, казалось, незыблемой *национально-религиозной основой* всего его государственно-го сознания»². Думаю, этот посыл во многом определил его анализ российской интеллектуальной дореволюционной жизни. Миф царской власти был разрушен задолго до революции, но возникли иные кумиры в русском образованном обществе. И кумиры, «кумирное» сознание победили Империю. Вот то, какие кумиры послужили для ниспровержения прежней государственности, превращения жизни в России в кровавый хаос, и предстояло выяснить. Выяснить, понять, насколько они присущи сознанию образованного общества, и преодолеть хотя бы среди той эмигрантской части российского обществ, что уцелела в катастрофе.

В сущности, первой книгой Франка, обращенной к российской эмиграции, предлагавшей отказ от мифологического сознания, была небольшая книжка «Крушение кумиров», вышедшая в 1924 г. и возникшая на основе лекций, читавшихся для эмигрантской молодежи в 1923 г. Но прежде стоит еще пару слов сказать о том, как я понимаю миф, ибо трактовок этого понятия столь много, что перечислить их весьма трудно. Скажем, современный немецкий исследователь называет девять весьма основательных концепций мифа: 1. Аллегорическая и эвгемерическая интерпретация мифа. 2. Интерпретация мифа как «болезни языка». 3. Интерпретация мифа как поэзии и «прекрасной видимости». 4. Ритуально-социологическая интерпретация мифа. 5. Психологическая интерпретация мифа. 6. Трансцендентальная интерпретация мифа. 7. Структуралистская интерпретация мифа. 8. Символическая и романтическая интерпретация мифа. 9. Интерпретация мифа как

¹ Ермичев А. А. С. Л. Франк — философ русского мировоззрения // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 35.

² Франк С. Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 121.

нуминозного опыта¹. Я хотел бы предложить свое, рабочее толкование мифа. Оно мне важно, ибо помогает мне рассуждать в пределах той проблематики, которой я занимаюсь. Миф, на мой взгляд, *это воображаемое представление о реальности, которое воспринимается как реальность*. Тот, кто изучает мифы, в них, скорее всего, не верит. Он поэтому не может не воспринимать их как вымысел. Но для древних людей (как и для нас) миф был вымыслом, который осознавался как реальность, причем объективная реальность, где исключалось различие знака и значения, образа и вещи, означающего и означаемого. Ибо, как пишет современный исследователь, «миф, если он только в самом деле есть, — не обман и не игра. Миф по-настоящему есть только тогда, когда к нему относятся как к реальности»². Мы могли не принимать идеи советского социализма, это было воображаемое представление о реальности, которое все жители страны были обязаны воспринимать, а многие и воспринимали как самую что ни на есть реальность. Мы жили вне истории, ибо миф не знает истории, его время — вечность, он цикличен. Но еще стоит отметить одну важную особенность мифа, которая понятна прошедшим советскую жизнь, о которой написал М. К. Мамардашвили: «Миф, ритуал и т. д. отличаются от философии и науки тем, что мир мифа и ритуала есть такой мир, в котором нет непонятного, нет проблем. А когда появляются проблемы и непонятное — появляются философия и наука»³.

Соловьев, начиная с первой статьи «Мифологический процесс в древнем язычестве» (1873), пытался противопоставить мифологическому пониманию мира понимание религиозно-философское. Именно мифологическое сознание было тем, что пытались преодолеть религиозные мыслители России. Кумиры, идола — это иллюзия бессмертия и вечности, в Библии — это символ преходящего, временного. Так Владимир Соловьев писал: «Религия запрещает нам почитать ограниченные предметы вместо бесконечного Божества; такие обожествленные предметы она осуждает, как идола и служение им как идолопоклонство. Точно так же в нравственной и социально-политической жизни, если частные интересы какой бы то ни было группы людей ставятся на место общего блага и преходящие факты идеализируются и выдаются за вечные принципы, то получают не настоящие идеалы, а только идола. И служение этим сословным, национальным и прочим идолам, как и

¹ Хюбнер К. Истина мифа. М.: Республика, 1996. С. 40–74.

² Курганов Е. Анекдот. Символ. Миф. СПб.: Изд-во журнала «Звезда», 2002. С. 90.

³ Мамардашвили М. К. Необходимость себя. Введение в философию М.: Лабиринт. 1996. С. 13.

идолам языческих религий, непременно перейдет в безнравственные и кроважидные оргии»¹. В Моисеевых десяти заповедях вторая гласила: «Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли; не поклоняйся им и не служи им» (*Исх* 20, 4—5). Вера в кумиры — это остаток язычества. Борьба с ними сложна и малопродуктивна, но необходима. Падают они лишь в ситуации самоизживания, когда им на смену идет либо другой кумир, либо вера в Бога.

2. Мифологическое сознание как одна из причин русской революции

Но шли на смену кумиры. «Вехи» выступили против мифов, которыми жила российская интеллигенция. Беда этого сборника (выдержавшего сразу девять изданий) была, однако, в том, что интеллигенцию авторы «Вех» не предупреждали, не убеждали, а *обвиняли*. При этом себя как бы выведя за пределы интеллигентского сообщества. Любое же обвинение вызывает противодействие. Даже вроде бы близкий по позиции «веховцам» кадет П. Н. Милуков (любопытно, что Ленин назвал этот сборник «кадетским») выступил резко против «Вех»². Семен Франк был не только одним из авторов, но одним из вдохновителей этого сборника. Думаю, он учел эту ошибку. Говоря о мифах в общественном сознании, которые привели Россию к катастрофе, он в «Крушении кумиров» отделяет интеллигенцию от революционных злодейств и пишет, что «интеллигенция в октябре 1917 года в ужасе и смятении отшатнулась от зажженного ею же пожара» (КК, 122). Более того, теперь в этой книге, рассказывая о метаниях интеллигентского сознания, он везде употребляет местоимение «мы», подчеркивая единство образованного общества в победе и поражении. В этом ракурсе рассматривает эпизод написания книги английский ученый Филипп Буббайер в биографической книге о С. Л. Франке: «“Крушение кумиров” было написано летом 1923 г., когда Франки вместе с группой русских интеллигентов отдыхали на приморском курорте Цингист в Северной Германии. В его основу легло выступление Франка в мае 1923 г. на Конгрессе русских студентов в Германии, организованном ИМКА. Эта работа

¹ Соловьев В. С. Идолы и идеалы // Соловьев В. С. Национальный вопрос в России. М.: АСТ: Хранитель, 2007. С. 466—467.

² См. об этом мою статью: Кантор В. Существует ли свободное пространство для русского образованного общества? Ответ Милукова «Вехам» // Вопросы литературы. 2006. № 1. С. 74—91.

была задумана не как философский труд или проповедь. <...> Это была попытка определить причины трагических событий в России и наметить некий новый путь»¹. Франк назвал книгу «исповедью как бы типического жизненного и духовного пути современной русской души вообще» (КК, 113). Стоит привести моментальный отклик на эту книгу чуткого и глубокого современника. В «Современных записках», отрецензировав «Крушение кумиров», высказав ряд довольно жестких замечаний, Федор Степун, тем не менее написал: «Эта маленькая (104 стр.) книга С. Л. Франка производит большое впечатление. Простая, подлинная и глубокая, она не столько книга (литературное произведение), сколько живой человеческий документ: — исповедь пройденного пути»².

Стоит напомнить, что В. И. Ленин считал только себя и свою партию выразителями народных нужд, а потому называл интеллигенцию «говном»³, и далее в сталинские лагеря интеллигенция отправлялась с клеймом «враги народа». Таким образом, едва ли не центральным для Франка становится вопрос, во имя чего (или во имя кого) жертвовала собой, шла в революцию российская интеллигенция. Ответ страшноватый, ибо зачеркивал по сути дела центральный миф русской культуры — миф о страдающем народе, младшем брате, труженике земли русской, кормильце (в других вариантах — «народ-богоседец»), все эти «Дубинушки», все надежды на то, что народная свобода приведет Россию к счастью. Это было самозаклание недавно народившихся в России людей мысли во имя народа, который их не знал и знать не хотел. Франк пишет: «Если попытаться как-нибудь все же определить положительное содержание этой столь пламенной и могущественной веры, то для нее нельзя отыскать иного слова, кроме “народничество”. “Народниками” были все — и умеренные либералы, и социалисты-народники, и марксисты, теоретически боровшиеся с народничеством (понимая последнее здесь в узком смысле определенной социально-политической программы). Все хотели служить не Богу, и даже не родине, а “благу народа”, его материальному благосостоянию и культурному развитию. И главное — все верили, что “народ”, низший, трудящийся класс, по природе своей есть образец совершенства, невинная жерт-

¹ Буббайер Ф. С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. М.: РОССПЭН, 2001. С. 151.

² Степун Ф. Рецензия на: Франк С. Л. Крушение кумиров. Американское издательство. Берлин, 1924 // Современные записки. 1924. № 21. С. 407.

³ В письме М. Горькому от 15 сентября 1919 г. Ленин писал: «Интеллектуальные силы рабочих и крестьян растут и крепнут в борьбе за свержение буржуазии и ее пособников, интеллигентов, лакеев капитала, мнящих себя мозгом нации. На деле это не мозг, а говно» (В. И. Ленин о литературе и искусстве. М.: Худож. лит.-ра, 1969. С. 379).

ва эксплуатации и угнетения. Народ — это Антон Горемыка, существо, которое ненормальные условия жизни насильственно держат в нищете и бессилии и обрекают на пьянство и преступления. <...> Интеллигент чувствовал себя виноватым перед народом уже тем, что он сам не принадлежал к “народу” и жил в несколько лучших материальных условиях. Искупить свою вину можно было только одним — самоотверженным служением “народу”. А так как источник бедствий народа усматривался всецело в дурном общественном строе, в злой и порочной власти, то служить “народу” <...> это значило стать революционером» (КК, 120–121).

Интересно, что миф народопоклонства перешел к революционерам из охранительного лагеря, с тенденцией насилия над образованными слоями, о чем с тревогой говорили русские мыслители. «Народопоклонничество», — писал В. С. Соловьев, — является «взглядом ложным в своих теоретических основах и далеко не безвредным в своих практических применениях»¹. С этим основным кумиром русской общественности связаны неразрывно и другие кумиры, о которых писал в этой книге Франк, ибо народное сознание как в России, так и в Европе каждого соприкасавшегося с народом втягивало в мифологическую орбиту. Сошлюсь на мысль К. Ясперса: «Древний мифический мир медленно отступал, сохраняя, однако, благодаря фактической вере в него народных масс, свое значение в качестве некоего фона, и впоследствии мог вновь одерживать победы в обширных сферах сознания»². Понятно, что идолом, уже отброшенным, преодоленным на тот момент эмигрировавшей интеллигенцией, философ называл кумир революции, воспринимавшейся долго как путь к «освобождению народа». Но вот революция свершилась и оказалось, что «кумир, которому поклонялись многие поколения, которого считали живым богом-спасителем, которому приносились бесчисленные человеческие жертвы, — этот кумир, которому сейчас тупые фанатики или бессовестные лицемеры вынуждают еще поклоняться, во имя которого расстреливают людей, калечат русскую жизнь, издеваются над истинной религией, — именно в силу этого потерял свою власть над душами, изобличен как мертвый истукан. Живые души в ужасе и омерзении отступились от него. Большевики со своей точки зрения вполне правы, когда обвиняют русскую революционную интеллигенцию в “предательстве”. Они не понимают лишь или не хотят понять глубокой трагедии, оправдывающей эту измену. Интеллигенция в момент осуществления высших своих надежд, в момент наступления чаемого в тече-

¹ Соловьев В. С. Идолы и идеалы. С. 468.

² Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. С. 34 (пер. М. И. Левиной).

ние более полувека “царства Божия” — именно наступления революции и торжества ее идеалов — вдруг поняла, что бог-спаситель ее заветной веры есть ужасное, всеистребляющее чудовище или мертвый истукан, способный вдохновлять лишь безумных и лишь на безумие и убийственные дела» (КК, 123).

Говоря о кумире политики, Франк по сути дела рассуждает о принципах общественного устройства и приходит к выводу, что ни один тип правления не стоит веры: «Сколько бы мы в газетах и публичных собраниях ни спорили и ни горячились, сколько бы мы ни раскалывались и ни основывали новых фракций — мы не верим больше; и не можем верить, как в абсолютную правду, *ни* в монархию, *ни* в республику и демократию, *ни* в социализм, *ни* в капитализм и частную собственность, если только мы захотим быть вполне искренними с самими собой» (КК, 132). Здесь однако вставал вопрос, не значит ли такой отказ перехода на позиции «толстовства», т. е. отказа от идеи государства, о которой в полемике с Толстым с таким воодушевлением писал В. С. Соловьев. Франк в этом споре очевидно на стороне Соловьева: «Что же отсюда следует? — спросят нас. Проповедуете ли вы толстовское непротivление злу, отрицание государства, всякого принуждения или даже всякой политической действительности вообще? <...> Во избежание недоразумений мы должны указать, что духовный опыт, который мы пытаемся пересказать, ни в малой мере не тождествен с отвлеченной доктриной толстовства. Прежде всего уже потому, что толстовское отрицание государства и политики конкретно кульминирует тоже в определенном общественно-политическом идеале — именно идеале анархизма, который в нем также выступает как абсолютное добро, подлежащее немедленному осуществлению. <...> Уже одно это заставляет нас на основании изложенного духовного опыта видеть в этом учении не освобождение от кумира, а воздвижение нового кумира, иное идолопоклонство, приводящее к тому же роковому результату разнуздания зла из желания сотворить добро. Да ведь мы имели на наших глазах живой конкретный пример, к чему ведет фанатическая доктрина отрицания государства и насилия: проповедь непременного и немедленного братания с неприятелем, отказа от военных действий, эта священная война, объявленная войне в 1917 году хотя и не толстовцами, но с явным использованием нравственных мотивов толстовства, привела не к всеобщему умиротворению, а к еще большему, неслыханному раздору и развалу жизни, когда во имя этой проповеди брат пошел на брата. Нет, кто действительно ощутил в своей душе гибель старых кумиров, тому не по пути ни с каким сектантством — в том числе и с толстовством» (128–129).

Толстовский идол требовал отказа от личных нужд, пристрастий, от любви к искусству, науке, выдвигая аскетически-моральный внекультурный принцип жизни. Разрушительность толстовских принципов жизни вполне корреспондировала с идолом революционного жертвенного служения, которое Франк несколько расплывчато называет *кумиром «идеи» и «нравственного идеализма»*. Однако, быть может, главную ценность этой главы составляет рассказанный философом эпизод из жизни молодых радикалов начала XX века: «В одном таком невинно-“революционном” студенческом кружке в Москве участвовал один тихий, хорошо воспитанный, застенчивый юноша из семьи обрусевших немецких дворян. Когда кружок был арестован и всем было ясно, что участникам его не грозит ничего страшного, что дело кончится разве только исключением из университета и высылкой из Москвы, юноша этот, неожиданно для всех, покончил с собой в тюрьме, и притом таким дико-жестоким способом, который свидетельствовал о предельном душевном отчаянии: сначала наглотался осколков стекла, а потом, облив свою кровать керосином, поджег себя и скончался после страшных мучений. Перед смертью он признался, что его мучила его неспособность стать настоящим революционером, внутреннее отвращение к этому занятию, непреодолимое желание обычной мирной жизни; он сам признал себя существом ни к чему не годным и пришел к решению покончить с собой. <...> Когда теперь, после всего пережитого и происшедшего, я вспоминаю этот случай, я чувствую на себе кровь этой невинной жертвы; я чувствую себя моральным соучастником всех убийств и злодеяний, которые во имя революции творятся в чрезвычайках» (153). Казалось бы, противопоставить этому ригоризму возможно только служение культуре. Когда-то (в 1905 г.), размышляя над возможностью свободы от внешнего морального принуждения, Франк задавал вопрос: «Как можно иметь целостное мирозерцание, сохраняя духовную свободу, не попадая в плен к идолам и фетишам?» И отвечал: «Ответ на этот вопрос дает понятие культуры»¹.

¹ Франк С. Очерки философии культуры (совместно с П. Б. Струве) // Франк С. Непрочитанное... статьи, письма, воспоминания М.: Моск. школа полит. исслед., 2001. С. 43. Тогда он произносил буквально панегирик культуре, видя в ней панацею от всех бед: «Мы, верящие в культуру, усматривающие в науке, искусстве, религии, морали и политике одну общую великую сокровищницу человечества, которую надо беречь и пополнять, а не разрушать и отвергать, не могущие допустить, чтобы идеал состоял не в духовном богатстве, а в духовной бедности, — мы противопоставляем этому традиционному русскому нигилизму идею гуманизма. Под гуманизмом мы разумеем идеализм, веру в абсолютные ценности, соединенную с верой в человечество и его творческие задачи на земле. Это направление, рожденное в великую эпоху расцвета культуры — в эпоху Возрождения, — до сих пор лежит в разных оттенках и под различными названиями и кличками в основе культурного прогресса в Европе» (Франк С. Очерки философии культуры (совместно с П. Б. Струве). С. 47).

3. Кумир культуры или кумир Европы?

И тут мы переходим к самой проблемной части книги Франка — теме «кумира культуры». Разочарование в культуре, прежде всего в европейской, охватило в начале 20-х годов уцелевших российских интеллектуалов. Все переживали книгу О. Шпенглера «Закат Европы», выдержавшую к тому времени тридцать два издания и пришедшуюся очень кстати. Немецкий культурфилософ был невероятно популярен в эти годы в России. Четыре русских мыслителя (Степун, Франк, Бердяев, Бухшпан) посвятили ему целую книгу. Франку принадлежала в ней статья «Кризис западной культуры», в которой он писал: «Конечно, самое уловление момента *умирания* западной культуры в явлениях “цивилизации” XIX века должно быть признано бесспорным. Эта идея Шпенглера, неслышанная по новизне и смелости в западной мысли, нас, русских, не поражает своей новизной: человек западной культуры впервые осознал то, что давно уже ощущали, видели и говорили великие русские мыслители-славянофилы. От этих страниц Шпенглера, проникнутых страстною любовью к истинной духовной культуре Европы, которая вся в прошлом, и ненавистью к ее омертвлению и разложению в лице ее современной мешанской “цивилизации”, веет давно знакомыми, родными нам мыслями Киреевского, Достоевского, Константина Леонтьева»¹. В том же 1922 г. мыслитель был выслан на Запад и там он с еще большей страстностью, чем Шпенглер, заговорил о кризисе культуры, о потере веры в нее. «В довоенное время, в то столь недавнее и столь далекое уже от нас время, которое кажется теперь каким-то невозвратным золотым веком, все мы верили в «культуру» и в культурное развитие человечества. Нет надобности здесь давать логически точное определение этого, довольно туманного идеала: достаточно конкретно очертить духовную настроенность, выражавшуюся в вере в него. *Нам* казалось, что в мире царит “прогресс”, постепенное и непрерывное нравственное и умственное совершенствование человечества, неразрывно связанное с таким же совершенствованием его материальной и правовой жизни. Мы восхищались культурой Европы и скорбели о культурной отсталости России. В Европе мы во всем усматривали признаки “культуры”: в обилии школ, во всеобщей грамотности, в том, что каждый рабочий и крестьянин читает газеты и интересуется политикой, в твердости конституционно-правового порядка, в уважении власти к правам

¹Франк С. Л. Кризис западной культуры // Освальд Шпенглер и Закат Европы. М.: Берг, 1922. С. 49.

граждан, в жизненном комфорте, в удобстве путей сообщения, в высоком уровне научных знаний, в широкой гласности и чувстве собственного достоинства, в трудолюбии и промышленном богатстве, в общей налаженности и упорядоченности жизни — и еще во многом другом, что было бы слишком долго пересказывать» (КК, 133). И далее совсем — как бы на последнем дыхании: «Мы идем по красивым, удобным, благоустроенным улицам европейских столиц, которыми мы прежде восторгались, и не понимаем, что в них хорошего: ровная плоскость асфальта, однообразные высокие дома пошлой архитектуры; гудят и мчатся автомобили, развозя праздных жуиров, жадных спекулянтов или озабоченных, духовно пустых «деловых людей»; внутри домов — десятки и сотни одинаковых квартир мещанского уклада, в которых копошится разбитый на семейные ячейки людской муравейник, — чему тут радоваться? Тоска, тоска беспросветная!» (КК, 137).

Думается, дело в том, что одно время мыслитель и впрямь видел в культуре спасительный кумир. Как пишет английский исследователь, «одна вещь, которую Франк раньше считал целью, теперь, в “Крушении кумиров”, обратилась в средство и как таковое была подвергнута осуждению — это культура. Прежде у Франка была глубокая вера в культуру. <...> Франк полагал, что Первая мировая война и русская революция явились расплатой за прогрессивный взгляд на историю, для которого характерна была подобная вера. Теперь Франк больше не отдавал приоритета культуре; она стала для него некой “туманной идеей”, побочным продуктом поиска человеком истины. <...> Таким образом, Франк стал рассматривать культуру как часть внешней организации общества, а отдавать приоритет чему-либо внешнему — значит творить кумира»¹.

Духовные и материальные основы культуры Россия, считал Франк, получила с Запада. Поэтому он даже обвинил западную мысль, начиная с Ренессанса, в движении к катастрофе Октябрьской революции². Существенно, конечно, и влияние Шпенглера, едва ли не впервые в западноевропейской мысли увидевшего в цивилизации момент умирания культуры. Однако были и российские причины, обострившие эту проблему. В эти годы, годы военного коммунизма, Россия с такой скоростью освободилась от культуры, воспринимавшейся как проявление феодального и буржуазного образа жизни, что поневоле и ряд русских мыслителей счел это не-

¹ Буббайер Ф. С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. С. 152—153.

² «Величайший объективный трагизм переживаемой нами эпохи состоит в том, что поверхность исторической жизни залита бушующими волнами движения, руководимого духовно-отмирающими силами ренессанса» (Франк С. Л. Кризис западной культуры. С. 53).

ким прикосновением к «подлинной жизни». В 1921 г. в Петрограде вышла книжка Вяч. Иванова и Мих. Гершензона «Переписка из двух углов», переизданная в 1923 г. в Берлине и хорошо известная русским эмигрантам — один из самых любопытных документов той эпохи. Гершензон там писал: «Я не сужу культуру, я только свидетельствую: мне душно в ней. <...> Как вещи, продаваемые в лавках, соблазняют нас своей миловидностью и удобством, так идеи и знания соблазняют нас праздным соблазном, и наш дух стал так же перегружен ими, как наши дома вещами. <...> И вот я говорю: мне скучно от обилия фабричных вещей в моем доме, но бесконечно больше меня тяготит нажитая загроможденность моего духа»¹.

А в 1923 г. прозвучала характерная проговорка из левого лагеря, показавшая, что отказ от культуры русских интеллектуалов был в каком-то смысле запрограммирован той же силой, что уничтожила Российскую империю как хранительницу европейских смыслов. Лефовский критик Михаил Левидов, впоследствии автор тонкой и умной книги о Свифте («Путешествие в некоторые отдаленные страны мысли и чувства Джонатана Свифта, сначала исследователя, а потом воина в нескольких сражениях»), расстрелянный в годы террора, писал: «Прекрасно, что революция выявилась, как организованное упрощение культуры. Эстетически прекрасно. Прекрасно, что исчезнет, наконец, с лица земли русской это безобразное зрелище: мужик, на которого кто-то, когда-то и почему-то напялил шелковый цилиндр. Прекрасно, наконец, что процесс организованного упрощения культуры реализовался грубыми и резкими явлениями: насильственного сбрасывания шелкового цилиндра с мужицкой головы ударом опорка по цилиндру. <...> Подлинно извращением было, что неумытая и безграмотная, чеховская и бунинская Русь позволила себе роскошь иметь Чехова и Бунина, и более того — Скрябина, Врубеля и Блока. <...> Военный коммунизм был протестом, закономерным, социально необходимым, а потому и радостно-прогрессивным, против явления Пушкина в стране с 90% безграмотных»².

В этом контексте и надо бы посмотреть на его инвективы в адрес западной культуры. Стоит, однако, начать с посыла Шпенглера, который писал о «плодотворной, глубокой, исконной русской ненависти к Западу, этому яду в собственном теле, который с одинаковой силой сказывается как во внутренних страданиях Достоевского и в резких выпадах Толстого»³. Для Шпенглера русская

¹ Иванов В. И., Гершензон М. О. Переписка из двух углов // Иванов В. И. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 116–117.

² Левидов М. Организованное упрощение культуры // Левидов М. Простые истины. М.; Л.: Издание автора, 1927. С. 154–155.

³ Шпенглер О. Пруссачество и социализм. М.: Праксис, 2002. С. 150.

большевистская революция была выражением отторжения западного начала в русской культуре. Эту мысль разделяли и евразийцы, и Томас Манн¹. Франк принимает идею Шпенглера (совпадающую отчасти со славянофильской установкой) о западноевропейском яде в теле России, однако считает именно этот яд одной из важнейших причин, породивших русскую революцию. Хотя великий русский историк, рассуждая о влияниях в истории, вполне разумно замечал: «Причин явления надо искать в самом явлении, а не вне его»². Но, разумеется, Франк так думал не один, многие искали причину «вне явления» и увидели именно в европейском бездумном прогрессизме причину развала России. Не надо при этом забывать, что позиция Франка — позиция утонченного мыслителя, воспитанного на европейской философии и европейских культурных ценностях. В статье, опубликованной в том же году, что и «Крушение кумиров», он писал: «Россия никогда не видала ни ренессанса, ни реформации, ни даже рационализма и просветительства в том глубоком и спонтанном смысле, какой носили эти движения на Западе; в России не было и господства либерально-буржуазной демократии, завершением которой и вместе с тем протестом против которой является социализм. <...> Но именно потому, что в России все же был заброшен фермент того же процесса брожения, что вместе с тем русский духовный организм не приобрел того иммунитета, который выработался на Западе за долгие века болезненного его переживания, последний кризис, к которому он приводит, должен был со страшной силой и с исключительной показательностью развиться именно в России»³.

Конечно, подобные рассуждения напоминают идейные установки, не раз реализовывавшиеся в России. Скажем, на Западе гремели революции, а Россия становилась «мальчиком для битья» (при Николае I). Похожей была и позиция русских радикалов (П. Ткачева): именно потому, что в России нет ни буржуазии, ни

¹ Скажем, Томас Манн в 1922 г. писал: «Западно-марксистский чекан, озаривший ясным светом великий переворот в стране Толстого (подобно всякому свету, озаряющему покров вещей), не мешает нам усмотреть в большевистском перевороте конец Петровской эпохи — западно-либеральствующей европейской эпохи в истории России, которая с этой революцией снова поворачивается лицом к Востоку. Отнюдь не европейски — прогрессистская идея уничтожила царя Николая. В нем уничтожили Петра Великого, и его падение расчистило перед русским народом путь не на Запад, а возвратный путь в Азию» (*Манн Т. Гёте и Толстой. Фрагменты к проблеме гуманизма // Манн Т. Собрание сочинений. В 10 т. М.: ГИХЛ, 1960. Т. 9. С. 598*).

² *Ключевский В. О. Афоризмы. Исторические портреты и этюды. Дневники. М.: Мысль, 1993. С. 403.*

³ *Франк С. Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 130.*

пролетариата, в ней победит пролетарская революция. Западный марксист Ф. Энгельс потешался (и справедливо) над такой логикой. Впрочем, трезвые головы и в России тоже иронизировали над подобной логикой. В России, писал в 1878 г. русский юрист П. П. Цитович в полемике с русскими радикалами, «ни труда, ни капитала, значит, еще нет, а между тем они уже борются, — любопытная борьба двух нулей!»¹ Если при этом вспомнить печальные слова самого Франка из статьи 1905 г. («Отрицательное отношение к идее культуры есть <...> глубокая черта нашей национальной идеологии»²), то проблематичность его внезапного отрицания культуры становится очевидной.

В убежденном западнике вдруг проснулась в катастрофические российские годы вполне славянофильского происхождения идея о том, что западноевропейская культура (потом стали говорить: цивилизация) не отвечает русской сути, что Петр повредил России. Франк и это напишет в той же статье 1924 г. Начав с желания помочь интеллигенции, молодым людям образованного общества, выброшенным из России, помочь определиться, он написал своего рода катехизис по борьбе с идолами, о том, чего не надо делать. Но его отказ от культуры в этом контексте выглядит антихристианским соблазном. Может, кумиром это отношение к Западу назвать нельзя, но мифом безусловно можно. Запад, очевидно, может быть кумиром. Но может и не быть. Как и культура. Если бывают кумиры, которые *как бы* несут добро, то, видимо, есть и кумиры, которые *очевидно* несут зло. Их фальшь определить трудно — даже борцу с кумирами. Он и сам попадает к ним в плен. Может быть, стоит увидеть иной кумир — кумир невинной в своих бедах России? Именно этот кумир и повлиял на позицию Франка по отношению к западноевропейской культуре. Не случайно С. С. Аверинцев писал об опасности русской ментальности «уходить в ложную невинность безответственности»³.

* * *

Но стоит отметить и даже артикулировать еще один — не менее важный — момент. Поскольку под культурой он прежде всего понимал духовные ценности, выработанные Западной Европой, отрицание их означало сомнение в верности Европы своим собственным ценностям: «Социалистическая вера духовно умерла,

¹ Цитович П. П. Ответ на «Письма к ученым людям». Одесса, 1878. Изд. 4-е, исправленное. С. 19.

² Франк С. Очерки философии культуры (совместно с П. Б. Струве). С. 41.

³ Аверинцев С. Византия и Русь: два типа духовности // Аверинцев С. Другой Рим. Избранные статьи. СПб.: Амфора, 2005. С. 357.

частью разоблаченная неслыханным злом коммунизма, частью обессилевшая и потонувшая в болоте буржуазной обыденщины и пошлости. А демократические идеалы? Может быть, их еще можно или даже нужно признавать отвлеченно, может быть, политическая мысль и не додумалась ни до чего лучшего, но верить в них и поклоняться им уже больше невозможно. Просвещенная демократическая Европа, после веков культурного развития дошедшая до безумной всеевропейской бойни, священные принципы Вильсоновских “пунктов” — и Версальский мир, ими оправданный, всеобщее избирательное право — и глупость, бездарность и бессилие парламентов и правительств, из них исходящих, и многие другие аналогичные контрасты — все это испытания, которых не выдерживает живая вера» (КК, 130–131)¹. Кумир Европы (воспринимавшейся безусловной ценностью) вдруг был осознан как неподлинный, как Перун, которого следовало сбросить. Как это ни парадоксально звучит, именно русские европейцы в процессе одичания Европы в период нацизма и фашизма хранили базовые ценности европейской культуры. Франк по сути дела предчувствовал наступление новых «темных веков» европейской истории. Когда-то, по словам Ницше, Европа была спасена от мусульманского давления евреями, но именно евреи и стали в XX веке уничтожаемы потерявшей чувство благодарности Европой. Сам Франк пережил этот ужас, когда жена прятала его в горах рядом с маленьким хуторком недалеко от Гренобля в течение трех месяцев. Как она вспоминала: «Время было страшное, рядом немцы зверствовали, ловили евреев. Часто моя хозяйка сообщала мне, что немцы налетели на соседнее местечко, и я со стыдом и болью в душе вела Семенушку в горы, чтобы спрятать там его, спускалась много раз, чтобы принести ему еду или чай. Не забыть мне этого жгучего стыда за людей, когда я видела этого человека, когда я смотрела в его лицо. Нелепо задавать вопросы: За что? Почему? Ответа нет, кроме одного: люди открыли в себе дикого зверя и жили его законами»².

Строго говоря, в «Крушении кумиров» он вырабатывал новое — вполне трезвое — отношение к Европе. Этим текстом он

¹ Впрочем, уже в конце XIX в., незадолго до европейской грандиозной измены своим ценностям, что привело в результате к ужасам Первой мировой войны, один из самых чутких российских историков В. О. Ключевский написал: «Европа цивилизованная доцивилизовалась до четверенек, и ей остается взорвать самоё себя ею же изобретенным динамитом, венцом научного знания, если ее вторично не спасет от безбожной мефистофелевщины верующая ирония — разбойничий крест с распятой на нем вечной истиной и любовью» (*Ключевский В. О. Афоризмы. Исторические портреты и этюды. Дневники*. С. 46).

² *Франк Т. С. Наша любовь // Франк С. Л. Саратовский текст*. Саратов: Изд-во Саратовского ун-та, 2006. С. 216.

хотел — для русских эмигрантов — вывести Европу из псевдосакрального кумирного пространства, где не может быть трезвого взгляда на обожествляемый объект, а существует либо поклонение, либо оплевывание. Потрясало русских эмигрантов и элементарное предательство Европой выработанных христианством норм порядочности: «Несчастливая, растерзанная коммунистическими экспериментами, угнетаемая большевистским деспотизмом Россия оказывается не слабейшей и не беднейшей из европейских стран; носители европейской культуры, проповедники права и свободы заигрывают с людьми, возглавляющими неслыханную в Европе систему, презрительно определенную как “азиатский социализм”, и идут на соглашение с ними ради материальных выгод или ради умиротворения своих собственных народных масс, в значительной мере симпатизирующих этому азиатскому социализму» (КК, 135–136).

* * *

Но его оставленность культурой напоминает по выраженным им ощущениям своего рода Богооставленность: «Вера в “культуру” умерла в нашей душе, и все старые, прежде бесспорные ценности, причислявшиеся к ее составу, подлежат еще по меньшей мере пересмотру и проверке. Обаяние кумира культуры померкло в нашей душе так же, как обаяние кумира революции и кумира политики. Во всей извне окружающей нас общественной и человеческой жизни мы не находим больше спорных точек, не находим твердой почвы, на которую мы можем с доверием опереться. Мы висим в воздухе среди какой-то пустоты или среди тумана, в котором мы не можем разобраться, отличить зыбкое колыхание стихий, грозящих утопить нас, от твердого берега, на котором мы могли бы найти приют. Мы должны искать мужества и веры в себе самих» (КК, 144). Это очевидная будущая экзистенциалистская позиция человека, ощутившего себя заброшенным в непостижимый разумом мир.

Он призвал молодую интеллигенцию отказаться от идеи прогресса в истории и искать Бога. Правда, не без иронии в своей рецензии Степун заметил: «От “Крушения кумиров” безусловно остается впечатление, что от живой встречи с Богом нет никакого религиозно подлинного и праведного пути к общественной и политической жизни»¹. И вправду Франк от общественной и политической жизни готов был отказаться. Он попытался поначалу заменить кумир исторического прогресса на кумир истории как богочеловеческого процесса, который должен привести мир к Бо-

¹ *Степун Ф.* Рецензия на: *Франк С. Л.* Крушение кумиров. С. 409.

гочеловечеству¹. Это приписывание долженствования истории, быть может, самая страшная ошибка и сотворенный кумир русской историософии. «Бунтарское человекобожество нового времени *должно уступить* место органическому, истинно творческому богочеловечеству» (курсив мой. — В. К.)². История пошла совсем не так, как ей предписывали добрые умы. А Франк неожиданно ведет разговор с историей как с нерадивым учеником, который плохо повторил урок, заданный учителем: «Основное *заблуждение* нового времени состояло лишь в том, что свобода была отождествлена с бунтом» (курсив мой. — В. К.)³. То есть если бы человечество хорошо училось, такого бы не произошло. Таким образом, пытаясь справиться с кумирами, властвовавшими над Россией, он по сути дела присоединился к той системе русской мысли, которую Георгий Флоровский назвал «магической философией истории»⁴.

4. Христианский реализм

Франк, однако, сумел вырваться из этого магического круга. Не только он. Именно последователи Владимира Соловьева, так называемые русские европейцы, преодолевали соблазны магизма и, отменяя поклонение кумирам, сумели не впасть в отчаяние. Когда после Октябрьской катастрофы 1917 года из России были изгнаны способные к самостоятельности духа поэты и мыслители, они, пережившие распад собственной страны и мечтавшие о Западной Европе, отнеслись тем не менее к ее возможностям достаточно трезво. И первое, что их насторожило, — несоответствие их представления о сохраняющей разум христианства, верной своим базовым ценностям европейской культуре и тогдашней европейской реальности. Степун писал: «Вот мы изгнаны из России в ту самую Европу, о которой в последние годы так страстно мечтали, и что же? Непонятно, и все-таки так: — изгнанием в Европу мы оказались изгнанными и из Европы. Любя Европу, мы, “русские европейцы”, очевидно любили ее только как прекрасный пейзаж в своем “Петровом окне”; ушел родной подоконник из-под локтей — ушло очарование пейзажа»⁵,

¹ Стоит отметить, что примерно о том же писал в эти годы и Бердяев, видевший в таком пути преодоление катастрофизма человеческого бытия: «История предполагает Богочеловечество» (Бердяев Н. Смысл истории. С. 29).

² Франк С. Л. Религиозно-исторический смысл русской революции. С. 136.

³ Там же.

⁴ Флоровский Г. Вечное и преходящее в учении русских славянофилов // Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 51.

⁵ Степун Ф. А. Мысли о России. Очерк III // Степун Ф. А. Сочинения. М.: РОССПЭН, 2000. С. 219.

Западная Европа оказалась в столь же проблемной ситуации, как и Россия. В России торжествовал большевизм, эта дьявольская смесь славянофильства и западничества, в Западной Европе наступал на демократию фашизм. В 1931 г. Федотов писал: «Против фашизма и коммунизма мы защищаем вечную правду личности и ее свободы — прежде всего свободы духа»¹.

Подобная позиция — отстаивания базовых европейско-христианских ценностей в любой стране, которая, так или иначе, связана генетически с христианством, — рождала стоический характер русских европейцев, помогая им не потерять себя в хаосе и разброде XX столетия. Более того, эта позиция позволила им сохранить понимание России как европейской страны, просто волею обстоятельств, стечением событий оказавшейся временно по ту сторону Европы, как и многие западноевропейские страны (Германия, Италия). Более того, предсказать и впадение Европы в гибельное движение после отказа от христианских ценностей. Стоит привести слова Мережковского из статьи 1921 г.: «Христианство — начало Европы, и конец христианства — конец Европы»². Запад довольно давно заявил, что в политике не место идеализму, в политике торжествуют интересы. Хотя имперская Россия была втянута в войну интересами западноевропейских держав, Запад не спешил ей на помощь после революции. Союзная Россия была предана большевикам *во имя интересов*. Русские европейцы, оказавшиеся на Западе, с ужасом и недоумением вглядывались в позицию Европы. «Бич Божий, — писал Мережковский, — поднят над Европою. Хотим ли мы или не хотим, чтобы он опустилсЯ? Такова нераскаянность, такова окаянность Европы, что иногда хотим. <...> Мы уже давно не ждем от Европы жалости. Произошла катастрофа небывалая: тридцать миллионов людей погибло в России. И если погибнут все, — не будет жалости. <...> Мы уже не ждем стыда от Европы. Все знают, что такое большевики. И вот, самые гордые из европейских народов продают им честь свою за ничто. <...> Провалилась Россия, шестая часть планеты Земля, а Европа хочет устроиться на самом краю провала»³.

Интересы также диктовали и условия Версальского мира. Но противостоять интересам может только отчаяние, которое рождает некий комплекс идей, должных облегчить участь потерпевшей

¹ Федотов Г. П. Новый Град // Федотов Г. П. Россия, Европа и мы. Paris. YMKA-PRESS, 1973. С. 139.

² Мережковский Д. С. Царство Антихриста. Большевики, Европа и Россия // Мережковский Д. С. Царство Антихриста. Статьи периода эмиграции. СПб.: РХГИ, 2001. С. 23.

³ Там же. С. 19.

поражение страны. Революционеры выступали *во имя идеи*. А по точному наблюдению Федора Степуна, пережившего две революции (большевистскую и нацистскую), в такой борьбе неминуема «победа миросозерцательного течения над интересократией»¹. Если в России торжествовал левый марксизм в обличье большевизма, то в Германии усиливалась так называемая консервативная революция. Почва для прихода нацизма была создана. Но далее идеи консервативных революционеров в Германии были отброшены в той же мере, как идеи Маркса в Советской России. Кстати, мотивы ксенофобской идеологии были характерны и традиционны и для других стран Запада. Очень долго фашистский вариант развития ожидался раньше во Франции, нежели в Германии, о чем даже галломан Эренбург написал роман «Трест ДЕ». Так что появление маршала Петена, обеспечившего полную поддержку Гитлера и управлявшего южной частью Франции, вряд ли случайность. Сам термин «коллаборация» принадлежит Петену, призвавшего нацию в радиообращении 1940 г. *сотрудничать* (*fr. collaborer*) с оккупантами. Именно в Виши он приказал проводить аресты евреев и передавать их в распоряжение гестапо². Вот что писала в своих мемуарах жена Франка Татьяна о годах под властью Гитлера: «И вот опять неравная страшная борьба, в которую я должна вступить, страх за самое дорогое в жизни давал нечеловеческие силы и изощренность в способах спасения. Угроза гибели только за то, что родился в народе Его и стал Его учеником — этого не могло вместить ни мое сердце, ни мой разум... Все отдать, но только не потерять его, спасти, и спасла»³.

Несмотря ни на что, Франк все же оставался «русским европейцем», хранившим верность базовым ценностям европейской культуры, прежде всего христианству. Более того, он один из тех русских эмигрантов-христиан, которые заговорили даже не об экуменизме, а о возможности надконфессионального христианства. В 1945 г. он писал сыну Виктору: «При моем обращении в православие мне очень помогло то, что с детских лет, несмотря на еврейское воспитание, я свылся с звоном колоколов, видом церквей, русскими праздниками и т. д., и тем не менее это обращение, теперь могу сказать, по-настоящему не удалось. У меня отношение к православию иное, чем, напр., у мамы. После бурного

¹ Степун Ф. А. Письма из Германии (Национал-социалисты) // Степун Ф. А. Сочинения. М.: РОССПЭН, 2000. С. 893.

² Эта тема стала сюжетом потрясающей пьесы американского драматурга Артура Миллера «Это случилось в Виши».

³ Франк Т. С. Память сердца // Франк С. Л. Саратовский текст. Саратов: Изд-во Саратовского ун-та, 2006. С. 228–229.

увлечения церковной верой я теперь... нахожу... духовную почву только в сознании, что я “христианин”, член вселенской христовой церкви, а... никакого отдельного исповедания; кое-что очень ценное в православии, непонятное европейцам, мне очень близко и дорого, но в принципе я могу только сказать, что я *и* православный, *и* католик, *и* протестант, и никто из всего этого в отдельности и замкнутости»¹.

Пожалуй, можно согласиться с современным исследователем, очень удачно описавшим столкновение Франка с проблемой культуры: «Культура предала человека или человек оказался не достойным ее? В любом случае их единства нет. Но это не означает, полагает Франк, что следует искать альтернативное прибежище в “русской” или “евразийской” культуре. <...> Перемена идолов — не выход из культурного кризиса. Для этого требуется тектонический переворот духа, позволяющий увидеть в культуре не совокупность “духовных ценностей”, не собрание противоречивых и несогласованных элементов — науки, права, искусства, морали, образования, идеологии, — а нечто совершенно иное: живую, творческую работу духа, обеспечивающую “круговую поруку”, связывающую людей в нерасторжимое единство. <...> Отличие этого понимания культуры заключается в природе единства: оно дается не всеобщим поклонением кумирам, а работой *религиозного духа*»². Более того, культура не кумир, а явление ценностное, избавиться от культуры можно, восстановить ее сложно. Ее и нельзя воспринимать как идола, который должен защитить непривычного к ней дикаря от обид жизни. Культура — оболочка образованного общества, но она не гарант его существования, это и раздосадовало вырвавшихся на Запад русских мыслителей. Мы, мол, лишились культуры, мы впали в дикость, а на Западе, несмотря на кризис, культура, пусть как цивилизация осталась, хотя духовно Запад не спасен этой культурой. Однако выход за пределы магической философии истории означал для Франка выход за пределы исторического познания. Он становится христианским философом в полном смысле этого слова, противопоставившим логике эмпирического познания истории и культуры логику христианского пребывания в мире как постоянного подвига.

Потеряв веру в историческое деяние, он беспощаден ко всем иллюзиям: «Кто еще верит, что спасение родины заключено в

¹ Цит. по: Буббайер Ф. С. Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950. М.: РОССПЭН, 2001. С. 221.

² Порус В. Н. С. Л. Франк: антиномии духа как основания культуры // Порус В. Н. У края культуры (философские очерки). М.: «Канон+»: «Реабилитация», 2008. С. 238.

простом “свержении большевиков”, что “большевики” — это какое-то наносное, случайное зло, которое достаточно внешне устранить, чтобы воцарились на Руси правда и счастье, — кто еще живет верой в этот политический кумир, еще опьянен революционным дурманом с *обратным содержанием* — тот не знает нашей тоски и не для того пишутся эти строки. Но мы-то, к несчастью, хорошо знаем, что нельзя помочь никому, в том числе и родине, если сам — беспомощен, что нищий не может никого обогатить и больной не может стать ничьим целителем. Мы знаем, что мы сами больны одной и той же болезнью с нашей родиной, как бы ни были различны симптомы этой болезни, и что мы исцелимся только вместе — *если* исцелимся! Мы направим ее на новый, верный путь не ранее, чем найдем его для себя самих» (КК, 165). А далее еще более четко: «Мы, конечно, не можем уже вернуться к старым идолам и еще лучше понимаем теперь их ложность: мы не можем верить ни в какой абсолютный порядок общественного устройства, не можем поклониться никаким политическим формам и доктринам. Мы знаем, что царство истинной жизни — не от мира сего и никогда не может быть адекватно и сполна осуществлено в условиях неизбежно греховной и несовершенной земной жизни» (КК, 177). И если нет исторического и политического пути, то остается путь к живому Богу, к Христу.

Но и это решение — не политическое, а рассчитано на долгую историческую перспективу. Что это значит? Речь шла об основе для демократии, для тех завоеваний человеческой цивилизации, которые Франк считал результатом христианизации мира. Здесь мы подходим к его пониманию *христианского реализма*. Для Маркса христианство — «опиум народа», Ницше называет христианство самой острой формой вражды к реальности, какая только до сих пор существовала. Напротив, Франк говорит о *христианском реализме*, который в отличие от *чисто земного*, равнодушного к злу, царящему в мире, сознавая опасность утопизма, тем не менее стремится к свободному совершенствованию жизни и отношений между людьми. Он полагал, что *гуманистическая вера в человека*, которая привела через «профанный гуманизм» к отмене рабства, политической свободе и гарантии неприкосновенности личности, социальным и гуманитарным реформам, — *христианского происхождения*: «Именно теперь, в тяжкую эпоху сгущения тьмы над миром, когда основным нравственным достижениям европейской культуры грозит гибель, следует отчетливо осознать, что такие достижения, как, например, отмена рабства, отмена пытки, свобода мысли и веры, утверждение моногамной семьи и равноправия между полами, политическая неприкосно-

венность личности, судебные гарантии против произвола власти, равноправие всех людей вне различия классов и рас, признание принципа ответственности общества за судьбу его членов, — что все это суть достижения на пути христианизации жизни, приближения ее порядков к идеалу Христовой правды. То, что имеет вечную ценность в идеалах демократии и социализма — не как специфических социально-политических систем, а как начал свободы и равенства всех людей, святости личности в качестве “образа” и “чада” Божьего, и братской солидарной ответственности всех за судьбу всех — есть именно осуществление неких порядков и признание неких обязанностей, косвенно и приближенно выражающих — сквозь зло и несовершенство мирового бытия, и в производном плане закона и порядка — новое, просветленное светом Христовой правды, нравственное сознание человечества»¹.

Христианский реализм противостоит, с одной стороны, фарисейству, которое под предлогом религиозного интереса, духовных поисков делает людей равнодушными к земным, материальным нуждам наших ближних, что на деле есть искажение подлинной христианской веры. С другой стороны, житейскому эгоизму к страданиям ближних, часто оправдывающемуся превратно понятой идеей о неустраимости дисгармонии и несовершенства в мире, а по сути приспособляющемуся к злу². Для Франка «христианский реализм есть скорбь о несовершенстве мира»³. И скорбь эта требует *ответственности человека* за активное проникновение в мир сверхмирной благодатной силы. Он на протяжении всей книги («Свет во тьме») подчеркивал, опираясь не текст Евангелия, *абсолютное религиозное значение* задачи действенной любви к ближнему, выражающейся в том, чтобы насытить алчущего, напоить жаждущего, принять странника, одеть нагого, посетить больного. Более того, грядущий суд над человеческой душой — и это для русского мыслителя почти аксиома — стоит в прямой зависимости от исполнения евангельского завета

¹ Франк С. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. Париж: YMCA-PRESS, 1949. С. 394–395.

² Подробнее см. об этом в моей статье: «Принцип христианского реализма», или Против утопического своеволия // Вопросы литературы. 1998. Ноябрь — Декабрь. № 6. С. 129–153. Этот же текст был опубликован в книге: Кантор В. Русский европеец как явление культуры (философско-исторический анализ). М.: РОССПЭН, 2001. С. 552–578. А также на немецком языке как предисловие к переводу книги С. Франка «Свет во тьме»: *Kantor Vladimir*. «Das Prinzip des christlichen Realismus», oder Gegen utopische Willkür // *Simon L. Frank*. Licht in der Finsternis. Versuch einer christlichen Ethik und Sozialphilosophie. Verlag Karl Alber. Freiburg; München, 2008. S. 11–35.

³ Франк С. Свет во тьме. С. 315.

помощи людям. Впрочем, еще раньше, в статье 1939 г. он написал: «Социальные реформы, законодательное ограждение интересов бедных и угнетенных — есть дело нужное, разумное, праведное и с христианской точки зрения. Но основное христианское решение социального вопроса есть, вопреки всем усмешкам скептиков, неверующих, мудрецов века сего, — вольная, жертвенная любовь к ближним, вдохновленная верой в Христа и Его Правду — исповедание не на словах, а на деле всемогущества Бога любви»¹.

Оставался, однако, вопрос: а так ли надежен путь христианский, ведь дело Христа явно не торжествует в мире. Но именно это и есть вывод Франка: зато истинная христианская вера дает свободу от всех иллюзий. Конечно, многие считают, замечал Франк, что дело Христа постигла неудача, но «дело Христово абсолютно удалось, ибо его удача совсем не измеряется “удачей в мире” — Христос внес в мир вечный свет любви, который светит во тьме, и тьма не объяла его — Христос с самого начала знал, что этот свет не будет “иметь удачи” в мире, будет гоним, и *хотел*, чтобы он был гоним, потому что этот свет и светит только через страдание. <...> И мы должны быть с Ним именно как с вечно гонимым и в *гонении* торжествовать величайшую и абсолютную *победу над всем миром*»². Эта позиция христианского стоицизма, отказываясь от кумиров и мифов, ничего не обещала кроме свободы духа. Но в конечном счете это совсем немало в историческом раскладе человеческой судьбы.

¹ Франк С. Проблема «христианского социализма» // Франк С. Непрочитанное...: статьи, письма, воспоминания. С. 290.

² Франк С. Л. О невозможности философии (Письмо к другу) // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 91.

Глава 19

Федор Степун: русский философ между двух идеократий

Наша идеократическая эпоха снова волнуется основной идеей европейской культуры, идеей христианства. То, что мир сейчас не столько входит в Разум христианской Истины, сколько сходит на ней с ума, этого положения не отменяет.

Ф. А. Степун

1. Предварительные замечания

В русской эмигрантской философии Федор Августович Степун (1884—1965) был, так сказать, последним из могижан. Он успел увидеть закат сталинизма, эпоху хрущевской оттепели и ее крах. Всю жизнь он сохранял надежду на демократические изменения в России. На Родине, любимой им «из не очень прекрасного далека» (российская катастрофа была, по мысли Степуна, *общевропейской* — мысль, подтвержденная опытом: после большевистской революции философ пережил еще и немецкий нацизм). Ушедший из жизни последним из своих знаменитых современников, он только сейчас приходит к нам.

Почему так случилось? Конечно, господин Случай, но еще и то обстоятельство, что последние тридцать лет своей жизни Степун выпускал книги своих историософских и культурологических текстов прежде всего на немецком языке¹. Молодое поколение эмиграции, удивляясь, «почему хорошо известный не только старшему поколению русской эмиграции, но и немецкому культурному миру писатель, философ и социолог Степун остался в стороне от более

¹ Theater und Kino. Berlin, 1932; Das Anlitz Russlands und das Gesicht der Revolution. Berlin; Leipzig: Gotthelf Verlag, 1934; Англ. перевод: The Russian Soul and Revolution. New York, 1935; Der Bolschewismus und die christliche Existenz. München: Kosel Verlag, 1959; Zweite erweiterte Auflage 1962; Dostoevskij und Tolstoj: Christentum und soziale Revolution. München, 1961; Mystische Weltanschauung. Fünf Gestalten des russischen Symbolismus: Solowjew, Berdjajew, Iwanow, Belyi, Block. München: Carl Hanser Verlag, 1964.

или менее всемирной известности», полагало, что причина в «культурной изоляции от остального мира Германии, в которой после высылки из Советской России обосновался <...> Ф. А. Степун»¹.

На русском языке выходили его статьи в разных эмигрантских журналах, вышли книги воспоминаний, но представление о Степуне-мыслителе имели прежде всего немцы. С полным на то основанием. Г. П. Федотов на первую историософскую книгу своего сотоварища по изданию «Нового Града», вышедшую на немецком языке, откликнулся следующими словами: «Тем из наших читателей, кто знает лишь русского Степуна, скажем, что, по-видимому, немецкий язык дает полную меру всех возможностей его стиля. Этот пьянящий кубок, где философские абстракции играют и искрятся с легкостью, не отнимающей ничего у глубокой, порой трагической серьезности, только и возможен для языка Гёте и Ницше. Степун владеет им, как артист и как мыслитель»².

Как и Кожев, как и Койре, Степун еще требует внимательного прочтения и перевода на русский язык, ибо даже в тех немецких текстах, которые суть перефразировка его старых русских статей, он внес довольно много нового и поднимающегося над ситуативной проблематикой первопубликаций. В глазах многих ставший знаменитым немецким писателем, «равным по рангу таким духовным выразителям эпохи, как «соразмерные» ему Пауль Тиллих, Мартин Бубер, Романо Гвардини, Пауль Хекер и др.»³, он писал прежде всего о России, хотя *немецкий* опыт был также его постоянной проблемой, более того, *грундфоном* его *российских* размышлений.

На кончину Степуна откликнулось около полусотни немецких журналов и газет. Для немцев он был воплощением, можно даже сказать, символом свободной русской мысли, писателем и философом, который не отказался от своей культуры, не растворился в западноевропейской жизни, а остался русским, но — русским постпетровской эпохи.

Находясь на Западе, он чувствовал себя внутри родственного ему культурного пространства. По словам его ученика, «для Степуна, Россия — это Восточная Европа, а не Западная Азия, или даже Евразия. Хотя он был в известное время под сильным влиянием историософских построений Освальда Шпенглера, о котором написал замечательную статью, Степун всегда отвергал представление немецкого мыслителя о том, что русский дух в своих корнях абсолютно

¹ Полторацкий Н. Философ-артист // Возрождение. 1951. № 16. С. 174.

² Федотов Г. П. (рец.). Fedor Stepun. Das Anlitz Russlands und das Gesicht der Revolution. Berlin; Leipzig: Gotthelf-Verlag, 1934 // Новый Град. Париж, 1934. № 9. С. 95. (Подпись — Г. Ф.).

³ Kuhn H. Fedor Stepun // Stimmen der Zeit. Freiburg, 1965. № 8.

противоположен европейскому. Не принял Степун и идеологии евразийцев¹, несмотря на то, что некоторые их идеи произвели на него сильное впечатление. По всему своему существу он был от головы до ног олицетворением того не очень распространенного человеческого типа, который называется *русским европейцем* — определение, в котором прилагательное столь же важно, как и существительное»².

Разумеется, тип этот был уже распространен в русской культуре: отсчет можно вести от Пушкина, вспомнить и Чаадаева, и Тургенева, и Чехова, очень много людей этого типа оказалось в эмиграции — как забыть Бунина, Милюкова, Федотова, Вейдле!.. Их положение среди эмигрантов из большевистской России — подыгрывавших большевикам евразийцев, ничему не научившихся оголтелых монархистов, винивших в российской катастрофе прежде всего Европу, — было, быть может, особенно сложным. А в их любимой Европе наступал на демократию фашизм. В передовой статье первого номера «Нового Града» (1931) Федотов писал: «Уже репетируются грандиозные спектакли уничтожения городов газовыми и воздушными атаками. Народы вооружаются под убаюкивающие речи о мире дипломатов и филантропов. Все знают, что в будущей войне будут избиваться не армии, а народы. Женщины и дети теряют свою привилегию на жизнь. Разрушение материальных очагов и памятников культуры будет первою целью войны. <...> Путешествие по мирной Европе стало труднее, чем в средние века. “Европейский концерт”, “республика ученых” и “corpus christianum” кажутся разрушенными до основания. <...> В Европе насилие, — в России кровавый террор. В Европе покушения на свободу, — в России каторжная тюрьма для всех. <...> Против фашизма и коммунизма мы защищаем вечную правду личности и ее свободы — прежде всего свободы духа»³.

На что они рассчитывали? Голос их не был слышен — ни в Европе, ни тем более в России. В буржуазной Европе, среди русских эмигрантов, по преимуществу, монархистов, они оставались социалистами, но в отличие от западноевропейских просоветских левых они утверждали христианство как основу европейской цивилизации. И в ответ на заявления о закате демократической эпохи — веру в возможность демократии на основе христианства. Имеет смысл поста-

¹ Как добавление к цитируемым словам, стоит сказать, что Степун едва ли не первый заметил, что евразийская программа «дает достаточные основания к определению евразийства как русского фашизма» (*Степун Ф.* Евразийский временник (рец.) // Современные записки. Париж, 1924. Кн. 21. С. 404).

² *Штаммлер А. В.* Ф. А. Степун // Русская религиозно-философская мысль XX века. Сб. статей под ред. Н. П. Полторацкого. Питсбург, 1975. С. 329.

³ *Федотов Г. П.* Новый Град // *Федотов Г. П.* Россия, Европа и мы. Paris: YMKA-PRESS, 1973. С. 136, 137, 139. (Соиздателями журнала были И. Бунаков-Фондаминский, Ф. Степун и Г. Федотов.)

вить рядом два высказывания Степуна (не раз при том говорившего о беспомощности демократии в России и Германии): «Я определенно и до конца отклоняю всякую *идеократию* коммунистического, фашистского, расистского или евразийского толка; т. е. всякое насиливание народной жизни. <...> Я глубоко убежден, что «идейно выдыхающийся» сейчас демократический парламентаризм Европы все же таит в себе более глубокую идею, чем пресловутая идеократия. Пусть современный западно-европейский парламентаризм представляет собою *вырождение свободы*, пусть современный буржуазный демократизм все больше и больше скатывается к мещанству. Идущий ему на смену идеократизм много хуже, ибо представляет собою *народное рождение насилия* и явно тяготеет к большевицкому сатанизму»¹. Противостоит же этому сатанизму «*Божье утверждение свободного человека, как религиозной основы истории*». Демократия — не что иное, как политическая проекция этой верховной гуманистической веры четырех последних веков. Вместе со всей культурой гуманизма она утверждает *лицо* человека как верховную ценность жизни и форму автономии, как форму богопослушного делания»².

Но в эти годы о *лице*, о человеке думали все меньше и меньше. Мрачные фантазмагии Кафки о человеке, уничтожаемом всем составом угаданного писателем народившегося нового мира, — точный портрет эпохи. Но если Кафка — это сейсмограф XX века, фиксатор ситуации, то русские мыслители-эмигранты пытались *понять причину*, из-за которой «в преисподнюю небытия» (Степун) обрушилась Россия, а за ней и другие европейские страны. И не просто понять, но и *найти некую интеллектуальную защиту* против ужаса, поднимавшегося из этой преисподней, из этой пропасти, из этого провала. Однако повторим вопрос: на что они рассчитывали? Но добавим к нему и второй.

2. Почему нам все еще интересна философская мысль русской эмиграции

В 1961 г. Георгий Адамович так оценил итоги русской эмиграции: «У нас, в эмиграции, талантов, конечно, не больше. Но у нас осталась неприкосновенной личная творческая ответствен-

¹ *Степун Ф.* Мысли о России. Очерк X. Демократия и идеократия; буржуазная и социалистическая структура сознания; марксистская идеология как вырождение социалистической идеи; религиозная тема социализма и национально-религиозное бытие России // *Степун Ф. А.* Сочинения. М.: РОССПЭН, 2000. С. 354 (курсив Ф. Степуна).

² *Степун Ф.* Мысли о России. Очерк V // Там же. С. 272 (курсив Ф. Степуна).

ность — животворящее условие всякого духовного созидания, — у нас осталось право выбора, сомнения и искания»¹.

Они сохранили для русской мысли то, без чего немислимо духовное творчество, — *идею свободы*. В уже цитированной передовой статье из «Нового Града» Федотов замечал, что, если хоть некоторые из пишущихся ими страниц дойдут до России и помогут хоть кому-нибудь, они будут считать себя сторицей вознагражденными за свой труд. Страницы дошли. Но чтобы они могли помочь, их надо прочитать и усвоить преподанный нам урок духовного мужества и верности свободе личности, а стало быть, и делу философии.

В программной статье (предисловие к первому номеру «Логоса», совместно с С. Гессеном) Степун писал, что философии необходимо предоставить «полную свободу саморазвития и самоопределения, ибо философия — нежнейший цветок научного духа, и она особенно нуждается в бескорыстности ее задач»², только тогда она разовьет в себе и культуре освобождающие силы. Утверждение философии как *надидеологической*, в том числе и *надконфессиональной*, сферы деятельности было безусловной заслугой оставшихся философами и в эмиграции Бердяева, Франка, Степуна, Федотова (никто не упрекает, скажем, ставшего из философа богословом С. Булгакова, но это уже другая судьба и другая проблема).

Современники-соизгнанники писали, что, конечно же, Степун — «убежденный христианин; он принадлежит к православной Церкви, но православие является для него одной из форм вселенского христианства. С некоторым приближением можно сказать, что православие является для него — “вероисповеданием”, а не “Церковью”. А Церковь — шире вероисповедания. В этом смысле он остается верным заветам Вл. Соловьева, который всегда боролся против провинциализма “греко-российства” и в своем искании вселенского христианства предвосхитил современные движения экуменизма»³.

Не менее существенно, что они сохранили сам *стиль российского философствования, хотя и попытались в чем-то изменить традиционно российский принцип подхода к действительности*. Стиль русской философии виден в ее общественном бытовании — в том, что по самой своей сути она была частью российской литературы. Не случайны близость Чаадаева и Пушкина, не случайно, что В. Соловьев писал стихи, а самыми крупными мыслителями России мы по-прежнему называем Толстого и Достоевского. Прин-

¹Адамович Г. Вклад русской эмиграции в мировую культуру // Адамович Г. Одиночество и свобода. М., 1996. С. 146.

²[Гессен С., Степун Ф.] От редакции // Степун Ф. А. Сочинения. С. 794.

³Зандер Л. О Ф. А. Степуне и о некоторых его книгах // Мосты. 1963. № 10. С. 324.

цип — дело иное. Когда Степун говорил о необходимости немецкой школы для русских философов, как когда-то школы античной философии для западноевропейских мыслителей, он вовсе не имел в виду, что русская мысль должна утратить свою самобытность. Речь шла о внесении радио, который, по Степуну, вырывает мысль из хаоса жизни, чтобы противостоять хаосу России — не более того: «Основные принципы русской философии никогда не выковывались на медленном огне теоретической работы мысли, а извлекались в большинстве случаев уже вполне готовыми из темных недр внутренних переживаний»¹.

Нынешние отечественные любомудры, претендующие на понимание философии как строгой науки, говорят о «нефилософичности русской философии», упрекая при этом именно Степуна, что он не дал отечественному любомудрию того, что вроде бы мог дать — оригинальной философской системы, наподобие западноевропейской. В этом упреке, однако, проясняется его *философский масштаб*: «Ф. А. Степун <...> мог бы стать “русским Витгенштейном” или “Хайдеггером”, но стал лишь “немецким Степановым”. <...> Школы он там не создал, последователей не взрастил»². Но школы не создали ни Бердяев, ни Франк, ни Шестов, ни Федотов, ни даже самый академичный Лосский. Стиль российского философствования как раз предполагает, с одной стороны, общение, с другой — экзистенциальное соло. «В противоположность немецкой философии 19-го века, русская мысль представляет собою не цикл замкнутых систем, а цепь вот уже целое столетие не прерывающихся разговоров, причем разговоров в сущности на одну и ту же тему»³. И в этой цепи он остался не «немецким Степановым», а «русским Степуном».

Для русских мыслителей, «русских европейцев», высланных или вынужденно эмигрировавших в первые годы большевизма, было ясно два обстоятельства: 1. *Винить в происшедшем можно только себя* (Степун в первые же годы эмиграции писал: «Страшных вещей натворила Россия сама над собою, и где же, как не в своем сердце, ощущать ей боль всего случившегося и раскаяние в своих грехах»⁴). 2. *Но понимать нашу сопричастность общеевропейскому катаклизму* (после прихода Гитлера к

¹ [Гессен С., Степун Ф.] От редакции // Степун Ф. А. Сочинения. С. 791.

² Чубаров И. М. Зачалось и быть могло, но статья не возмогло (предисловие к «Жизни и творчеству» Ф. А. Степуна) // Логос. 1991. № 1. С. 96.

³ Степун Ф. Мысли о России. Очерк VIII. (Национально-религиозные основы большевизма: пейзаж, крестьянство, философия, интеллигенция) // Степун Ф. А. Сочинения. С. 327.

⁴ Степун Ф. Мысли о России. Очерк IV // Там же. С. 242.

власти, когда катастрофа настигла и Германию, Федотов резюмировал: «Еще обвал — и большая, живая страна, выносившая на своих плечах около половины культуры Запада, провалилась, если не в небытие, то за пределы нашего исторического времени. В другой век. В другую историю — древнюю, среднюю или ультра-современную? Во всяком случае, в тот век, где меряют достоинство человека чистотою крови, где метят евреев желтым крестом... где жгут ведьм и еретиков. <...> Вот уже третье предостережение. Первой провалилась Россия. За ней Италия. Теперь Германия. Провалилась уже половина Европы. Половина ли только? Большая часть Европы уже под водами, а мы, уцелевшие, на крайнем Западе, смотрим на волнующуюся бездну, подступающую к нам, готовую слизнуть остатки материка»¹). А стало быть, специфику наших грехов и бед надо искать в контексте общеевропейской судьбы. Впрочем, еще любимый Степуном Ф. Шлегель как-то заметил, что «французскую революцию можно рассматривать <...>, как почти универсальное землетрясение, <...> как революцию по преимуществу. <...> Но можно рассматривать ее и как средоточие и вершину французского национального характера, где сконцентрированы все его парадоксы». В этом двуедином подходе и заключен подлинно «исторический взгляд»².

Вот этот двойной подход (самоанализ национальной специфики и понимание общеевропейского контекста), примененный к анализу своей истории людьми, испытавшими все возможные превратности и удары судьбы, сообщает невероятную эвристическую силу их текстам, побуждающую нас к дальнейшим соразмышлениям. Великий Данте сказал в «Божественной комедии», написанной (за исключением первых семи песен «Ада») в изгнании:

...тот страдает высшей мукой,
Кто радостные помнит времена
В несчастьи...

(«Ад».V, 121–123)

А «высшие муки» рождают и высшие прозрения. Об этих же русских эмигрантах-мыслителях напомним слова М. Цветаевой:

«Поколение, где краше / Был — кто жарче страдал».

¹ Федотов Г. Демократия спит // Новый Град. 1933. № 7. С. 25.

² Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. В 2 т. М., 1983. Т. 1. С. 313.

3. Что же Степун?.. (дайджест биографии)

Начну с того, что *Степун был абсолютно адекватен своей эпохе*, ее духу, ее пристрастиям, ее слабостям, ее поискам, ее заблуждениям и откровениям. *Он был не больше, но и нисколько не меньше эпохи*, а потому говорил с ней (и о ней) на равных. Отвечая артистическому и философическому пафосу «Серебряного века» (все поэты еще и мыслители, а мыслители тяготеют к литературе), он выступил на духовном поприще не только как мыслитель, прошедший школу неокантианства, усвоивший уроки Э. Гуссерля, не только как социолог, прекрасно знавший и учитывавший идеи Макса Вебера, П. Сорокина и Г. Зиммеля, но и как публицистический бытописатель («Из писем прапорщика-артиллериста»), романист (роман «Николай Переслегин»), как тонкий литературный критик и театрал. Разумеется, такой человек способен вникнуть в разные смыслы времени и сказать *свое*.

Не менее существенно и то, что, говоря свое, *он не указывал эпохе, как ей жить*. А указывали все: символисты, акмеисты, футуристы, «знаньевцы», социалисты разнообразных толков (эсеры, меньшевики, большевики), кадеты, октябристы, монархисты, неофиты православия... Время между «Февралем» и «Октябрем», когда ему пришлось выступить в роли «указчика», он вспоминал как самое неподлинное для себя: «Неустанно носясь по фронту, защищая в армейских комитетах свои резолюции, произнося речи в окопах и тылу, призывая к защите родины и революции и разоблачая большевиков, я впервые за всю свою жизнь не чувствовал себя тем, кем я на самом деле был. <...> Время величайшего напряжения и даже расцвета моей жизни осталось у меня в памяти временем предельного ущемления моего “я”»¹. По своему психологическому складу Степун был скорее аналитик и наблюдатель.

Но поразительно то, что при таком складе ума и характера он *сменил в жизни невероятное количество ролей*, порой играя их одновременно. Родился (1884) и вырос в деревне, проводя почти *помещичье детство*. Можно назвать его — по чисто профессиональному признаку — *философом и писателем*. Но еще и *боевым офицером, артиллеристом*, участвовавшим в Первой мировой. А до войны объездил почти всю Россию как *профессиональный лектор*. В течение своей жизни *издавал или редактировал* разнообразные журналы («Логос», «Шиповник», «Современные записки», «Новый град»). Как *политический деятель* был ни много

¹ *Степун Ф.* Бывшее и несбывшееся. (I—II). London: Overseas Publications Interchange Ltd., 1990. Т. II. С. 19.

ни мало — начальником Политуправления при военном министерстве во Временном правительстве. В 1918—1919-е голодные годы *работал крестьянской работой*, чтоб не умереть. С 1919 г. по протекции Луначарского стал руководителем Государственного показательного театра, выступая в качестве *режиссера, актера и театрального теоретика*. Этот свой опыт он, кстати, зафиксировал в книге «Основные проблемы театра» (Берлин, 1923). Изведал горький хлеб *эмигранта*, в 1922 г. высланный из страны — среди прочих российских мыслителей и писателей — по личному распоряжению В. И. Ленина. В эмиграции он получил *профессорскую кафедру* в Дрездене, но в 1937 г. нацисты лишили его права преподавать, и только после войны он был приглашен профессором в Мюнхенский университет на специально для него созданную кафедру истории русской духовности. Он читал лекции и по-прежнему печатался в русских и немецких журналах как *литературный критик и публицист-историк*. И, наконец, его последняя роль — роль *мемуариста*, причем, надо сказать, одного из самых блестящих в нашей письменной истории.

Как несложно заметить, его жизнь и творческая биография разделяются практически на две равные половины (с 1884 по 1922-й и с 1922 по 1965-й). На жизнь российского мыслителя, который мог выезжать за рубеж, путешествовать по миру, но чувствовать, что у него есть свой дом. И на жизнь российского мыслителя, изгнанного из дома, уже чувствовавшего не любовь и тепло родного очага, а, говоря словами Данте, то,

как горестен устам
Чужой ломоть, как трудно на чужбине
Сходить и восходить по ступеням.

(«Рай». XVII, 58–60)

Причем вторая половина его жизни была по сути дела посвящена осмысливанию того, что произошло и что он сам и его современники говорили и думали, в первую — доэмигрантскую — эпоху его жизни. Посмотрим, какими идеями определялась

4. Первая половина его жизни

Ее можно определить как столкновение русских интуиций со строгими принципами немецкой философии. Родители Степуна были выходцами из Пруссии, людьми весьма обеспеченными, поэтому поездка в Германию для получения высшего образова-

ния стала для их сына более чем естественной. Таким образом, Степун очутился в Гейдельберге учеником Виндельбанда. Писал диссертацию по историософии Владимира Соловьева. Учеба и работа над диссертацией были напряженные. И именно там, в Гейдельберге, он в первый раз ощутил важность *разграничения* душевных воспарений-излияний (привычных для россиянина) и религиозно-интеллектуального творчества.

Степун задал Виндельбанду вопрос: «Как, по его мнению, думает сам Господь Бог; будучи высшим единством мира, Он ведь никак не может иметь трех разных ответов на один и тот же вопрос». Немецкий профессор на задор российского юнца ответил сдержанно, мягко, но твердо, что у него, конечно, есть свой ответ, но это уже его «частная метафизика»¹. Это было хорошим уроком для русского любомудра. Уроком, запомнившимся на всю жизнь, что философия не есть исповедь, тем более не есть исповедание веры, она — наука, строгая наука, ставящая разум преградой бурям бессознательного, таящимся в человеке.

Традиция христианского рационализма в России существовала. Стоит вспомнить хотя бы слова Чаадаева, что христианство было «плодом Высшего Разума»², что поэтому «только христианское общество действительно руководимо интересами мысли и души» и «в этом и состоит способность к усовершенствованию новых народов, в этом и заключается тайна их цивилизации»³. «Басманный мыслитель» надеялся, что и в России «пришло время говорить простым языком разума. Нельзя уже более ограничиваться слепой верой, упованием сердца; пора обратиться прямо к мысли»⁴. Однако его упования остались тщетными. В русской философии в конечном счете победила славянофильская «туземная школа», как ее называл Чаадаев, проклявшая «самодвижущийся нож разума»⁵.

Если не говорить здесь о секуляризованном рационализме бывшего семинариста Чернышевского, то из русских религиозных философов традицию Чаадаева (после Вл. Соловьева) подхватил именно Степун. Свое понимание важности рации Степун осознал как принципиальное для превращения российского любомудрия в подлинную философию. Степун полагал, что только строго научная философия способна защитить истинное христианство, отказавшись от возвеличения обрядоверия как смысла веры, от амальгамы христианства и язычества, к которой тяготело

¹ *Степун Ф.* Бывшее и несбывшееся. Т. I. С. 105.

² *Чаадаев П. Я.* Сочинения. М., 1989. С. 457.

³ Там же. С. 106.

⁴ Там же. С. 133.

⁵ *Киреевский И. В.* Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. С. 251.

(по Флоренскому) православие. Позднее он вспоминал: «Выученники немецких университетов, мы вернулись в Россию с горячей мечтой послужить делу русской философии. Понимая философию как верховную науку, в последнем счете существенно единую во всех ее эпохальных и национальных разновидностях, мы естественно должны были с самого начала попасть в оппозицию к тому доминировавшему в Москве течению мысли, которое, недолюбливая сложные отвлеченно-методологические исследования, рассматривало философию как некое сверхнаучное, главным образом религиозное исповедничество. Правильно ощущая убыль религиозной мысли на западе, но и явно преувеличивая религиозность русской народной души, представители этого течения не могли не рассматривать наших замыслов как попытки отравить религиозную целостность русской мысли критическим ядом западнического рационализма»¹.

Предпосылки русской философии этот «неозападник» (по определению Г. Флоровского) тем не менее увидел в славянофильстве, ибо оно выросло в школе немецкого романтизма (об этом одна из первых его статей²), чему романтик Степун не мог не сочувствовать. О близости философа романтизму писали многие. И справедливо. Для псевдонима своей книги «Из писем прапорщика артиллериста» (Н. Лугин!) он взял имя героя романтического лермонтовского рассказа «Штосс». Он писал о Фр. Шлегеле, перевел его роман «Люцинда», да и собственный его роман «Николай Переслегин» своей автобиографической смелостью был бесспорно обязан «Люцинде» Шлегеля, а сюжетно отчасти пьесе «Росмерсхольм» Г. Ибсена, тоже своеобразного «рационального» романтика. Но, признавая за славянофилами оригинальность творчества, связывая эту оригинальность (как и сами славянофилы) с религиозным опытом русского народа, он тем не менее уже в 1913 г. утверждал, «что вся эта оригинальность до дна исчерпывается психическим самочувствием славянофилов и не переходит в логическую самостоятельность их философского творчества»³.

Философия русских романтиков явилась «началом насилующим и порабащающим», поскольку была «всечело пленена жизнью. У нее заимствовала она свое основное понятие иррационального единства»⁴. Для Степуна в этом было явное проявление

¹Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. Т. I. С. 280.

²Степун Ф. Немецкий романтизм и русское славянофильство // Русская мысль. 1910. № 3. Март. С. 65–91.

³Степун Ф. Прошлое и будущее славянофильства // Степун Ф. А. Сочинения. С. 836 (курсив Ф. Степуна).

⁴[Гессен С., Степун Ф.] От редакции // Степун Ф. А. Сочинения. С. 792.

варварства, которое впоследствии увидел он и в евразийстве. Для него Россия была частью Европы, но по-прежнему, как и во времена Новгородско-Киевской Руси, — форпостом, отделявшим цивилизованное пространство от степных варваров. Но, как и свойственно жителям фронта, как, скажем, казакам, описанным Л. Толстым, русские люди подвергались влиянию нецивилизованных, стихийных сил, не всегда осознавая свою роль защитников цивилизации. Столь же пограничной явилась в мир и отечественная философия. Своей враждой к форме и строгости суждений, антиличностным пафосом, усвоенным у Степи, и той же Степью укрепленной иррациональной стихийностью русское сознание провоцировало превращение на отечественной почве любой европейской идеи в свою противоположность. И при отказе от рации, от разума, «сознательно стремясь к синтезу, русская мысль бессознательно двигалась в направлении к хаосу и, сама хаотичная, ввергала в него, поскольку ею владела, и всю остальную культуру России»¹.

Поэтому борьба за философию стала для Степуна борьбой за русскую культуру, в конечном счете — за Россию, ибо он опасался, что русская философия окажется не защитой от хаоса, а тем самым «слабым звеном», ухватившись за которое можно свергнуть всю страну в «преисподнюю небытия»². Слова Ленина о России как «слабом звене» в европейской (в его терминологии — капиталистической) системе — не случайны. К этой теме мы еще вернемся, пока же стоит показать, какое лекарство предлагал Степун. Выученик неокантианцев, пытавшихся преодолеть почвенничество и этатизм немецкой философии, он, разумеется, заявил о необходимости для русской мысли школы Канта: «Если, с одной стороны, есть доля правды в том, что кантианством жить нельзя, то, с другой стороны, такая же правда и в том, что и без Канта жизнь невозможна (конечно, только в том случае, если мы согласимся с тем, что *жить* означает для философа не просто жить, но *жить мыслию*, т. е. *мыслить*). Если верно то, что в кантианстве нет откровения, то ведь верно и то, что у Канта гениальная логическая совесть. А можно ли верить в откровение, которое в принципе отрицает совесть? Что же представляет собою совесть, как не *минимум откровения*? Рано или поздно, но жажда откровения, принципиально враждующая с совестью, должна неизбежно привести к откровенной логической бессовестности, т. е. к уничтожению всякой философии»³.

¹ Там же. С. 791.

² Степун Ф. Мысли о России. Очерк IV // Там же. С. 248.

³ Степун Ф. Прошлое и будущее славянофильства // Там же. С. 834 (курсив Ф. Степуна).

Надо сказать, это был явный период неприятия Канта в русской, особенно *православно* и в духе *российского марксизма* ориентированной философии. В «Философии свободы» (1911) ставший православным мыслителем бывший марксист Бердяев, в «Вехах» заступившийся за Канта, дал немецкому мыслителю вполне большевистское определение: «Гениальный образец чисто полицейской философии дал Кант»¹. В. Ф. Эрн (как и Бердяев, автор православно-славянофильского издательства «Путь»), отвечая на редакционно-программную статью «Логоса», просто называл Канта высшим выразителем «меонизма»² (т. е. тяги к небытию) западной мысли и культуры. А «сердечный друг» Эрна П. А. Флоренский вполне богословски-академически тем не менее резко противопоставил Канта Богопознанию: «Вспомним тот “Столп Злобы Богопротивныя”, на котором почивает антирелигиозная мысль нашего времени. <...> Конечно, вы догадываетесь, что имеется в виду Кант»³. В конце концов не этатист Гегель, а отстаивавший самоцельность человеческой личности Кант был объявлен православной философией идеологом немецкого милитаризма (в статье В. Ф. Эрна «От Канта к Круппу»). На самом деле отказ от идей рационализма вел к оправданию язычества как, по словам Бердяева, *весьма важной составляющей* православной церкви, что «приняла в себя всю великую правду язычества — землю и реалистическое чувство земли»⁴. Не случайно В. И. Ленин, откровенный враг христианства и идеолог «неоязычества» (С. Булгаков), в эти годы столь же категорически требовал («Материализм и эмпириокритицизм», 1909) «отмежеваться самым решительным и бесповоротным образом от фидеизма и от агностицизма, от философского идеализма и от софистики последователей Юма и Канта»⁵.

Судьбу философского спора в каком-то смысле разрешила сама история. Разразилась Первая мировая (или, как ее назвал народ, «германская») война. Без громких слов «философ-неозападник» Степун ушел в действующую армию (прапорщик-артиллерист!) на германский фронт. Любовь к Канту не означала нелюбви к России, напротив. Зато антихристиа-

¹ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 19.

² «Ratio в своем последовательном завоевании европейской мысли приводит таким образом к пышному, яркому расцвету универсального меонизма. Этот расцветший в Беркли и Юме меонизм принципиально и окончательно закрепляется в трансцендентализме Канта» (Эрн В. Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности // Эрн В. Ф. Сочинения. М.: 1991. С. 77–78).

³ Флоренский П. А. Разум и диалектика // Флоренский П. А. Сочинения. В 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 135.

⁴ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 34.

⁵ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 18. С. 138.

нин и неоязычник Ленин выступил за поражение России в войне. В том же духе отличилась и славянофильская партия. Словно забыв, что строитель Санкт-Петербурга был победителем шведов (т. е. тех же германцев), а его дочь Елизавета победила Германию, превратив самого Канта в российского подданного¹, славянофилы добились символического отказа от Петровского наследия. Произошло, говоря словами Степуна, «бездарное и безвкусное переименование Петербурга Петра и Пушкина в Шишковско-националистический Петроград»². Это как бы государственно утвердило ту путаницу и неразбериху понятий, которая и без того правила в стране свой бал. Народ с удивлением видел, что, оказывается, все возможно, «все позволено». Таким образом, надвигавшийся хаос был в каком-то смысле идейно санкционирован самим правительством.

Имя Степуна в эти годы приобрело не только философскую и литературную, но публицистически-политическую известность. В этом немалую роль сыграли его письма с германского фронта («Из писем прапорщика-артиллериства»). Скажем, даже журнал «Северные записки», вспоминал С. И. Гессен, «очень скоро стал популярен, особенно после публикации в нем “Писем капитана артиллерии” (так у Гессена. — В. К.) Ф. А. Степуна»³. Волей-неволей он вовлекается в политическую борьбу, пытаясь отстоять идею демократического представительства. Становится начальником политуправления армии при Временном правительстве. Ему кажется, что наступила в России эпоха устройства правового демократического общества. Но идея демократии есть идея рационально организованной жизни. А все прошлое воспитание русской культуры (и левых, и правых) было направлено против подобного рационализма. В России разгорается и торжествует хаос.

Впрочем, аналогичный кризис рационализма переживала в тот момент и Западная Европа. Артур Кёстлер написал в своей автобиографии: «Я родился в тот момент (1905 г. — В. К.), когда

¹ «Всесветлейшая, великодержавнейшая императрица, самодержица всех россиян, всемилостивейшая императрица и великая жена! <...> Всемилостивейшее расположение Вашего Импер. Величества оказывать наукам высочайшее покровительство и благосклонное попечительство побуждают меня верноподданнейше просить Ваше Импер. Величество соблаговолить милостиво определить меня на вакантный пост ординарного правительства. <...> Вашего Импер. Величества верноподданнейший раб Иммануил Кант. Кенигсберг, 14 декабря 1758 г.» (Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 505).

² Степун Ф. (Н. Лугин). Из писем прапорщика-артиллериства. М., 1918. С. 9.

³ Гессен С. И. Мое жизнеописание // Вопросы философии. 1994. №7–8. С. 159. (Превращению журнального текста в книжный содействовал Мих. Гершензон. См. об этом: Vorwort in: Stepun F. Als ich russischer Offizier war. München: Kosel Verlag, 1963. S. 7).

над веком разума закатилось солнце»¹. И вправду — недалеко уже было до фашизма и национал-социализма. Гуссерль именно в закате разума увидел первопричину европейского кризиса: «Чтобы постичь противоестественность современного “кризиса”, нужно выработать понятие Европы как исторической телеологии бесконечной цели разума; нужно показать, как европейский “мир” был рожден из идеи разума, т. е. из духа философии. Затем “кризис” может быть объяснен как кажущееся крушение рационализма. Причина затруднений рациональной культуры заключается, как было сказано, не в сущности самого рационализма, но лишь в его овнешнении, в его извращении “натурализмом”. <...> Есть два выхода из кризиса европейского существования: закат Европы в отчуждении ее рационального жизненного смысла, ненависть к духу и впадение в варварство, или же возрождение Европы в духе философии благодаря окончательно преодолевающему натурализм героизму разума»². И возникает вопрос, что происходит,

5. Если действительность неразумна?..

В этом контексте стоит вспомнить старый спор русских мыслителей о поразившей их формуле Гегеля, что «все разумное действительно, а все действительно разумно». Искренний и истовый Белинский сразу же восславил николаевский режим, потому что это была самая что ни на есть, на его взгляд, действительность, а стало быть, она была разумной. Споры продолжались до тех пор, пока Герцен не понял и не разъяснил хитроумие формулы, заметив, что не всякая действительность действительна, т. е. находится в пространстве разума. Страна настолько действительна, насколько разумна. За пределами разума начинается хаос, *внеисторическое существование* и «тьма кромешная». И если Россия не разумна, она и не действительна, ибо находится вне сферы исторических законов. И с этой недействительностью, неразумностью надо бороться. К несчастью, Герцен в своей борьбе стал опираться на мистически понятые идеи общинности как специфической российской сути, неподвластной западноевропейским рациональным расчислениям. Волей-неволей он сошелся идейно со своими прежними оппонентами — славянофилами, даже превзошел их, увидев в *отсталости* России ее великое преимущество, позволяющее обогнать Запад.

¹ Koestler A. Arrow in the blue: an autobiography. New-York, 1952. P. 9.

² Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Вопросы философии. 1986. № 3. С. 115.

А Россия и в самом деле оказалась первопроходцем в этом кризисе, в этой катастрофе. Россия и русский иррационализм мышления и самопонимания оказались тем самым «слабым звеном в цепи», за которое ухватился Ленин, чтобы свалить буржуазную Европу. И свалил, но прежде свалил Россию — в сатанизм и «в преисподнюю небытия» (Степун), в пространство той самой меоичности, которая приписывалась сугубо западной жизни.

В стране взяли власть большевики. И возобладали под видом рационализма абсолютная иррациональность жизни: «С первых же дней их (большевиков. — В. К.) воцарения в России все начинает двоиться и жить какою-то особенной, химерической жизнью. Требование мира вводится в армию как подготовка к гражданской войне. Под маской братания с врагом ведется явное подстрекательство к избиению своих офицеров. Страстная борьба против смертной казни сочетается с полной внутренней готовностью на ее применение. <...> Всюду и везде явный дьяволизм.

Учредительное собрание собирается в целях его разгона; в Бресте прекращается война, но не заключается мира; капиталистический котел снова затопливается в “нэпе”, но только для того, как писал Ленин, чтобы доварить в нем классовое сознание недоваренного пролетариата¹. Именно о подобной двойной системе политического и культурного сознания впоследствии писал Дж. Оруэлл («1984»). Интересно, что Степун, боевой офицер, прошедший всю германскую, очевидный противник большевиков, видный деятель Временного правительства, не ушел в Добровольческую армию или еще куда-то бороться с «дьяволизмом». Но именно потому и не ушел на борьбу (в страхе смерти его не упрекнуть), что увидел не случайную победу враждебной политической партии, а сущностный срыв всего народа, которому большевики лишь потворствовали да который провоцировали: «Большевизм совсем не большевики, но нечто гораздо более сложное и прежде всего гораздо более *свое*, чем они. Было ясно, что большевизм — это географическая бескрайность и психологическая безмерность России. Это русские “мозги набекрень” и “исповедь горячего сердца вверх пятаями”; это исконное русское “ничего не хочу и ничего не желаю”, это дикое “улюлюканье” наших борзятников, но и культурный нигилизм Толстого во имя последней правды и смрадное богоискательство героев Достоевского. Было ясно, что большевизм — одна из глубочайших стихий русской души: не только ее болезнь [, но] и ее преступление. Большевики же совсем другое: всего только расчетливые эксплуататоры и потакатели большевизма. Вооруженная борьба против

¹ Степун Ф. Мысли о России. Очерк IV // Степун Ф. А. Сочинения. С. 249–250.

них всегда казалась бессмысленной — и бесцельной, ибо дело было все время не в них, но в <...> *стихии русского безудержа*»¹.

Кто же мог руководить этим безудержем? Кто был вождь, фюрер? Очевидно тот, кто принял эту стихию, использовал ее в своих интересах. Но натравить на Россию безудерж насилия мог только преступник. Первым увидел в Ленине «прирожденного преступника», который не остановится ни перед чем и выполнит все заветные желания массы, великий русский писатель Иван Бунин. Бунин говорил, что большевики убили чувствительность. Мы переживаем смерть одного, семи, — писал он, — допустим, труднее сопереживать смерти семидесяти, но когда убивается семьдесят тысяч, то человеческое восприятие перестает работать. Он писал: «Это Ленины задушили в России малейшее свободное дыхание, они увеличили число русских трупов в *сотни тысяч* раз, они превратили лужи крови в моря крови, а богатейшую в мире страну народа пусть темного, зыбкого, но все же великого, давшего на всех попрощах истинных гениев не меньше Англии, сделали голым погостом, юдолью смерти, слез, зубовного скрежета; это они затопили весь этот погост тысячами “подавляющих оппозицию” чрезвычайцаек, гаже, кровавее которых мир еще не знал институтов, это они <...> целых три года дробят черепа русской интеллигенции»².

Восстание масс требовало не идей, не мысли, а *власти идеи*, той, которая может быть переварена массой. Массы требовали господства идеи, которая становится верой, идеократией. Они ее и получили — в России и в Германии. В России идеократическую идею дал массам Ленин, как впоследствии ее дал такой же водитель масс в Германии — Гитлер.

6. Высылка

Степун уехал в имение жены, где, образовав «семейную трудовую коммуну», он и его близкие жили крестьянским трудом, а сам Степун еще работал и как театральный режиссер. Но так уж видно было на роду ему написано — снова влезть в некую политическую акцию, непроизвольно, как жертва, но жертва, невольно спровоцировавшая нападение на себя и себе подобных. Деятельность Степуна оказалась той первопричиной, что побудила Ленина задуматься о высылке на Запад российской духовной элиты.

¹ *Степун Ф.* Мысли о России. Очерк I // *Степун Ф. А.* Сочинения. С. 205 (Курсив Ф. Степуна, выделено мной. — В. К.).

² *Бунин И.* Несколько слов английскому писателю // *Бунин И.* Великий дурман. М.: Сов. секретно, 1997. С. 69–70.

Поводом для иррациональной ярости вождя послужила книга о Шпенглере, написанная четырьмя русскими мыслителями. Шпенглера же принес российской философской публике Степун. Впрочем, предоставим слово документам. Сначала воспоминания самого Степуна: «Дошли до нас слухи, что в Германии появилась замечательная книга никому раньше неизвестного философа Освальда Шпенглера, предсказывающая близкую гибель европейской культуры. <...> Через некоторое время я неожиданно получил из Германии первый том “Заката Европы”. Бердяев предложил мне прочесть о нем доклад на публичном заседании Религиозно-философской академии. <...> Прочитанный мной доклад собрал много публики и имел очень большой успех. <...> Книга Шпенглера <...> с такою силою завладела умами образованного московского общества, что было решено выпустить специальный сборник посвященных ей статей. В сборнике приняли участие: Бердяев, Франк, Букшпанн и я. По духу сборник получился на редкость цельный. Цени большую эрудицию новоявленного немецкого философа, его художественно-проникновенное описание культурных эпох и его пророческую тревогу за Европу, мы все согласно отрицали его биологически-законоверческий подход к историсофским вопросам и его вытекающую из этого подхода мысль, будто бы каждая культура, наподобие растительного организма, переживает свою весну, лето, осень и зиму»¹.

Имеет смысл привести и отрывок из «Предисловия» к сборнику: «Предлагаемый сборник статей о книге Шпенглера “*Untergang des Abendlandes*” не объединен общностью мирозерцания его участников (курсив мой. — В. К.). Общее между ними лишь в сознании значительности самой темы — о духовной культуре и ее современном кризисе. <...> Главная задача сборника — ввести читателя в мир идей Шпенглера. <...> Таким образом — по заданию сборника — читатель из четырех обзоров должен получить достаточно полное представление об этой, несомненно выдающейся книге, составившей культурное событие в Германии. Москва, декабрь 1921»².

Сборник, культуртрегерский по своему пафосу, вызвал неожиданную для их авторов реакцию вождя большевиков:

«Н. П. Горбунову. С е к р е т н о. 5. III. 1922 г.

т. Горбунов. О прилагаемой книге я хотел поговорить с Уншлихтом. По-моему, это похоже на “литературное прикрытие белогвардейской организации”. Поговорите с Уншлихтом не по телефону, и пусть он мне напишет *секретно* (курсив мой. — В. К.), а книгу вернет. Ленин»³.

¹ Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. Т. II. С. 275–279.

² Освальд Шпенглер и Закат Европы. М.: Берег, 1922. С. 5.

³ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 54. С. 198.

Заметим, что Иосиф Станиславович Уншлихт (род. в 1879 г., Польша) был в эти годы заместителем председателя ВЧК и доверенным лицом вождя, даже более доверенным, чем Дзержинский. А 15 мая, т. е. спустя два месяца, в Уголовный кодекс по предложению Ленина вносится положение о «высылке за границу». В результате секретных переговоров между вождем и «опричниками-чекистами» (Степун) был выработан план о высылке российских интеллектуалов на Запад¹. Так антишпенглеровский сборник совершенно иррациональным образом «вывез» его авторов в Европу из «скифского пожарища».

В мае 1922 г. в Уголовный кодекс по предложению Ленина вносится положение о «высылке за границу». В 2003 г. в журнале «Отечественные архивы» (№ 1. С. 65–96) была подготовлена подборка материалов, из которой видно, насколько тщательно Политбюро и ВЧК готовили систему высылки и подбирали имена высылаемых, давая на каждого подробную характеристику. Так в «Постановлении Политбюро ЦК РКП(б) об утверждении списка высылаемых из России интеллигентов» от 10 августа 1922 г. Степун, попавший в дополнительный список, характеризовался следующим образом: «7. Степун Федор Августович. Философ, мистически и эсеровски настроенный. В дни керенщины был нашим ярым, активным врагом, работая в газете правых с[оциалистов]-р[еволюционеров] “Воля народа”. Керенский это отличал и сделал его своим политическим секретарем. Сейчас живет под Москвой в трудовой интеллигентской коммуне. За границей он чувствовал бы себя очень хорошо и в среде нашей эмиграции может оказаться очень вредным. Идеологически связан с Яковенко и Гессеном, бежавшими за границу, с которыми в свое время издавал “Логос”. Сотрудник издательства “Берег”. Характеристика дана литературной комиссией. Тов. Середа за высылку. Тт. Богданов и Семашко против»². Замечательно понято, что в эмиграции он может оказаться серьезным противником. А чуть позже (23 августа) он оказался восьмым номером в «Списке не арестованных»³. Это выглядит еще более страшным, чем список арестованных. Человек живет, ходит, думает, а его дни уже расчислены. Ситуация трагического черного юмора тоталитарной эпохи. Как у Высоцкого: «Но свыше — с

¹ Подробнее об этом см.: Коган Л. А. «Выслать за границу безжалостно» (Новое об изгнании духовной элиты) // Вопросы философии. 1993. № 9. С. 61–84.

² «Очистим Россию надолго». К истории высылки интеллигенции в 1922 г. Публикацию подготовил А. Н. Артизов // Отечественные архивы. 2003. № 1. С. 89.

³ Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК-ГПУ. 1921–1923 / Вступ. ст., сост. В. Г. Макарова, В. С. Христофорова; коммент. В. Г. Макарова. М.: Русский путь, 2005. С. 110.

вышек — все предрешиено: / Там у стрелков мы дергались в прицеле — / Умора просто, до чего смешно» («Был побег *на рывок*»). Существенно отметить, что высылаемые страстно не хотели покидать Родину. По недавно опубликованным архивам ВЧК можно увидеть их однозначно негативное отношение к эмиграции.

Итак, из протокола допроса Ф. А. Степуна от 22 сентября 1922 г.: «К эмиграции отношусь отрицательно. И большая жена мне жена, но француз-доктору, который ее лечит, она никогда не жена. Эмиграция, не пережившая революцию дома, лишила себя возможности действительного участия в воссоздании духовной России»¹. Можно сослаться и на более поздние свидетельства, например, Бердяева: «Высылалась за границу целая группа писателей, ученых, общественных деятелей, которых признали безнадежными в смысле обращения в коммунистическую веру. Это была очень странная мера, которая потом уже не повторялась. Я был выслан из своей родины не по политическим, а по идеологическим причинам. Когда мне сказали, что меня высылают, у меня сделалась тоска. Я не хотел эмигрировать, и у меня было отталкивание от эмиграции, с которой я не хотел слиться. Но вместе с тем было чувство, что я попаду в более свободный мир и смогу дышать более свободным воздухом. Я не думал, что изгнание мое продлится 25 лет»². Здесь очень точно указано, что дело было не в политических причинах, а в идеологических. Большевики словно бы испугались на какой-то момент чуждых идей, еще сохраняя иллюзию, что сами победили силой идеи, хотя опирались на самом деле не только на идею, а на разбуженные ими первобытные инстинкты масс, на разрешение «грабить награбленное».

Вернемся, однако, к оценке чекистами «идеологического облика» Степуна. Заключение СО ГПУ в отношении Ф. А. Степуна от 30 сентября 1922 г.: «С момента октябрьского переворота и до настоящего времени он не только не примирился с существующей в России в течение 5 лет Рабоче-Крестьянской властью, но ни на один момент не прекращал своей антисоветской деятельности в моменты внешних затруднений для РСФСР»³.

Интересно здесь, что сами чекисты называют Октябрьскую революцию «октябрьским переворотом», но еще интереснее, как этот текст совпадает с доносом на Степуна в нацистской Германии. Как и большевики, нацисты терпели его ровно 5 лет своего режима, пока не увидели, что перековки в сознании профессора Степуна не происходит. В доносе 1937 г. говорилось, что он дол-

¹ Высылка вместо расстрела. С. 337.

² Бердяев Н. А. Самопознание. М.: Книга, 1991. С. 241.

³ Высылка вместо расстрела. С. 338.

жен бы был переменить свои взгляды «на основании параграфов 4-го или 6-го известного закона 1933 г. о переориентации профессионального чиновничества. Эта переориентация не была им исполнена, хотя, прежде всего, должно было ожидать, что как профессор Степун определится по отношению к национал-социалистическому государству и построит правильно свою деятельность. Но Степун с тех пор не предпринял никакого серьезного усилия по позитивному отношению к национал-социализму. Степун многократно в своих лекциях отрицал взгляды национал-социализма прежде всего по отношению к целостности национал-социалистической идеи, как и к значению расового вопроса, точно также и по отношению к еврейскому вопросу, в частности, важному для критики большевизма»¹.

Они были изгнаны из России в Германию по договоренности с германским министерством иностранных дел, с которым у большевиков были тайные связи. Вряд ли изгнанники думали об этом, но они очень хотели передать свой невероятный для начала XX века духовный опыт приютившей их стране. Стоит привести слова, которыми С. Франк завершил свою книгу «Крушение кумиров»: «Великая мировая смута нашего времени совершается все же недаром, есть не мучительное топтание человечества на одном месте, не бессмысленное нагромождение бесцельных зверств, мерзостей и страданий. Это есть тяжкий путь чистилища, проходимый современным человечеством; и может быть, не будет сомнением вера, что мы, русские, побывавшие уже в глубинах ада, вкушившие, как никто, все горькие плоды поклонения мерзости Вавилонской, первыми пройдем через это чистилище и поможем и другим найти путь к духовному воскресенью»². Беда была в том, что никто не хотел их слушать. Они не искали доходов и денег, нищая жизнь, скажем, Франка слишком известна³, они хотели быть востребованными как мыслители и своего рода «спецы». Но Европа русским опытом пренебрегла, пока не свалилась в кошмар нацизма.

¹Treiber Hubert — Fedor Steppuhn in Heidelberg (1903–1955). Über Freundschaft- und Spätbürgertreffen in einer deutschen Kleinstadt // Treiber Hubert & Sauerland Karol (Hrsg.). Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise. Zur Topographie der «geistigen Geselligkeit» eines «Weltdorfes»: 1850–1950. Opladen: Wesdeutscher Verlag GmbH, 1995. S. 98.

²Франк С. Л. Крушение кумиров // Франк С. Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 180.

³Сын Франка вспоминал: «Свои лучшие труды он создал именно на чужбине, в труднейших бытовых условиях и, большую часть, в полном духовном одиночестве» (Франк В. С. Семен Людвигович Франк. 1877–1950 // Сборник памяти Семена Людвиговича Франка. Мюнхен, 1954. С. 3).

7. «Комок религиозной истерии»

«Пребывание на чужбине оправдывается только борьбой за родину»¹, — писал Степун.

Но эта борьба была связана с предупреждением Европе: *такое же* может произойти и здесь. Надо сказать, что и в Европе Степун продолжал свою критику большевизма. К этому он призывал и других изгнанников. Скажем, своему гениальному современнику и тоже изгнаннику он пенял («Современные записки», 1925. Кн. 24): «Если Н. А. Бердяев действительно думает, что коммунизм гораздо хуже гуманистической демократии, то он, по-моему, нравственно обязан в борьбе между этими двумя силами стоять на стороне последней. Ведь нельзя же в самом деле в борьбе между врачом и смертью быть со смертью против врача на том основании, что смерть онтологичнее, глубже медицины, что смерть священна, а наука только гуманна. Не ясно ли, что ощущать правду и смысл победы смерти над врачом имеет право лишь тот, кто до конца боролся всеми доступными ему средствами за сохранение жизни ближнего. Отчетливое признание этой присущей нравственному сознанию антиномии совершенно неизбежно, чтобы от ощущения сакральности смерти и профанности науки не дойти до предпочтения палача врачу и от ощущения метафизичности коммунизма и меоничности всякой политики до предпочтения коммунистической “сатанократии” всякому другому гуманистическому строю»². Это был ответ на идеи Бердяева, прозвучавшие в эмиграции³: «Эта внешняя общественность и есть та фантазмагория, которую признают за единственную реальность жизни. Тот объявляется стоящим вне жизни, кто не погружен в эту фантазмагорию. Утверждать, что можно и должно “сделать” революцию против большевиков, есть злоупотребление словами и самообман. Большевизм и есть квинтэссенция мирового революционного движения, предельное его выражение. Революция именно к этому ведет, а не к тому прекрасному, о чем

¹ Степун Ф. А. Родина, отечество и чужбина // Новый журнал. Нью-Йорк, 1955. Кн. 43. — Режим доступа: http://www.krotov.info/lib_sec/18_s/ste/pun.htm

² Степун Ф. А. По поводу письма Н. А. Бердяева // Степун Ф. А. Сочинения. С. 855.

³ Надо сказать, их связывали достаточно близкие отношения. Степун к концу жизни написал о Бердяеве большую работу (на русском языке опубликована ее часть: «Учение Н. А. Бердяева о познании», где он по-прежнему пеняет Бердяеву по поводу его отношения к Канту: «Учение Николая Бердяева о познании — это сознательный отказ от западноевропейской гносеологии, особенно от Канта» (Н. А. Бердяев: pro et contra (Издание подготовил А. А. Ермичев). Кн. 1. СПб.: РХГИ, 1994. С. 483). При этом философы не только полемизировали, но и состояли и в личной, вполне деловой и дружелюбной, переписке.

мечтали»¹. И хотя Бердяев далее говорит, что в большевистской России «действует последнее зло», он тем не менее не принимает демократии, ибо «в демократиях нет свободы духа и что демократии обычно означают ослабление и умаление духа и духовной жизни»². Проблемы эти обсуждались русскими эмигрантами, пересекая границы, становились темами бесед всей русской зарубежной мысли. Вот отрывок из письма Степуна (от 8 июня 1925 г.) Вяч. Иванову, жившему уже в Италии: «Проповедь аполитизма, которою занимается Николай Александрович Бердяев, по-моему, также глубоко неверна, потому что на территории политики разрешаются сейчас величайшие вопросы русской жизни: бегство от политики представляется мне потому не только политическим, но и нравственным дезертирством. Так и прихожу я к своим скучным демократическим убеждениям»³.

Степуну нравилось, что большевизм Бердяев выводил не из марксизма, а искал его корни в русской истории и культуре. Но, надо сказать, что год спустя после смерти философа, в 1949 г., Степуну вспомнилось, что антитезу Гитлеру в какой-то момент Бердяев искал в большевизме: «Постепенный переход теоретического объяснения большевизма в его практическое оправдание у Бердяева становится заметным с появлением Гитлера. У меня такое впечатление сложилось при последнем посещении Кламара во время бурного разговора об отношении коммунизма к национал-социализму, в котором особенно активно участвовал один очень образованный и красноречивый русский, приверженец Гитлера. Ненависть Бердяева к новоявленному национал-социалистическому безумию, в мгновение ока придуманному одним-единственным человеком, была так велика, что сотворенное коллективное безумие большевизма с его противоречивым происхождением от христианского коммунизма и маккиавелизма, от царской деспотии и бакунинской революционной мистики показались ему аристократией духа»⁴. В этой же статье, доверяя непроверенным слухам, которые, однако, подтверждали его сложившееся мнение о философе, Степун писал, что Бердяев «обменял документ Лиги Наций, удостоверяющий личность, на советский паспорт»⁵. За это непроверенное утверждение Степуну при-

¹ *Бердяев Н.* В защиту христианской свободы (Письмо в редакцию) // *Современные записки*. Париж, 1925. № 24. С. 291.

² Там же. С. 293—294.

³ Иванов — Степун (избранная переписка). Подготовка текста А. Шишкина, комментарии К. Хуфена и А. Шишкина // *Символ. Журнал христианской культуры*. 2008. № 53—54. С. 416.

⁴ *Степун Ф. А.* Николай Бердяев // *Степун Ф. А.* Портреты (сост. и послесловие А. А. Ермичева). СПб.: РХГИ, 1999. С. 280.

⁵ Там же. С. 281.

шлось вскоре извиняться перед свояченицей Бердяева Е. Ю. Рапп: «Мою ошибку, — писал он в 1950 г., — в которой я, однако, не повинен, так как мне многие, даже и близкие Н. А. люди говорили, что он принял советский паспорт, я с удовольствием исправлю...»¹

И дело было не только в политической окраске их споров, а в глубинной метафизике затрагиваемых через политику проблем человеческого бытия. Эти споры русских мыслителей находились на самом острие не только русских, но и европейских проблем, где демократия и вправду тоже испытывала кризис. Для этого надо было осознать, что произошло с Россией.

Для Степуна было совершенно ясно, что к научному марксизму происшедшее в России не имеет ни малейшего отношения. Не случайно не раз он противопоставлял *коммунистический рационализм* и *большевистское безумие*. А дело было в том, что русская религиозная философия совпала в своих интуициях с атеистическим бунтом. Мало общей с Лениным нелюбви к Канту, в самом Ленине и в большевизме коренилось нечто, отвечающее программным требованиям националистической православной философии. Социалистическое дело — разумно, считает Степун, а здесь произошло противное разуму: «Вся острота революционного безумия связана с тем, что в революционные эпохи сходит с ума сам разум»². И Ленин не был ученым, каким безусловно был Маркс, Ленин «был характерно русским *изувером науковерия*»³.

Ленин оказался истинным имяславцем, отказавшимся от Марксовой науки, но превратившим имя Маркса в сгусток революционной энергии. Стоит вдуматься в характеристику Степуном Ленина, чтобы осознать, почему в революционном бреде Россия твердила имя немца Маркса, не восприняв абсолютно его рационализма. «Догматик и изувер, фанатик и начетчик», — так называл Степун вождя Октябрьской революции, поясняя далее, что «он, несмотря на весь свой интернационализм, гораздо органичнее вписывается в духовный пейзаж исторической России, чем многие, хорошо понимавшие реальные нужды России общественно-политические деятели. В душе этого вульгарного материалиста и злостного безбожника жило что-то древнерусское, что не только от Стеньки Разина, но, быть может, и от протопопа Аввакума. В формальной структуре и

¹ Цит. по: Гаман Л. А. Некоторые аспекты концепции советской истории Н. А. Бердяева // Вестник Томского государственного университета. 2008. № 310. Май. С. 71.

² Степун Ф. Религиозный смысл революции // Там же. С. 386.

³ Степун Ф. Мысли о России. Очерк IX (Национально-религиозные основы большевизма: большевизм и Россия, большевизм и социализм; социалистическая идея и социалистическая идеология; Маркс, Бланки, Бакунин, Ткачев, Нечаев, Ленин) // Там же. С. 347 (курсив Степуна).

эмоциональном тембре его сознания было, как это ни странно сказать, нечто определенно религиозное. Он весь был нелепым марксистским негативом национально-религиозной России». В этом, считал Степун, — все значение Ленина и вся его единственность. И главное заключается в том, «что в нем до конца раскрылась греховная сторона русской революции: ее Богоотступничество»¹.

Поэтому в России произошла невероятная вещь: народ, не теряя, так сказать, «психологического стиля своей религиозности», т. е. сочетания фанатизма, двоеверия, обрядоверия, подкрепленного невежеством и неумением разумно подойти к церковным догматам, изменил вдруг вектор своей веры. Отдал эту веру большевикам — атеистам и безбожникам. И потому, как пишет Степун, «все самое жуткое, что было в русской революции, родилось, быть может, из этого сочетания безбожия и религиозной стилистики»².

Но не была ли беда России в том, что она приняла западные идеи и устроила на своей территории некоторым образом полигон для их испытания, а все жители России оказались лишь подопытными кроликами, не нашедшими противоядия против западноевропейских микробов? Точка зрения достаточно устойчивая. Чтобы не ссылаться на бесчисленных публицистов, сошлюсь на поэта, выразившего эту позицию емко, точно и давно:

Вся наша революция была
Комком религиозной истерии:
В течение пятидесяти лет
Мы созерцали бедствия рабочих
На Западе с такою остротой,
Что приняли стигматы их распятий.
Все наши достижения в том, что мы
В бреду и корчах создали вакцину
От социальных революций: Запад
Переживет их вновь, и не одну,
Но выживет, не расточив культуры.

(Максимилиан Волошин. Россия. 1924)

То есть перед нами все тот же навязчивый вопрос: *кто виноват в наших бедах?* С историософской точки зрения вопрос бессмысленный, ибо можно говорить лишь о взаимосвязи и взаимозависимости явлений и их последствий. Если большевистская революция была результатом западных влияний, то последствием

¹Степун Ф. Мысли о России. Очерк IX // Там же. С. 344.

²Степун Ф. Мысли о России. Очерк IV // Там же. С. 349.

Октября (вопреки Волошину) была страшная европейская *революция справа* — национал-социализм. «Возникновение на Западе фашизма, — замечал Бердяев, — который стал возможен только благодаря русскому коммунизму, которого не было бы без Ленина, подтвердило многие мои мысли. Вся западная история между двумя войнами определилась страхом коммунизма»¹.

И все же вопрос был актуален.

8. Какова же роль западноевропейских идей в русской истории?

Для Федотова было понятно, что вся история России — это бег наперегонки освобождающего пафоса европеизации и всеразрушительного московского бунта. То есть бунт — это реакция национального организма на чуждые идеи. И русские романтики-почвенники — апологеты Московского царства — суть вольные или невольные вдохновители этого бунта. Поначалу Степун близок этой идее: «Если в Европе победила тема критицизма, то в России победила (говоря в западно-европейских терминах) тема устремленной к патристике романтики»². Но вот выясняется, что и в более западной, чем Россия, Европе тоже побеждают романтизм и почвенничество. Причем почвенничество не заимствованное. Если считать славянофилов перелагателями немецкой романтической философии, то в Германии романтики свои, а результат — тот же: «Очевидны связи национал-социализма с классиками романтизма. Современная немецкая теория “крови и почвы” так же связана с народнически-этнографическими писаниями Гердера, Гамана и “отца гимнастов Яна”, как идея тоталитарной государственности с религиозно-социальными учениями перешедшего в католичество Мюллера и полумистического социалиста Фихте. Странно сказать, но даже в писаниях такого набожного мистика и подлинного поэта, как Новалис, нередко встречаются места, звучащие прямыми предсказаниями совершающихся ныне процессов»³.

Значит, дело в качестве идей? Но и сам Степун — романтик. Однако убежденный демократ, парламентарист, враг тоталитаризма.

Существенно, что Степун был романтик, *вернувшийся к Канту*. А беда русских славянофилов — наследников немецкого романтизма — была, по мнению Степуна, в том, «что с чисто философской точки зрения славянофилы не углубили и не продумали *заново* уче-

¹ Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М., 1991. С. 231.

² Степун Ф. Мысли о России. Очерк VIII // Степун Ф. А. Сочинения. С. 326.

³ Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. Т. I. С. 147.

ния о положительном всеединстве», ибо «они не прошли через Канта. Как бы ни относиться к Канту, его громадной нравственной ответственности и остроты его логического анализа отрицать нельзя. <...> С момента своего зарождения школа славянофилов по отношению к Канту только и занималась тем, что произвольно искажала его мысль и легкомысленно полемизировала с создаваемой этим искажением карикатурой на нее. <...> Для всех них Кант был, в сущности, всегда только одною из больших почтовых станций на широком тракте рационализма¹. <...> В этом невнимании к самоотверженному голосу логической совести 19-го столетия кроется причина того, почему славянофилы *с чисто философской точки зрения* остались всего только *статистами западного романтизма*»². При этом, замечает Степун, славянофилы безответственно превратили Запад в страну рационализма, а Россию решительно возвысили над ним, как единственную страну целостного переживания жизни и подлинной религиозности. Но в начале XX века произошла давно предвещавшаяся катастрофическая смена интеллектуальных парадигм.

В прологе к поэме «Возмездие» (1911), поэме о России, но целиком построенной на реминисценциях западноевропейского романтизма — от вагнеровских «Нибелунгов» до ибсеновского «Бранда», — Блок провозглашал:

И в каждом сердце, в мысли каждой —
Свой произвол и свой закон...
Над всей Европою дракон,
Разинув пасть, томится жадой...
Кто нанесет ему удар?..
Не ведаем: над нашим станом,
Как встарь, повита даль туманом,
И пахнет гарью. Там — пожар.

Если Гуссерль говорил, что сам дух Европы, рожденный творческим усилием рационализма, явно отлетел от нее, то с тем большей легкостью Россия отказалась от разума (ведь «как встарь, повита

¹Интересно, что еще в 1913 г. об этом же, как о главной русской философско-культурной проблеме, написал в книге «Россия и Европа» Масарик: «Русские не поняли Канта потому, что им гораздо ближе мифологическое начало, чем европейцам: по примеру Европы русские научились отрицать миф, то есть теологию, но не сумели научиться критике его. <...> Здесь причина того, что отрицатели в России — всегда верующие. Образованный русский, отказавшись от своей детской веры, тут же воспринимает другую веру: он верит в Фейербаха, в Фогта, в Дарвина, в материализм и атеизм. <...> Во всем ощущается недостаток критицизма» (Масарик Т. Г. Эссе о русской литературе // Вопросы литературы. 1991. № 8. С. 212).

²Степун Ф. Прошлое и будущее славянофильства // Степун Ф. А. Сочинения. С. 834–835 (курсив Степуна).

даль туманом»), когда и на Западе рационализм переживал кризис. Степун, правда, считал, что рационализм на Западе всегда подпитывался тайными токами мистики, что все крупнейшие рационалисты Запада (Кузанский, Гегель и т. д.) несли в себе заряд мистики. Хотя ясно и то, что западные мистики испытывали уважение к разуму и умели облечь в рациональные формы свои прозрения (Бёме, Сведенборг и др.). Трагедия XX века была в том, что иррационализм вырвался наружу и поставил под вопрос само существование разума. Таковым оказался результат восстания масс, которое пророчил еще Шпенглер и констатировал Ортега-и-Гассет, масс, по сути своей не способных жить разумом. В результате иррационализм восторжествовал, ибо им стали пользоваться политические партии. Западное Средневековье, хотя лелеяло и растило в себе христианское мировоззрение, еще сохраняло черты язычества, особенно в народном сознании. Тоталитарные режимы в сущности возродили племенные, враждебные разуму языческие идеи дохристианской варварской почвы. В 1930 г. Томас Манн в речи «Призыв к разуму» фиксировал: «Иррационализм <...> поднял на щит животворные силы бессознательного, <...> силы, творящие смутное, темное, он отверг дух, считая его убивающим жизнь, <...> и в противовес ему восхваляет как истину жизни тьму души, материнско-нутряное, священо плодоносящий внутренний мир. Из этой природной религиозности, в сущности своей склонной к оргиастическому, к вакхической необузданности, многое воспринято национал-социализмом наших дней»¹. И речь могла идти о том, что не только Россию, но самую Европу необходимо было спасать.

В русской революции следование западноевропейскому разуму было лишь маской. Степун одним из первых показал систему двоемыслия в Советской России, когда говорят одно, а делают другое, — агитируют за мир, готовясь к войне, выступают против смертной казни, вводя в бытовой обиход массовые казни и т. п. Но что самое страшное — эту систему начинает принимать и обыватель, делая ее мерой своего жизнеповедения. Степун назвал это явление «оборотничеством». Вот таким оборотничеством было и поклонение большевиков разуму. Разум сошел с ума. В первой же статье изгнанный из большевистской России философ ошеломленно вопрошает: «Кто знает в наши дни твердую норму разума? Я уверен — никто. И даже больше. Я уверен, что только в сотрудничестве с безумием может человеческий разум разгадать все, что сейчас происходит в душе и сознании человечества; только обе-

¹ *Mann Th.* Deutsche Ansprache. Ein Appell an das Vernunft // *Mann Th.* Sorge um Deutschland. Sechs Essays. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1957. S. 52.

зумевший разум сейчас подлинно разум, а разум разумный так — слепота, пустота, глупость»¹.

Как могла Россия оказаться впереди Запада на пути кризиса западного рационализма? Дело в том, что у нее не было никакой защиты от иррационализма. Степун иронически успокаивал философов-соотечественников: «Конечно же, человеческий разум не дьявол, за которого его все еще любит иногда выдавать русская религиозная философская мысль; он очень милый, ясноглазый, хотя и несколько рахитический ребенок, поставленный Богом охранять вход в святилище жизни и истины. Заниматься после Канта и Гегеля тертулиановским детоубийством нет никакого основания. Можно всегда сказать младенцу ласковое слово и переступить порог»².

Но не переступали и не говорили. Младенца боялись.

Паразителен этот страх у деятелей той культуры, творец которой (воспитанник христианского рационалиста Чаадаева, чей «жар воспламенял к высокому любовь»), говорил о себе: «Поклонник дружеской свободы, / Веселья, граций и ума». Который даже в самые тяжелые свои минуты мечтал очутиться в стране, «где смерти нет, где нет предрассуждений, / Где мысль одна плывет в небесной чистоте...» Который в год окончания своей гениальной народной трагедии «Борис Годунов» произнес программный гимн разуму:

Подыдем стаканы, содвинем их разом!
Да здравствуют музы, да здравствует разум!
Ты, солнце святое, гори!
Как эта лампада бледнеет
Пред ясным восходом зари,
Так ложная мудрость мерцает и тлеет
Пред солнцем бессмертным ума.
Да здравствует солнце, да скроется тьма! (1825)

Однако все стремление русских Любомудров было направлено на то, чтобы превзойти, обогнать западноевропейскую мысль. Любым образом, пусть даже на пути отрицания разума, пути, который казался более легким и менее испробованным западной философией. Чтобы сделать новый шаг в развитии именно европейской духовности, сошлюсь на близкого славянофильству Флоровского: «Философия прошлого становилась для русской мысли задачей и проблемой во всей своей вековой совокупности. И так как это была философия “европейская”, то “Европа”, “Запад” превращались вместе с тем

¹Степун Ф. Мысли о России. Очерк I // Степун Ф. А. Сочинения. С. 201.

²Степун Ф. Мысли о России. Очерк IV // Там же. С. 241.

тоже в объект философского раздумья. <...> И русская проблема понималась как вопрос о смене отзвонившему звонарю, как вопрос о наследовании»¹. На Западе нет духовного синтеза, а у нас уже есть, говорили славянофилы. На Западе нет коммунизма, а в России он будет, утверждал Герцен. Степун видел предпосылки российской катастрофы в «ускоренных ритмах интеллигентских чаяний по отношению к медленным ритмам громадной страны». Он иронизировал: «Начиная с Герцена, из сознания русской интеллигенции не исчезает мысль, что мы обгоним Европу, потому что мы отсталая страна»².

Этот обгон и совершили большевики³. Сорвавшись в пропасть и повлекши за собой другие народы, Россия и не догадывалась о происходившем в Западной Европе кризисе рационализма. Ухвативши «последние слова» Европы, большевики кинулись их исполнять с иррациональным неистовством варваров, нисколько не учитывая опыт весьма сложного развития западной мысли. Размышляя о победившем русском нигилизме, видя в нем при этом тесную связь с «общечеловеческим развитием нового времени», русские мыслители-эмигранты пытались объяснить ее. Сошлюсь на С. Франка: «Россия никогда не видала ни ренессанса, ни реформации, ни даже рационализма и просветительства в том глубоком и спонтанном смысле, какой носили эти движения на Западе; в России не было и господства либерально-буржуазной демократии, завершением которой и вместе с тем протестом против которой является социализм. Но и Россия не осталась чужда тому духовному процессу, который образует содержание новой истории; только в ней до последнего момента он действовал слабее, затрагивая лишь более поверхностные слои ее бытия, и оставил в ней нерастроченный запас свежих духовных сил. Но именно потому, что в России все же был заброшен фермент того же процесса брожения, что вместе с тем русский духовный организм не приобрел того иммунитета, который выработался на Западе за долгие века болезненного его переживания, последний кризис, к которому он приводит, должен был со страшной силой и с исключительной показательностью развиваться именно в России»⁴.

¹ Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 258.

² Степун Ф. Мысли о России. Очерк VIII // Степун Ф. А. Сочинения. С. 334.

³ «Свою историческую задачу подрыва западноевропейской либерально-капиталистической цивилизации на обходных путях разрушения России они выполнили весьма успешно. Достаточно указать на то, — что все социальные революции на Западе и все национальные на Востоке так или иначе связаны с большевизмом и что большевизм, очевидно, является создателем некоего прообраза всех новейших идеократических диктатур, чтобы понять размер их вражеского подвига» (Степун Ф. А. Чаемая Россия // Степун Ф. А. Сочинения. С. 520—521).

⁴ Франк С. Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 130.

Использование вопреки разуму и здравому смыслу рациональной философии марксизма — вот чисто российское открытие, совершенное большевиками и подготовленное всеми мыслимыми и немыслимыми интуициями культуры. А когда разум спит или вообще отсутствует, на волю вырываются монстры. Это показал еще великий Гойя в страшном гротеске «Сон разума рождает чудовищ», под которым поставил такие слова: «Воображение, покинутое разумом, порождает немыслимых чудовищ»¹. Чудовища не заставили себя долго ждать и превратили историю страны с 1917 по 1953 г. в сплошной мартиролог. По-новому после разрушительной революции пришлось посмотреть на значение радио в жизни и русским мыслителям-эмигрантам, перед которыми исторический опыт поставил проблему важности рационализма для православия. В статье «Ессе homo» (1937), говоря о «циническом попрании науки <...> во всех странах диктатуры», Г. П. Федотов писал: «Убедившись, что борьба с рационализмом в современности есть борьба с разумом, а не с его злоупотреблениями, позволительно спросить себя: какова должна быть религиозная оценка иррационализма? Если рационализм может быть ересью, то иррационализм всегда является. <...> Лишенный разума, *anima rationalis* схоластиков, человек перестает быть человеком, т. е. тем “умным”, “словесным” существом, каким называет его Греческая церковь»².

Но в самой России судьба рационалистических концепций оказалась плачевной. Уже среди первых книг, попавших в подготовленный Крупской индекс запрещенных, были и труды Платона, Канта, Декарта, моралиста Л. Толстого (статьи по этике и о патриотизме) и пр.³ И, разумеется, все работы христианских мыслителей.

Открытие же русской эмиграции, русских европейцев, открытие, важное как для России, так и для Запада, заключалось в утверждении, что происходит

9. Замена демократии идеократией

Заметим, что это был период крушения демократических структур по всей Европе. Держатся Скандинавия и Швейцария, но, сетовал Федотов (еще до гитлеровского переворота), Германия обречена,

¹ Гойя Ф. Капричос=Los caprichos: Серия офортных на причудливые сюжеты. М.: Центр Рой: СП «Панас», 1992. С. 43.

² Федотов Г. П. Собр. соч. В 12 т. Т. II. М., 1998. С. 261, 263.

³ См. брошюру «Всем Губ. и Уполитросветам, Облитам, Гублитам и Отделам ГПУ. Инструкция о пересмотре книжного состава библиотек к изъятию контрреволюционной и антихудожественной литературы». М., 1923.

скоро рухнет Франция, и тогда только английская демократия в одиночку будет пытаться противостоять диктаторским и идеократическим режимам. А США слишком далеко. Возникло ощущение, что, быть может, никуда не деться, что такая эпоха наступает. И, быть может, она рано или поздно приведет к добру. К месту и не к месту поминали Гёте и фразу Мефистофеля, что он часть той силы, что вечно хочет зла, но творит лишь благо. Значит ли, иронизировал Степун, что «фактически творящий добро чёрт — становится добром? Очевидно, что нет, что он остается злом»¹. И уже в 1928 г. твердо и убежденно писал: «Против становящегося ныне модным убеждения, будто всякий полосатый черт лучше облезлого, затхлого парламентаризма и всякая яркая идеократическая выдумка лучше и выше демократической идеи, необходима недвусмысленно откровенная защита буржуазных ценностей и добродетелей: самозаконной нравственности правового государства, демократического парламентаризма, социальной справедливости и т. д., и т. д.»².

А то, что в России утвердился сатанинский режим, он говорил и писал сразу после Октября. Сатанинский, т. е. антихристианский. Самое любопытное, однако, что многие деятели русской культуры из оставшихся на Родине, чтобы духовно выжить в стране «кромешников», попытались угадать в разбушевавшейся пугачевско-разбойной стихии космические и христианские ритмы. Блоку, как полагал Степун, это желание увидеть в черте добро внушило «более чем *соблазнительный* (курсив мой. — В. К.) образ красноармейцев-апостолов, невидимо предводительствуемых Христом»³. А соблазн — это прерогатива дьявола (на языке Блока — «томящегося жаждой дракона»), насмехающегося над божественной попыткой разумного устройства мира.

Характерно, что власть, организованная в духе кафкианских, оруэловских или булгаковских фантазмагорий, вела активную борьбу как с демократией, так и с христианством. Это не случайно, ибо хотя христианство содержит в себе мистику, оно отнюдь к ней не сводится. В седьмом «Философическом письме» Чаадаев пророчествовал: «Для совершенного возрождения, в согласии с разумом Откровения, нам не хватает еще какого-то огромного испытания, какого-то сильного искупления, вполне прочувствованного всем христианским миром и всеми испытанного, как великая

¹ Степун Ф. Мысли о России. Очерк IV // Степун Ф. А. Сочинения. С. 239.

² Степун Ф. Мысли о России. Очерк X (Демократия и идеократия; буржуазия и социалистическая структура сознания; марксистская идеология как вырождение социалистической идеи; религиозная тема социализма и национально-религиозное бытие России) // Там же. С. 355.

³ Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. Т. I. С. 280.

физическая катастрофа, на всем пространстве мира»¹. Ожидаемое наступило. Но Блок пытался *вопреки разуму Откровения* мистически прозревать за злом и катастрофами революции великую мистику Божия явления. И это привело его к приятию большевизма, а потом к прозрению, трагическому молчанию и смерти.

Спасая идею христианской демократии, русские эмигранты в конечном счете выступали за спасение основ европейской (*русской + западноевропейской*) культуры, основанной, говоря словами Чаадаева, на «разуме Откровения».

Но почему актуализировался вопрос об оживлении христианской основы демократии? Существенно это стало потому, что демократия начала XX века утратила высшую санкцию на свое существование. Конечно, она есть продукт рациональной организации общества, учета всех сил, а диктатура, тоталитаризм по определению иррациональны, ибо живут вне закона. Конечно же, в борьбе с демократией тоталитаризм поневоле отрицает христианство, как несущее в себе элемент закона, договора (как Ветхий, так и Новый завет есть по существу договор с Богом). Но было нечто более важное, что тоталитарные режимы перехватили у демократии — *контакт с высшими ценностями*. Тот же Степун увидел: большевики и национал-социалисты прикоснулись к вечным истинам, о которых забыла демократия. «Большевики победили демократию потому, что в распоряжении демократии была всего только революционная программа, а у большевиков — миф о революции; потому что забота демократии была вся о предпоследнем, а тревога большевиков — о последнем, о самом главном, о самом большем. Пусть они всего только наплевали в лицо вечности, они все-таки с нею *встретились*, не прошли мимо со скептической миной высокообразованных людей. Эта, самими большевиками естественно отрицаемая связь большевизма с верой и вечностью чувствуется во многих большевистских кощунствах и поношениях»².

В этом мире, чтобы отстоять демократические принципы, надо было переосмыслить их. Поэтому новгородцы (Степун, Федотов) говорили о *неодемократии*. «Принципиальное утверждение демократии, — писал Степун, — не означает, однако, для человека «Нового Града» безоговорочного признания всех форм демократического самоуправления. *Новгородский человек не либерал*. В эпохи, когда парламентарно-демократическая механика (защищаемая ныне в Германии страстнее всего непримиримым врагом демократии — Гитлером) начинает угрожать реальной свободе и подлинной

¹ Чаадаев П. Я. Сочинения. С. 130–131.

² Степун Ф. Мысли о России. Очерк X // Степун Ф. А. Сочинения. С. 371–372 (курсив Степуна).

демократии, человек «Нового Града» не задумается прибегнуть к силе и насилию. Как рыцарь свободы, он не будет назначать парламентских выборов, видя, что по ней уже стреляют»¹. Что, конечно, не исключало сочувствия всем формам существующей демократии. Опасаясь Гитлера, предупреждая, что он может демократическим путем прийти к установлению диктатуры, они, не колеблясь ни минуты, выразили сочувствие побежденным демократам: «С самого начала нами были твердо заняты определенно демократические, вернее неodemократические позиции, — писал в 1933 г. после победы нацистов Степун. — Сокрушительный удар, нанесенный национал-социалистами германской социал-демократии, не может не ощущаться нами, как удар по нашему делу»².

В эти годы он становится для русской эмиграции признанным *консультантом по Германии*. В «Современных записках» и «Новом Граде» он написал несколько статей, специально посвященных немецким проблемам³, не считая постоянных и привычных для него сопоставлений немецкой и российской мысли. Проблемы Германии не могли не волновать изгнанную из своей страны русскую интеллигенцию. Слишком много общего с большевизмом находили эмигранты в поднимавшемся национал-социализме. Правда, не все. Изгнанный нацистами в 1934 г. из Германии русский эмигрант Иван Ильин в 1933 г. пытался нацизм оправдать, как антитезу большевизму: «Что сделал Гитлер? Он остановил процесс большевизации в Германии и оказал этим величайшую услугу всей Европе»⁴. Он писал: «Европа не понимает национал-социалистического движения. Не понимает и боится. И от страха не понимает еще больше. И чем больше не понимает, тем больше верит всем отрицательным слухам, всем рассказам «очевидцев», всем пугающим предсказателям. Леворадикальные публицисты чуть ли не всех европейских наций пугают друг друга из-за угла национал-социализмом и создают настоящую переключку ненависти и злобы. К сожалению, и русская зарубежная печать начинает постепенно втягиваться в эту переключку; европейские страсти начинают передаваться эмиграции и мутить ее взор»⁵. Надо сказать, о советофильстве Германии 20-х годов писал не раз и Степун. Но в

¹ *Степун Ф.* О человеке «Нового Града» // Там же. С. 452.

² *Степун Ф.* Германия «проснулась» // Там же. С. 482.

³ Германия // *Современные записки*. 1930. Кн. 42. С. 413–427; Письмо из Германии. Формы немецкого советофильства // *Современные записки*. 1930. Кн. 44. С. 448–463 (Подп.: Николай Луганов); Письмо из Германии (Национал-социалисты) // *Современные записки*. Париж, 1931. Кн. 45 (XLV). С. 446–474 (Подп.: Николай Луганов и др.).

⁴ *Ильин И. А.* Национал-социализм. Новый дух. I // *Возрождение*, Париж, 1933, 17 мая. <http://iljinru.tsygankov.ru/works/vozr170533.html>

⁵ Там же.

отличие от Ильина он слишком много схожего с большевизмом находил в нацизме. Позиция Ильина была неприемлема для него по многим причинам. И первую он выговорил отчетливо и повторял не раз: «С занятой мною точки зрения освобождение родины хотя бы и вооруженной рукой дружественного государства надо считать лишь в принципе допустимым, фактически же всегда и очень опасным и маложелательным. Не революционное минирование своей родины и не подготовка интервенций является поэтому главной задачей эмиграции, а защита России перед лицом Европы и сохранение образа русской культуры. К сожалению, старая русская эмиграция успешно исполнила лишь эту вторую задачу. Нет сомнения, что все созданное ею в научной, философской и художественной сфере со временем весьма ценным вкладом прочно войдет в духовную жизнь пореволюционной России»¹. Более того, Россия и Германия, полагал он, слишком тесно сплелись в этих двух революциях — от поддержки Германией большевиков до поддержки нацистов Сталиным. Как уже упоминалось, Степун писал, что и сами нацисты видят эту близость. Он фиксирует идеи Геббельса о том, что «Советская Россия самую судьбою намечена в союзицы Германии в ее страстной борьбе с дьявольским смрадом разлагающегося Запада. Кратчайший путь национал-социализма в царство свободы ведет через Советскую Россию, в которой “еврейское учение Карла Маркса” уже давно принесено в жертву красному империализму, новой форме исконного русского “панславизма”»².

Содержание *немецких статей* Степуна самое простое: обзоры современной немецкой литературы (о Ремарке, Юнгере, Ренне и т. п.), анализ политических событий (выборы президента и т. п.). Стоит остановиться на позиции гениального Эрнста Юнгера, выдающегося представителя так называемой консервативной революции, пришедшего к концу 30-х годов к конфликту с нацистским государством, но до этого по сути дела создавшего (не он один, конечно) метафизику национал-социалистического государства. Уже в 1923 г. он писал о грядущей националистической революции: «Ее идея — идея почвенническая (*völkisch*), заточенная до невиданной прежде остроты, ее знамя свастика, ее политическое выражение — сконцентрированная в одной точке воля, диктатура! Она заменит слово делом, чернила — кровью, пустые фразы — жертвами, перо — мечом»³. В 1927 г. он со-

¹ *Степун Ф. А.* Родина, отечество и чужбина // Новый журнал. Нью-Йорк. 1955. Кн. 43. — Режим доступа: http://www.krotov.info/lib_sec/18_s/ste/pun.htm

² *Степун Ф.* Письмо из Германии (Национал-социалисты) // *Степун Ф. А.* Сочинения. С. 890.

³ *Юнгер Э.* Революция и идея // *Юнгер Э.* Националистическая революция / Перевод, составление, комментарий и послесловие А. В. Михайловского. М.: Скимень, 2008. С. 10.

глашается с Гитлером, что «сама национал-социалистическая идея должна приобрести такую глубину и такое значение, чтобы только она и никакая другая была признана в качестве германской идеи»¹. И, наконец, в 1929 г. формулировка Юнгера приобретает окончательную завершенность: «Национализм, поскольку он подразумевает *политическое* решение, стремится к созданию национального, социального, вооруженного и авторитарного государства всех немцев»². Страсть и энергия, как видим, фантастические. Поскольку Юнгер на корню отвергал возражения «либеральных еврейских публицистов», как чуждых на корню почвенному «германскому духу», то возразить ему должен был немец.

И немец Степун, прошедший опыт русской революции, отмечая, что в текстах Юнгера он имеет дело с «глубокими и честными страницами»³, тем не менее уже в 1930 г. выстраивает систему весьма серьезных возражений. Он констатирует позицию Юнгера, который «пророчествует о том, что мы только еще вступаем в эпоху небывалых жестокостей, и, забыв о кресте, восторженно призываем к мечу, который правдивее и миролюбивее... трусости. Его последние слова — родина и жертвоприношение»⁴. И возражает: «В этих мыслях Юнгера таится темный соблазн. Корень в трагическом непонимании того, что для осуществления религиозного подвига, именуемого жертвоприношением, мало приносимого в жертву существу и алтарю; что необходимо еще и живая вера в Бога. Родина может быть алтарем, на котором мы приносим себя в жертву Богу. Но она не может быть Богом. Утверждение родины в достоинстве Бога равносильно отрицанию Его, а тем самым превращению алтаря не только в простой стол, но, что гораздо хуже, в ту плаху, которою обыкновенно кончают исповедники религии патриотизма. Возможность такого превращения, такого национал-социалистического коммунизма наизнанку явно чувствуется в книге Юнгера»⁵.

Отсюда идет второй смысл его немецких статей — сравнение двух стран с такой похожей судьбой: слабость демократии, вождизм, умелая спекуляция тоталитарных партий на трудностях военной и послевоенной разрухи. И прежде всего отказ от рационализма и подыгрывание иррациональным инстинктам масс: «Как всегда бывает в катастрофические эпохи, в катастрофические для Германии послевоенные годы стали отовсюду собираться, подыматься и *требовать выхода в реальную жизнь иррациональные глу-*

¹ Юнгер Э. Национализм и национал-социализм // Юнгер Э. Указ. соч. С. 117.

² Юнгер Э. «Национализм» и национализм // Юнгер Э. Указ. соч. С. 164.

³ Степун Ф. Германия // Степун Ф. А. Сочинения. С. 873.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

бины народной души (курсив мой. — В. К.). Углубилась, осложнилась, но и затуманилась религиозная жизнь. Богословская мысль выдвинулась на первое место, философия забогословствовала, отказавшись от своих критических позиций»¹. Переключка с пред-революционной российской ситуацией очевидная.

Более того, именно здесь видит он близость фюрера немецкой революции вождю русской, оба они сильны как выразители настроений масс: «Гитлеровские речи, не производящие в чтении никакого впечатления, решительно гипнотизировали массу. Достигал Гитлер такого влияния своею исключительною медиумичностью. Его речи захватывали массы потому, что обращаясь к массам, он отдавался им, не боясь ни хаоса, ни бойни. Эта демагогическая самоотдача не была для него однако ложью: ведь историю делают личности; задача же массы — вынести вождя на то место, с которого он сможет начать свой творческий путь»². Надо сказать, что к власти Гитлер, в отличие от Ленина, пришел вроде бы демократическим путем. Но об отношении народа к демократии в XX веке замечательно сказал русский эмигрант и большой писатель Марк Алданов: «Демократической идее, однако, придется пережить тяжелое время: она, по-видимому, пришла в некоторое противоречие сама с собой. Опыт показал, что ничто так не чуждо массам, как уважение к чужому праву, к чужой мысли, к чужой свободе»³. Строчки эти были написаны до гитлеровского вхождения во власть, но, по сути дела, предсказали эту возможность.

Степун в начале 30-х уже вполне серьезно относится к нацистам, более того, публикует в «Современных записках» и «Новом граде» ряд статей, посвященных этой проблеме. В 1931 г. он так оценивал выборы 14 сентября: «Без учета того факта, что национал-социалисты шли в бой с твердою верою в непоколебимую верность своей идеи, с “лютой” (grimmig) решимостью во что бы то ни стало победить и с повышенным чувством мессианских задач грядущего немецкого государства, их головокружительный успех необъясним»⁴. Победа нового движения уже близится. И здесь каждый выбирал свою позицию. Когда Карл Ясперс написал свою книгу «Вопрос о виновности», он там говорил о виновности тех, кто жил в Германии во время нацизма, но не желал знать о его преступлениях. Для Ясперса это незнание

¹ *Степун Ф.* Германия «проснулась» // Там же. С. 484.

² *Степун Ф. А.* Письма из Германии (Национал-социалисты) // *Степун Ф. А.* Сочинения. С. 899.

³ *Алданов Марк.* Армагеддон // *Алданов М.* Армагеддон. Записные книжки. Воспоминания. Портреты современников. М.: НПК «ИНТЕЛВАК», 2006. С. 85.

⁴ *Степун Ф.* Письма из Германии (Национал-социалисты) // *Степун Ф. А.* Сочинения. С. 886.

было равно соучастию в преступлениях нацизма. Для Степуна противостояние нацизму интеллектуала определялось двумя понятиями: вера в Бога и верность подлинной философии.

Замечая, что, несмотря на самообольщение молодых национал-социалистов о возврате страны в Средневековье (христианское по своей сути), на самом деле Германия прыгнула в новое варварство, Степун пишет, что *идеократический монтаж Гитлера* с утверждением свастики вместо креста, германской крови вместо крови крестной, ненавистью к немецкой классической философии, к «лучшим немцам типа Лессинга и Гёте» *родился «не в немецкой голове, а в некрещеном германском кулаке»*¹ (курсив мой. — В. К.). Философское богословствование, лишенное критической силы рационализма, по Степуну, не есть препятствие для падения христианства. А отсюда, как и в случае падения краткосрочной российской демократии, ставится проблема «как-то обновить и углубить формы современной демократии»².

10. Демократия немыслима без христианской основы

В чем же явная для Степуна причина поражений современной демократии? А в том, что свободы «в смысле высшей духовной реальности» современная демократия не защищает. «То, что она защищает, есть не *свобода-истина, а свобода борьбы всех истин* друг против друга; точнее, не истин (истина едина и в ней прекращается всякая борьба), а всех правд и правильностей, полуправд и полуправильностей, неправд и ложностей»³. Истину он понимал как истину евангельскую, которую надо познать, и она сделает человека свободным. «Дикий» капитализм еще раньше, чем большевики, достойные его выученики, отказался от христианства. Поэтому кризис капитализма сливается в Европе с кризисом демократии.

Разумеется, как писал Федотов, тоже мучительно продумывавший роль христианства в социуме, нет вечных и абсолютно справедливых общественных учреждений, но «есть все же для каждой эпохи и страны относительно справедливые и лучшие учреждения, за которые, со спокойной совестью, может и должен бороться христианин»⁴. Христианство, по его мнению, есть та единствен-

¹ *Степун Ф.* Письмо из Германии (Национал-социалисты). С. 900 (курсив мой. — В. К.).

² Там же. С. 902.

³ *Степун Ф.* Мысли о России. Очерк X. С. 356.

⁴ *Федотов Г. П.* Социальное значение христианства // *Федотов Г. П.* Тяжба о России. Paris. YMKA-PRESS, 1982. С. 14.

ная религия, где вочеловечившийся Бог, Богочеловек, становится предметом почитания в его человеческом облике. А потому отныне каждый человек может пониматься как Его живая икона, т. е. в этом высшем смысле люди несут в себе демократическое равенство. Собственно, на эту же тему размышления С. Франка, полагавшего, что, вопреки всем распространенным в христианских и в антихристианских кругах представлениям, благая весть возвещала не ничтожество и слабость человека, а его *вечное аристократическое достоинство*. «Это достоинство человека — и при том *всякого* человека в первооснове его существа (вследствие чего этот аристократизм и становится основанием — и при том *единственным* правомерным основанием — “демократии”, т. е. *всеобщности* высшего достоинства человека, прирожденных прав *всех* людей) — определено его *родством с Богом*»¹.

Но это как бы благие пожелания, а совместимы ли свобода и демократия, задавал вопрос Федотов, с реальными христианскими конфессиями? И отвечал, что, разумеется, протестантизм сам является отцом современной свободы и демократии, выкованных в революционной борьбе кальвинизма за свободу веры. А «с возрождением томизма современное католичество — пусть не очень решительно — становится на защиту свободы (перед лицом государства) и демократии (перед лицом тирании). Настоящей и мучительной проблемой свобода (и демократия) остается для православия»². И хотя, как он замечал, православные либералы «— от Хомякова и до Соловьева — боролись за освоение этой идеи православием» против пересадки демократии «на православную почву протестовали и протестуют самые горячие и самые глубокие умы, воспитанные в восточной традиции»³.

Более того, самые отчаянные защитники почвенного православия, с его обрядоверием, следованием имяславческим полуязыческим интуициям «мистических движений православного востока» (Лосев), поддерживали сам принцип фашистско-коммунистической идеократии. Я имею в виду текст Флоренского, написанный им в заключении и названный его издателями «своеобразным философско-политическим трактатом», заслуживающим внимания. Приведем из него отрывок, выражающий категорическое неприятие демократии: «Никакие парламенты, учредительные собрания, совещания и прочая многоголосица не смогут вывести

¹Франк С. Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. С. 124–125.

²Федотов Г. П. Основы христианской демократии // Федотов Г. П. Тяжба о России. 1982. С. 132.

³Там же. С. 133.

человечество из тупиков и болот, потому что тут речь идет не о выяснении того, что уже есть, а о прозрении в то, чего еще нет. Требуется лицо, обладающее интуицией будущей культуры, лицо пророческого [склада]. Это лицо на основании своей интуиции, *пусть* и смутной, должно ковать общество. <...> Как суррогат такого лица, как переходная ступень истории появляются деятели вроде Муссолини, Гитлера и др. Исторически *появление* их целесообразно, поскольку отучает массы от *демократического* образа мышления, от партийных, парламентских и *подобных* предрассудков, поскольку дает намек, как много может сделать воля. Но подлинного творчества в этих лицах все же нет, и, надо думать, они — лишь первые попытки человечества породить героя. Будущий строй нашей страны ждет того, кто, обладая интуицией и волей, не побоялся бы открыто порвать с путами представительства, партийности, избирательных прав и отдался бы влекущей его цели. Все права на власть [...] избирательные (по назначению) — старая ветошь, которой место в крематории. <...> Есть одно право — сила гения, сила творить этот строй. Право это одно только не человеческого происхождения и потому заслуживает название божественного»¹. Так православные мыслители пытались обосновать тоталитаризм, объясняя его возникновение «божественным правом».

Говоря словами Степуна, ради оправдания большевизма здесь происходит «политический размен религиозной бездны народной души: апокалипсис без Христа, апокалипсис во имя Маркса». И даже не во имя Маркса, а во имя явного Антихриста — Сталина, которого уже и некоторые эмигранты (из-за его сходства с Грозным) готовы признать православным скорее, чем «Владимира Соловьева, всегда защищавшего <...> не только христианский универсализм, но и демократическое свободолобие»².

Говоря, что в России наступил подлинный сатанизм, Степун готов был согласиться, что «некоторые (весьма отрицательные) свойства большевицкой психологии окажутся в исторической перспективе прямыми причинами возрождения русской государственности»³. Но даже готовые идти на компромисс деятели культуры, верившие, что черт (т. е. зло) в конечном счете может послужить благу, признавали, что режим этот не божеского, а дьявольского происхождения. Именно такое парадоксальное подтверждение дехристианизации страны показано в романе о визите

¹Флоренский П. А. Предполагаемое государственное устройство в будущем // Флоренский П. А. Сочинения. В 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 651–652 (Слова издателей. — С. 803).

²Степун Ф. Задачи эмиграции // Степун Ф. А. Сочинения. С. 438.

³Степун Ф. Мысли о России. Очерк IV. С. 240.

дьявола в Советскую Россию. В гениальном сочинении М. Булгакова «Мастер и Маргарита» Христос уже не Иисус, а Иешуа Га Ноцри, он просто добрый человек, хотя как-то и связан с высшими силами мироздания, и ему симпатизирует дьявол. Более того, нам дается и блистательно написанное жизнеописание Христа, но... в представлении дьявола, так сказать, евангелие от Воланда. *В этой стране* (отныне его епархии) *только в памяти дьявола остается образ Христа*. Народ же полностью дехристианизирован.

Оправдание Христа через дьявола — предел духовного падения культуры. У Степуна были свои объяснения произошедшей катастрофы. Началось с Запада, который испытал явный кризис христианства (Ницше как симптом), но, быть может, и преодолел бы его, если бы некоторые разрушительно-атеистические идеи не подхватила Россия. В результате произошел распад российского национального сознания, ибо им не было усвоено на уровне, так сказать, «физиологии культуры», абсолютное, т. е., по Степуну, религиозное значение культурных ценностей и благ, что сказалось во всех сферах жизни, ибо «отсутствию сельскохозяйственных машин соответствует отрицание методов и преемственно усовершенствуемых навыков мысли»¹. Оказалось, что народу на культуру наплевать.

Но почему «закат России» наступил раньше «заката Запада», обещанного Шпенглером? Степун из статьи в статью утверждает: потому, что большевизм насаждает все ухваченное им с Запада с той силой веры, которой Запад уже лишен. Культурное бессилие русской религиозности на поверку оказалось страшной разрушительной силой. Он формулировал: «Элементарно лубочную и новоявленную идеологию Р. К. П. надо строго отличать от сложного, древнего и типично русского явления большевизма. Характеристики этого большевизма в нескольких словах не осилишь. Главное же, что нужно понять, это то, что он является последним словом трагического пересечения *только еще восходившей к своей собственной культуре русской религиозности с только что порвавшей со своими религиозными корнями западно-европейской культурой*. Культурное бессилие русской религиозности слилось в нем воедино с безрелигиозностью западно-европейской культуры. В результате случилось религиозное утверждение западно-европейской атеистической цивилизации, т. е. тот типичный и в точном смысле этого слова сатанинский антитеизм, который является невидимой для самих большевиков осью всего их дела»².

¹ Степун Ф. Мысли о России. Очерк VIII // Степун Ф. А. Сочинения. С. 327.

² Степун Ф. Путь творческой революции // Там же. С. 429 (курсив Степуна).

Спасение демократии и свободы личности в одном — в придании культурным ценностям религиозной санкции. Но для этого и Церковь должна быть свободна, а не раздираться конфессиональными ссорами, тем более не пачкаться сервильным угождением сильным мира сего. А чувствующим себя христианами главное — *«не предавать религиозного смысла свободы»*¹.

При этом, на его взгляд, было бы преступно и бесчеловечно ждать от российских людей, уставших от большевистских требований жить «во имя идеала», что они начнут жить во имя «православно-евразийских высших идей». Он был твердо убежден, что «оспаривать интуитивную уверенность каждого замученного, замызганного советского человека, что царствие небесное это прежде всего тихая чистая квартира, долгий, спокойный сон, хорошо оплачиваемый труд, законом обеспеченный отдых, отсутствие административного произвола и, главное, — *глубокий идеологический штиль* — сейчас не только бессмысленно, не только преступно, но просто безбожно»².

Жить во имя религиозной свободы — это как раз и значит сохранять чувство своего человеческого достоинства, не давая опустить себя до уровня скота, вола подъяремного. Но понятно, что почти невозможно сохранить чувство свободы при тоталитарно-фашистском режиме. Нужна демократия. Есть ли шанс восстановить ее в России — стране православной? Можно ли открыть глубинный смысл православия, не ограничиваясь обрядами и умением затеплить свечечку перед лампадкой (чему умилялись российские православные философы), как возможной силы для становления свободы и демократии? Ведь Степун человек действия, идеи. По словам уже цитированного нами Льва Зандера, «можно поэтому сказать, что Ф. А. является христианином “убежденным”, а не “бытовым”»; и это обстоятельство имеет в его творчестве очень большое значение. Ибо *он внес в свое христианское мирозерцание ту честность мысли и ту бескомпромиссность нравственной воли, которые так сильны в кантианстве всех оттенков* (курсив мой. — В. К.). И это придает его писаниям и словам совершенно особую силу и значительность: слова у него не расходятся с делом; и компромиссов (которые часто шокируют нас в «бытовом исповедничестве») он не допускает. Христианство для него — не система теоретических истин и не институт Церкви, а жизнь, существование (слово это не передает характера термина Existenz, каковым он пользуется, противопоставляя безбожие христианству)»³.

¹ Степун Ф. Задачи эмиграции // Там же. С. 441 (курсив Степуна).

² Степун Ф. Мысли о России. Очерк Х. С. 364 (курсив Степуна).

³ Зандер Л. О Ф. А. Степуне и о некоторых его книгах. С. 324.

Как и Федотов, Степун ищет путей, которые позволили бы не просто оживить православие в России, но сделать его основой демократических изменений. Иными словами, решить вопрос «о возможной роли православия в судьбе пореволюционной России»¹. Ведь он не раз говорил, что Россия может ждать от своих изгнанных мыслителей не организации вооруженной интервенции, а той идеологии, которая позволит ей существовать достойно. Так способно ли на это православие? Он предлагает следующее рассуждение. Даже «оставляя в стороне историю демократии, нельзя не видеть, что ее основной принцип — *принцип защиты свободы мнения как формы коллективного искания освобождающей истины* — должен быть близок духу христианской политики. Конечно, *верховная Истина* в христианстве дана. Но в своем нераскрытом виде она недостаточна для разрешения конкретных, культурно-политических и социальных вопросов. <...> В католичестве это раскрытие совершается под знаком догмата о непогрешимости. Православие этого догмата не знает. Миросозерцательное раскрытие верховной Истины христианства возможно в православии <...> лишь на путях личного религиозного творчества. Пути эти неизбежно приводят к многообразию христианских миросозерцаний, а тем самым и к многообразию решений тех или иных социально-политических вопросов»². А уж «многообразие политических миросозерцаний само требует демократической, а не диктаторiallyно-фашистской организации политической жизни»³.

Это был идейный шанс. Но не туда смотрела Клио. Роль творцов идей, определявших судьбу человечества, досталась большевизму и фашизму. Русские европейцы, видевшие крах родившегося пять столетий назад в Возрождении христианского гуманизма, чувствовавшие надвигающееся новое Средневековье, вполне отдававшие себе отчет в неподлинности, игровом характере «серебряного века», который двусмысленно именовали «русским возрождением», но который привел к тоталитарному срыву⁴, пытались найти идеологию, чтобы сызнова пробудить пафос подлинно всеевропейского Возрождения. Задача по-своему грандиозная. Но решать ее приходилось в ужасе войны и гибели людей, в зареве пожаров от горевших домов и книг, в очевидной перенасы-

¹ Степун Ф. А. Христианство и политика // Степун Ф. А. Сочинения. С. 400.

² Степун Ф. О человеке «Нового Града». С. 451 (курсив Степуна).

³ Там же.

⁴ См. об этом: Кантор В. К. Артистическая эпоха и ее последствия (По страницам Федора Степуна) // Вопросы литературы. 1997. № 2. С. 124–166. То же: В кн.: Кантор В. «...Есть европейская держава». Россия: трудный путь к цивилизации. Историософские очерки. М., РОССПЭН. 1997. С. 416–467.

щенности интеллектуального пространства смыслами, которым уже никто не верил. Они попали в ситуацию, как называл ее Степун, «ником почти не осознаваемой *метафизической инфляции*»¹.

11. Неудача?..

Их слов не слышали. Более того, издатели «Нового Града» Бунаков-Фондаминский и мать Мария погибли в нацистских концлагерях, Федотову удалось эмигрировать в США, а Степун в 1937 г. был лишен нацистами профессорской кафедры в Дрезденской высшей школе и права на преподавание «за русофильство и жидофильство». Сам он так откомментировал свое изгнание в письме к Кульману: «В школе весь семестр шли неприятности, которые к концу завершились моим удалением в отставку. Удален я внешне по весьма приличному параграфу, гласящему “об упрощении управления”, но за этим нейтральным термином кроются другие мотивы, выяснившиеся в моей переписке с министерством. Был я уволен в сущности по двум мотивам. Во-первых, за христианский антирасизм, во-вторых, за русскость, не позволяющую меня рубрицировать как “заграничного немца”, вернее, как члена заграничной немецкой колонии»². Жизнь его стала не очень предсказуемой, что он и сам понимал, замечая в письме к тому же адресату: «Ты сам лучше меня знаешь, что жизнь в Германии для такого человека, как я, вызывает ощущение пациента, у которого на рту лежит маска с хлороформом. Дышать трудно, предчувствуешь операцию и спрашиваешь себя по Кирке Гаардт, что это кризис — к смерти или к избавлению»³.

Но как ариец и антибольшевик уцелел. В фашистско-немецком хозяйстве (*Ordnung muß sein!*) всякая деталька могла пригодиться: Степуна не трогали. Он действительно выжил чудом. Имел все предпосылки погибнуть от нацистов, но не погиб. Потом в день, когда англичане свирепо разбомбили Дрезден, не щадя мирных жителей, дом Степуна был полностью уничтожен, там погибли его архивы и годами собиравшаяся им библиотека. Но он и его жена в эти дни были за городом — и уцелели. Катастрофа была серьезная, но «любимец Фортуны», как иногда называли Степуна, в эти годы написал свой шедевр — свои мемуары, рукопись была с ним, и тоже уцелела. Тем не менее одновременно с этой страш-

¹ *Степун Ф.* Путь творческой революции. С. 430 (курсив Степуна).

² Columbia University Libraries, Bakhmeteff Archive. Ms Coll Zernov. Box 9. Stepun, Fedor Avgustovich. To Maria and Gustave Kullmann.

³ Там же.

ной бомбардировкой стало понятно, что война подходит к концу, а вместе с этим приходит конец нацизму.

После разгрома гитлеризма он получает кафедру в Мюнхене. Если для своих российских соплеменников он выступал как представитель германской культуры, то перед немцами он выступил проповедником и толкователем культуры русской. Таков был внутренний пафос его жизненного и духовного существования. Его книги о России вызывали волны восторга и внимания. «Живая порука тому, что не перевелась еще настоящая русскость, — так говорили о Федоре Августовиче немцы»¹.

Если говорить о наиболее, быть может, популярной среди немцев книге Степуна («Большевизм и христианская экзистенция»), которая вышла на немецком в конце пятидесятых, но как бы суммировала его прежние идеи, то она им, похоже, задумывалась как утверждение своих мыслей о России в Германии². И его ожидания оправдались. Немецкие критики вычленили сразу важнейшую тему мыслителя: «Принадлежит Россия к Европе или к Азии? Вопрос, которому Степун придает такое большое значение, считая, что защита Европы от советского коммунизма возможна только при условии, что на Россию будут смотреть не как на азиатский аванпост в Европе, а как на европейский в Азии»³. Автор рецензии на книгу покорен и самой личностью Степуна, он «связывает представление о яркой индивидуальности с именем семидесятипятилетнего автора, возглавляющего кафедру истории русской духовности в Мюнхенском университете»⁴.

Именно тема этой книги звучала и в посмертных некрологах: «Волевым актом он из своей собственной ситуации как из некоей модели сделал историософские выводы и отправился на поиски Европы, в которой Восток и Запад находятся в одном ранге и в сущности должны быть представлены как однородные части, — Европы, где Россия была форпостом против Азии, а не азиатским клином, вбитым в Европу»⁵.

Стоит привести об этой книге слова уже цитировавшегося здесь религиозного деятеля и близкого знакомого Степуна —

¹ Жиглевич Е. Безмолвные встречи со Степуном // *Степун Ф.* Встречи и размышления. London, 1992. С. 31.

² Первое издание книги на немецком языке вышло в 1959 г.: *Der Bolschewismus und die christliche Existenz.* München: Kosel Verlag, 1959. Успех книги способствовал выходу второго издания в 1962 г.

³ *Rainer C.* Rußland — asiatischer Vorposten in Europa? // *Der Tagesspiegel.* Berlin, 13.5.1959.

⁴ Там же.

⁵ *Polkuch Valentin.* Die Finsternis will nicht weichen. Fedor Stepun zum Gedenken // *Die Welt.* Hamburg, 26. Februar. 1965.

Л. А. Зандера: «Христианин, ученый, художник, политический деятель, борец за правду — все эти стихии Ф. А. Степуна слиты воедино в его книге о большевизме и христианской жизни. К сожалению, книга эта вышла только по-немецки, и только несколько ее глав были напечатаны в русских повременных изданиях. <...> На первый взгляд, кажется, что его книга состоит из независимых один от другого этюдов. Более вдумчивое отношение к ней показывает однако единство замысла и внутреннюю связь затронутых автором вопросов. Это единство в значительной мере определяется самочувствием и самосознанием автора: 1) как русского европейца, 2) как христианина, 3) как ответственного за свои слова и выводы ученого»¹. Книга представила читателям — усталого, умудренного, но верного своим выстраданным идеям мыслителя.

А затем Степун глубоко уходит в прошлое, пытаясь понять свой век и причины его катастрофы. Душой и памятью он снова жил в России, писал свои блистательные мемуары, давшие ему многократно повторенное всеми журналами и газетами имя «философа-художника». Писал в основном по-немецки, но после публикации на немецком языке трехтомных мемуаров («*Ver-gangenes und Unvergänglich*»), сам сделал русский двухтомник (под названием «Бывшее и несбывшееся») и сумел его опубликовать.

Эта книга своими идеями еще раз подтвердила его право на пребывание среди избранных умов Европы. Такое избранничество решается не прижизненной сумасшедшей славой (политической или шоу-мейкерской), а сложным переплетением культурных и исторических потребностей, которые сохраняют подлинные, экзистенциально пережитые идеи. И мыслителю, быть может, достаточно, что он произнес свое Слово.

Степун был столь же блестящ, как Герцен, и внешне его судьба напоминала герценовскую, но по сути, по позиции — его полным антиподом. В отличие от революционного мыслителя прошлого века, мечтавшего, чтобы Россия обогнала Европу и показала ей пример, Степун говорил о возможном единстве Восточной и Западной Европы на основе христиански-человеческих, демократических норм общежития. Эти его стремления понятны нам сейчас. И более чем понятны. Их воплощение необходимо, чтобы избежать новой катастрофы. Но по-прежнему остается нерешенным вопрос, сможет ли наконец наша действительность стать разумной, т. е. и в самом деле действительностью, а не очередным фантомом.

¹ Зандер Л. О Ф. А. Степуне и о некоторых его книгах. С. 334.

Глава 20

Хранительницы: жены русских философов-эмигрантов

Мемуары редко создавались в спокойные эпохи. Как правило, они — свидетельство кризиса личного или общественного. Приведу кочующие из книги в книгу определения мемуарной литературы, выделив важные для моей темы положения. Чаще всего это записки современников, повествующие о событиях, в которых автор мемуаров принимал участие или которые известны ему от очевидцев. Важная особенность мемуаров заключается в установке на «документальный» характер текста, претендующего на достоверность воссоздаваемого прошлого. Эта проблема достоверности весьма существенна в нашем случае, только с важным добавлением — речь должна идти о достоверности и правдивости сердца.

Кажется, что до конца XIX века в России женщины выступали чаще как героини мемуаров. Иногда как создатели дневников, вроде Софьи Андреевны Толстой или Зинаиды Волконской. Воспоминания А. Я. Панаевой достаточно поверхностно касались событий литературно-общественной жизни. Сердечная сторона жизни оставалась скрытой. Все мемуары декабристов полны восторгами о верности и преданности русской женщины. Их образы — в основе образа Наташи Ростовой. Часто встает вопрос о национальности русских героических и преданных жен. Они были русскими по культуре, но, скажем, первая героическая жена декабриста — Полина Анненкова — была француженкой, жена Бердяева Лидия Бердяева была еврейкой и т. д. Абсолютно русская Татьяна Барцева всю жизнь любила и спасала своего мужа — еврея Семена Франка. Решает культура и воспитание, а не раса, не кровь. В эмиграции эта проблема стала серьезной. Но уже были архетипические персонажи, которые определяли тип отношений писателя или мыслителя и его спутницы. Первый русский писатель, знамя русской эмиграции, Федор Достоевский после несчастной любви с первой женой, издевательств над ним его любовницы Апполинарии Суловой, нашел абсолютно преданную жену, вполне осознавшую, с кем Бог подарил ей счастье любви — Анну Григорьевну Сниткину.

Ее преданность поражала многих. Владимир Корнилов посвятил ей стихотворение:

Этой отваги и верности
Перевелось ремесло...
Больше российской словесности
Так никогда не везло.

«Жена Достоевского»

Начало XX века — это эпоха женских мемуаров, порой довольно откровенных, вроде воспоминаний Аполлинии Сусловой «Годы близости с Достоевским», женщины, причинившей писателю немало горя, которую по аналогии можно бы назвать не хранительницей, а *губительницей*. Можно подумать, что нервность юной девушки, ставшей любовницей мужчины в летах, бывшего каторжника, объяснялась тем, что он не мог на ней жениться. Но, как пишут исследователи биографии писателя, когда он после смерти первой жены предложил Аполлинии Сусловой выйти за него замуж, она отказалась. Их отношения были нервными, неясными, мучительными прежде всего для Федора Михайловича. Она звала его с собой в Европу, где жила с любовниками почти на глазах писателя, распая его, но отказывая в близости. Для А. Сусловой Ф. М. Достоевский был не великий писатель, а всего лишь поклонник, книг его она почти не читала, так что весь богатейший внутренний мир Федора Михайловича для нее словно и не существовал. И когда Достоевский написал Аполлинии в одном из писем: «О милая, я не к дешевому необходимому счастью приглашаю тебя...», для нее это были лишь слова. Поэтому едва ли не первой русской женщиной-мемуаристкой, *хранительницей* жизни и творческого спокойствия, рассказавшей о своем великом муже, помогавшей ему в работе, заботившейся о его быте и здоровье, как раз и была Анна Григорьевна Достоевская.

Но далее эпоха поставила как проблему не реализацию своего эго, а реализацию женского, любовно-материнского начала, заложенного в высокодуховных женщинах. В эпохи кризисов и катастроф всегда происходила проверка на человеческую прочность и верность. Даже наиболее самостоятельные женщины, вроде жены Мережковского, Зинаиды Гиппиус, были и *соратницы*, и, что еще более важно — *хранительницы*. Так что можно сказать: строчки Владимира Корнилова — это поэтическое преувеличение. Российской словесности, российской философии не раз еще посчастливилось. Жесткий век проверял на прочность. И очень многие выдержали эту проверку.

В Евангелии есть одна значительная история: «Женщина, именем Марфа, приняла Его в дом свой; у нее была сестра, именем Мария, которая села у ног Иисуса и слушала слово Его. Марфа же заботилась о большом угощении и, подойдя, сказала: Господи! или Тебе нужды нет, что сестра моя одну меня оставила служить? скажи ей, чтобы помогла мне. Иисус же сказал ей в ответ: Марфа! Марфа! ты заботишься и суетишься о многом, а одно только нужно; Мария же избрала благую часть, которая не отнимется у нее» (Лк 10, 38–40).

Но проблема не решилась столь однозначно — отрицанием заботы Марфы и принятием только духовности Марии. Кстати, и церковь рассказывает о дальнейшей праведной жизни обеих женщин. Сообщается, что праведные сестры Марфа и Мария, уверовавшие во Христа еще до воскресения Им их брата Лазаря, по убиении святого архидиакона Стефана и изгнании праведного Лазаря из Иерусалима, помогали своему святому брату в благовествовании Евангелия в разных странах. В православной традиции их называют «праведными сестрами». А храмы, посвященные сестрам, на Руси носят имя Марфо-Мариинских (жен-мироносиц святых праведных).

Русские женщины, жены изгнанных из страны мыслителей и писателей, были одновременно и Мариями и Марфами, выполняя функцию вдохновительниц и хранительниц.

Центр моего рассуждения — мемуары Татьяны Франк, на втором плане более известные мемуары Зинаиды Гиппиус о Мережковском. Их мужья выдержали, пережили все беды эмигрантской жизни — но что или кто их поддерживал? Конечно, сила их собственного духа. Но еще большую роль играло то, что рядом были те, кто абсолютно верил в них — их жены. Это была вера, дающая силы. Это были их жены, верившие безгранично, что их мужья носители высшего духа и служившие им как носителям духа, почти христианские подвижницы. Заботясь об их жизни, быте, они заботились также, чтобы жил дух. Еще интереснее, что они твердо и неразрывно связали свою жизнь в столетие катастроф с жизнью мужей. «В этих жестоких испытаниях, — писала Татьяна Франк, — мы, наша любовь, как бы заковалась в какую-то непроницаемую броню, и ничто ее не могло уже поколебать, а только укрепить. <...> Жизнь Семенушки была в опасности, в опасности непосредственной реальной, его могли арестовать каждое мгновение и услат в лагерь, чтобы никогда не вернуть. Вопрос обо мне я решила, я иду с ним, куда бы то ни было. Лагерь, так в лагерь, бежать так с ним»¹.

¹Франк Т. С. Наша любовь // С. Л. Франк. Саратовский текст. Саратов: Изд-во Саратовского ун-та, 2006. С. 215–216.

После Октябрьской революции для русских мыслителей наступила эпоха катастрофы. Голод, холод, постоянная опасность расстрела или просто бессудного убийства на улице поднятыми большевиками со дна жизни социальными выродками. Рождался страшный мир, и рождался он страшно. Но надо было еще найти людей, способных на такую незаконную жестокость. То есть *людей уголовно-варварской психологии, не имеющих понятия о ценности человеческой жизни*. И такие люди нашлись, причем было их немало. Их злодеяния выходили за пределы цивилизованного человеческого восприятия, напоминая поступки варваров давнопрошедших веков. Жизнь интеллектуальной элиты, как писала Зинаида Гиппиус, «медленно, постепенно превращавшейся в житие»¹, трудно сегодня вообразить. Ощущение тяжести жития и бытия имели вполне реально-бытовое воплощение: «Голод, тьма, постоянные обыски, ледяной холод, грузная атмосфера лжи и смерти, которой мы дышали, — все это было несказанно тяжело»².

Философы и писатели покинули эту страну. Кого выдворяли, кто искал сам спасения. Мережковские бежали, бежали через Польшу, бежали на Запад, разумеется. Но, замечает Гиппиус, «везде надо было переходить военный фронт: у большевиков тогда шла война с Польшей»³. Первый тогдашний польский город, Бобрыйск, «после Петербурга казался нам верхом благоустройства и культурной жизни»⁴.

Семью Франков выслали, но высылка была не менее опасной и страшной, чем тайное бегство Мережковских через границу. Франк был арестован, посажен в камеру, откуда уводили на расстрел людей, а потом ему был предложен выбор между изгнанием и расстрелом. Вот, скажем, заключение ГПУ от 22 августа 1922 г.: «С момента октябрьского переворота и до настоящего времени он не только не примирился с существующей в России в течение 5 лет Рабоче-Крестьянской властью, но ни на один момент не прекращал своей антисоветской деятельности, причем в момент внешних затруднений для РСФСР гражданин Франк свою контрреволюционную деятельность усиливал»⁵.

В тот же день у Франка была взята подписка следующего содержания: «Дана сия мною, гражданином Семеном Людвиг-

¹ Гиппиус З. Петербургский дневник. С. 466.

² Там же. С. 473.

³ Гиппиус-Мережковская З. Н. Дмитрий Мережковский // Мережковский Д. С. 14 декабря; Гиппиус-Мережковская З. Н. Дмитрий Мережковский. М.: Московский рабочий, 1990. С. 476.

⁴ Гиппиус-Мережковская З. Н. Дмитрий Мережковский. С. 478.

⁵ Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК-ГПУ. 1921–1923 / Вступ. ст., сост. В. Г. Макарова, В. С. Христофорова; комментарии В. Г. Макарова. М.: Русский путь, 2005. С. 388.

вичем Франком, ГПУ в том, что обязуюсь не возвращаться на территорию РСФСР без разрешения Советской власти. Ст. 71 Уголовного кодекса РСФСР, карающая за самовольное возвращение в пределы РСФСР высшей мерой наказания, мне объявлена, в чем и подписуюсь. Москва, 22 августа 1922 г.»¹.

Татьяна Сергеевна Франк очень просто повествует об этих событиях: «Были много раз на краю гибели и от тифа, и от безумия толпы — от зеленых, от красных. Могли быть повешены и тут, и там, могли быть брошены в тюрьму, но рука Провидения выводила нас из всех испытаний и вела нас все дальше и дальше. Арест, освобождение — наконец, свобода, мы за гранью бессовестной сатанинской власти»².

Но надо сказать, что Франк просто боялся эмиграции. В декабре 1917 г., словно предчувствуя свою высылку, он писал Гершензону: «Наши слабые интеллигентские души просто неприспособлены к восприятию мерзостей и ужасов в таком *библейском* масштабе и могут только впасть в обморочное оцепенение. И исхода нет, п. ч. нет больше родины. Западу мы не нужны, России тоже, п. ч. она сама не существует, оказалась ненужной выдумкой. Остается замкнуться в одиночестве стоического космополитизма, т. е. начать жить и дышать в безвоздушном пространстве»³.

После смерти Дмитрия Мережковского его жена Зинаида Гиппиус в 1943 г. начала свои воспоминания, довольно жестко сформулировав задачи своего текста: «Все жены людей, более или менее замечательных, писали свои о нем воспоминания. <...> Трудно мне и писать воспоминания, делаю это из чувства долга. Трудно по двум причинам: во-первых — со дня смерти Д. С. Мережковского прошло лишь около двух лет, а это для меня срок слишком короткий, тем более, что мне кажется, что это произошло вчера или даже сегодня утром. Вторая причина: мы прожили с Д. С. Мережковским 52 года не разлучаясь, со дня нашей свадьбы в Тифлисе, ни разу, ни на один день. Поэтому, говоря о нем, нужно будет говорить и о себе, — о нас, говорить же о себе мне высшей степени неприятно — было и есть»⁴.

Татьяна Сергеевна Франк не была сама писательницей, она была Женой в высшем смысле этого слова, понимавшей ту жизненную задачу, которую даровала ей судьба, понимавшей, что это не ниже, чем быть самой писательницей. Понимать — это та-

¹ Высылка вместо расстрела. С. 387.

² Франк Т. С. Память сердца. С. 228.

³ Цит по: Буббайер Ф. С. Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950. М.: РОССПЭН, 2001. С. 138–139.

⁴ Гиппиус-Мережковская З. Н. Дмитрий Мережковский. С. 284.

кая великая заслуга, что трудно переоценить. Если бы вообще не было понимающих, то не было бы и творцов. А Франку очень часто казалось, что он абсолютно одинок, несмотря на любовь и преданность Татьяны Франк. По воспоминаниям родных, Франк «в последние годы все чаще задавался вопросом: “Для чего я вообще пишу? — Русская эмиграция вымирает, а Россия для меня закрыта”. Но, к счастью, время многое меняет: и русская эмиграция для нас теперь стала живым и притягательным источником разнообразных знаний и эмоциональных впечатлений, а Россия открыта для философа Франка. <...> И в возвращении на родину Франка — мыслителя и человека — немалую роль сыграла его жена»¹.

Быть может, устойчивости его философской позиции послужил его на редкость счастливый брак в 1908 г. с Татьяной Сергеевной Барцевой, дочерью директора крупного пароходства в Саратове. Влюбившись в Франка, она из православной стала лютеранкой, поскольку лютеранам разрешались браки с евреями, чего не разрешалось православным. Она была младше своего профессора на 10 лет, но они прожили в любви и согласии 42 года, до смерти Франка, пройдя вместе сквозь все исторические и социальные катастрофы. После его смерти она написала два удивительно трогательных мемуара «Наша любовь» и «Память сердца». В них она говорила свое жизненное кредо: «Жестокая жизнь вне родины, всегда везде чужие, борьба за детей, вырастить нужно, научить чему-то, выпустить в жизнь не с пустыми руками. Нужно жить так, чтобы не отвлечь отца их от самого важного в жизни его дела — дела мысли и творчества». Особенно страшно стало после прихода в Европе к власти нацистов, но и в этой ситуации она была stoически тверда, stoически, но очень по-русски, в духе типичной русской преданной жены: «В мире появился новый, небывалый, страшный по сравнению с властью на нашей родине, изувер-безумец Гитлер. <...> И вот опять неравная страшная борьба, в которую я должна вступить, страх за самое дорогое в жизни давал нечеловеческие силы и изошренность в способах спасения. Угроза гибели только за то, что родился в народе Его и стал Его учеником — этого не могло вместить ни мое сердце, ни мой разум... Все отдать, но только не потерять его, спасти, и спасла»².

Очевидно, любовь, пережитая им в собственной жизни (любовь жены, прежде всего), давала Франку реальную основу для утверждения, что путь любви является «единственным правильным и плодотворным путем борьбы со злом и победы над ним»³. Это и

¹ Павловская К. Е. Татьяна Сергеевна Франк и ее воспоминания // С. Л. Франк. Саратовский текст. С. 259–260.

² Франк Т. С. Память сердца. С. 228–229.

³ Франк С. Л. Свет во тьме. М., 1998. С. 629.

создавало ту атмосферу жизни, которая позволяла дышать в почти безвоздушном эмигрантском пространстве. Постоянная ностальгия русских эмигрантов по потерянной общей большой любви, о Родине, которая, как любимая, но неверная женщина, отторгла их в пору страстной любви, когда вся их жизнь была посвящена ее преуспеянию и духовному возвышению. Тоску и отчаяние их трудно сегодня нам представить без подобной жизненной параллели. Не случайно характерное для многих культур сравнение Родины с невестой и женой. Об этой любви Мережковского писала его жена Зинаида Гиппиус: «Он был русский человек прежде всего и русский писатель прежде всего — что я могу и буду утверждать всегда, могу — потому что знаю, как любил он Россию, — настоящую Россию, — до последнего вздоха своего, и как страдал за нее»¹.

Хотя XX век весь был соткан из таких несчастных судеб. И русских мыслителей и писателей, брошенных и отторгнутых Россией, спасли их жены, явившие собой то искомое воплощение «вечной женственности», о котором мечтали и Данте, и Гёте, и Пушкин, и Владимир Соловьев, видевший в «вечной женственности» противостояние адским силам мира:

Знайте же: вечная женственность ныне
В теле нетленном на землю идет.

Das Ewig-Weibliche, 1898.

Тела русских жен были тленны, как и все в мире, но дух их был и вправду нетленен, горя огнем божественной любви. Одна из главных идей Франка — о силе любви, преодолевающей тьму. Современная русская исследовательница пишет, что в философии Франка «любовь — это <...> фундамент внутренней, личностной жизни человека, то, что можно назвать благодатной силой божественной любви или внутренним состоянием души. И если человек живет *по любви*, каждый винит самого себя во всякой неправде — даже там, где прямая вина лежит на другом. Он спрашивает себя, каков его собственный грех какое его упущение было источником зла, что вкралось в душу другого»².

Сразу после установления нацистского режима Франка, как еврея, лишили права преподавать. Начался почти настоящий голод. В последней квартире в Берлине, которую они снимали с 1933 по

¹ Гиппиус-Мережковская З. Н. Дмитрий Мережковский. С. 329.

² Киселева И. С. Строгая сила любви (принципы этики «христианского реализма» С. Л. Франка) // Идеиное наследие С. Л. Франка в контексте современной культуры / Под ред. В. Поруса. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. С. 215.

1937 г. не было ни холодильника, ни горячей воды. В 1937 г. Франк дважды вызывали в гестапо. В конце 1937 г. они спешно уехали, скорее даже бежали из Германии. В 1938 г. с помощью Бердяева Франк получил вид на жительство во Франции и маленькую стипендию на два года от Национальной кассы научных исследований. По рекомендации французского правительства после падения Чехословакии все евреи выехали из Парижа в провинцию. Франки сначала уехали в Нормандию, потом в Гренобль. Шла страшная жизнь во Франции, где они переживали бесконечные облавы на евреев, а жена прятала Франка на лесной горе,нося ему туда пищу и питье. Жене он говорил, если она умрет раньше его, то он умрет на ее могиле, как верная собака. По воспоминаниям Людвиг Бинсвангера, Франк «неоднократно повторял, что двух революций слишком много для одной жизни»¹. Но именно в этих условиях он и создал свои основные труды, отвечая на вопросы, поставленные ему еще в России русской и европейской судьбой.

В августе 1950 г. (уже в Лондоне) Франк заболел раком легких. До самой своей смерти в декабре он уже не покидал своей комнаты. Но, как вспоминают родственники и близкие, он умирал окруженный заботой жены, переживая совершенно невероятные озарения духовного плана, о которых он мог только говорить, но уже не в состоянии был их перенести на бумагу. В какой-то момент от бесконечных мучений ему мистически привиделось, что он, как он рассказывал, «приобщился не только к страданиям Христа, а, как ни дерзновенно это сказать, к самой сущности Христа»².

Впрочем, он всегда говорил, что страдание — это путь к Христу. Страдать ему пришлось много в жизни. Но сама кончина его была очень спокойна, во сне. Похоронен он на окраине Лондона.

Татьяну Сергеевну Франк можно назвать евангельской Марфой, Зинаида Гиппиус больше похожа на евангельскую Марию. Но интересно, что обе великих хранительницы соединяли в себе оба образа. Сама большая писательница, Гиппиус всегда готова была выступить в роли Марфы, заботящейся об условиях жизни и писания своего великого мужа: «Дня почти не было; во тьме у нас мерцали кое-где ночники. Для Д. С. мы зажигали на полчаса лампу драгоценного керосина, чтобы он мог, лежа в шубе на кушетке, почитать свои книги об Египте (задуманная давно работа)»³.

¹ Бинсвангер Л. Воспоминания о Семене Людвиговиче Франке // Сборник памяти Семена Людвиговича Франка. Мюнхен, 1954. С. 27.

² Цит по: Буббайер Ф. С. Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа. 1877—1950. С. 254.

³ Гиппиус-Мережковская З. Н. Дмитрий Мережковский. С. 474.

В свою очередь Т. С. Франк, пережившая мужа на сорок четыре года, весь остаток своей жизни посвятила попыткам издания трудов своего мужа и трудов о нем. До сих пор изданная ею книга (*Сборник памяти Семена Людвиговича Франка*. Мюнхен, 1954) остается мало того, что первой, но одной из важнейших среди книг, посвященных творчеству философа. В предисловии она писала: «Когда я решила издать с моими детьми, родными и друзьями *Сборник памяти* моего мужа, Семена Людвиговича Франка, мне пришлось преодолеть множество трудностей и препятствий. <...> Я знаю, что творчество Семена Людвиговича само по себе есть самое яркое свидетельство его личности и говорит о нем неизмеримо больше, чем этот сборник. Но цель этого сборника — совсем иная: живые слова его современников (увы! их осталось так немного) о его личности, духовном облике, биография, библиография его трудов и оценка его творчества дойдут, я верю, как и его книги, когда-нибудь до нашей родины»¹. Сохранилась ее переписка с Федором Степуном, где все ее письма посвящены одной теме: изданию на немецком языке трудов мужа². Завершая главу, могу лишь сказать, что изучение этих судеб позволяет гораздо отчетливее представить не только жизнь в эмиграции, но и то неимоверное усилие по преодолению препятствий для создания духовных смыслов русской культуры, которое выпало на долю русских женщин.

¹ Франк Т. С. Предисловие // *Сборник памяти Семена Людвиговича Франка*. С. I.

² См. мою публикацию этих писем: Письма Ф. А. Степуна С. Л. Франку и Т. С. Франк (предисловие, публикация, составление и примечания В. К. Кантора) // *Историко-философский ежегодник*. 2007. М.: Наука, 2008. С. 424–458.

Глава 21

Философия национальной самокритики (письмо С. Л. Франка Г. П. Федотову)

Печатаемое здесь письмо было впервые опубликовано в 1952 г. в № 28 «Нового журнала» (с. 288–289) с предупреждением от редакции, что «это письмо С. Л. Франка из архива Г. П. Федотова передано нам для печати Е. Н. Федотовой». К сожалению, публикация содержала серьезные (смысловые!) выпуски текста, небольшие синтаксические и орфографические ошибки, в ней не были указаны дата и место написания письма, а также полностью отсутствовал какой-либо научный аппарат. Уже одно это делает нашу публикацию необходимой, не говоря уж о том, что 28 номер «Нового журнала» давно стал библиографической редкостью и труднодоступен современным историкам русской мысли. Правда, в последнее время ситуация изменилась. Письмо опубликовано в сборнике С. Л. Франка «Русское мировоззрение» и в 12-м томе собрания сочинений Г. Федотова. Но в обоих случаях без подробного философского контекста.

Между тем данное письмо Франка Федотову очерчивает проблему, являющуюся, быть может, центральной для социально-культурного бытования и развития отечественной философской мысли. Речь идет о способности русской философии как смыслового центра русской духовности к самокритике, точнее сказать, к критическому анализу собственной культуры. Насколько сильно такая критика выразилась в русской классической литературе (от Гоголя до Достоевского и Бунина), настолько проблематичной она оказалась для русской философии. Публикация первого «Философического письма» Чаадаева вызвала взрыв ярости не только со стороны власти и церкви, но и со стороны общества, еще кое-как переносившего инвективы художественной литературы, но убоявшегося прямого философского анализа общественного и исторического состояния страны. Слово философа воспринималось как окончательный приговор, обжалованию не подлежащий. Именно

поэтому философия вызывала подозрение и смущение современников и соплеменников довольно часто, и не только в России. Вольтер как-то заметил: «С момента появления философии она подвергалась преследованиям. Собаки, которым вы предлагаете пищу, их не устраивающую, тотчас же вас кусают»¹. Вспомним бесконечные изгнания и эмиграции философов из их родных стран. Про писателя можно было сказать, что увидел он просто не то, не тех людей, не тот уголок России («где все бедность и бедность» — Гоголь), удивляться, где «сочинители отыскивают такие персонажи», но само словечко «сочинитель» позволяло относиться немного снисходительно к художественным текстам, журить сочинителей. На текст же Чаадаева патриотически настроенные студенты хотели ответить с оружием в руках. Тогдашний попечитель университета граф Строганов еле уговорил их не позорить себя.

Франк в этом своем письме, вызванном нападками «эмигрантской публики» на статью Федотова «Народ и власть», пишет, обращаясь к Федотову и задавая тему нашего рассуждения: «Ваша способность и готовность видеть и бесстрашно высказывать горькую правду в интересах духовного отрезвления и нравственного самосовершенствования есть редчайшая и драгоценнейшая черта Вашей мысли. Вы обрели этим право быть причисленным к очень небольшой группе подлинно честных, нравственно трезвых, независимо мыслящих русских умов, как Чаадаев, Герцен, Вл. Соловьев (я лично сюда присоединяю и Струве), знающих, что единственный путь спасения лежит через любовь к истине, как бы горька она ни была. Роковая судьба таких умов — вызывать против себя “возмущение”, которое есть не что иное, как обида людей, которым напомнили об их грехах или приятные иллюзии которых разрушены»².

Такая острота восприятия критического пафоса русского любомудрия объяснялась не в последнюю очередь тем, что русскую мысль волновали прежде всего вопросы не гносеологические (как замечал Масарик, Канта русская философия проглядела, не заметила), а проблемы философии истории (попытка понять, по выражению Чаадаева, место России «в общем порядке мира») и философии религии, т. е. именно те проблемы, которые относятся к сфере национального самосознания. Но мало сказать, что русская философия была, прежде всего, философией истории, мысль эта, начиная с Бердяева, стала расхожей. Важно понять стилистику «русской философии истории». А она была неоднозначной. Конечно, эти поиски были связаны и с попыткой религиозного са-

¹ *Вольтер. Философский словарь // Вольтер. Философские сочинения.* М.: Наука, 1996. С. 500.

² См. публикуемое письмо С. Франка.

моопределения. Сервильность официозного православия была такова, что его пытались обойти двумя путями: либо просто уйдя в католицизм (как Чаадаев, В. Печерин, князь Гагарин, Вл. Соловьев, М. С. Соловьев, Вяч. Иванов — с той или иной степенью оговорок), либо пытаясь реанимировать святоотеческие предания, задав при этом некую необходимую тему гуманности и «социальной вовлеченности церкви в реальную жизнь» (славянофилы, Достоевский — в великом романе которого старец Зосима требовал «идти в мир», — Вл. Соловьев, о. Сергей Булгаков, С. Франк). К этой второй линии принадлежал и Г. П. Федотов, лучший философский публицист русской эмиграции, едва ли не первое перо среди богато одаренных литературным талантом русских мыслителей.

Но его независимость навлекала на него, несмотря на известность и даже популярность в русских эмигрантских кругах, гонения и неудовольствия «эмигрантского начальства». Увы, даже в эмиграции русская несвобода, от которой русские инакомыслы вроде бы бежали, продуцировала все тот же стереотип поведения: прав только «начальник», остальные же в меру своего приспособленчества ему служат. Надо сказать, что эта общечеловеческая ситуация принимала в русской эмигрантской мысли свои особенности. Для начала, однако, заметим, что во многом личностная позиция русского философа диктовалась его отношением к проблеме национальной специфики. И, соответственно, трактовкой российских историософских проблем. Здесь тоже можно выделить как минимум две крайние позиции (остальные в той или иной степени располагались на некоей воображаемой шкале между ними). Это позиция национального самолюбования, с одной стороны, и позиция национальной самокритики, с другой. При этом я вовсе не хочу сказать, что славянофильская фракция избегала видеть темные стороны жизни, а западническая ограничивалась лишь критикой и не желала благоденствия Родине. Деление здесь гораздо более тонкое и сложное. Напомню лишь, как Герцен от яростного западничества в эмиграции перешел к не менее активному славянофильству. А вот высказывание, которое, казалось бы, могло принадлежать лишь западнику, критику России: «Говорят, в старые годы лучше было все в земле русской. Была грамотность в селах, порядок в городах, в судах правда, в жизни довольство». Написав эти слова, автор далее резко и саркастически отвечает на них. Не удлиняя цитату, опустим его инвективы против допетровской русской грамотности, порядка и правды в Московской Руси. Начнем с довольства: «Довольство! При малейшем неурожае люди умирали с голода тысячами, бежали в Польшу, кабелили себя татарам, продавали всю жизнь свою и

будущих потомков крымцам или своим братьям русским, которые едва ли были лучше крымцев и татар. <...> Церковь просвещенная и свободная! Но назначение патриарха всегда зависело от власти светской, как скоро только власть светская хотела вмешиваться в дело избрания; архиерей псковский, уличенный в душегубстве и утоплении нескольких десятков псковичей, заключается в монастырь, а епископ смоленский метет двор патриарха и чистит его лошадей в наказание за то, что жил роскошно; Собор Стоглавый остается бессмертным памятником невежества, грубости и язычества, а указы против разбоя архиерейских слуг показывают нам нравственность духовенства в виде самом низком и отвратительном. Что же было в золотое старое время? Взгрустнется поневоле. Искать ли нам добра и счастья прежде Романовых? Тут встречает нас волчья голова Иоанна Грозного, нелепые смуты его молодости, безнравственное царствование Василия, ослепление внука Донского, потом иго монгольское, уделы, междоусобия, унижения, продажа России варварам и хаос грязи и крови. Ничего доброго, ничего благородного, ничего достойного уважения или подражания не было в России. Везде и всегда были безграмотность, несправедливость, разбой, крамолы, личности угнетения, бедность, неустройство, непросвещение и разврат»¹. Поглядев на сноску, читатель уже понял, что автор этих инвектив. И, надо сказать, что такая резкость, кажется, не свойственна была даже самым резким страницам Чаадаева, которого мы традиционно называем родоначальником философской самокритики в области национального самосознания. Впрочем, Хомяков среди славянофилов был все же на особинку.

Однако я не случайно процитировал столь обширный отрывок из Хомякова. Дело в том, что обращение русских мыслителей к истории всегда воспринималось как сущностное понимание культуры, в рассуждениях о прошлом видели на самом деле оценку настоящего. Одним из самых табуированных понятий было в те годы в эмиграции понятие народа. Было легче думать, что народ не принял большевистскую власть, а был, так сказать, изнасилован и запуган «новыми татарами». Ответ мыслители искали в сходных ситуациях прошлого. Прямую линию, как известно, можно провести через две точки. В истории аналогии сталинизму можно было увидеть в деяниях Ивана Грозного, любимого Сталиным царя. Говоря о преступлениях Ивана Грозного, Федотов, ссылаясь на русских книжников эпохи Смутного времени, видит «*грех народа*» в «“безумном молчании”, т. е. в пассивной покорности преступной власти. Мучениче-

¹ Хомяков А. С. О старом и новом // Хомяков А. С. Сочинения. В 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 456–457.

ство митрополита Филиппа, обличения двух юродивых явно недостаточны, чтобы уравновесить предательство епископов, осудивших Филиппа, низость десятков тысяч людей, служивших в опричнине и извлекавших из нее выгоду. Народ, как и боярство, был жертвой Грозного. Но, может быть, он кое в чем и *сочувствовал ему* по мотивам классовой злобы или национальной гордости. По крайней мере, в массах своих он без ужаса и отвращения относится к Грозному царю»¹. Это была не первая статья Федотова, вызвавшая раздражение эмигрантской публики, в том числе и сотоварищей по цеху. Намек на эти столкновения есть в публикуемом письме Франка, но смоделировать ситуацию вполне возможно по громкому парижскому скандалу вокруг текстов Федотова в 1939 г.

Существуют некие национальные мифологемы, некие иллюзии, которые становятся нормой общественного сознания, прежде всего сознания неререфлексивного. Во все времена философы занимаются тем, что подвергают сомнению устоявшиеся и ставшие привычными взгляды соплеменников. Пример Сократа в данном случае хрестоматиен. Философия в лице Сократа стала воспринимать общепринятые принципы и нормы поведения как *проблему*, тем самым ломая устоявшиеся представления афинян о мире и о самих себе, что, естественно, вызывало возмущение, даже ненависть граждан самого просвещенного греческого полиса. В «Апологии Сократа» мыслитель говорит на суде, что он «приставлен» к Афинам, «как овод к лошади, большой и благородной, но обленившейся от тучности и нуждающейся в том, чтобы ее подгоняли. В самом деле, мне кажется, что бог послал меня городу как такового, который целый день, не переставая, всюду садится и каждого из вас будит, уговаривает, упрекает. Другого такого вам нелегко будет найти, о мужи, а меня вы можете сохранить, если мне поверите. Но очень может статься, что вы, как люди, которых будят во время сна, ударите меня и с легкостью убьете, <...> и тогда всю остальную вашу жизнь проведете во сне, если только бог, жалея вас, не пошлет вам еще кого-нибудь»².

Но дело в том, что только самокритика позволяла далее строить некую систему надежд, указывая культуре перспективы. И относится это не только к Сократу и античности, но к становившейся русской мысли, где споры идейных противников не означали открытия одной из сторон объективной истины, и, скажем, термин «славянофильство» не был ни знаком благородства, ни знаком прииспособленчества. То же самое относится и к западничеству. Но беда

¹ Федотов Г. П. Народ и власть // Федотов Г. П. Собрание сочинений. В 12 т. М.: Мартис, 2004. Т. IX. С. 300 (курсив мой. — В. К.)

² Платон. Собрание сочинений. В 4 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 85.

и специфика отечественных споров в том, что они повторяются уже два, а то и три столетия. И как только появляется мыслитель с неординарным взглядом на судьбу России, так его поначалу записывают во враги (как было, скажем, с П. Чаадаевым, К. Леонтьевым и т. п.), чтобы затем восхищаться им. Таковым в XX веке стал Георгий Федотов. Федотов сейчас один из наиболее цитируемых русских философов эмигрантской поры. Острота мысли, изящество стиля и даже резкость приговоров о России, которая так смущала его современников, а теперь списывается на обстоятельства времени, — все это (к тому же покрытое благородной патиной времени) сегодня вполне востребовано. Острота ушла, а оригинальность осталась, оригинальность же не может не нравиться. Между тем даже его со-редактор по «Новому граду» Федор Степун в своих воспоминаниях о Федотове не удержался от укоризненных слов: «Читать последние федотовские работы без горечи даже и бесспорно объективному русскому человеку нелегко. Примиряет с Федотовым лишь живое ощущение той боли о России и того стыда за большевизм, которыми, бесспорно, продиктованы все его размышления, в частности и та страшная картина мира, которая рисуется Федотову в случае победы России в будущей войне против Запада»¹.

И это пишет Степун! Что же говорить о более ортодоксальных мыслителях эмиграции! Именно с ними столкнулся Федотов в 1939 г., когда большинство профессоров Богословского института в Париже неожиданно стало требовать от него унифицированного поведения, разгорелись дикие интриги, которые чуть было не привели к отставке Федотова из этого Института². Подковерная борьба, которая, казалось бы, была свойственна прежде всего жизни при советской власти, вполне торжествовала и в среде русской эмиграции, которую мы чохом привыкли воспринимать как «гаранта российской свободы». Ситуация же была много сложнее. И когда речь шла о хорошо оплачиваемой работе, за нее готовы были подличать и осуждать того, на кого указывал перст начальника, мыслители, имена которых весь период нашего взросления, мы произносили с уважением и почтением. Конечно, бытовое поведение не отменя-

¹Степун Ф. А. Г. П. Федотов // Степун Ф. А. Сочинения. М.: РОССПЭН, 2000. С. 761.

²См. об этом подробную архивную публикацию: Бычков С. С. «Ради правды не пожалею ни зарубежной, ни русской церкви». Конфликт в Свято-Сергиевском Богословском институте в переписке Г. П. Федотова в 1939 г. // Исторический архив. 2003, №№ 1, 3, 4. См. также: К 110-летию Георгия Федотова. Документы и письма по поводу разногласия, возникшего между профессором Г. П. Федотовым и Правлением богословского института в Париже. Публикация, подготовка текста, вступительная заметка и комментарии — Даниэль Бон // Звезда. 1996. № 10. С. 117–151.

ет научных заслуг, не зачеркивает высказанные идеи, но, занимаясь историей русской мысли, мы должны до конца оценивать и степень свободы каждого мыслителя. Причем, как всегда, столкновения происходили «на нашей датской почве», по поводу степени возможности беспристрастного анализа России. Имеет ли право мыслитель позволить себе покуситься на общепринятое представление о том, что происходит на родине? Не меньше это касалось и темы православия, как духовной основы эмигрантского сообщества.

По отношению к Федотову, человеку благочестивому, автору многих замечательных текстов о православии и русской культуре, выстраивалась модель, по которой ревнители афинских традиций осудили Сократа. В. Соловьев так объяснял причину их раздражения: «Пока охранители могли видеть в своих противниках людей безбожных и нечестивых, они сознавали свое внутреннее превосходство и заранее торжествовали победу: могло казаться в самом деле, что они стоят за саму веру и за само благочестие, была видимость принципиального, идейного спора, в котором они представляли положительную, правую сторону. Но при столкновении с Сократом положение совершенно менялось: нельзя было отстаивать веру и благочестие как такие против человека, который сам был верующим и благочестивым, — приходилось отстаивать не саму веру, а только *отличие* их веры от веры Сократовой, а отличие это состояло в том, что вера у Сократа была зрячая, а у них слепая. Сразу обнаруживалась таким образом *недоброкачественность* их веры, а в их стремлении непременно утвердить именно эту прочную слепую веру проявлялась слабость и *неискренность* ее»¹. Конечно же, люди, почувствовавшие такую свою уязвимость, могли только ненавидеть искреннего и умного человека и, обвиняя его в попрании святынь, разумеется, подвергнуть ostracism.

Эта история 1939-го года имела в достаточной степени показательный характер. Крайне правая монархическая газета «Возрождение» обвинила Федотова, передергивая цитаты из его статьи «Торопитесь!», в симпатии к Сталину и коммунистической партии. Обвинение нелепое для любого, кто читал Федотова, в том числе и вышеназванную статью. Статья была ответом на призывы к свержению коммунистического режима в СССР. В статье же говорилось о возможной гибели России, поскольку тиран накануне войны (кстати заметим, что война России и Германии ожидалась как нечто само собой разумеющееся) уничтожил весь цвет армии и задавался вопрос, какие видны пути спасения стра-

¹ Соловьев В. С. Жизненная драма Платона // Соловьев В. С. Собрание сочинений. В 10 т. СПб.: Просвещение, [1911–1914]. Т. 9. С. 206–207.

ны. Но что происходит в стране? Против кого сейчас бороться? «Может быть, против коммунизма или коммунистической партии. Но коммунизма в России нет, а партия сохранила от коммунизма только имя. Все настоящие коммунисты или в тюрьме, или на том свете. Партия стала лишь необходимым аппаратом власти в тоталитарно-демагогическом режиме. Она лишь приводной ремень, передающий очередные приказы диктатора стране. Может быть, этот ремень излишен и чекистско-пропагандистский государственный аппарат справится один с этой задачей. Но что выиграет страна от сосредоточения всей страшной власти диктатуры в одних чекистских руках?»¹

Беда и сила Федотова заключались в аналитической трезвости его взгляда. Как написал когда-то поэт: «Но всех печальней было в этом мире / Тому, кто знал, что дважды два четыре» (Наум Коржавин).

Дело, однако, не в этом, а в последовавшей реакции коллег Федотова. Для краткости сошлюсь на описание конфликта во вступлении С. С. Бычкова к двенадцатитомнику мыслителя: «Митрополит Евлогий, прочитав статью “Возрождения” и не познакомившись со статьей Федотова, созвал правление Богословского института. Митрополит потребовал, чтобы Федотову было выражено самое резкое порицание, поскольку его публицистическая деятельность приняла “характер опасный и угрожающий существованию Института, вызывая смущение и соблазн в русском обществе”. Из коллег Федотова по Богословскому институту никто не прочитал его статьи в “Новой России”, но тем не менее все без исключения присоединились к порицанию»². Сразу вспоминается классическое: «Мы Пастернака не читали, однако гневно осуждаем». Но здесь-то был цвет русской эмиграции! Неужели так силен национальный архетип!? Вот отрывок из письма матери Марии Федотову, едва ли не единственной из круга лиц, близких Митрополиту, выступившей в защиту вдруг ставшего опальным мыслителя: «Я была у Митрополита и имела с ним по существу очень драматичный, хотя внешне и ласковый разговор. Я спросила его, читал ли он Вашу статью, за которую они Вас осудили. Он чистосердечно признался, что и в глаза ее не видал. Замечу мимоходом, что поскольку мне удалось выяснить, никто из профессорской коллегии ее не читал»³.

¹ Федотов Г. П. Торопитесь! // Федотов Г. П. Защита России. Paris: YMKA-PRESS. 1988. С. 213.

² Бычков С. С. Георгий Петрович Федотов (биографический очерк) // Федотов Г. П. Собрание сочинений. В 12 т. М.: Мартис, 1996. Т. 1. С. 36.

³ Columbia University Libraries, Bakhmeteff Archive. Ms Coll Fedotov. Maria, Mother. To Georgij Petrovich Fedotov. Машинопись всех писем — через один интервал на ветхой папиросной бумаге. Все подчеркивания принадлежат автору письма.

И вот одно из первых писем Федотову, подписанное весьма знаменитыми фамилиями, — письмо В. Зеньковского и Г. Флоровского. Очевидно, сегодня моральные оценки их текста неуместны. Но текст интересен как культурно-исторический феномен. Достаточно вчитаться в его строки, чтобы уловить до боли знакомую интонацию осуждения инакомыслов в нашем недавнем советском прошлом. Осуждения, хотя и со всеми поправками на принятую в европейской среде толерантность, но, конечно же, с реверансами в сторону начальства, в данном случае митрополита Евлогия.

Итак, текст: «Все мы решили вступить с Вами в переписку в порядке неофициальном, — и это поручение возложено на нас обоих. <...> Мы всячески хотели бы содействовать мирному и скорому разрешению недоразумения, возникшего между нами, — и с этой целью пишем Вам как нашему сотоварищу, как ответственному члену руководящей Богословским Институтом группы. <...> В нашем распоряжении были и есть свидетельства того, что люди, которые решительно осуждают “Возрождение” и даже испытывают отвращение к нему, чрезвычайно болезненно переживают и Ваши публицистические выступления. Боимся, что Вы, вращаясь в слишком узком кругу близких Вам людей, вообще не ощущаете того, как остро воспринимается различными кругами русского общества Ваша публицистика. <...>

Поскольку внеинститутская деятельность профессоров может наносить ущерб Институту, Правление может и должно иметь суждение о ней. Конечно, мы вовсе не претендуем на непогрешимость в наших суждениях, но в меру нашего разума мы не можем не входить в обсуждение всего, что колеблет основы нашего существования. Можно — *in abstracto* допустить и такой случай, что Правление, будучи совершенно солидарно с кем-либо из нас в нашей внеинститутской деятельности, все же будет категорически просить это лицо воздержаться от этой деятельности. Нельзя не считаться с тем, что весь мир, а русская эмиграция в особенности, проходят сейчас исключительно тревожную и острую фазу, что всюду бушуют сейчас страсти, — поэтому конфликты такого рода действительно могут иметь место. И если бы мы были даже совершенно солидарны с Вашими публицистическими выступлениями, мы все равно должны были бы иметь суждение о них, если бы, по нашему разумению, они расшатывали положение Института. <...>

Мы сознательно не входим здесь в конкретную оценку Вашей публицистики, но, констатируя бесспорный факт, что она носит боевой характер и разжигает страсти, мы считаем это уже достаточным, чтобы поднять тревогу. Кстати сказать, самое суждение о Вашей публицистике было в Правлении по инициативе Митро-

полита. <...> Одно для нас бесспорно: внеинститутская работа нас всех не может быть абсолютно свободной, она не должна идти в разрез с работой Института»¹.

Тут все замечательно: и то что «решили вступить в переписку все», но «поручение возложено на нас». И то, что «не входим в конкретную оценку» (почему бы, кстати, не войти?). И то, что публицистика Федотова «носит боевой характер», а этого достаточно, чтобы «поднять тревогу». И апелляция к «тревожной фазе» общественного развития. Думается, что Федотов давно раздражал коллег, выламываясь из общего ряда — как человек со стороны, светский мыслитель, вдруг оказавшийся в среде достаточно ортодоксальной и при всем своем благочестии, огромных знаниях, таланте, оценивавшей православие, православную культуру и Россию, как страну православную, выросшую на почве Московского самодержавия и изоляционизма, с православно-либеральной позиции.

Приличнее многих повел себя о. Сергей Булгаков, о чем писала Федотову мать Мария. Впрочем, Булгакова сотрудники Богословского института тоже не раз укоряли в неортодоксальности. С Булгаковым Федотов пытался наладить контакт: «Мы с Вами разошлись по вопросу о поведении, о тактике, т. сказ., церковного дела, — писал он. — Различие это может быть существенным или не быть, — это покажет будущее. <...> Если в этом деле торжествует свобода <...>, то моя позиция не может не быть и Вашей. Ибо свобода неделима. Одни и те же враги будут нападать и на свободное богословие, и на свободную науку, и на свободную проповедь»². Надо сказать, что с Булгаковым у Федотова сохранились до самого конца взаимоуважительные отношения.

Думается, это не случайно. В позиции Булгакова была определенная устойчивость. Здесь стоит вспомнить слова мыслителя двенадцатилетней давности. 16 марта 1917 г. С. Н. Булгаков произнес речь «О даре свободы» на собрании московских писателей, которая была опубликована в том же году. Там были поразительные слова,

¹Columbia University Libraries, Bakhmeteff Archive. Ms Coll Fedotov. Florovskij, Georgij Vasil'evich. To Georgij Petrovich Fedotov (also signed by V. V. Zen'kovskij. Письмо имеет два варианта: рукописный и перепечатанный на пишущей машинке с рукописной правкой. Рукописный вариант написан почерком В. В. Зеньковского чернилами. Подпись Г. В. Флоровского написана ниже синими чернилами. Подчеркивание авторов письма.

Судя по дальнейшим письмам, именно Зеньковский оказался наиболее ретивым преследователем Федотова. Флоровский постарался уклониться от этой истории. Показательно и то, что в «Путих русского богословия» он не раз положительно ссылается на работы Федотова. А в «Истории русской философии» Зеньковского имя Федотова упоминается, как правило, в примечаниях.

²Columbia University Libraries, Bakhmeteff Archive. Ms Coll Fedotov. Fedotov, Georgij Petrovich. To Sergei Nikolaevich Bulgakov. Все письма написаны от руки.

почти буквально относящиеся к парижскому инциденту 1939 г.: «Быть достойным русской свободы значит “Богу неуютны насилие и гнет”, преодолевать деспотизм демагогии и нетерпимость партийности, омрачающих свободу; это значит воспитывать себя в действительной свободе мнения, а не в раболепстве, и в этом видеть единственный залог своего существования»¹. К сожалению, это та мысль, которая требует постоянного ежедневного отстаивания, о чем устами Фауста произнес Гёте. Напомню последний монолог Фауста (в переводе Пастернака): «Лишь тот, кем бой за жизнь изведен / Жизнь и свободу заслужил». Но даже гениальный перевод не передает в точности мысль Гёте. По-немецки это звучит так: «Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben, / Der täglich sie erobern muß» («только тот заслуживает свободу как жизнь, кто ежедневно должен отвоевывать ее»), т. е. бой не за жизнь, а за свободу.

Мать Мария в разгар «федотовского дела» (так она называла эту историю) предлагала создать «общество защиты христианской свободы», а Бердяев, как подлинный «рыцарь свободы», каковым он себя всегда называл, выпустил резкую статью, рассорившую его с правым крылом православной эмиграции, вышедшей даже из состава авторов «Пути». Позднее в своих мемуарах он так описал этот сюжет: «Торжествовало понимание христианства, которое я считал искаженным и приспособленным к дурным человеческим интересам. Я был в непрерывном мучительном конфликте. Этот конфликт достиг для меня особенной остроты в истории с Г. П. Федотовым, которого хотели удалить из Богословского института за статьи в “Новой России”, в которых видели “левый” уклон. Православие официальное утверждало себя как “правое”. Меня давно уже ранил прозаизм, некрасивость, рабье обличье официальной церковности. По поводу истории с Г. П. Федотовым я написал в “Пути” резкую статью “Существует ли в православии свобода совести?”², которая поссорила меня с профессорами Богословского института и создала затруднения для “Пути”. Это был один из эпизодов в ряду многих других. Я всегда воинствующе выступал в защиту свободы духа и был в этом непримирим»³.

Но дело было не только в свободе духа. Речь в этой полемике, как можно понять из бердяевского текста (корреспондирующего с публикуемым письмом С. Франка), шла о том, что — по мнению противников Федотова — он не является «национально мыслящим»

¹ Булгаков С. Н. О даре свободы // Булгаков С. Н. Христианский социализм. Новосибирск: Наука, 1991. С. 204.

² Бердяев Н. А. Существует ли в православии свобода мысли и совести? // Путь. 1939. № 59. С. 46–54.

³ Бердяев Н. А. Самопознание. М.: Книга, 1991. С. 287.

философом, а потому не достоин занимать должность профессора в православном институте. Бердяев писал: «Обвинение было в том, что статьи (Федотова — В. К.) “левые” и что автор не может быть причислен к “национально мыслящим”. Признается недопустимым для профессора Богословского института заниматься политикой. Но это неправда. Профессорам Богословского института разрешается сколько угодно заниматься политикой, но исключительно “правой” политикой. Никто не предложил бы профессору Богословского института выйти из состава профессуры, если бы он написал статью в защиту монархической реставрации и крайней национальной политики»¹.

Одной из постоянно высказываемых идей Мамардашвили была идея о трансцендентности личности. «Личность есть нечто трансцендентное по отношению к культуре, по отношению к обществу. И тем самым универсальное в смысле человеческой структуры»². И неважно, какого объема будет это общество, вполне возможно вообразить даже сообщество вроде бы единомышленников, из которого некто выламывается, возбуждая негодование сотоварищей. Но именно личностная свобода оказывается в результате для потомков более важной, «универсальной», нежели корпоративные нормы и принятые системы оценок и подходов к миру.

Критика породившей ее культуры есть родовая сущность философии. И дело не только в том, что познание все же необходимо содержит в себе элемент критики (вопреки насмешкам авторов «Немецкой идеологии»), но и в том, что философия, по замечательному слову Аристотеля, начинается с удивления, а, стало быть, с некоего отстранения, отчуждения от привычного мира, с вопрошания его, т. е. с отвержения принимаемых на веру норм и верований. Поэтому, когда задается вопрос, имеет ли право русская философия на национальную самокритику, то на самом деле это вопрос о том, смеет ли русская философия быть, состояться, стать философией. Из героев этой статьи трое (Федотов, Бердяев, Франк) оказались вполне достойны этого наименования.

¹ *Бердяев Н. А.* Существует ли в православии свобода мысли и совести? С. 47. И далее Бердяев произносит яростную филиппику против национализма в жизни, в мысли, в религии: «Нет ничего отвратительнее самого выражения “национально мыслящий”. <...> Мир погибает сейчас от национализма, он захлебнется в крови от “национально мыслящих”. Церковь должна была бы осудить национализм, как ересь жизни. <...> Национализм есть язычество внутри христианства, разгулявшиеся инстинкты крови и расы. Христиане, которые не предают Христа и Евангелия (большая часть христиан предает), не имеют права быть “национально мыслящими”, они обязаны быть “универсально мыслящими”, быть согласными с евангельской моралью и уж во всяком случае с моралью человеческой» (Там же. С. 48). Слова о «крови и расе» прямо отсылают к идеям уже победившего германского нацизма.

² *Мамардашвили М.* Необходимость себя. М.: Лабиринт, 1996. С. 32.

К сожалению, мне не удалось установить, кто именно и какими словами выражал свое «негодование и бурный протест» (слова Г. Флоровского) против статьи Федотова «Народ и власть». Это могли быть устные разговоры, письма, не попавшие в архивы, но, думается, архетип подобного отношения понятен из известного нам эпизода 1939 г. Причина негодования также понятна. Это критический взгляд на особенности русской ментальности. Одной из причин недавней европейской катастрофы (возникновение ряда европейских фашистских и диктаторских режимов) Федотов увидел в особенностях ментальности русского народа, в его долготерпении: «Дело в вековой покорности, почти безграничном терпении народа, имевшем свои глубокие исторические корни. Народ способен на бунт, но бесконечно труднее для него повседневная борьба за право и свободу. В условиях тоталитарной тирании борьба за право, в конце концов, вообще становится невозможной. <...> Все же остается фактом, что нигде в мире тирания не доходила до той тоталитарности, как в России. Остается фактом и другое, — что структура фашистского государства, как и методы террора, созданы Лениным и были просто пересажены на европейскую почву»¹. Здесь очевидная полемика с тютчевским восприятием российской терпеливостью («Край родной долготерпенья / Край ты русского народа»), но и указание на те пределы, в которые эта «долготерпимость» может завести.

Разумеется, в Советской России Федотов давно бы уже был отправлен в тюрьму и лагерь. Судьба Шпета, Флоренского и других слишком хорошо нам известна. В толерантном Париже Правление Института так и не решилось исключить Федотова. За три недели до начала войны он вернулся туда. А потом получил приглашение американского Рабочего еврейского комитета переехать в США. Здесь, конечно же, и того меньше возможны были нападки на свободного русского мыслителя «с оргвыводами» националистически настроенных русских эмигрантов. Однако можно предположить, что они были достаточно сильны, раз Франк счел нужным написать Федотову письмо с поддержкой.

* * *

Публикация сделана по рукописи, хранящейся в Рукописном отделе Бахметьевского архива библиотеки Колумбийского университета, Нью-Йорк, США. При публикации все синтаксические и орфографические описки исправлялись без специального уведомления.

¹ Федотов Г. П. Народ и власть. С. 310.

Хотелось бы поблагодарить Программу Фулбрайт, Бахметьевский архив, его руководителя Ричарда Вортмана и моего куратора, хранителя Бахметьевского архива Татьяну Чеботареву за предоставленную возможность несколько месяцев работать в Нью-Йорке с письмами и бумагами русских пореволюционных мыслителей-эмигрантов.

Письмо Франка Федотову¹
46, Corringham Rd, London NW11
27.VI.1949

Дорогой Георгий Петрович,
прочитав Вашу последнюю статью «Народ и власть»² я хотел сразу же написать Вам, чтобы выразить Вам мое глубокое удовлетворение и восхищение. Разные обстоятельства и слабое здоровье помешали исполнить это намерение. Но вчера меня посетил Флоровский и рассказывал, что Ваша статья вызвала негодование и бурный протест даже в умеренных кругах русских эмигрантов³ (от него же я узнал Ваш новый адрес). Это побуждает меня, наконец, написать Вам, чтобы морально поддержать Вас.

Мне доставили глубокое удовлетворение не обычные достоинства Ваших писаний — литературное их мастерство, тонкость и меткость Ваших суждений — а их моральный пафос, определяющее весь смысл Вашей статьи чувство национального покаяния. Ваша способность и готовность видеть и бесстрашно высказать горькую правду в интересах духовного отрезвления и нравственного самоисправления есть редчайшая и драгоценнейшая черта Вашей мысли. Вы обрели этим право быть причисленным к очень небольшой группе подлинно честных, нравственно трезвых, независимо мыслящих русских умов, как Чаадаев, Герцен, Вл. Соловьев (я лично сюда присоединяю и Струве⁴), знающих, что

¹ Columbia University Libraries, Bakhmeteff Archive. Ms Coll Fedotov. Box 1. Frank, Semen Ljudvigovich to Georgij Petrovich Fedotov. Письмо написано от руки.

² Статья была опубликована в «Новом журнале». 1949. № 21. С. 236–252.

³ Надо сказать, что в 1939 г. тот же Флоровский отчасти поддерживал тех, кто возмущался резкостью взглядов Федотова и травил его. В эти годы, уже в Америке, он оказался прямым начальником Федотова (деканом Свято-Владимирской академии) и, не доверяя тому, что Федотов и вправду тяжело болел, «угрожал его исключить. <...> Когда о. Флоровскому пришлось отпевать Георгия Петровича, то некоторые восприняли это как временное торжество врага» (Яновский В. С. Поля Елисейские. СПб., 1993. С. 71). Возможно, это осторожное упоминание об «умеренных кругах русских эмигрантов» прежде всего относилось к самому Флоровскому.

⁴ Надо сказать, что сравнение Федотова со Струве значило для Франка очень много (едва ли не больше, чем сравнение с другими великими мыслителями России). Франк из своих современников ставил именно П. Б. Струве на самый высокий пьедестал. Он так писал о нем: «Он был бесспорно самым замечатель-

единственный путь спасения лежит через любовь к истине, как бы горька она ни была. Роковая судьба таких умов — вызывать против себя «возмущение», которое есть не что иное, как обида людей, которым напомнили об их грехах или приятные иллюзии которых разрушены. Такая реакция, конечно, не должна смущать Вас — это есть естественная судьба всех честных искателей правды, и в особенной мере русских, — ибо русские меньше, чем кто-либо, склонны уважать независимую мысль и склоняться перед правдой. Замечательно у русских, как склонность к порицанию порядков на родине всегда сочеталась и доселе сочетается с какой-то мистической национальной самовлюбленностью. Русский национализм отличается от естественных национализмов европейских народов именно тем, что проникнут фальшивой религиозной восторженностью и именно этим особенно гублен. «Славянофильство» есть в этом смысле органическое и, по видимому, неизлечимое нравственное заболевание русского духа (особенно усилившееся в эмиграции)... Характерно, что Вл. Соловьев в своей борьбе с этой национальной самовлюбленностью не имел ни одного последователя¹. Все, на кого он имел в других отношениях влияние — и Булгаков, и Бердяев, и Блок — свернули на удобную дорожку национальной самовлюбленности. Бердяева это прямо погубило². Его «Русская идея» оставляет впечатление, что христианство есть плод русского духа³. А только что я прочи-

ным человеком из всех, с кем мне довелось встретиться в жизни, и, — я думаю, можно смело сказать — самым замечательным человеком нашего поколения, самой выдающейся личностью русской общественной и научной мысли последних лет XIX века и первых десятилетий XX века» (*Франк С. Л.* Воспоминания о П. Б. Струве // *Франк С. Л.* Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М.: Моск. школа полит. исслед., 2001. С. 394).

¹ Франк имеет в виду цикл статей Вл. Соловьева «Национальный вопрос в России» (1883—1891), посвященных идее о нравственном достоинстве России и национализме как факторе, губительном для духовной жизни страны.

² Отсюда до конца абзаца текст в «Новом журнале» пропущен.

³ Возможно, Франк подразумевал следующее рассуждение из трактата Бердяева: «Истина о человеке, о его центральной роли в мироздании, даже когда она раскрывалась вне христианства, имела христианские истоки и помимо христианства не может быть осмыслена. В русской христианской мысли XIX в. — в учении о свободе Хомякова, в учении о Богочеловечестве Вл. Соловьева, во всем творчестве Достоевского, в его гениальной диалектике о свободе, в замечательной антропологии Несмелова, в вере Н. Федорова в воскрешающую активность человека приоткрывалось что-то новое о человеке. <...> Христианский Запад истощил свои силы в разнообразной человеческой активности. В России раскрытие творческих сил человека в будущем. <...> На почве русского православия, взятого не в его официальной форме, быть может, возможно раскрытие нового учения о человеке, а значит, и об истории и обществе» (*Бердяев Н. А.* Русская идея // О России и русской философской культуре. Философы русского послектябрьского зарубежья. М.: Наука, 1990. С. 128).

тал складную, добросовестную «Историю русской философии» Зеньковского. В ней оказывается, что все русские мыслители были религиозны — даже Чернышевский, Михайловский, Лавров¹. Но почему тогда не распространить это на европейцев, не признать религиозными умами не только Маркса, но и Гитлера и Розенберга²? Прерываю здесь, иначе не кончу письма.

Не со всем, что Вы говорите, я согласен. Я думаю, Вы несколько преувеличиваете грехи старой России. Они бесспорны, но в их оценке Вы, как кажется, вопреки общему тону Вашей мысли сами следуете старому радикальному шаблону. Несмотря на грубость и жестокость Николаевского режима, монархия и высшая бюрократия, по совершенно справедливому суждению Пушкина, была относительно наиболее культурным слоем³, ибо «общество» — за исключением немногих одиночек — состояло из гоголевских помещиков. Монархия разложилась уже при Николае II. И русская бюрократия на более высоких ступенях была до последних лет режима, в общем, не менее культурна и более ответственна, чем либеральная оппозиция. Салтыков это страшно преувеличил (он же сам был вице-губернатором), и классовой вражды было в России меньше, чем в Европе (прожив во Франции семь лет, я впервые не из книг, а из живых впечатлений узнал, что собственно есть классовая ненависть). В России было классовое или, вернее, сословное отчуждение, но это было роковым последствием европеизации высшего класса, и было несчастьем, а не грехом. А русский суд и местные самоуправления были несомненно выше европейских (кроме английских).

¹ Не вдаваясь в многоцитирование, достаточно привести установочную фразу из введения в «Историю...» Зеньковского: «Русская мысль всегда (и навсегда) оказалась связанной со своей религиозной стихией, со своей религиозной почвой; здесь был и остается главный корень своеобразия <...> в развитии русской философской мысли» (Зеньковский В. В. История русской философии. Л.: Эго, 1991. Т. I. Ч. I. С. 12).

² Розенберг Альфред (1893–1946) — один из главных идеологов национал-социализма, публицист, автор книги «Миф XX века», видный администратор нацистской Германии, казнен по приговору Нюрнбергского трибунала.

³ Франк отсылает к известному соображению Пушкина из черновика его знаменитого письма к Чаадаеву от 19 октября 1836 г.: «Что надо было сказать и что вы сказали — это то, что наше современное общество столь же презренно, сколь глупо; что это отсутствие общественного мнения, это равнодушие ко всякому долгу, справедливости, праву и истине; что не является необходимостью. Это ничинное презрение к мысли и к достоинству человека. Надо было прибавить (не в качестве уступки, но как правду), что правительство все еще единственный Европейец в России. И сколь бы грубо оно ни было, только от него зависело бы стать во сто крат хуже. Никто бы не обратил бы на это ни малейшего внимания» (Переписка А. С. Пушкина. В 2 т. М.: Худож. лит.-ра, 1982. Т. 2. С. 291–292).

Но это — частность. Все остальное и общий вывод Вашей мысли¹ я разделяю всей душой. Ваши писания я считаю событием в истории русской мысли; они дают оправдание самому бытию эмигрантов. Сердечно жму Вашу руку.

Ваш С. Франк

¹ Федотов утверждал в статье, что Октябрьская революция, а затем сталинизм были созданы при участии народа: «Социальная зависть и злоба, направлявшаяся недавно против помещиков и “буржуев”, превратилась во взаимное поедание трудовых классов. Из чугуна этой злобы только и могла быть вылита страшная машина государственного террора, а когда она была вылита, то не трудно было уже обратить в крепостное состояние и рабочих в ряде индустриальных пятилеток, истребить всю ленинскую партию и без огласки превратить старый революционный коммунизм в истинно русский фашизм. Все это было сделано не по воле народа, но при его соучастии с использованием самых низких инстинктов его души. В этом и состоит зловещее отличие современных тираний от всех известных в истории. Новые делают свое гнусное дело против народа, но через народ» (*Федотов Г. П. Народ и власть. С. 304–305*). Конечный же вывод статьи таков: «Отделение народа от его преступной власти — невозможное исторически и этически — является политической необходимостью» (Там же. С. 314).

Глава 22

Александр Койре о философии и национальной проблеме в России начала XIX века¹

Изгнанные или бежавшие из советской России философы оказались в Западной Европе. Разброс по странам оказался невероятным: тут и Чехословакия, и Югославия, и даже Болгария (Бицилли), и Германия, и Франция, и Англия, позднее многие эмигрировали еще дальше — в США (Сорокин, Федотов). Но две страны стали надолго подлинным прибежищем беглецов — Германия и Франция. Правда, с 1933 г. немецкое убежище стало больше походить на ловушку, но Франция еще держалась. Многие уехали дальше, а иным бежать уже не было сил. Так, Степун остался в Германии, а Койре во Франции.

Конечно, Франция все же была самым главным местом приложения духовных сил русской эмиграции. Даже живший в Германии Степун печатал свои тексты в парижских эмигрантских журналах. Но для некоторых эмигрантов Франция и вправду стала Родиной. Александр Владимирович Койранский (во Франции — Койре) даже воевал в Первую мировую на французской стороне, а потому, покинув в 1919 г. Россию, он в 1922 г. получил французское гражданство. При этом любопытно, что прошел он, как и многие другие русские философы, немецкую философскую школу. Слушал и был последовательным учеником Гуссерля, которого прочитал еще в тюрьме, после чего решил бросить революцию и заняться философией. Хотя он пару лет провел во Франции, слушая французских философов, в том числе Бергсона, феноменология все же навсегда осталась основным методом мышления для Койре. Прославился он при этом как мыслитель, сумевший прочесть историю науки в контексте религиозной культуры. Однако в книге о начале русской

¹ *Koïre A.* Философия и национальная проблема в России начала XIX века / Перевод с фр. А. М. Руткевича. М.: Модест Колеров, 2003. Далее ссылки на эту книгу даются в тексте главы.

философии, о любомудрах и государственных чиновниках вроде Магницкого и Уварова, пытавшихся построить национальную духовность, он решал совсем другую задачу.

Надо сказать, что перед Октябрьской революцией просыпается у русских философов вкус и интерес к своим истокам. Вслед за историей России, историей русской литературы возникает как некая проблема и история русской философии. Бердяев пишет книгу о Хомякове, Эрн о Сковороде, Гершензон о Чаадаеве, Е. Трубецкой о Вл. Соловьеве. Впрочем, Соловьев был фигурой близкой, и книги о нем говорили, что впервые современники оценили как фигуру исторического масштаба. Весьма интересны статьи неозападника Степуна о раннем славянофильстве, в котором он видел подлинное начало русского философствования. Вообще на определенном духовном уровне разница в общественно-культурной позиции никогда не мешала благородству в оценках противников. В статье 1913 г. он писал: «Преимущество славянофильства заключается в его органичности. Философски <...> беспомощное и зависящее прежде всего от идей немецкого романтизма, славянофильство, со стороны личного переживания своих творцов и защитников, опиралось на самое существенное, чем создавалась духовная Россия — на внутренний опыт всего русского народа. Психологически философия славянофильства так же тесно связана с православием, как Платон с орфиками и Кант с протестантизмом»¹. Столь же широк и благороден, как увидим, был западник Койре. Но ему пришлось решать другую проблему. Ведь в одночасье философия была из страны вдруг изгнана. И вставал вопрос: а насколько философия вообще была органична для России, не есть ли это заморский и привозной продукт, быть может, не случайно власти всегда ее притесняли.

Койре в своей книге решал задачу, которая встала тогда перед всеми русскими философами, эмигрировавшими и оставшимися в России. Он пытался понять, была ли в России философия, укоренилась ли она в этой стране, а потому имеют ли право наследники этой традиции именовать себя философами. Конечно, философы были гонимы весьма часто, начиная с античной Греции, но, пожалуй, никогда не совершалась такая грандиозная подмена свободного философствования государственной философией. Особенно внятна эта ситуация стала после большевистской революции и утверждения в качестве государственно санкционированной, а потому единственной — марксистско-ленинской философии. Не-

¹ *Степун Ф. А. Прошлое и будущее славянофильства // Степун Ф. А. Сочинения. М.: РОССПЭН, 2000. С. 829.*

согласных с такой позицией либо выгнали, либо уничтожили. Те же, кто не подчинился этому бреду, какой традиции они принадлежали? Есть ли на что опереться тем, кто продолжал считать себя русскими философами?

Оставшийся в России Шпет, несмотря на многие свои иллюзии, написал абсолютно беспощадную книгу о русской философии, в его пафосе слышится горечь публициста, обращающего критику к современности, хотя пишет он о первых шагах русской мысли. Койре история Шпета показалась слишком жестокой, и, опираясь во многом на его оценки, порой и на его материалы, Койре дает тем не менее другой взгляд, более научный, что ли. Он был вообще весьма академичен. И эта его книга, изданная по-французски в 1929 г., выросла из цикла лекций, который Койре читал в 1924—1925 гг. Книгу Шпета «Очерк развития русской философии» (М., 1922) он знал и называл «превосходным трудом», замечая, что «Шпету можно бросить упрек лишь в связи с его чрезмерно суровой оценкой русских философов, да и судит он их с точки зрения, которая никак не могла быть их собственной. Как бы то ни было, “Очерк...” Шпета представляет собой первый по-настоящему научный и полный труд о первых этапах философии в России» (с. 165). Но сам при этом попытался показать то, как русская философия отстаивала себя и выстаивала в столкновении с властью.

По справедливой мысли автора послесловия (он же переводчик): «Историческое знание обновляется не столько в результате открытия новых документов, сколько из-за того, что изменилось настоящее, поменялась перспектива историка, задающего новые вопросы»¹. Как она поменялась? Как мы возникли — мыслящие люди? Это и есть проблема книги. Именно эта задача и позволила в значительной степени обновить взгляд на первые шаги русской философии. Это была проблема, вставшая после Октября, когда прервалось трудное, но уже почти четверть века органическое развитие философской мысли в России.

Койре сразу жестко определяет временное начало, от которого он ведет отсчет, когда, по его мнению, произошло зарождение философии в России и постепенное превращение ее в русскую философию: «История философского образования в России, как и история философии в России (что не равнозначно “русской философии”), восходит к началу XIX в. Философии обучали, правда, в Славяно-Греко-Латинской Академии, ее преподавали и в Московском университете, основанном в 1556 г. Но что это было за обучение — да

¹ Руткевич А. М. Послесловие // Койре А. Философия и национальная проблема в России начала XIX века / Пер. с фр. А. М. Руткевича. М.: Модест Колеров, 2003. С. 294—295.

и какой философии учили! Весь научный багаж первого штатного преподавателя кафедры философии, Н. Поповского, сводился к переводу «Опыта о человеке» Попа, притом с французского» (56). Он практически вычеркивает период Киево-Могилянской академии, где философии уделялось немалое место, которой наследовали духовные академии XIX века. Койре рассматривает только светскую линию в философии. В известной степени это справедливо, поскольку выход философской проблематики из духовных академий в светскую жизнь (Несмелов, Тареев) происходит к концу века.

Стоит обратить внимание на еще одну тему, весьма важную для Койре. Русская культура до появления в 20–30-е годы XIX века Любомудров была галломанствующей. Французские просветители, Вольтер, Монтескье и через этот язык античная философская классика. Но, как показал исторический опыт, французская культура была более политизированной, философский взлет, равный древнегреческому, переживала в этот момент Германия. Франция не дала России философского языка, способного освоить новые философские структуры мышления. Даже сразу после Карамзина, пишет Койре, «научный и философский язык еще долгое время находился в жалком состоянии — именно этим, по нашему мнению, объясняется почти полное отсутствие в ту эпоху влияния немецкой философии, что означало одновременно и отсутствие в России философской мысли» (34). Но процесс взаимообусловленный: философский язык возник вместе с влиянием немецкой философии, когда русских дворян с большей охотой стали отпускать в спокойную Германию, нежели в по-прежнему не очень спокойную Францию. Надо это сопоставить с тем, что русская профессура в большинстве своем состояла из немцев. Да и учились русские студенты в лучших германских университетах. «В университете, — писал, скажем, К. Д. Кавелин, — я со всем увлечением, к какому только был способен, отдался влиянию немецкой науки¹, которая с 1835 года стала талантливо преподаваться целым кружком талантливых и свежих молодых профессоров»².

Философия в любой культуре получает шанс на существование только при определенном условии: когда утверждается национальное самосознание и просыпается самосознание личности. Она возможна только на этом пафосе. Такова была ситуация в античной Греции после победы над персами. Россия как Рим усваивала чужое, вырастая на победе над Западом. Только победив Наполеона, русские осмели-

¹ Следует заметить, что для Кавелина всю жизнь именно Германия представлялась «классической страной университетской науки и жизни» (Кавелин К. Д. Собрание сочинений. В 4 т. Т. 3, стлб. 93).

² Там же. Т. 3, стлб. 1083–1084.

лись взяться за самостоятельную работу. И, конечно, естественным был ход к немцам, союзникам в борьбе с Наполеоном.

Если раньше противостояние России и Запада воспринималось как противостояние варварства и цивилизации, то у юношей, в детстве переживших победу над Наполеоном, настроение было иное. «Проблема отношений с Западом виделась им в другом свете: речь шла уже не о противопоставлении русского *варварства* и европейской *цивилизации*, но об установлении отношений между *цивилизацией* русской и цивилизацией Запада. Но разве сами они не были до мозга костей пропитаны европейской цивилизацией, разве не чувствовали себя в Европе как дома? Разве они не были Европейцами? Своей миссией, своей исторической задачей они считали не перенесение западной цивилизации в Россию, но обоснование и выражение новой цивилизации, призванной занять почетное место рядом с западными нациями, обогатив новыми ценностями общую сокровищницу человечества, — новой цивилизации, которая, будучи наследницей европейской цивилизации, должна нести дальше врученный ей факел. Проблема российской цивилизации с самого начала ставилась ими как проблема мировой цивилизации» (47—48). Соображение в известном смысле ключевое. Российская цивилизация не антитеза, но наследница европейской цивилизации. Но дело-то в том, что именно с таким пафосом и начиналось русское философствование. Здесь Койре абсолютно точен. Излом, перелом пойдет дальше. И пойдет он по двум направлениям: 1) страх власти перед свободой мысли, которую несла философия; 2) чувство соперничества с западной мыслью. Россия, как и Рим у древнегреческой мысли, много заимствовала у мысли западноевропейской. Рим, однако, властвовал над Грецией, брал оттуда все по праву победителя, не утруждая себя всякими комплексами. Россия была сильна, недавно победила Наполеона, но Запад был сам по себе, она сама по себе. Поэтому интеллектуальное соперничество волновало русские умы не меньше, чем соперничество военное волновало государственную власть.

Глава 2 книги называется «Борьба с философией. И первая ее фраза такова: «Увлечение московской молодежи философией, и прежде всего теориями немецкого идеализма, любопытным образом совпадает с эрой преследования этих самых теорий, когда главная задача правительства заключалась чуть ли не в борьбе с философией и духом философии — если не с духом как таковым» (56). Власть боялась духа свободы. Поэтому «Голицын, Магницкий и Рунич в конечном счете действовали не без оснований, полагая, что философия — разрушительное начало, а потому следует либо попытаться создать новую философию, специально приспособ-

собленную к социально-политическому строю России, либо, если первое окажется невозможным, полностью упразднить преподавание философии» (59).

Койре подробно рассматривает и излагает (с обильными цитатами) взгляды первых русских профессоров философии. Начинает он с фихтеанца, затем шеллингианца Иоганна Баптиста Шада, бывшего католического монаха, перешедшего в лютеранство, ставшего учеником Фихте, который и рекомендовал его русскому правительству для преподавания философии. За его проповедь философской свободы, как основы мышления, совет министров в специальной резолюции объявил, что профессор Шад «не может быть вовсе терпим в России». Резолюция была подписана императором и «8 декабря 1816 г. бедный Шад в сопровождении двух жандармов был поспешно вывезен из Харькова и препровожден за границу России» (71).

Воистину, философия была у нас государственным делом, и даже европеист Александр не мог переварить ту дозу свободы и независимости, которую несла в себе философия. Русская культура не была еще готова к усвоению философии как способа мышления, мышления личностного и свободного. Впрочем, процесс этот и везде был долог. Вспомним казнь Сократа, изгнание Анаксагора и Спинозы, эмиграцию Декарта и Локка. Но Россия не переваривала и привозной философии, более того, именно потому, что она была привозной, собственных Сократов еще не было, с тем большим основанием отказывались от нее. Вскоре самобытный русский мыслитель будет объявлен сумасшедшим. Слава Богу, не казнят. В отношении к философии, в неприятии ее сходились и либеральные, и казенно-патриотические русские монархии. Александр I, «Благословенный», выслал Шада, Николай I объявил сумасшедшим Чаадаева, Александр II подписал каторгу Чернышевского, при Александре III был вынужден покинуть кафедру Владимир Соловьев.

Не без иронии пишет Койре, что вирус философии поразил не только провинциальные университеты Харькова и Казани, он проник и Санкт-Петербург, где свободно преподавались столь вредоносные учения о так называемом естественном праве, о правах человеческого разума и пр. В ответ «ученый комитет при главном управлении училищ» предложил программу «целостного православия» вместо германской метафизики. «Требовалось найти нечто новое, даже неслыханное, — пишет Койре. — Но где было взять его? Сравнительно легко запретить преподавание в университете пагубной философии; но как изгнать то, чему не находится замены? И как найти замену, иначе говоря, как создать философскую систему, моральные следствия которой не оказывались бы неприемлемыми для самодержавия? Как вообще можно создать

философию, покорную цензуре? По самой своей сущности философия может жить и развиваться только в условиях свободы. Но свобода мысли, как и любая другая свобода, и даже более других, считалась врагом» (96).

Но свобода философствования проникает путями, которые не сразу улавливаются властью. Власть может только реагировать на результат, т. е. на уже случившийся элемент свободы. Власть опробовала свои методы, предвещая специфику большевистского террора в области мысли. Мысль шла тропками странными: ведь не заглянешь в голову профессора или студента, чтоб понять, как на него воздействовали порой самые информативные, отнюдь не подрывные философские идеи. Кант считался неприемлемым: «Философия Канта официально рассматривалась как атеистическая» (58). Шеллинг вроде бы проповедовал «философию откровения». Но происходила любопытная подмена. Для молодежи, увлеченной идеями романтиков и Шеллинга, учение немецкого мыслителя стало специфической формой религии. У архивных юношей «метафизика по существу заменила религию, сделалась настоящей религией. “Немецкие мудрецы” были для молодых “любомудров” апостолами нового Евангелия. Философия была их Богом, Шеллинг — пророком» (44). Вскоре они перебрались с помощью немецкой метафизики к настоящему Богу. Правда, привкус этого пути оставался в их сочинениях, что давало некоторые основания Флоренскому называть Хомякова «протестантом». Но вернемся к 20–30-м годам XIX века. Нельзя не согласиться с исследователем, что если в истории литературы и идей в России и существует какая-то общепринятая истина, то ею, несомненно, является преобладающее или даже исключительное влияние философии Шеллинга на мышление поколения 1820-х годов. У историков этой эпохи термин «русский шеллингианец» является самым распространенным. «Само имя Шеллинга и его философия занимали умы, насколько одни желали видеть в нем Учителя, а другие — орудие Сатаны, источник самых пагубных и опасных заблуждений» (116).

Но были ли шеллингианцами профессора, излагавшие его идеи? Койре весьма убедительно показывает, что они были простыми излагателями его идей, приноравливающимися к запросам университетской аудитории. И поэтому резонным выглядит его парадоксальное, непривычное для наших учебников заключение: «Присоединяясь к общему согласию относительно действительности влияния Шеллинга и признавая в Галиче, Велланском, Давыдове и Павлове проводников этого влияния, мы сталкиваемся со странным фактом: всякий раз, как мы пытаемся рассмотреть этих мыслителей по отдельности и более глубоко, мы приходим к результату, кото-

рый поначалу кажется удивительным: ни один из них, собственно говоря, не был шеллингианцем» (117)¹. Они даже, строго говоря, не были его учениками, а были лишь историками, реагировавшими на запросы слушателей. В умах этих слушателей и зарождалась философская свобода. Профессоров можно было согнать с кафедры, но довольно трудно было уследить за тем, что творилось в головах материально независимой от правительства дворянской молодежи.

Но почему такой притягательной показалась молодым и неподготовленным умам немецкая философия, что они увидели в ней новое Евангелие? Койре отвечает на это: «Мы указали на те причины, которые, по нашему мнению, объясняют неожиданное увлечение московской молодежи романтической метафизикой — учениями Шеллинга, Окена, Шлегеля и т. д. Они с легкостью поддавались популяризации, поощряли философский дилетантизм; с другой стороны, главенствующая роль в них отводилась искусству. Молодые люди видели в них *summit* свободной и творческой деятельности человеческого духа, точку его соприкосновения с абсолютом. Вполне естественно, что философия, которая отождествляет себя с искусством и делает эстетику фундаментом метафизики, явилась откровением для юных *любомудров*. Наконец, философский и эстетический романтизм позволял придать метафизическую ценность национальному началу, дать разумное основание стремлению создать национальное искусство, национальную литературу и философию» (185).

Именно дилетантская вера, что национальную культуру можно создать, как произведение искусства, что ее вообще можно и нужно строить, родила великий пафос, задала невероятной силы энергичность всему последующему жизне-и-культуростроительству в России. Разумеется, изыскать свои проблемы своим языком они пока не умели, языка не было, было только ощущение. Но ощущение, стоившее много. Койре, по справедливому замечанию А. М. Руткевича, «описал возникновение поля, в котором происходило в дальнейшем столкновение “западников” и “славянофилов” — российских “западников” ничуть не меньше интересовала “национальная проблема” взаимоотношения России и Европы, они поначалу говорили тем же языком немецкого романтизма, Шеллинга и Гегеля»².

¹ Койре в примечаниях добавляет: «Истинным шеллингианцем в собственном смысле слова был Вл. Соловьев» (165). И это правда: Койре, разумеется, не знал соловьевской «Софии», где русский мыслитель писал, что миру предназначено вместить три Завета: первый — евангельский, второй — Шеллинга, и третий — его, Владимира Соловьева. Очевидно, было нечто в Шеллинговой философии, что заставляло любомудров видеть в ней новое Евангелие.

² Руткевич А. М. Послесловие. С. 298.

Однако раньше русских Любомудров к проблеме национального философствования обратилось русское чиновничество, хотя бы в лице графа Уварова. Именно Уварову принадлежит та почти удавшаяся попытка «создать философию, покорную цензуре и самодержавию», национальную в том смысле, чтобы она отвечала всем предписаниям правительства. Надо сказать, что в своей попытке он лишь «озвучивал» пожелание самодержца, весьма внимательно отслеживавшего и направлявшего духовную жизнь державы. Койре, правда, пишет, что «восшествие на трон Николая I вряд ли внесло глубокие перемены в состояние умов российского общества. <...> Конечно, произошло серьезное изменение государственной политики, которое было важно и в высшей степени значимо с точки зрения истории идей: замена политики *международной* реакции, вдохновляемой Священным Союзом, на политику *национальной* реакции, связанной с желанием “возврата” к ортодоксии, идет ли речь о православной религии или о политике. Но на практике эта перемена была почти неощутима»¹.

Утверждение странное и вряд ли справедливое. Эту перемену очень даже заметили современники нового монарха. О торжестве грубой солдатчины писал С. М. Соловьев, чудовищем, отнявшим 30 лет жизни, назвал Николая К. Д. Кавелин, эпохой моровой язвы назвал тридцатилетие его правления Герцен. Примеры можно растить до бесконечности, но и сам Койре говорит о реальной смене парадигм. Ведь Священный Союз, если не придерживаться шаблонно-ученической точки зрения о его реакционности, был прообразом Лиги Наций, ООН и пр. Это был всеевропейский Союз для борьбы с теми явлениями, которые казались тогда чем-то вроде нынешнего терроризма. Николай же повернул русскую внешнюю политику, определявшую всегда в России и внутреннее состояние общества, ибо дипломаты были носителями определенного отношения к Европе, против всяких союзов, обособил Россию и поставил умы перед этим выбором. На него надо было реагировать. Русская мысль и реагировала спором трех направлений — официальной народности, славянофильства и западничества. Разумеется, это не было причиной возникновения философского самосознания в России, но окраску некую ему безусловно придало. Самое замечательное, что свои аргументы все эти три направления черпали в западноевропейской мысли, о чем писали не раз, пишет об этом и Койре.

Уваров поднял тему о тесной связи «православия, самодержавия и народности», практически растворив православие в государ-

¹ Койре А. Философия и национальная проблема в России начала XIX века / Перевод с фр. А. М. Руткевича. М.: Модест Колеров, 2003. С. 206–207.

ственности (что соответствовало в значительной мере истине, но не так, как хотелось бы Уварову). Отказав православию в самостоятельной сущности, он отчасти спровоцировал те споры, которые до нынешних времен делятся под названием евразийских. Койре не мог не слышать идей евразийцев о благотворности для Руси татарского ига. Было немало противников этого взгляда. Койре среди них, но сама тема его исследования не позволяла ему как ученому академическому вступить в прямую полемику с противоборствующими сторонами. Но он высказывает свою точку зрения на эту проблему, комментируя статью И. В. Киреевского «Деятельный век» из журнала «Европеец», в которой говорилось о недостатке «классического мира» как причине необразованности русской церкви, не сумевшей — в отличие от западной — вовремя стать центром, единящим Русь против татаро-монгольского нашествия. Койре пишет: «Было бы неверно, однако, возлагать на татарское иго ответственность за отсутствие цивилизации в России. Сама победа татар стала возможной только из-за недостаточного духовного единства, поскольку в России уделы были столь же чужды друг другу, как совершенно независимые государства. Именно внутренняя слабость России позволила монголам господствовать, а эта слабость объясняется, в конечном счете, тем же разъединением, тем, что русская церковь не могла и не умела играть ту объединяющую роль, какую церковь играла на Западе. Победоносное в Европе, христианство было побеждено в России» (240—241).

«Побежденное в России христианство» — такой вывод вряд ли мог ожидать граф Уваров, хотя именно он просится при последовательном развитии его позиции. Поэтому, будучи реальными патриотами, без официального привкуса в этом слове, славянофилы и западники заняли антиуваровскую позицию, попытавшись вернуть в Россию так не хватавшее ей классическое наследие и личностное восприятие и переживание христианства. «Не надо быть верующим христианином, — писал уже в середине XX века Степун, — чтобы видеть, что корни европейской культуры тянутся в христианстве с его двумя Ветхими Заветами: еврейским и античным»¹. Значит, задача была усвоить христианство, понятое не казенно-патриотически, а как центр стяжения всех нитей европейской культуры. Причем усвоить очень лично, пропустив через душу и разум. Именно этому процессу и положили начало Любомудры, о которых написал Койре.

Койре, хорошо знавший книгу Шпета и его идею, подхваченную Федотовым и Степуном, о вреде древнеболгарского языка,

¹ *Степун Ф. А. Нация и национализм // Степун Ф. А. Сочинения. С. 942.*

не пустившего на Русь античную культуру, замечает, что идея о «недостатке классического мира» в России (И. Киреевский) возникла в самом начале российского любомудрствования, когда проснулось философское самосознание и был поставлен вопрос о месте России «в общем порядке мира» (П. Чаадаев). Тем самым историко-метафизическая тоска Шпета, которого Койре очень ценил и книге которого много обязан, была поставлена в должный историко-культурный ряд. Скажем, Койре пишет, рассуждая о позиции Н. И. Надеждина: «Одной из бед русского просвещения, каковой объясняется и характер русской литературы, является незнание классической культуры. Практически одновременно с ним (Надеждиным. — В. К.) о важности классической культуры еще настойчивее писали Киреевский и Чаадаев» (226).

А комментируя статью Киреевского, он высказывает и собственное понимание становления русской культуры, очевидно корреспондируя здесь со Шпетом, оживившим старую идею о нехватке в России классического наследия. Эту проблему, впрочем, понимали и Петр I, и Екатерина II, и даже Александр I, открывший лицей, где воспитался на античных произведениях среди скульптур Камероновой галереи возрожденческий Пушкин. Койре пишет: «Отсутствие классического наследия — вот беда России; им объясняются все особенности ее развития, бедность ее цивилизации. <...> Именно классическая культура делала возможным постоянное и органическое взаимодействие между многочисленными народами, составлявшими Европу, что делало всех их частями этого сверхнационального единства. Цивилизация народа измеряется не суммой познаний, не утонченностью и сложностью машины, именуемой *societe civile* (*civitas*, *гражданственность*, *Bürger-tum*), но лишь степенью участия его в человеческой цивилизации в целом, тем местом, какое он занимает в общем ходе человеческого развития. Ибо замкнутая цивилизация вроде китайской окажется столь же ограниченной, как китайская: у нее не будет ни жизни, ни ценности, поскольку будет отсутствовать прогресс; успех здесь достижим лишь общими усилиями человечества» (238–239).

Этими словами Койре, пожалуй, стоит закончить мое рассуждение. В них и констатация ситуации, и путь выхода из нее. Те из русских мыслителей, что сумели обрести независимость от властей и собственным усилием, как говорил Чаадаев, связать нить «семейственного предания», встроиться в контекст европейской философии, оказались носителями подлинного философского сознания, доказав своим бытием, что философия в России возможна. Разумеется, со всеми сложностями и противоречиями, которые присущи философии, как и любому живому явлению.

Глава 23

«Перед лицом русской истории XX столетия»

(Сергей Аверинцев и Вячеслав Иванов¹)

Есть такая точка зрения, что подлинная, настоящая биография любого писателя, мыслителя, поэта — в значительной мере автобиография пишущего о нем. Практически каждый исследователь культуры обращается не к одному герою, литературному или культурному, но рано или поздно, скорее сознательно, чем бессознательно, он выбирает *своего*, наиболее близкого ему — так ему кажется и так ему видится — по духу, позиции, даже стилю жизни, иногда даже смотрится в него как в зеркало, вот тогда-то и возникают вершины биографической литературы. Ибо каждая такая работа (я говорю не о романах, а об исследованиях, а хороших их, ох, как немного!) является экзистенциальным событием. Пожалуй, не стоило бы искать в современной исследовательско-эссеистской литературе такого сочинения, да и не нашли бы, если бы не книга Аверинцева о Вяч. Иванове, где, кажется, поэт наконец нашел равного ему по уровню культуры и уровню владения словом (той речью, которую сам Сергей Сергеевич относит к речи «умопостигаемой»²) истолкователя.

Кажется даже, что именно к своему будущему исследователю обращался поэт в одном из стихотворений «Римского дневника 1944 года»:

Священных ставленник теней,
Ты снес ли для грядущих дней
Под неутешной скифской бурей
Родник преемственных огней?..

«Ты жив ли друг? Зачем во сне...», 22 мая.

¹ Текст главы основан на небольшой книге Аверинцева: *Аверинцев С. С.* «Скворещиц вольных граждан...». Вячеслав Иванов: путь поэта между мирами. СПб.: Алетейя, 2001. 167 с. Далее ссылки на это издание — в тексте.

² Он пишет: «Иванов <...> отходит от данностей русского литературного наречия, от языка эмпирического к языку умопостигаемому» (с. 73).

Но *совсем ли своему*? Ведь «кажется» еще не значит «есть». Так ли уж похожи исследователь и поэт? Действительно ли адекватны они друг другу? Немного забегаая вперед, заметим, что дьявольщины, провокативности, лукавой игры со смыслами, которая достаточно характерна для поэта Вяч. Иванова, на мой взгляд, совсем нет у Сергея Аверинцева. И высочайший уровень культуры, и общая склонность к «средиземноморскому почвенничеству» еще не означают слияния позиций. Но вот отважиться на задачу объяснить жизненный и творческий путь поэта в наше время, пожалуй, в полной мере мог только Аверинцев. Сложность жизненной позиции Вяч. Иванова и интеллектуальная ясность объяснения автором биографии его героя, вырастающая в полемике с оппонентами поэта (правда, неназванными) и рождает экзистенциальную напряженность книги. Понятна социально-нравственная причина, позволившая исследователю предьявить нам путь поэта и мыслителя Серебряного века, свой век сильно пережившего, как некий образец. Понятна и любовь Сергея Сергеевича Аверинцева к поэту, прошедшему примерно ту же интеллектуальную школу: немецкой философии и античной культуры, школу, воплотившуюся в изысканное, но очень точное слово.

Автор представляет читателю (и очень убедительно) некое кредо, жизненную позицию, которая позволяет выстоять и сохранить достоинство в диком, жестоком, бессмысленном (*всегда* диком, жестоком, бессмысленном) мире. Таких позиций известно не так уж много, в христианстве главная — это позиция Христа. Но Его путь — это путь противостояния и нечеловеческого страдания. И понимая, что на крестный путь способен только человек глубокой веры, но отнюдь не всегда человек пера, исследователь предлагает нам еще один путь. Путь, как ему кажется, проверенный опытом XX века: «Не последний смысл истории — в том, что она освобождает ум от собственной фатальности: история как знание — от истории как претерпевания. <...> Речь идет о том самом качестве, которое сам поэт назвал своей “запределельностью”; и трудно отрицать, что перед лицом русской истории XX столетия сухие глаза и ясная голова — хотя бы оригинальнее, чем слезливость и бред, эти проявления несвободы» (14).

Для нас, современников Аверинцева, следивших практически за каждым его высказыванием, очевидно в этих словах кредо самого исследователя, всегда пытавшегося всем видам идеологических заклинаний противопоставить *знание*, точное, четкое, *академическое* знание. Но в книге прорываются и совершенно автобиографические интонации. Вот наугад первых два примера. Я помню опубликованный в одном из интервью рассказ Сергея Сергеевича

о своем отце, человеке дореволюционной складки, с которым сын беседовал и который воспитал его в противостоянии советскому образу жизни и мыслей. А вот что он пишет о матери Вяч. Иванова (цитаты из высказываний самого поэта в книге закурсивлены): мать «*взлелеяла в душе идеал умственного трудолюбия и высокой образованности, который желала видеть осуществленным в своем сыне*». Кто знает по опыту власть подобных родительских пожеланий, которые, оставаясь по большей части невысказанными, исполняются куда непреложнее, чем прямые просьбы и приказания, — тот не дерзнет улыбнуться» (26). Другая аналогия рассказывает нам о том, *как* писал в советское время Аверинцев, что мы с благодарностью видели в его строчках и понимали, что за научной бесстрастностью живет свобода. Он и не скрывает переключки с жизненным опытом Иванова и пишет о «затаенности в крамольных мыслях, приучающей гимназиста Иванова также и к холодноватому, осторожному расчету, о коем без утаек повествует все то же “Автобиографическое письмо”»: *“Те же ученические сочинения, порой на скользкие для меня темы, возбуждали удивление друзей, посвященных в тайну моего мировоззрения, дипломатическую ловкость, с которою я умел в них одновременно не выдавать и не предавать себя”* (Это уже какой-то почти позднесоветский опыт, до странности близкий моему поколению») (29).

Но исследователь чутко фиксирует и расхождения в нравственной, прежде всего в личной жизненной позиции, в жизненном поведении, правда, оговаривая жизненное экспериментаторство своего героя модой времени. Таков сексуальный опыт в духе Оскара Уайльда, о котором сам Иванов говорит достаточно глухо, но все же говорит. Этот опыт, по словам Аверинцева, лег в основу цикла «Эрос» в первом томе «*Cor Ardens*». Исследователь замечает по этому поводу: «Если когда-нибудь Вяч. Иванов был вправду повинен в том, в чем его так часто упрекали — в недопустимо книжной стилизации устрашающе конкретных жизненных вопросов, — то, наверно, именно тогда. Очевидно одно: грубо ошибется тот, кто, в порыве ли морализаторских обличений или имморалистских дерзаний, редуцирует проблему до сексуальной. Слишком очевидно, что дело шло о психологических эксцессах и срывах вокруг исконно символистской проблемы общения и общинности, об изживании утопии невиданного, небывалого приближения адептов новой “*соборности*” друг к другу, при котором все естественные межличностные дистанции будто сами собой исчезают» (80). Очевидно, однако, и другое: оправдание поэта временем и «бескорыстной сосредоточенностью на мире идей» (81). Аверинцев при этом ссылается на Степуна, но Степун отнюдь не однозначен в оценке

Иванова. Впрочем, к этой теме я еще поневоле вернусь. Пока же замечу, что оскаруайльдовский казус и в самом деле был вполне в духе времени, как и другой жизненный поступок поэта: женитьба на своей юной падчерице Вере Шварсалон через несколько лет после смерти его жены Лидии Зиновьевой-Аннибал. «Брак этот, — как замечает автор книги, — вызвал немалый скандал в обеих русских столицах и множество пересудов, но поэт <...> переживал свое позднее счастье без тени демонизма» (с. 83—84). Кажется все же, что Аверинцев недоговаривает, что сам поэт видел свою непростую позднюю любовь грешной, с дьявольским искусом.

...Брызнул первый пурпур дикий,
Словно в зелени живой
Бог кивнул мне, смуглоликий,
Змеекудрой головой.

Взор обжег и разум вынул,
Ночью света ослепил
И с души-рабыни скинул
Все, чем мир ее купил.

И в обличье безусловном
Обнажая бытие,
Слил с *отторгнутым и кровным*
Сердце смертное мое.

«Первый пурпур»
(здесь курсив мой. — В. К.)

Не случайны строки Ахматовой, обращенные к Вере Шварсалон:

Твоя печаль, для всех неаявная,
Мне сразу сделалась близка,
И поняла ты, что отравная
И душная во мне тоска.

Я этот день люблю и праздную,
Приду, как только позовешь.
Меня, и грешную и праздную,
Лишь ты одна не упрекнешь.

«Туманом легким парк наполнился...», 1911

Конечно, это не тот грех, который можно бы поставить поэту в вину, скорее его можно прочесть как грех Фауста, хотя и с оттен-

ком Гумберта Гумберта. Преступная страсть переросла в подлинную любовь, может, самую сильную и глубокую в жизни поэта¹. Гораздо более серьезной можно назвать вину поэта за его роль в утверждении и как бы приглашении неких дьявольских (общинно-дионисийских) сил в Россию, где они покуражились на славу. Сам С. С. Аверинцев довольно просто и уверенно замечает, что «романтики арийства в конце концов устроили Освенцим» (89). Это о степени ответственности или безответственности за слово, о том, что XX век учил предугадывать жизненный и исторический ответ на словесные выкрутасы. Но это и упрек (невольный) Вяч. Иванову.

Надо сказать, что исследователь строит свою книгу вокруг одного четверостишия поэта, вынеся эти строчки в заглавие и трактуя их как последовательную жизненную позицию, позволявшую Иванову избежать как революционной, так и контрреволюционной групповщины:

Повсюду гость и чужанин,
И с музой века безземлен,
Скворещниц вольных гражданин,
Беспочвенно я запределен... (5).

Поразительно, однако, что среди поэтов, открывавшихся российской интеллигенцией в постсталинское время, не было Вяч. Иванова. Возможно, к нашему стыду... *Знали*, что он поэт, но *читали* его культурфилософские статьи. Они-то и были открытием. Поэзия Иванова казалась сродни «игре в бисер», которую так детально описал любимый Аверинцевым Гессе. И дело не в далекости Иванова от политики и социальных тем, это его право. Но и право читателя искать в поэзии катарсис, которого у жителя скворещниц не чувствовалось, да и не могло быть. Думаю, здесь многое объяснит строка Мандельштама о том, что высокое создается из тяжести недоброй, т. е. тяжести земной жизни. Отрешенность от нее губительна для поэзии. Позднее возникли сомнения

¹ Интеллектуальное обоснование своего распутства в ссылках на дионисийство как бы снимали с него знак обыденной развращенности. Стоит прочесть воспоминания Маргариты Волошиной «Зеленая змея», где она рассказывает, как жена Вяч. Иванова уговаривала ее в негреховности жизни троим. А вот соображение известной исследовательницы: «Иванов мечтал о поэтах-магах, управляющих стихиями, влияющих на ход времени, воскрешающих мертвецов. В жизни такие мечтания воплотились в башенный содом, но это в глазах устроителя Дионисова культа было вполне в порядке вещей...» Он ведь хотел «привить православному богослужению» миф «о том, что Христос и Дионис — один и тот же бог» (*Бонецкая Н. Русская Сивилла и ее современники*. М.: Дом-музей Марины Цветаевой, 2006. С. 38). Перверсия весьма кощунственная.

и в философской позиции Иванова, слишком много он накликал своими статьями, даже не накликал, а мистически предчувствовал и призывал — то злодейство, от которого старался оградиться, убегая (вопреки формуле Тютчева) от блаженства «бурь гражданских и тревоги». Последнюю четверть века проводивший в Риме поэт так и не стал тютчевским «оратором римским». Конечно, в ту эпоху ближе были нам строки Ахматовой:

А здесь, в глухом чаду пожара
Остаток юности губя,
Мы не единого удара
Не отклонили от себя.

«Не с теми я, кто бросил землю...», 1922

И это отнюдь не было результатом влияния эмигрантской групповщины. Устами Ахматовой говорила боль уничтожаемой культуры. К тому же не было в позиции Иванова жертвенности, что так характерно для христианского пафоса русской классической поэзии. Ну не было, так не было — что уж тут поделаешь! Было, однако, нечто иное, что и пытается объяснить нам Аверинцев. Что же именно?

Снова процитируем исследователя: «С высоты ивановской вольной скворешни — или, если вспомнить образ из другого стихотворения, написанного еще в Москве, родной голубятни — старый и все никак не затихающий спор между почвенничеством и западничеством выглядит примерно так. Почвенничество, замыкающее личность в тождестве этноса и страны, есть провинциализм, так сказать, топографический. Но западничество, фетишизирующее современность и прогресс, предстает как провинциализм хронологический» (10). Но при этом не забудем и социальной резкости поэта, порой все же прорывавшейся. Стихотворение 1906 г. «Язвы гвоздиные» о погромах под прикрытием Христовой хоругви вполне трагически-актуально, понятно, что скворешня не всегда была местом обитания поэта:

Сатана свои крылья раскрыл, Сатана
Над тобой, о родная страна!
И смеется, носясь над тобой, Сатана,
Что была ты Христовой звана:

«Сколько в лесе листов, столько в поле крестов:
Сосчитай пригвожденных христов!
И Христос твой — сором: вот идут на погром —
И несут Его стяг с топором».

И ликует, лобзая тебя, Сатана, —
Вот, лежишь ты, красна и черна;
Что гвоздины свежие раны — красна,
Что гвоздины язвы — черна.

Иными словами, реальность он вполне сознавал. Но попытки ее преобразования он искал на слишком опасных дионисийских путях, на путях отказа от возрожденчески-личностного искусства, на путях возрождения мистериального действия. Чревато это пожелание было уничтожением культуры образованных классов, которая вырабатывалась уж очень медленно, начиная с времен Античности, потом Возрождения и искусства Нового времени. Провокационный отказ от разума, обращение к почве, характерные для немецких романтиков, приведшие к Освенциму, были весьма плодотворно усвоены русскими мальчиками — писателями, мыслителями, поэтами. Надо сказать, что и на их эзерсисы история ответила быстро и жестко. Уже упомянутый выше Степун писал: «Мысли Вячеслава Иванова осуществились — правда, в весьма злой, дявольской перелицовке — гораздо быстрее, чем кто-либо из нас мог думать»¹.

Аверинцев верен своей точности и обстоятельности исследователя, не может избежать и не избегает упоминания о вине Иванова в создании некоего духовного призыва грядущих разрушителей. Он приводит строки Иванова из «Песен смутного времени», которые называет «голосом человека, для которого история началась не сегодня и даже не вчера» (95):

Да, сей пожар мы поджигали,
И совесть правду говорит,
Хотя предчувствия не лгали,
Что сердце наше в нем сгорит.

«Да, сей пожар мы поджигали...», 1919

Но далее в комментарии о вине идет по сути оправдание поэта. «Вина — это не чужая вина, не вина откуда-то извне пришедших монстров. <...> Это именно “наша” вина, от которой нельзя откреститься и отгородиться, вина культуры, каковая давно уже тайно и явно живет разрушением традиционной нормы, вина мыслящей и мечтающей головы, что получает заслуженное наказание от грубой силы, явившейся на деле исполнить ее бессознательный

¹ *Степун Ф. А.* Вячеслав Иванов // *Степун Ф. А. Сочинения.* М.: РОССПЭН, 2000. С. 728.

приказ, как волшебная сила является по повелению неразумного Ученика Чародея в балладе Гёте и как Смердяков выполняет бес-сознательные отцеубийственные помыслы Ивана Карамазова в романе Достоевского» (96). Кажется, с Достоевским автор упрощает проблематику, по сути повторяя от начала XX века идущую и бесконечно разными словами варьируемую мысль о вине Ивана в убийстве отца¹. Если б все так было просто, то почему же заметившие эту вину Ивана русские мыслители сами готовили убийство европейско-христианской России? А они именно его готовили.

Исследователь не говорит, в чем вина поэта Вяч. Иванова, а вина была чрезвычайно важной, разрушающей медленные духовные приобретения европейского человечества, заключалась она в анти-ренессансной контрреволюции. И здесь он, конечно, не одинок, ибо делит эту вину и с Львом Толстым, и с о. Павлом Флоренским, и с Алексеем Лосевым. При этом любопытно, что опора в борьбе с Ренессансом была на антиличностно прочитанную Античность. Слишком очарованы оказались эти мыслители грядущим восстанием масс, дионисийски разрывающих в крови мистериальных действий оковы культуры. Согласимся с автором исследования: «Да, Иванов не находил, в отличие от своих символистских собратьев Блока и Белого, реальность Октября сколько-нибудь для себя вдохновляющей» (97). Однако и упомянутые поэты, прежде всего Блок, пережили вскоре разочарование в большевистской реальности. Мало не принять большевистской революции, худо, что к ней готовились предпосылки. Всегда поразительна извращенность ума, отрицающего условия своего существования во имя красивых конструкций, позволяющих принимать на башне или вне оной разные величественные позы (сегодняшний пример такого извращения — перестройка Александра Зиновьева, убеждающего самого себя и читателя, что «Зияющие высоты» всего лишь предупреждение о возможном кризисе советской системы, называющего этот роман едва ли не книгой спасения советизма). Возможно, дело в том, что Аверинцев рассказывает нам о поэзии Вяч. Иванова, практически совершенно не касаясь его культурфилософских и публицистических работ. Но именно они-то и проливают свет на ту вину, о которой говорит поэт в своих стихах. Не говорю уж о том, что Иванов, может, более любого другого поэта «Серебряного века» должен рассматриваться в контексте его философских и эстетических текстов.

Защищая поэта, Аверинцев пишет: «У него остается и сегодня одно преимущество над избалованными: он диалогичен, они —

¹ См. об этом мою статью: Кого и зачем искушал черт (Иван Карамазов: соблазны «русского пути») // Вопросы литературы. 2002. № 2. С. 157–181.

нет. Его *беспочвенная запредельность* включает способность отрешиться также и от собственной личности, собственной роли» (167). Но в том-то и беда, что (подхватим и разоведем мысль Аверинцева) *играл роль, а не жил*. Игра в жизни — источник человеческих трагедий. При этом слово «диалогичность» последние десятилетия столь модно в нашем отечественном дискурсе, что — порой кажется — за ним скрывается некий нравственный релятивизм, которому хочется противопоставить нравственную обязательность и ответственность за произносимое слово. В предложенной культур-философом Вяч. Ивановым поэтической игре поневоле были как бы не всерьез разыграны будущие весьма серьезные трагедии.

Это очень хорошо понимал и четко формулировал Степун — современник многих революций XX века, писавший, что готовящиеся в истории сдвиги всегда пророчески намечаются в искусстве. Причем часто намеки эти проскальзывают в творчестве поэтов и мыслителей вроде бы наиболее далеких от социально-политических споров своего времени. Уж куда дальше многих был от злободневности Вячеслав Иванов, но, по словам Степуна, именно «Вячеслав Иванов является одним из наиболее значительных провозвестников той новой “органической эпохи”, которую мы ныне переживаем в уродливых формах всевозможных революционно-тоталитарных мирозерцаний»¹.

Скорее всего, Степун имел в виду статью поэта-мистагога «Предчувствия и предвестия. Новая органическая эпоха и театр будущего». В этой статье Вяч. Иванов называл «новое искусство» начала века «одним из динамических типов культурного энергетизма»². Поэт восторгался не личностным, не аполлоновским, но дионисийским архаичным искусством Античности. Именно там существовала «реальная жертва» (впоследствии — фиктивная, далее превратившаяся в театрального протагониста, героя), а хоровод — «первоначально община жертвоприносителей и причастников жертвенного таинства»³. В дальнейшем, уже с Эсхила, закрепившись в творчестве Шекспира, рождается новая форма — театр, т. е. «*только зрелище*»⁴. В результате, жалеет поэт, люди лишились подлинной причастности к почве и бытию, потеряли соборность, утратив возможность участия в оргийном действе. Отныне толпа — лишь зритель, она «расходится, удовлетворенная зрелищем борьбы, насыщенная убийством, но не омытая кровью жертвенной»⁵.

¹ Степун Ф. А. Вячеслав Иванов. С. 724.

² Иванов Вяч. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 37.

³ Там же.

⁴ Там же. Курсив Вяч. Иванова.

⁵ Там же.

Призыв, казалось бы, сугубо эстетический. Уж во всяком случае, никакого отношения не имевший к жизни социальной, к политике, к общественному бытию России. Но поразительная вещь — в новую «органическую эпоху» большевистского тоталитаризма оргийное, мистериальное действо стало фактом реальной жизни, воплощаясь не художниками, а партийными функционерами и диктаторами. В бесконечных политических процессах, *которые лишь внешне напоминали театр*, зрителей больше не осталось, *все стали участниками и соучастниками дионисийской драмы тоталитаризма*. И кровь полилась настоящая, и ее было много, а общинный хор по указке его руководителя выкрикивал имена все новых жертв. Впрочем, Аверинцев не скрывает (и в этой открытости и объективности сила его текста, вызывающего полное доверие читателя) нравственно-религиозную проблематичность позиции поэта: «С чем у него были трудности, долго были, — как у всей культуры, у всей эпохи, российской и всевропейской, к которой он принадлежал, и которая через свой опыт впервые открывала перспективы, столь опасно актуальные сейчас, по прошествии столетия и накануне сроков, провозглашенных глшатаями New Age, — так это уж скорее с понятием заповеди, простого и однозначного Божьего запрета на грех» (63). Игра со смыслами была чревата слишком сильными нарушениями нравственной основы бытия. Причем именно игра как основа жизни. По наблюдению Хейзинги, тоталитаризм по форме — игра, но по сути — мистериальное действо, в отличие от игры не имеющее завершения, длящееся, пока существует данная мифологическая структура. Теория Вяч. Иванова, сочиненная как игра ума по поводу театра, вдруг оказалась формулирующей принципы не игры, но жизни.

В эпоху Ренессанса произошла своего рода культурная революция: *роль была отделена от человека и формализована*, человек мог роль играть, но уже не жить ею. Быть может, ярче всего эта революция проявилась именно в театральном искусстве. Но именно благодаря такому возникшему взаимоотношению между людьми пропала обязательность общинно-хорового действия, личность получила свободу и право быть не участником, а зрителем, от одобрения или неодобрения которого зависит судьба актера.

В данном случае речь идет уже и об общественной жизни. Эта утвердившаяся в Возрождение оценка жизни со стороны (так сказать, зрительская оценка) позволили человеку быть ее разумным строителем, не просто в ней участвовать, но понимать ее, и, следовательно, исправлять, пересоздавать. На этом начале строится принцип парламентаризма: парламент — это театр, наблюдаемый и оцениваемый обществом со стороны, в качестве зрителя, который, однако, платил деньги за вход, отделен от лицедеев рампой и может

ошикать и прогнать неугодного актера со сцены. Как пример можно вспомнить возрожденческое открытие «прямой перспективы», *оставлявшей зрителя вне картины*, но позволявшей ему глубже заглянуть в отделенный от него мир: нечто вроде театральной рампы. За зрителем оставалась свобода оценки, *свобода отношения к миру*.

Прозвучавшие в Серебряном веке призывы стали своеобразной эстетической моделью тех социально-политических структур, что с такой убийственной силой реализовались в историческом пространстве, превращая его в антиисторическое и уничтожая цивилизационно-гуманистические заветы Петровско-пушкинской эпохи. Надо сказать, что такую возможность сам Вяч. Иванов угадывал: *«Дионис в России опасен: ему легко явиться у нас гибельною силою, неистовством только разрушительным»*¹ (курсив мой. — В. К.). Так оно и произошло. Явился пренебрегший театральной рампой хор и принялся управлять жизнью. Только явился он не в античных одеждах, а в мужицких зипунах, солдатских шинелях и кожанках Чека².

Сам Вяч. Иванов вполне сознавал не просто вину за произнесенные им слова, а дьяволизм произнесенных слов, и не только в «Песнях смутного времени» эпохи революции и гражданской войны, но и в своем шедевре — «Римском дневнике 1944 года». Мало хорошего ждал он от загробной жизни, видя свой грех именно в игровой константе своего бытия:

Так, вся на полосе подвижной
Отпечатлелась жизнь моя
Прямой уликой, необлыжной
Мной сыгранного жития.

Но на себя, на лицедея,
Взглянуть разок из темноты,
Вмешаться в действие не смея,
Полюбопытствовал бы ты?

Аль жутко?.. А гляди, в начале
Мытарств и демонских расправ
Нас ожидает в темной зале
Загробный кинематограф.

«Так, вся на полосе подвижной...», 11 мая
(курсив мой. — В. К.)

¹ *Иванов Вяч.* Спорады // *Иванов Вяч.* Родное и вселенское. С. 83.

² На эту тему см. подробнее главу из этой книги: «Серебряный век как предвестие и стилистика русского тоталитаризма».

В стихах 1919 г. Иванов полагал, что в огне революционного бунта сгорит его сердце. Сердце не сгорело, он предпочел устраниваться от борьбы, бежать из России, «кровью умытой», но двусмысленно — с советским паспортом и не в гущу эмигрантской борьбы, а в вечный Рим. Аверинцев, человек абсолютной нравственной позиции, для которого выражение «порядочный человек» (105; о Ф. А. Петровском) сохраняет всю силу чеховско-интеллигентской установки, хочет видеть такую же совесть в Вяч. Иванове. Но не случайно Бердяеву казалось, что поэт был в период своей советской жизни коммунистом (98). Впрочем, и в книге вырисовывается портрет человека дву-и-многосмысленного, весьма духовно богатого, гениально одаренного мыслителя и поэта, который после «подчас далеко заводивших блужданий» (62) «лишь в римские годы» (61) сумел и впрямь встать вровень с нравственными задачами дикого XX века.

Очень убедителен анализ католического завершения жизни Вяч. Иванова, которое, по мысли Аверинцева, не было «выходом» из православия, ибо поэт не произнес отречения от прежней конфессии, прочитав вместо этого отрывок из трактата Вл. Соловьева «Россия и Вселенная церковь». Интересна трактовка близости Иванова и Бубера: минуя рассуждения о близости их философской позиции, Аверинцев замечает: «У Иванова его русскость соединяется с германской и вообще европейской культурной нормой примерно на тот же манер, что у Бубера — его ашкеназийские корни» (113). Такая христиански-европейская всепримиримость мудрости, выросшая из игрового начала «Серебряного века», говорит нам о том лучшем, что, возможно, могло бы стать определяющей линией русской культуры, если бы не мировая война, не революция, не гражданская война и еще много других «если бы не». Остается, однако, явление культуры, требующее соразмышления и анализа. Тем более что «творчество Вяч. Иванова очевидным образом связано с сюжетом его жизни» (120). Приобщаясь к его творчеству, входя в его жизнь, мы приобщаемся к одной из самых проблемных страниц в истории русской культуры. Это тем важнее в данном случае, что проводником по его творчеству оказывается человек ему конгениальный, который, не скрывая проблематичности поэта (даже подчеркивая ее), вместе с тем вычленяет благородную нравственно-эстетическую результирующую его творчества, выполняя в данном случае и воспитательную функцию по отношению к тем, кто откроет книги поэта.

Глава 24

Густав Шпет как историк русской философии

1. Шпет и история русской философии

Еще не так давно, в конце 40-х годов прошлого века, Г. Г. Шпет был фигурой не очень осознанной. Воспринимался он всеми как правоверный гуссерлианец, слишком европеец даже среди русских западников, и его философская и историософская позиция не воспринималась как нечто своеобразное, имеющая самобытное значение. Более того, сама жизнь и смерть его были скрыты столь густой завесой, что дало основание Зеньковскому написать такую фразу: «После 1927 г. Шпет, по-видимому, ничего не печатал, и самая судьба его остается неизвестной»¹. Но и в 1989 г. в предисловии к первому изданию сочинений (однотомнику избранных работ) Густава Шпета Е. В. Пастернак писала: «К сожалению, в его родной стране уровень исследования творчества философа находится почти на нулевой отметке; так, двадцать лет пролежала без движения книга работ Шпета по эстетике, составленная в 1967 году его дочерью Л. Г. Шпет, но, надо надеяться, в связи с рядом намечающихся переизданий интерес к идеям Шпета будет развиваться»². Этот том был издан в серии «Из истории отечественной философской мысли». В него вошли три работы: «Очерк развития русской философии», «Эстетические фрагменты», «Введение в этническую философию». Выбор этот объясняется просто: у меня как издателя были только эти книги.

Впрочем, был и другой резон в таком выборе: шпетовская история русской философии признавалась даже таким ироничным по отношению к Шпету исследователем, как о. Василий Зеньковский. Он писал: «Книга Шпета, к сожалению, вышедшая лишь в ч. I-й, является самым ценным и основательным исследованием по истории русской философии (курсив мой. — В. К.). Ч. I обнимает период от начатков философии до начала 40-х годов. Автор — превосходный

¹ Зеньковский В. В. История русской философии. Том II. Ч. 2. Л.: Эго, 1991. С. 254.

² Пастернак Е. В. Г. Г. Шпет // Шпет Г. Г. Сочинения. М.: Правда, 1989. С. 8.

этого периода, его работа вся основана на первоисточниках, дает почти всегда точное и ясное изложение. К сожалению, книгу очень портит докторальный тон автора, с высоты своей позиции (Шпет — последователь Husserl'я) делающего иронические нотации различным авторам. Это лишает автора исторической вдумчивости, — но при всей неуместности насмешливых, а иногда и презрительных замечаний автора, книга Шпета является все же очень ценным трудом по истории русской философии»¹. Об этой насмешливости Шпета необходимо что-то сказать, но чуть позже, в контексте его взгляда на Россию. Зеньковский, разумеется, был не одинок в своих похвалах-порицаниях этому трактату Шпета. Задолго до него такое отношение уже было артикулировано в русских эмигрантских кругах. Так, Александр Койре в 1924—1925 гг. во Франции читал курс лекций по истории русской философии, который потом был им опубликован по-французски в 1929 г. и недавно переведен у нас под названием «Философия и национальная проблема в России начала XIX века». Он писал там: «К сожалению, история философских идей в России никогда (или, по крайней мере, до самого последнего времени) толком не изучалась»². В примечаниях к этой фразе (о «последнем времени») Койре замечал: «Мы имеем в виду превосходный труд Г. Шпета “Очерк развития русской философии” (М., 1922). Шпету можно бросить упрек лишь в связи с его чрезмерно суровой оценкой русских философов, да и судит он их с точки зрения, которая никак не могла быть их собственной. Как бы то ни было, “Очерк...” Шпета представляет собой первый по-настоящему научный и полный труд о первых этапах философии в России»³. А. М. Руткевич в послесловии не без основания при этом пишет о Койре, что «иной раз он просто пересказывает “Очерк развития русской философии” Г. Шпета»⁴.

Публикуя этот том в нашей серии, мы ходили тогда в дом к Елене Владимировне Пастернак, и из семейного архива по рукописным копиям восстанавливали пропуски «Эстетических фрагментов», которые в прижизненную книгу не вошли, изъятые при первопубликации. Хотя при этом было ощущение, что сохранились лишь отдельные прижизненные издания, и переиздать — это максимум того, что мы можем сделать. Но, как оказалось, эта публикация стала началом, далее пошли другие переиздания, в том числе и издания архивные. К счастью, архив не пропал. Его начали печатать, в том числе и в нашем журнале «Вопросы философии» — публикации

¹ Зеньковский В. В. История русской философии. Т. I. Ч. 1. С. 26—27.

² Койре А. Философия и национальная проблема в России начала XIX века / Перевод с фр. А. М. Руткевича. М.: Модест Колеров, 2003. С. 117.

³ Там же. С. 165.

⁴ Там же. С. 297.

Л. В. Федоровой, Н. К. Гаврюшина, Т. Г. Щедриной и т. д. И вроде бы сожженный ствол вдруг начал распрямляться, оживать, зеленеть. Вышли в свет интересные работы о Шпете В. П. Зинченко, В. Г. Кузнецова, А. А. Митюшина... Четыре года назад опубликована книга В. П. Зинченко: «Мысль и Слово Густава Шпета» М., 2000. Издана замечательная книга Т. Г. Щедриной («Я пишу как эхо другого»... Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М.: Прогресс-Традиция, 2004), рассматривающая творчество философа в контексте русской общественной мысли и русской культуры. И, наконец, нельзя не отметить интеллектуальный подвиг Т. Г. Щедриной, подготовившей (в том числе по архивным материалам) и уже опубликовавшей восемь томов сочинений Шпета. И стало понятно (впрочем, это было и раньше некоторым понятно, а потом это стало явно для всех), что это большая фигура, крупный мыслитель, что сам Шпет — часть истории русской философии, о которой он написал свой блистательный «Очерк развития русской философии». И, конечно, об этом нельзя забывать, даже говоря о нем лишь как об историке русской мысли. Не случайно ему посвящены главы не только в труде Зеньковского, но и в «Истории русской философии» Б. В. Яковенко (хотя он не вошел в «Историю...» Н. О. Лосского), в современных историях — И. И. Евлампиева, Б. В. Емельянова и др.

2. История философии как философия истории

И сразу надо сказать, что знаменитая книга Шпета 1922 г. «Очерк развития русской философии» — практически первая история философии в послереволюционный период. И это отнюдь не академическое сочинение, несмотря на богатство, даже преизобилие фактического материала, собранного в книге. Честно говоря, потом все, мне известные «Истории русской философии» такого количества материала не давали. По сути, это анализ духовного и исторического развития России, где философия — лишь показатель развития России, индекс зрелости национальной культуры как таковой. То есть появление философии, сама возможность философии, это проверка того, превратилась ли культура из этнографического материала в самостоятельный субъект. Кстати сказать, такой методологический подход дал возможность Шпету осуществить, пожалуй, самую — после Чаадаева — энергичную и мощную самокритику культуры. Дело в том, что, говоря об истории философии в России, Шпет по сути дела выстраивает свою философию русской истории и культуры.

Начнем с простых констатаций. Скажем, те из русских эмигрантов, кто писал о Серебряном веке, представляли русскую фило-

софию рубежа веков как русский Ренессанс. Бердяев писал о «русском культурном Ренессансе начала XX века», когда очевидной стала «эпоха пробуждения в России самостоятельной философской мысли, расцвета поэзии и обострения эстетической чувствительности, религиозного беспокойства и искания, интереса к мистике и оккультизму»¹. Для Шпета Ренессанса в России просто по определению быть не могло. В 1922 г. в «Эстетических фрагментах» он писал, оценивая символизм как центральное течение Серебряного века: «Исторически символизм — время всяческих реставраций и стилизаций. У нас, например, — классицизма, романтизма, народничества. Но нам теперь, сейчас, не реставрации нужны, а Ренессанс»². То есть для него Ренессанс в будущем, хотя большевиков он не очень жаловал. Почему? Для начала посмотрим, что такое философия для Шпета? И первый ответ будет такой: Густав Шпет полагал, что философия есть показатель не просто взрослости, но европеизма культуры: «Чистый европеизм пробудился в тот момент, когда первый луч рефлексии озарил человеку его собственные переживания. Европа, — это умственное напряжение, но не труд, а “до-суг”, восторг и праздник жизни; самое дорогое для нее — творчество мысли; и никакая сила, — ни меч, ни моральная проповедь, — не могли уничтожить в европейце его страсти мыслить. Европа пережила сказок и мифов, мудрости и откровений не меньше, чем Восток, но она не только их переживала, она их также передумывала»³.

Какова же, по Шпету, судьба философии в России? Вопреки восторгам наших мыслителей софийно-православного толка Шпет смотрел на историю отечественной философии достаточно жестко, поэтому среди прочего и мог стать, по словам Хоружего, «трезвым критиком софийных миражей»⁴.

В России философия — привозной продукт. И главная русская проблема поначалу — проблема усвоения: «Впервые философия проникает к нам, хотя и в скромной, на Западе отжитой, роли служанки богословия. <...> Само возникновение наукообразного богословия уже должно считаться свежим веянием в душном тумане всеобщего невегласия»⁵. Путь был долг и шел сквозь десятилетия невежества и невегласия. Такая позиция вызывает сомнения у современных ученых. Сошлюсь на доклад Б. Ф. Егорова: «Жажда Шпета увидеть

¹ Бердяев Н. А. Самопознание. М.: Книга, 1991. С. 139–140.

² Шпет Г. Г. Эстетические фрагменты // Шпет Г. Г. Сочинения. М.: Правда, 1989. С. 358.

³ Шпет Г. Г. Мудрость или разум? // Шпет Г. Г. Философские этюды. М., 1994. С. 229.

⁴ Хоружий С. С. О старом и новом. СПб., 2000. С. 167.

⁵ Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г. Г. Сочинения. С. 24.

свободную национальную интеллигенцию и отчаяние от деспотических рогаток, мешающих ее становлению, приводило его к крайним выводам. Ниже он будет также отчаянно и утрированно говорить о своей любимой научной области: «История русской философии как мысли, проникнутой духом утилитаризма, есть история до-научной философской мысли. История философии, которая не познала себя как философию свободную, неподчиненную, как философию чистую»¹. Далее Егоров продолжает: «Шпет вообще заявляет нигилистически: “наш общественный и государственный порядок всегда был основан на невежестве. Создавалась традиция невежества. Наша история есть организация природного, стихийного русского невежества”»². Мне кажется, что нигилизма у Шпета все-таки не было. Был трезвый и жестокий взгляд на возможность чистой философии, философии как знания в России. Надо заметить, что современный мыслитель, как кажется, по взглядам не совсем близкий шпетовскому феноменологизму (я говорю о С. С. Хоружем), тем не менее так определял положение с философией в России до Соловьева: «Главной чертой философской ситуации было затянувшееся отсутствие русской философии»³. Почему оно затянулось? Дело в том, что сразу сложиться, выходя из невегласия, философия, разумеется, не могла. Надо было внимательно разглядеть предпосылки этой чистой философии, что Шпет и пытался делать.

По словам Б. Ф. Егорова, философия у Шпета все-таки постоянно соотносилась с общественно-политическими проблемами, с литературой, журналистикой, с историческими и биографическими событиями... Как ни пытался ученый, пишет Егоров, очистить свои объекты от злобы дня, от не-философии, от утилитарной российской специфики, но прикосновение к определенному типу культуры диктовало свои способы исследования. Зато уж, замечу в ответ, и прошелся он по этой специфике абсолютно беспощадно. После Чаадаева, как я уже говорил, не было такой резкой критики самых основ духовной культуры России: ее утилитарного пафоса, с одной стороны, и самопревознесения своей духовности, с другой. В ответ на это самопревознесение и была написана книга Шпета, представившая развитие философии в русской истории как трагедию русского духа. Отсюда, кстати, и идет его убийственная ирония, насмешка над героями этой трагедии, над тем миром,

¹ Егоров Б. Ф. Г. Г. Шпет о русской культуре XIX века // Творческое наследие Густава Густавовича Шпета в контексте философских проблем формирования историко-культурного сознания (междисциплинарный аспект): Г. Г. Шпет / Comprehensio. Четвертые Шпетовские чтения. Томск, 2003. С. 322.

² Там же. С. 322.

³ Хоружий С. С. О старом и новом. С. 156.

где возникали эти герои. Дело в том, что он не видел в России почвы, необходимой для произрастания философии.

3. Язык как проблема России

Вот тут мы переходим к очень важному для Шпета моменту — к проблеме языка. Он писал: «Язык, в полном материальном разнообразии своего развития, тесно связан с образованием “национального духа”»¹. Попробуем провести параллель с западной философией эпохи Возрождения и Реформации. Я имею в виду отношение к переводу Библии. Таких деталей можно, наверное, набрать десятки, но приведу одну. Главным трудом своей жизни Эразм Роттердамский считал исправленное издание греческого текста Нового завета (1516) и его новый латинский перевод с исправлением погрешностей «Вульгаты» (перевод св. Иеронима). В России, по словам Шпета, «русская мысль, оторвавшись от источника, беспомощно барахталась в буквенных сетях “болгарского” перевода. При общем невежестве его доступность с течением времени не росла, а уменьшалась»². Действительно, в результате этого события в России возникает необычная языковая ситуация (если сравнивать ее с западноевропейской). Б. А. Успенский назвал ее «диглоссией»³, т. е. когда вроде бы не требуется перевода с языка священных книг на язык национальный. В такой ситуации, разумеется, не происходит кодификации национального языка. Таким образом, русский язык воспринимается как язык профанный, не достойный, чтоб на нем существовали сакральные книги.

Стоит в этом контексте привести отрывок из «Буллы папы Иоанна VIII от июня 880 г.»: «Письмена, наконец, славянские, изобретенные покойным Константином Философом, чтобы с их помощью раздавались надлежащие хвалы Богу, по праву одобряем и предписываем, чтобы на этом языке возглашалась слава деяний Христа Господа нашего, ибо мы наставлены святым авторитетом, чтобы воздавали хвалу Господу не только на трех, но на всех языках. <...> И ничто ни в вере, ни в учении не препятствует, на том же самом славянском языке ни петь мессы, ни читать святое Евангелие или

¹ Шпет Г. Внутренняя форма слова. М.: ГАНХ, 1927. С. 11.

² Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. С. 29.

³ «Диглоссию можно определить как такую языковую ситуацию, когда два разных языка воспринимаются (в языковом коллективе) и функционируют как один язык. <...> В отличие от двуязычия <...> диглоссия представляет собой стабильную языковую ситуацию» (Успенский Б. А. Краткий очерк истории русского литературного языка (XI–XIX вв.). М.: Гнозис, 1994. С. 6.)

Божественные чтения из Старого и Нового завета, хорошо переведенные и истолкованные, или петь все остальные обряды, ибо Тот, Кто создал три главных языка, то есть еврейский, греческий и латинский, Тот создал и все остальные к Своей хвале и славе»¹. Так католическая церковь приветствовала появление священных книг на новых языках, тем самым включая их в число священных языков.

В XVII веке в Юго-Западной Руси уже опирались на этот прецедент, переводя священные книги на русский. В самой России процесс кодификации русского языка начался лишь после Петровских реформ. Заметим мимоходом, что прошлые и нынешние иерархи РПЦ до сих пор не могут признать русский язык достойным священных служений на нем, отрезая тем самым от своих служб потенциальную многомиллионную паству.

Впрочем, как об этом будет сказано дальше, Шпета мало волновала проблема недоступности христианских книг. Для него самым существенным вопросом был вопрос усвоения Россией античного наследия. И в структуре его историософских размышлений принятие христианства на древнеболгарском языке предопределило коренное отставание России от Запада и погружение ее в море невежества и невежества.

Именно древнеболгарский язык, полагал он, отрезал Руси путь к античному наследию. Идея эта показалась плодотворной многим русским европейцам вроде Шпета, но уехавшим в эмиграцию. Следом за ним Федотов и Степун заговорили о проблеме принятия христианских книг на древнеболгарском. На это обстоятельство, писал Степун, «впервые указал профессор Шпет (Москва), а позднее — эмигрировавший Федотов. Теория обоих ученых — это, собственно говоря, разновидность философско-исторической колумбианы. Они не сделали ничего иного, как приписали очень большое значение давно известному факту, что Россия получила свое христианство не от Рима, а от Византии, <...> не на латинском языке, а на болгарско-македонском диалекте, и придали ему далеко идущий смысл»².

Чаадаев писал, что беда России в принятии христианства «от всеми презираемой Византии». Шпет поправляет Чаадаева: от Византии было бы и неплохо, но беда не в Византии, а в провинциальном языке, на котором не было великой самобытной, тем более — античной культуры. Византия говорила по-гречески, и вся античная философия, весь Гомер, все трагики и комедиографы Древней Греции были бы доступны владеющему этим языком. Вслушаемся в грусть Федотова: «И мы могли бы читать Гомера, фи-

¹ Сказания о начале славянской письменности. М.: Наука, 1981. С. 197.

² Степун Ф. А. Дух, лицо и стиль русской культуры // Степун Ф. А. Сочинения. М.: РОССПЭН, 2000. С. 588.

лософствовать с Платоном, вернуться вместе с греческой христианской мыслью к самым истокам эллинского духа и получить как дар (“а прочее приложится”) научную традицию древности. Провидение судило иначе¹. Интересно, что имени Шпета Федотов не упоминает. Почему? Боялся привлечь к нему внимание Лубянки?.. Кстати, весь пропитанный античной культурой Пушкин тоже жаловался на отсутствие в России метафизического языка. Но Византии в этом не винил. Он сам творил язык, заметив как-то о себе, что он ударил по наковальне русского языка, и тот зазвучал. Действительно, после Пушкина русский язык состоялся. Шпет писал о том, что мы с Пушкиным выбрались из «болгарского тумана».

Однако из его анализа все же практически выпадала проблема русского языка, который вопреки всему сложился в могучий европейский язык, что давало Мандельштаму основание писать: «Чаадаев, утверждая свое мнение, что у России нет истории, то есть Россия принадлежит к неорганизованному, неисторическому кругу культурных явлений, упустил одно обстоятельство, — именно язык. Столь высоко организованный, столь органический язык не только — дверь в историю, но и сама история. Для России отпадением от истории, отлучением от царства исторической необходимости и преемственности, от свободы и целесообразности было бы отпадение от языка. “Онемение” двух, трех поколений могло бы привести Россию к исторической смерти. Отлучение от языка равносильно для нас отлучению от истории. Поэтому совершенно верно, что русская история идет по краешку, по бережку, над обрывом и готова каждую минуту сорваться в нигилизм, то есть в отлучение от слова»². Шпет немало писал о слове, но в отличие от истории философии здесь он был достаточно абстрактен. В своей известной книге «Внутренняя форма слова» он приходил к тому, что содержание слова есть «объективированная субъективность»³, что весьма важно было для утверждения личностной позиции в стране, но тем не менее его критика «коллективного субъекта»⁴, который дает внешнюю окраску слова, не выражая его сущности, достаточно темна.

Шпета волновали те же проблемы, что и Федотова и Степуна. Неполноценная европеизация России — вот его проблема. Потому что подлинный европеизм кроется для него в античной философии, которую Россия не сумела усвоить и освоить, хотя подступы

¹ Федотов Г. П. Трагедия интеллигенции // Федотов Г. П. Судьба и грехи России. СПб.: София, 1991. С. 74.

² Мандельштам О. О природе слова // Мандельштам О. «Сохрани мою речь». Лика разных лет. Избранная проза. М.: Школа-Пресс, 1994. С. 396.

³ Шпет Г. Внутренняя форма слова. С. 192.

⁴ Там же. С. 210.

к этому освоению он находил у Юркевича, Соловьева и др., которые не забывали, что «философия пребывает, философия едина — не в эмпирических проявлениях и “случаях”, а в своей идее; Платон — ее воплощение»¹. Вину за отсутствие в первоначальной Руси эллинского начала Шпет возлагал на древнеболгарский язык, в том числе на святых подвижников, просветителей славянства — Кирилла и Мефодия. Шпет говорил, что когда на Западе настала пора всеобщего утомления от христианства, произошло всеобщее обращение к языческим предкам, и это возродило Европу. «Совсем не то было у нас. Нас крестили по-гречески, но язык нам дали болгарский. Что мог принести с собой язык народа, лишенного культурных традиций, литературы, истории?»² Далее следует фраза достаточно страшная для многих современных историков русской культуры. Он пишет: «Солунские братья сыграли для России фатальную роль... И что могло бы быть, если бы, как Запад на латинском, мы усвоили христианство на греческом языке?»³

Очевиден утопизм шпетовской идеи. Хотя «утопизм» здесь не самое точное слово. Утопия — это место, которого нет. Шпет же мечтает о времени, которого не было, хотя могло бы быть. Можно бы, наверно, сказать «ухрония»?.. Но останемся при старом термине, сознавая его условность. В чем же нереальность, иллюзорность шпетовской идеи? Во-первых, не сами болгары навязали нам свой язык, таков был замысел греков, и даже не очень злокозненный замысел. Как не раз уже писалось, в пределах Восточной империи христианство существовало на трех языках как результат переводов с еврейского на греческий и латынь. По мысли современной исследовательницы, «для христианизировавшихся греков <...> переводческая деятельность была естественной необходимостью самой культуры. Более того, собственной сохранностью эллинская культура обязана языковой открытости и тому образовательному институту, который был рожден на островах и землях Эллады»⁴. Во-вторых, сослагательное наклонение в истории (мол, могло бы быть!) — всегда непродуктивно. Уж человеку, прошедшему феноменологическую выучку у Гуссерля, это безусловно было известно. Многие, естественно, как и сам Шпет, могут сожалеть и горевать об этом несостоявшемся греческом влиянии. Но и в этом вопросе следует исходить из того же сурового феноменологического реализма, которому в других случаях Шпет всегда следовал. Мы

¹ Шпет Г. Г. Философия и история // Вопросы философии и психологии. Кн. 134. М., 1916. С. 428.

² Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. С. 28.

³ Там же. С. 28–29 (курсив мой. — В. К.).

⁴ Киселева М. С. Учение книжное: текст и контекст древнерусской книжности. М.: Индрик, 2000. С. 103.

должны иметь дело с тем, что уже в России случилось. И татарское иго, которое длилось несколько сот лет, и болгарская письменность вместо древнегреческой, это та наша реальность, с которой мы жили, прожили всю свою историю. И, видимо, из этого надо исходить.

И, как всякий утопизм (ухронизм?..), шпетовский утопизм силен в критике существующего, но наивен в своих пожеланиях.

Великий литовский поэт Юргис Балтрушайтис, верный друг Шпета с дореволюционных лет и (подчеркнем это) до его последних дней, сохранивший верность и опальному мыслителю, написал как-то стихи, которые, по сути, оценивали подобную попытку преодолеть тяжесть реальности:

Вся мысль моя — тоска по тайне звездной...

Вся жизнь моя — стояние над бездной...

.....

За мигом миг в таинственную нить

Власть Вечности, бесстрастная, свивает,

И горько слеп, кто сумрачно дерзает,

Кто хочет смерть от жизни отличить.

4. Тема эллинизма

Но так ли это? Действительно ли русская культура «проскочила» мимо античности? Вопрос спорный. Невозможно представить себе Гнедича и Жуковского без Гомера; Чаадаева, Чернышевского, Толстого без влияния Платона; Аристотеля переводили в России весь XIX век и пр. Конечно, с опозданием... Но Шпет вообще уводил проблему в несколько иную плоскость. «Философия, — писал он, — как чистое знание есть порождение античной языческой Европы, т. е. Европы в нашем узком и более точном смысле. Восточная стихия надолго оттеснила ее на задний план истории, но не могла уничтожить вовсе, а, напротив, сама впитала в себя немало от столь чуждого ей европеизма. Настал момент Возрождения наук и искусств, и Европа открыто и в полной мере стала обнаруживать себя и свое, — все, что тлело до тех пор под спудом, но не угасало ни на мгновение. Философия никогда не переставала быть философией, и средние века не менее богаты ею, чем последующее время, и в средневековой философии можно открыть все те же моменты, что и в предшествовавшее ей или следующее за ней время, — речь идет только о том, что с Возрождения опять выдвигается на первый план истории то, что было чисто европейским созданием и что было оттеснено на задний план средневековым христианским. Дело, начатое Возрождением, еще не доведено

до конца. Новое время есть время завершительной борьбы между Востоком и Европой. На чью сторону склонятся весы истории?»¹

По сути дела Шпет возвращается к формуле Тертуллиана (150–222 гг.), утверждавшего, что нет ничего общего между Афинами и Иерусалимом: «Итак, что Афины — Иерусалиму? что Академия — Церкви? что еретики — христианам? <...> Да запомнят это все, кто хотел сделать христианство и стоическим, и платоническим, и диалектическим. В любознательности нет нужды после Иисуса Христа, а в поисках истины — после Евангелия»². Тема Тертуллиана занимала умы русских мыслителей. Друг юности Шпета Лев Шестов в своей книге 1938 г. «Афины и Иерусалим» замечает, что, несмотря на попытки примирения разность и противоречие Афин и Иерусалима, религии и философии очевидны³. Очевидно это было для русских мыслителей-эмигрантов, вдумывавшихся в идею надконфессионального смысла христианства. Но, скажем, католик Э. Жильсон в письме к Льву Шестову (1936 г.) заметил, что католический Рим и есть результирующая между Афинами и Иерусалимом.

Карфагенянин Тертуллиан отрицал всяческий смысл Афин. Русский же мыслитель Густав Шпет с непреклонностью раннехристианского апологета занимает тоже вполне определенную сторону, но не Иерусалима, а Афин. Именно в античной философии он видит зерно, ядро европеизма. В этом он был не одинок. В Серебряный век тема античности, дионисийского и аполлоновского начал (пришедшая, конечно, от Ницше), вдохновляла Иннокентия Анненского (переведшего при этом всего Еврипида) и Вячеслава Иванова. В том же году, когда писался его трагический «Очерк...», великий поэт Мандельштам утверждал: «Русский язык — язык эллинистический. В силу целого ряда исторических условий, живые силы эллинской культуры, уступив Запад латинским влияниям и ненадолго загощаясь в бездетной Византии, устремились в лоно русской речи, сообщив ему самобытную тайну эллинистического мировоззрения, тайну свободного воплощения. <...> Русский

¹ Шпет Г. Г. *Мудрость или разум?* С. 229–230.

² Тертуллиан К. С. Ф. *О прескрипции [против] еретиков* // Тертуллиан К. С. Ф. *Избранные сочинения*. М.: Прогресс, 1994. С. 109. Надо отметить, что эти слова Тертуллиана Шпет поставил эпиграфом к своей статье 1917 г. «Мудрость или разум».

³ Шестов писал: «Не правильнее ли поставить дилемму: Афины либо Иерусалим, религия либо философия? Если мы захотим обратиться к суду истории, ответ будет определенный: история скажет нам, что в течение многих веков лучшие представители человеческого духа гнали от себя все попытки противопоставления Афин Иерусалиму, всегда страстно поддерживали “и” и упорно погашали “или”. Иерусалим с Афинами, религия с разумной философией мирно существовали. <...> Но можно ли положиться на суд истории?» (*Шестов Л. Афины и Иерусалим* // *Шестов Л. Сочинения*. В 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 1. С. 317).

номинализм, то есть представление о реальности слова, как такового, животворит дух нашего языка и связывает его с эллинской культурой не этимологически и не литературно, а через принцип внутренней свободы, одинаково присущей им обоим»¹.

Шпет гораздо трагичнее. Эллинистического начала он не видит в современной русской культуре. Для Мандельштама христианство «превратило Элладу в Европу»². Шпет не принимает христианскую прививку к европейской истории, называя ее смесью Востока и Европы, в отличие Мандельштама, Степуна, Федотова не соглашаясь, что именно христианство сотворило Европу, сохранив античность и дав ее всем народам. Шпет писал: «Россия вошла в семью европейскую. Но вошла как сирота. Константинополь был ей крестным отцом, родного не было. В хвастливом наименовании себя третьим Римом она подчеркивала свое безотчество, но не признавала его. Она стала христианскою, но без античной традиции (курсив мой. — В. К.) и без исторического культуропреемства. Балканские горы не дали излиться истокам древней европейской культуры на русские равнины. Тем не менее в наше время произносятся слова, будто Россия более непосредственно, чем Запад, восприняла античную культуру, так как-де она почерпала ее прямо из Греции. Если бы это было так, то пришлось бы признать, что Россия эту культуру безжалостно загубила. Россия могла взять античную культуру прямо из Греции, но этого не сделала»³. Как видим, его позиция противостояла многим весьма значительным русским поэтам и мыслителям начала XX века. Вряд ли бы он повторил следом за Мандельштамом: «Над нами варварское небо, и все-таки мы эллины»⁴. Но была в его позиции та сухая трезвость, которая уберегла его от сомнительного пути русских православных философов-грекофилов.

У нас, казалось бы, были мыслители, в отличие от Шпета, целиком посвятившие себя пропаганде античности, которые считали Россию духовной преемницей античной Греции. Я имею в виду прежде всего А. Ф. Лосева. В чем же меж ними разница? А в том, что античность казалась Шпету антитезой всего развития русской мысли. Он переживал трагедию отсутствия эллинства. Лосев же изображал античность, как часть российского наследия, прямой предшественницей сталинского тоталитаризма. Аверинцев вполне прямо и откровенно пишет о лосевском тоталитарном мыш-

¹ Мандельштам О. О природе слова. С. 394—395.

² Мандельштам О. <Скрябин и христианство> // Мандельштам О. «Сохрани мою речь». С. 375.

³ Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. С. 28.

⁴ Мандельштам О. Государство и ритм // Мандельштам О. «Сохрани мою речь». С. 380.

лении¹, называя Алексея Федоровича Лосева явным антиподом Шпета². Шпет имел тех же учителей, но, отказавшись от сервильного православия, остался свободным. У Лосева было чувство, полагал Аверинцев, что «тоталитаризм пришел на ближайшее тысячелетие, скажем, так, как “темные века” пришли на смену античности»³. У Шпета такого чувства не было. Поэтому мечтал он, чтобы античная свобода все же хоть когда-нибудь пропитала русскую мысль, поэтому и сожалел, что Русь получила византийскую культуру не на языке оригинала. Можно сказать, что Владислав Ходасевич по сути дела выразил пафос намерений Шпета:

И каждый стих гоня сквозь прозу,
Вывихивая каждую строку,
Привил-таки классическую розу
К советскому дичку.

Но сложность восприятия античной культуры Русью коренилась, на мой взгляд, не только в языке-посреднике, но и в географии. Западная Европа располагалась в том самом месте, где хранились рукописи античных авторов, пусть столетиями и не востребованные: «Варварский Запад принял христианство на языке античном и сохранил его надолго. С самого начала его истории, благодаря знанию латинского языка, по крайней мере в более образованных слоях духовенства и знати, античная культура была открытой книгой для западного человека. Каждый для себя в минуты утомления новою христианскою культурою мог отдохнуть на творчестве античных предков и в минуты сомнения в ценности новой культуры мог спасти себя от отчаяния в ценности всей культуры, обратившись непосредственно к внесомненному первоисточнику. И когда настала пора всеобщего утомления, сомнения и разочарованности, всеобщее обращение к языческим предкам возродило Европу»⁴. Чтобы обратиться к этим предкам, нужна была, однако, сохранность их

¹ «Императив абсолютной жесткости связей между смыслом и формой, между верой, культурой и социальным устроением требует своего. Ранний Лосев с исключительной страстью настаивал на том, что платонизм “диалектически требует” рабовладения, а православие, которое подлинно только в меру своего средневекового характера, “диалектически требует” средневековых же социальных отношений. Стоит подвергнуть эти формулы логическому обращению, поменять местами “диалектически требующее” и “диалектически требуемое”, — и мы получим “марксизм” позднего Лосева» (Аверинцев С. С. «Мировоззренческий стиль»: подступы к явлению Лосева // *Философия не кончается...* Из истории отечественной философии. XX век: В 2 кн. / Под ред. В. А. Лекторского. М.: РОССПЭН, 1998. Кн. I. С. 427).

² Там же. С. 418.

³ Там же. С. 425.

⁴ *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии. С. 28.

наследия. Запад непосредственно (прежде всего возрожденческая Италия) выросал на территории, наполненной сокровищами античной культуры, в контексте античной инфраструктуры (дороги, водопроводы, термы и пр.): гуманисты Возрождения прилагали немало сил, чтобы отыскивать древнеримские манускрипты, но было, где искать. В Киевской Руси, даже если бы она знала греческий, вряд ли хранились бы свитки античной литературы, не прошедшие церковную цензуру византийских иерархов, слишком далеко Русь находилась от Греции. И русским варварам византийцы давали точно рассчитанную дозу образованности, только то, что варвары могли переварить. К тому же территории Древней Руси (если не считать чужого тогда Крыма) никогда не задевались древнегреческой экспансией, даже византийской. Олег прибавил свой щит «на врата Царграда», но Византия никогда не пыталась захватить Русь.

Шпет пишет: «Мы <...> выдержали натиск монголов! И какое у нас могло бы быть Возрождение, если бы <...> наши московские и киевские предки читали хотя бы то, что христианство не успело спрятать и уничтожить из наследия Платона, Фукидида и Софокла...»¹ Нельзя здесь не отметить весьма важной неточности Шпета. Натиска монголов мы все-таки не выдержали. Три века рабства Запад, как Русь, не знал. Понятно, что европейцу Шпету претят евразийские идеи об особом антизападном пути России. Поэтому он не только не говорит о географическом факторе, но практически полностью игнорирует все, даже плодотворные достижения евразийцев, которые достаточно доказательно показали мощное влияние монгольской традиции на русскую культуру. Я уже не говорю о том, что трудно вообразить хранящиеся по русским, неоднократно горевшим монастырям и храмам и княжеским теремам сохраненные свитки Платона, Фукидида, Софокла. Мне кажется, этот географический фактор был Шпету не очень внятен. Таким образом, он как бы дает современной России интеллектуальный шанс на преодоление «внутреннего монгольства».

5. Византийская проблематика

Но отчасти винит он в русском невежестве и Византию: «Византия не устояла под напором дикого Востока и отнесла свои наследственные действительные сокровища туда же, на Запад, а нам отдала лишь собственного производства суррогаты, придуманные

¹ Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. С. 29.

в эпоху ее морального и интеллектуального вырождения»¹. В этом контексте часто говорят еще о растленной, слабой, косной Византии, «византизм» звучит часто как бранное слово.

Мне кажется, пора с большей трезвостью подойти к византийскому наследию России. Не Византия отдавала нам «суррогаты», как полагал Шпет, а просто Киевская и Московская Русь брали лишь то, что могли усвоить. Богатств духовных в Византии, как мы знаем, было много больше, чем получила Русь. В Московской Руси ситуация даже становится еще хуже. Родившийся на острове Корфу в конце XV века будущий знаменитый русский философ и богослов Максим Грек (имевший родовое имя — Михаил Триволис), четыре года проведенный во Флоренции при дворе Джованни Франческо Пико делла Мирандола, племянника знаменитого философа, слушавший страстные речи Савонаролы и даже написавший о нем («Повесть страшну и достопамятну»), принявший постриг на Афоне в 1505 г., в 1515 г. попал на Русь, попытался повлиять на русскую жизнь, но был арестован и посажен в тюрьму, а потом сослан в дальний монастырь². Вот, пожалуй, и все. Иконопись и храмостроительство перенимались Новгородско-Киевской Русью, бывшей очевидной частью Европы, форпостом по отношению к кочевникам. В московско-татарской Руси византийские идеи перенимали неохотно, особенно после Флорентийской унии.

Зато достижения последних столетий Византии с успехом использовал Запад. Вряд ли поэтому можно говорить о «моральном и интеллектуальном вырождении» Византии. Современный австрийский культуролог Вольфганг Краус справедливо замечал, что от Византии Запад получил чрезвычайно много. Он вспоминает и грека Гемистоса Плифона, основателя Платоновской Академии во Флоренции эпохи Медичи, и то, что Собор св. Марка в Венеции является копией разрушенной Апостольской церкви в Константинополе, и то, что строительство Аахенского собора было инспирировано и отчасти осуществлено мастерами из Константинополя, и что такой европейский инструмент как орган был изобретен в Византии. И, скажем, орган стал органичной частью западноевропейской — католической и протестантской — культуры³, но забыт православной церковью, в том числе и в России.

Это прекрасно понимали и русские мыслители. Так, самый крупный наш «византист» Константин Леонтьев писал: «Обломки византизма, рассеянные турецкой грозой на Запад и на Север, упа-

¹ Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. С. 29.

² См. об этом подробнее: Громов М. Н. Максим Грек. М.: Мысль, 1983.

³ Kraus W. Zukunft Europa. Aufbruch durch Vereinigung. Fischer Taschenbuch Verlag. Frankfurt am Main, 1993. S. 25.

ли на две различные почвы. На Западе все свое, романо-германское, было уже и без того в цвету, было уже развито, роскошно, подготовлено: новое сближение с Византией и, через ее посредство, с античным миром привело немедленно Европу к той блистательной эпохе, которую привыкли звать Возрождением, но которую лучше бы звать эпохой сложного цветения»¹. Не то было в России. О «бледных искрах византийской образованности» говорил еще Пушкин. Леонтьев еще жестче, показывая неприготовленность почвы: «Соприкасаясь с Россией в XVII веке и позднее, византизм находил еще бесцветность и простоту, бедность и неприготовленность»².

Начиная с Ивана III, с его женитьбы на племяннице последнего византийского императора, новое обращение Руси к Византии было ничем иным, как доказательством своего права на Римское наследство, на самостийный европеизм. Москву называли «третий Рим», но не «второй Константинополь». Иван Грозный возводил свое родство уже к Августу Цезарю. Слишком хорошо знали и понимали московские князья и цари реальную политическую слабость Константинополя, подкармливая после превращения Константинополя в Стамбул тамошних православных иерархов, практически полностью экономически зависимых отныне от Москвы. Спрашивается — кто на кого влиял. У России собственная история, и она отнюдь не рифмуется с византийской. Петр, принимая титул императора, подчеркивал, что не желает видеть в Русской империи продолжение Византийской, слабой и беспомощной. Впоследствии о создании Греко-Российской империи думала мудрая русская императрица и немка по происхождению Екатерина Великая. Константинополь был предметом поздних геополитических вожелений русских государственных деятелей и политизированных мыслителей вроде Достоевского и Тютчева, утверждавших, что Россия благодаря византийскому наследству есть вторая Европа. А русские мыслители славянофильского толка ухватились за византийское наследие в противовес реально европеизирующейся России, чтобы утвердить коренную отделенность России от Запада. И в том, и в другом случае это была чисто идеологическая спекуляция.

Но христианский, православный византизм, который казался Шпету подлинным выражением православия, был для него непереносим, ибо, по его мнению, сыграл самую губительную роль в истории русской мысли. Именно византизм препятствовал проникновению в допетровскую Русь немецкого, так сказать, влияния (немецкое в этом контексте, разумеется, западноевропей-

¹ Леонтьев К. Н. Византизм и славянство // Леонтьев К. Н. Записки отшельника. М.: Русская книга, 1992. С. 22.

² Там же. С. 23.

ское). Для подтверждения своей мысли он цитировал знаменитого хорвата Юрия Крижанича, приехавшего в Московскую Русь спасти славянство от немцев: «“Греки научили нас некогда православной вере; немцы нам проповедуют нечестивые и душепагубные ереси. Разум убеждает: грекам быть весьма благодарными, а немцев избегать и ненавидеть их, как дьяволов и драконов”»¹.

6. Отношение к христианству

На Западе умеют продумывать свой опыт. Именно поэтому в эпоху Возрождения Запад сумел вернуться к Античности. Античность прорастала сквозь христианство и учила Западную Европу думать самостоятельно. В этом видел Шпет основное отличие европейского типа мышления от восточного. В этой позиции я, по крайней мере, вижу очевидный родовой признак русского европейца, желавшего видеть в России русскую Европу, в силу чего критиковавшего неевропейские, азиатские начала России. Другие русские европейцы (типа Франка, Степуна, Вейдле, Федотова) думали, что спасение и Западной Европы, и России в идее надконфессионального христианства, которое они пытались на манер Николая Кузанского, Пико делла Мирандолла, Пушкина и других мыслителей, воплотивших в себе дух Возрождения, утвердить как основу преодоления европейского кризиса (в полемике со шпенглеровским «Закатом Европы» и пр.). В отличие от них Шпет видел причину кризиса именно в христианстве. Он писал: «Кризис культуры теперешней есть кризис христианства, потому что иной культуры нет уже двадцатый век»². Думая о возможном Возрождении в России, которое еще должно наступить, Шпет видел его как раз в преодолении христианства, ибо именно как преодоление христианства он понимал Возрождение. Так это или не так, другой вопрос.

Шпет писал: «Наша культура, — по происхождению: средиземноморская, теперь: всемирная, — направляется, вообще говоря, двумя стихиями — восточной и европейской. В этом противопоставлении я беру название европейская в узком и собственном смысле самостоятельного творчества народов, населяющих Европу. Его, это самостоятельное творчество, в чистом виде можно проследить в культуре европейцев только до распространения в Европе христианства, т. е. главным образом, и выражаясь точнее, — идей христианства, христианской идеологии и христиан-

¹ Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. С. 31.

² Шпет Г. Г. Эстетические фрагменты. С. 370.

ского “мировоззрения”»¹. Иными словами, европеизм в чистом виде скончался под ударом христианства, стало быть, полагал русский философ, и сложившаяся за двадцать веков христианства Европа — не может, строго говоря, называться Европой.

Казалось бы, в отличие от православных наших идеологов, приветствовавших наступавший тоталитаризм, он должен был стремиться убежать. Ведь уже в дневнике 1920 г. он писал: «То, чем пугали в коммунизме, и чему мы не верили, оказалось действительностью. Коммунизм хочет довершить то, что не удалось христианству. Во имя спасения души христианство отказывалось сперва, а потом гнало чистую мысль, науку и творчество; то же делает коммунизм, но во имя сохранения чрева. Это может оказаться более действительным. Как и христианство, коммунизм, каким он изображается в идее, не будет осуществлен, но как и в христианстве, то, что будет осуществлено — достаточно для уничтожения культуры мысли»². Но, быть может, именно это его восприятие коммунизма как инварианта христианства, его негативное отношение к коммунизму как-то объясняет и его неприятие христианства. И, прежде всего, в его православном варианте.

В письме 1920 г. Шпет писал: «Ну, так вот, всякий народ определяется его аристократией, то есть умом, культурой, воспитанностью, и только у нас — добродетелью мужичка, — как всякая армия определяется достоинством штаба, и только у нас — “выносливостью” солдата»³. Как видим, классическая мифологема Платона Каратаева (у Льва Толстого) и мужика Марeya (у Достоевского), на которую опиралась христианская религиозность России, вызывает абсолютное неприятие Шпета. А на этой (кстати, вполне работавшей) мифологеме строилось понимание русской общинности как присущей внутренне христианской добродетели русского народа, а затем и коммунистические идеалы были восприняты Россией как просто иной тип христианского общежития.

Надо повторить, тем не менее, что именно христианство, а не античность, стало в России орудием сопротивления тоталитаризму. В ответ на заявления о закате демократической эпохи такие же «русские европейцы», как и Шпет, но находившиеся в эмиграции, выдвинули веру в возможность демократии на основе христианства. Имеет смысл привести высказывание Степуна 1956 г.: «Нет сомнения, что различные понимания христианства определяют-

¹ Шпет Г. Г. Мудрость или разум? С. 227–228.

² Цит по: Щедрина Т. Г. «Я пишу как эхо другого...». Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М.: Прогресс-Традиция, 2004. С. 248.

³ Из переписки Густава Шпета. Публикация Марины Шторх // Русская мысль. № 4269, 13–19 мая 1999. С. 19.

ся разнообразием его переживаний; переживают же люди Христа и его учение по-разному потому, что они самим Богом созданы разными людьми. Нет спору — все люди созданы по образу и подобию Божию, но каждый человек запечатлен иным Богоподобием. Быть подлинно человеком, т. е. личностью, значит быть *личным* сходством связанным с Богом, быть исполненным индивидуального Богоподобия. Земною проекцией *индивидуального* богоподобия является особость задания, которое Богом дается каждому человеку. Достоевский называет такое задание «идеей человека», но определяет эту идею не в платоновском, а в христианском смысле, как семя, бросаемое самим Богом в душу человека с требовательным ожиданием, чтобы он вырастил из него древо своей жизни. Из особого задания, с которым рождается каждый человек, вырастает его священное право требовать от ближних необходимой для осуществления этого задания свободы, а также и предоставления такой же свободы другим. Личность и свобода неотделимы. В их нерасторжимом единстве и коренится та верховная идея демократии, о которой шла речь выше¹.

Была у этих русских европейцев вера в то, что когда-нибудь весь этот кошмар будет судим Божиим судом, истинным судом. В стихотворении Пастернака «Магдалина», обращаясь к раскаявшейся блуднице, Христос говорит всему человечеству:

«Ты видишь, ход веков подобен притче
И может загореться на ходу.
Во имя страшного ее величья
Я в добровольных муках в гроб сойду.

Я в гроб сойду и в третий день восстану,
И, как сплавляют по реке плоты,
Ко Мне на суд, как баржи каравана,
Столетия поплывут из темноты».

7. «Наконец, явился Петр...»²

Шпет все-таки видел шанс России вернуться в Европу, связанный с Петровскими реформами и, прежде всего, с немецким языком. Поворот России к Западной Европе, вызвавший реформы Петра

¹ *Степун Ф. А.* «Новоградские размышления» // *Степун Ф. А.* Жизнь и творчество. Избр. сочинения. Вступ. статья, составление и комментарии В. К. Кантора. М.: Астрель, 2009. С. 705.

² *Пушкин А. С.* Собрание сочинений. В 10 т. М.: ГИХЛ, 1962. Т. 6. С. 408 (курсив мой, далее все ссылки на это издание даны в тексте. — *В. К.*).

(или вызванный ими), полагал Шпет, — единственная историческая реальность, говорящая о способности народа к духовному возрастанию, к превращению его из этнографического материала в самосознающий субъект: «Когда созрело время для рождения русской культуры, пришлось русскому народу отсутствовавшее у него слово заимствовать у тех, кто от предков не отрекался, соблазна их не страшился и буквою не прикрывал своей духовной наготы. Еще раз чужой язык стал посредником между источником духа и русской душою. Россия начала свою культуру с немецких переводов. И это есть новая Россия — Россия Петра — вторая Россия»¹.

Сравним позицию Шпета с позицией Пушкина, которого он видел как единственного по-настоящему европейского и аристократического поэта в России. Именно Пушкин, во многом предвзято Шпета, писал: «Ученость, политика и философия еще по-русски не изъяснялась — метафизического языка у нас вовсе не существует» (6, 259)². Говоря, что Россия развивалась иначе, чем Западная Европа, Пушкин отнюдь не ликует: «Феодализма у нас не было, и тем хуже» (6, 323). Если националисты другую формулу русской истории по сравнению с западноевропейской воспринимают как положительный фактор, то Пушкин — как горестный. Он видел развитие европейское — в христианстве: «Величайший духовный и политический переворот нашей планеты есть христианство. В сейто священной стихии исчез и обновился мир. История древняя есть история Египта, Персии, Греции, Рима. История новейшая есть история христианства. Горе стране, находящейся вне европейской системы!» (6, 323). Как видим, в отличие от Шпета, европеизм он связывал с христианством. Но, как и Шпет, он верит в силу и деяние личности как фактора исторического движения.

Пушкин предлагает свою формулу России, русской истории, ее шанса вырваться из объятий горя-злочастья. И шанс этот он видит не в «пробуждении самобытного духа народа»³, его формула основана на вере в чудо христианского откровения и преображения. Тут же, в этих же заметках он говорит о том, что человек «видит общий ход вещей и может выводить из оногo глубокие предположения, часто оправданные временем, но невозможно ему предвидеть слу-

¹ Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. С. 30.

² Впрочем, еще до Пушкина в XVII в. писал об этом цитируемый Шпетом Юрий Крижанич: «Наш язык беден <...> добрыми качествами. <...> Он скуден, несовершенен. <...> Мы не имеем названий для искусств и наук, для приказов и вещей военных, для городских приказов, для добродетелей и пороков» (Крижанич Ю. Политика. М.: Новый свет, 1997. С. 152).

³ Полевой Н. А. История государства Российского. Сочинение Н. М. Карамзина // Полевой Н. А., Полевой Кс. А. Литературная критика. Л.: Худож. лит.-ра, 1990. С. 45.

чая — мощного, мгновенного орудия провидения» (6, 324) (курсив Пушкина). Именно Петр стал тем случаем, тем орудием провидения, тем перводвигателем, «кем наша двинулась земля», кто удержал Россию «над самой бездной». Когда никто уже не ожидал спасения, когда страна вырождалась в бунтах и мелких интригах бояр, явился Преобразователь («наконец, явился Петр»), которого никто, никакой ум предвидеть не мог, ибо было это — явление, т. е. случай, для России случай спасительный. Отрицать дело Петра — отрицать шанс России вновь, после татарского погрома, стать европейской страной, когда не только по монастырям будут храниться «бледные искры византийской образованности», но образование станет достоянием всего народа. Не случайно Петр потребовал перевести из монастырей «главные доходы на школы, гошпиталя etc.» (8, 352). Сомнение в способности современной ему православной церкви к просвещению народа были у него с детства. Пушкин приводит в записках следующий эпизод: «1684 г., июня 1-го и 2-го Петр осматривал патриаршую библиотеку. Нашед оную в большом беспорядке, он прогневался на патриарха и вышел от него, не сказав ему ни слова. <...> Петр повелел библиотеку привести в порядок и отдал ее, сделав ей опись, на хранение Зотову, за царской печатью» (8, 25). Христианское просвещение Петр вынужден был взять под государственную опеку, на протестантский манер. Совершенно очевидно, что протестанту Шпету такая позиция была близка.

Недавно была в «Вопросах философии» опубликована весьма показательная статья Б. А. Успенского, где говорится, что после реформ Петра грамотность в народе резко упала: «После петровских реформ резко снижается грамотность населения. В допетровской Руси население было в основном грамотным (имеется в виду прежде всего обучение чтению: элементарная грамотность входила в процесс религиозного образования). В результате реформ Петра и его последователей, направленных на европеизацию образования в России, подавляющее большинство крестьянского населения оказывается безграмотным»¹. Быть может, это и так, хотя сомнительно, все-таки, как показывают многие специалисты, грамотность была только в церковном сословии, но не в широких слоях крестьянства. Существенно другое. Как писал ранее сам Успенский, именно «Петр I принимал прямое участие в решении языковых проблем: <...> он предписывал переводить “Географию генеральную” Варения и лексиконы “не высокими словами словенскими, но простым русским языком”»; равным об-

¹ Успенский Б. А. Европа как метафора и как метонимия (применительно к истории России) // Вопросы философии. 2004. № 6. С. 21.

разом он предложил Синоду перевести “Библиотеку” Аполлодора на “общий Российский язык”, а также составить катехизис на “простом” языке. <...> Была выдвинута задача создания нового литературного языка»¹. Иначе, по справедливому соображению исследовательницы, «в такой ситуации “невегласия”, т. е., по мысли Шпета, отсутствия своего собственного “слова” или, говоря иначе, русского метафизического языка, необходимого для развития культуры мышления, русский народ оставался благочестивым, но все таким же невежественным; можно говорить лишь о некоторой относительной грамотности, и это оставляет все меньше оснований говорить об образованности и культуре»².

Если учитывать, что начиная с Петра Россия оказалась способной к усвоению высших завоеваний культуры, если принять показателем реального духовного роста страны появление «метафизического языка», на отсутствие которого жаловался еще Пушкин, и философских размышлений, усвоение высших на тот момент технических достижений и пр., то придется признать, что Шпет много более прав, чем нынешние отрицатели Петровских реформ. Достаточно хорошо известно, что Петр пытался пригласить в Россию Лейбница, последовал его совету в организации Академии наук (в стране, находившейся в лучшем случае на уровне дьячковой, церковно-приходской грамотности — и то совсем не везде, — для усвоения высших идей мировой культуры необходимо было создавать слой людей, способных к интеллектуальной работе). Петр привез на родину работу Локка «О толеранции», которая по его повелению была переведена на русский. Иными словами, пытался ввести в Россию то высшее, до чего доработалась к тому времени Европа. Безусловно, при этом народ (крестьянство) оказался за пределами цивилизующейся России, России как нации. Но это трагедия русской культуры, избежать которой было невозможно. Как когда-то написал Герцен: мы не лицемеры, и если псковский оброк способствовал появлению Пушкина, то остается быть благодарным этому оброку. Напомню, что как раз по мысли Шпета народ определяется его аристократией. Очевидно, без этого петровского рывка не было бы той высокой культуры России, которая родила в том числе и хулителей петровского дела.

Когда в России укрепляется немецкий язык, возникает ситуация двуязычия, в отличие от диглоссии предполагающая кодификацию русского языка, а стало быть, его рост и обогащение. Стро-

¹ Успенский Б. А. Краткий очерк истории русского литературного языка (XI–XIX вв.). М.: Гнозис, 1994. С. 118–119. Заметим еще, что Петру принадлежит заслуга и создания современного алфавита.

² Шедрина Т. Г. «Я пишу как эхо другого...» Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М.: Прогресс-Традиция, 2004. С. 233.

го говоря, можно с уверенностью заметить, что с эпохой Петра кончилась языковая изоляция России. Иными словами, немецкий язык, начиная с Петровской эпохи, стал реальным посредником между настоящим и прошлым, стал воспитателем русского языка. Ну, хотя бы такая деталь, для меня очень важная, что «Одиссея» была переведена Жуковским с немецкого языка. Более того, это был язык живой культуры, к тому же в конце XVIII века в Германии был бум в изучении и пропаганде античности, был в Германии антично-возрожденческий Гёте. Существует легенда, что Гёте передал свое перо Пушкину, тоже выраставшему на античных образцах, ибо русская школа опиралась на немецкий принцип образования. Поэтому русский поэт «читал охотно Апулея», но и Канта читал тоже. Античность, наконец, пришла к нам в немецком изводе. При этом для философии важно то обстоятельство, о котором как-то сказал Степун в передовой статье первого номера альманаха «Логос», что немецкая философия играет в новое время ту роль, какую играла греческая философия в античности: «Мы по-прежнему, желая быть философами, должны быть западниками, — писал он. — Мы должны признать, что как бы значительны и интересны ни были отдельные русские явления в области научной философии, философия, бывшая раньше греческой, в настоящее время преимущественно немецкая»¹.

Однако ученик Гуссерля Шпет Канта не принимал категорически. И в этом было тоже его расхождение со Степуном и Пушкиным. Канту, с его «вещью в себе», ограничивающей возможности разума, он противопоставлял Платона как философа, обнаружившего все-разрешающую силу мудрости, Софии. И в этом Шпет совпадал и с Флоренским, и с Эрном, и с Лосевым. Правда, те не принимали великого немца за его подчинение веры разуму. Канта и Ленин не любил, но за другое, за его брезгливость по отношению к вульгарному материализму, и за то, что тот «боженьку пожалел». Шпет же был слишком рационалист и феноменолог, полагавший в отличие от Канта с его «критикой чистого разума», что разум способен познать сверхчувственную сущность, что более прав Платон, учивший о «разуме как общей и первоначальной истине»². Прошедший же школу неокантианства Степун называл Канта философской совестью.

Продолжу цитирование Степуна: «Это доказывает не столько сама современная немецкая философия, сколько тот несомненный факт, что все современные оригинальные и значительные явления философской мысли других народов носят на себе явный отпечаток вли-

¹ *Степун Ф. А.* От редакции // *Степун Ф. А.* Сочинения. М.: РОССПЭН, 2000. С. 798.

² *Шпет Г. Г.* Философское наследие П. Д. Юркевича // *Юркевич П. Д.* Философские произведения. М.: Правда, 1990. С. 601.

яния немецкого идеализма; и обратно, все попытки философского творчества, игнорирующие это наследство, вряд ли могут быть признаны безусловно значительными и действительно плодотворными. А потому, лишь усвоив это наследство, сможем и мы уверенно пойти дальше»¹. Классическая немецкая философия продуцировала свои идеи по всему миру на протяжении по крайней мере двух-трех последних столетий, и в общем-то было ясно уже русским Любоумрам начала XIX века, что без знания немецкого идеализма философствовать сегодня невозможно. В этом Шпет был, разумеется, со Степуном согласен. Именно поэтому выученики немецкой философии начала XX века (в данном случае — Шпет), и рассчитывали двинуть русскую философию далее и даже, в общем-то, создать ее заново.

Т. Г. Щедрина в своей книге вполне закономерно отмечает: «Заметим, что, будучи по своей сути “русским европейцем”, Шпет, как и Пушкин, связывал начало культурного развития России с началом ее “европеизации” при Петре I. Он полагал, что для Европы XVII век — “век великих научных открытий, свободного движения философской мысли и широкого разлива всей культурной жизни”. Шпет связывал с Петром I рождение новой эпохи в культурном развитии России. Но в России не было к тому времени своего слова, не было развития языка, русская мысль все еще находилась в тисках болгарского перевода, и когда созрело время для рождения русской культуры, пришлось опять-таки заимствовать “слово”, на этот раз у немцев. <...> Лишь с появлением А. С. Пушкина связывал Шпет окончательное рассеивание “болгарского тумана” и возникновение языка национального, языка мысли»². Таким образом, и возник язык, в котором восторженный Мандельштам находил даже эллинский склад.

8. Наедине с русским коммунизмом

Шпет жесток к начальному этапу русской философской мысли именно потому, что видит свою сверхзадачу — создание в России настоящей европейской философии, скептически относясь к религиозному философствованию современников. Он как бы подводит итог предыдущего развития отечественной философии, подробно разбирая тексты, пересказывая и анализируя их с такой подробностью, с какой не делали этого узкие специалисты. В этом смысле последующие истории русской философии первой трети XIX века порой просто пере-

¹ *Степун Ф. А.* От редакции. С. 798.

² *Щедрина Т. Г.* «Я пишу как эхо другого...». С. 239–240.

сказывали Шпета. Но поскольку у них не было шпетовской сверхзадачи, то и относились они мягче к недостаточной философичности и глубине русских ранних Любомудров. К примеру, Койре снимает некоторые упреки Шпета, говоря, что многие русские философы и не претендовали не то что на самостоятельную мысль, но даже на то, чтобы быть истинными последователями того или иного мыслителя, скажем, Шеллинга: «Был ли Галич шеллингианцем? Разумеется, нет. Был ли он “эклектиком” или даже “независимым мыслителем”, на что он сам иной раз претендовал? В это нам тоже не верится. Он был прежде всего преподавателем, профессором, который подгонял свои лекции к уровню философской подготовки аудитории»¹.

Шпет, конечно, не мог не понимать важность этой «школьной» работы, преодолевавшей отечественную традицию невежества², утверждавшей, что и в России возможно высшее образование, основанное на идеалах науки, а не природного патриотизма. Однако точка зрения у него была не школьная. А скорее провиденциальная и, как я уже замечал, утопическая. Сто лет вхождения в философию, полагал он, уже принесли свои плоды. И теперь хотел он подлинной научной философии, о чем недвусмысленно написал еще в 1916 г.

Позволю себе длинную цитату: «Возьмем только наше и самое ближайшее: кто станет отрицать, что философские учения П. Юркевича, Вл. Соловьева, кн. С. Трубецкого, Л. Лопатина входят именно в традицию положительной философии, идущую, как я указывал, от Платона? И мы видим, что Юркевич понимал философию как полное и целостное знание, — философия для него, как целостное мировоззрение, — дело не человека, а человечества; Соловьев начинает с критики отвлеченной философии и уже в “Философских началах цельного знания” дает настоящую конкретно-историческую философию; кн. Трубецкой называет свое учение “конкретным идеализмом”; система Лопатина есть “система конкретного спиритуализма”...

Этого всего достаточно, чтобы видеть то единство, в направлении которого должна и дальше следовать наша положительная философия. В этом направлении должны быть сосредоточены наши стремления, в этом направлении должны прилагаться наши силы...»³

¹ Койре А. Философия и национальная проблема в России начала XIX века. С. 129.

² Он писал: «Наш общественный и государственный порядок всегда был основан на невежестве. Создавалась традиция невежества. Наша история есть организация природного, стихийного русского невежества. Наше общество и государство никогда не могли преодолеть внутреннего страха перед образованностью. Отдельные лица кричали об образовании, угрожали гибелью, рыдали, умоляли, но общество в целом и государство пребывали в невежестве и оставались равнодушны ко всем этим воплям» (Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. С. 261).

³ Шпет Г. Г. Философия и история. С. 439.

Шпет полагал, что после этого уже внятного результата становления русской философской мысли возможно вернуться и к античному язычеству: «Сколько в искусстве культурного нехристианского, столько переживущего кризис. Возрождение новое есть искреннее рождение нового Пана. Новый реализм — словесный, реализм языков, народов, а христианство и интернационал — единая ткань, плащ Мефистофеля: черный на красной подкладке. Новый реализм — реализм народов, языков — языческий»¹. Вопрос в том, мыслимо ли было возродить античное язычество в стране, где было свое почвенное язычество. Когда наиболее прошедшая интеллектуальную школу античности Германия (начиная с Баумгартена, Лессинга, Гёте) отказалась от христианства, попала она не в античное язычество, а в самое доподлинное пещерно-германское с Вотаном, а отнюдь не Зевсом во главе. Фашизм и был этим возрожденным язычеством. Возрождать можно только то, что в культуре было. Чего могла ожидать Россия? Сам же Шпет не раз говорил о том, что Возрождение очень трудно произвести в России, потому что не было на нашей почве Античности. Когда-то призывавший к возрождению дионисийских мистерий в России знаменитый поэт-символист Вячеслав Иванов, как только эти мистерии стали осуществляться в Советской России, бесповоротно эмигрировал.

Шпет остался и произносил слова о «рождении Пана», когда неоязычество (т. е. большевизм, по определению С. Булгакова) уже властвовало над Россией. Отвергая, как и Шпет, романтизм русской христианской философии, большевики менее всего хотели создавать строгую и свободную философскую мысль. Философия снова стала вполне утилитарной служанкой идеологии.

Надо сказать, что при этом античность стала насаждаться. Об этом в 1926 г. в «Письме Горькому» полуиронически написал Маяковский, погибший на семь лет раньше Шпета:

А рядом
 молотобойцев
 анáпестам
учит профессор
 Шенгели.
Тут
 не поймете просто-напросто,
в гимназии вы,
 в шинке ли.

¹ Шпет Г. Г. Эстетические фрагменты. С. 370.

Вряд ли Шпет мог принимать подобную, абсолютно неаристократическую, культуру. Я думаю, что сам он занялся просветительством, переводами художественной литературы, переводом «Феноменологии духа» Гегеля, когда его собственное слово потеряло общественный смысл, да и просто перестали его печатать. К просветительству относился он скептически. Ведь и его знаменитый «Очерк развития русской философии», несмотря на феноменальную фундированность, отнюдь не был учебником. Это было некое явление, высказывание о судьбе России.

Почему Шпет все же остался в стране после революции? Новую идеологию не принимал он категорически, ибо напоминала она ему так не любимое им христианство, губительное, по его мнению, для философии. Думал стать сеятелем? Не в просветительском смысле, а создать, наконец, в России настоящую философию? Скорее всего, так. В своем «Очерке...» он вдруг выражает некую надежду: «Эти строки пишутся, когда в историческом отмирании косою рока снята вся с таким трудом возделывавшаяся и едва всходившая культура. Почва обнажилась, и бесконечную низиную разостлалось перед нашими глазами наше невежество. От каких корней пойдут теперь новые ростки, какие новые семена наша почва примет в себя? Предвидеть невозможно, а предсказывать — значит только желать. Станет ли наконец философия в России действительным знанием, достигаемым методическим трудом и школою, а не “полезным в жизни” мирозерцанием “всякого интеллигентного человека”, станет ли она также общим культурным сознанием, преображенным в себе и преображающим быт и жизнь человека?...»¹ Почва расчищена, казалось ему, и вдруг именно семена настоящей философии прорастут на ней². Только человек, одержимый утопической сверхидеей, мог так заблуждаться. Но чем дальше шло время, тем меньше оставалось у него надежды.

Наблюдение Т. Г. Щедриной, основанное на изучении архивов, подтверждает эту мысль: «Шпет очень тонко чувствовал переломное время, в котором жил, поэтому, как мне кажется, создавая очерки по истории развития русской философской мысли, он писал их прежде всего для себя, чтобы в своем историческом опы-

¹ *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии. С. 53.

² В предисловии к своему историко-философскому трактату он еще определеннее пишет о своих надеждах: «В целом, если моя вера в русский Ренессанс, в новую, здоровую народную интеллигенцию, в новую, если угодно, аристократию, аристократию таланта, имеет основание и если этот Ренессанс принесет с собою и новую философию в той стадии развития, которую я считаю высшею, то наша революция в философско-культурном аспекте “сознания” должна побуждать к настроениям оптимистическим» (*Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии. С. 16–17).

те выяснить смысл происходящего в стране и ответить на вопрос: “возможно ли вообще в России “единое культурно-философское сознание”?” Судя по письмам, он очень хотел разрешить эту проблему положительно и ответить “Да, возможно”, но с каждой страницей прочитанных им книг по истории России, с каждым вчувствованием в тексты отечественных мудрецов, с одной стороны, и с каждым днем, прожитым в Советской России, с другой, он отчаивался все больше и больше, понимая, что пока не может дать положительного ответа, как бы ему этого ни хотелось»¹.

Разумеется, Шпет новой власти, новой идеологии был не нужен. Более того, после высылки из страны писателей и мыслителей, близких ему по уровню проблематики, Шпет по сути дела остался один на один с режимом. Хотя по-другому и быть не могло: в такие стальные эпохи вольные сообщества умирают быстро, а принудительный коллективизм рождает чувство глубинного одиночества у людей духа и мысли. В этом секрет тоталитаризма, его власти над людьми. Сумевший неимоверным усилием (с помощью Луначарского) остаться в стране, уже будучи внесенным в список «философского парохода», Шпет погиб (был расстрелян) спустя пятнадцать лет. За год перед смертью он писал Юргису Балтрушайтису из Томска: «Высшей силе было угодно преподать мне урок, заставить разбираться в вещах и людях с тем, чтобы каждому найти его действительное, не иллюзорное место. Мне кажется, что урок дан позновато»².

Но сегодня хочется верить, что сам факт бытия в нашей культуре мыслителей масштаба Г. Г. Шпета и других философов Серебряного века, также классиков XIX в., создает в России реальные предпосылки для Возрождения. В 1921 г. самый смелый из больших русских писателей тех лет Евгений Замятин, заявив о невозможности творчества в большевистской России, употребил такую формулу: «Я боюсь, что у русской литературы одно только будущее: ее прошлое»³. Но формула эта оказалась многозначной. От Чаадаева и Соловьева до Франка и Степуна был проделан немалый путь. Вроде бы проходит потихоньку и эпоха «нового средневековья», как называл идеократические режимы XX в. Бердяев. Философские взгляды русских мудрецов, как теперь ясно, стали по сути дела нашей Античностью. Даже их иллюзии и заблуждения были иллюзии и заблуждения свободных умов, искавших истину. Опираясь на их тексты, вполне возможно возродить этот пафос поиска истины. Иными словами, есть что возрождать.

¹ Шедрина Т. Г. «Я пишу как эхо другого...». С. 235.

² Из переписки Густава Шпета. С. 19.

³ Замятин Е. Я боюсь. Литературная критика. Публицистика. Воспоминания. М.: Наследие, 1999. С. 53.

Вместо заключения

«Философия может существовать только там, где свобода».

Философия в СССР (1960—1980-е годы)

**(беседа Владимира Кантора с Андреем Колесниковым
и Виталием Куренным)**

Что такое философия в СССР в 1960—1980-е годы? Где она существовала реально — в «подполье», в неформальных группах, в официальных институтах? Была ли это исключительно марксистская философия? До какой степени можно было ставить знак равенства между философией и идеологией?

Философия в эти годы, как и всегда и во все века, существовала постольку, поскольку находились люди, умевшие и желавшие мыслить философски. На самом деле, появление таких людей — большая редкость во все времена. Бывали вполне приличные эпохи, не кровавые, не тоталитарные, когда люди не философствовали. Ведь умный человек, мудрый человек, обладающий тем, что называют «народной философией», отнюдь не философ. Философ — это человек, вдруг лично себя ощутивший на кромке бытия, перед бездной мироздания, которая как ужас затягивает лично его. И он должен помыслить себя в этой ситуации со всей мерой личной, а не общинной ответственности. Поэтому говорить об институтах, где существовала философия, не совсем корректно. В институтах существовали специалисты по философии, способные создать почву, из которой могла произрасти философия. Где она существовала? Да в нескольких головах. Вопрос, где находились эти головы. Марксистская философия в ее официальном исполнении была, разумеется, идеологией. Но внутри каждой системы догм оказывается человек, который может их превратить в нечто иное личным прочтением. Или католицизм не был идеологией? Но был кардинал и великий философ Николай Кузанский, был канонизированный церковью великий мыслитель Фома Аквинский.

Философского подполья, как мне кажется, у нас не существовало, строго говоря, даже философского самиздата не было. Рукописи не печатались, это было. Их знали друзья. Но делать из них

«протестную» литературу никому в голову не приходило. Была издана в сокращении маленькая книжка Якова Голосовкера «Достоевский и Кант», хранились его рукописи, публиковались Сергей Аверинцев, Михаил Бахтин, Ал. Михайлов. Вообще философия в известном смысле переключалась на академическое литературоведческое поле. Также уходили от идеологии в историю философии и теорию познания. Там, скажем, расцвел талант В. В. Бибихина, Н. Н. Трубникова, философского писателя. С трудом, но проходили и неортодоксальные марксисты вроде Мих. Лифшица или моего отца, К. М. Кантора. Как бард Владимир Высоцкий — существовал на магнитофонных пленках и философ Мераб Мамардашвили. Но подпольем я это назвать не могу. Философия может существовать внутри идеологических схем, но, конечно, это образование принципиально иное.

Действительно ли можно говорить о реально существовавших философских школах, например, Ильенкова, Зиновьева, Щедровицкого, Мамардашвили, или это, глядя из сегодняшнего дня, все-таки некоторая натяжка, и речь идет о своего рода «кружках» или группах последователей харизматичных философов?

Думаю, что о философских школах в СССР говорить нельзя. Школа — это нечто институционализованное. Она должна иметь свой журнал, проводить конференции, издавать сборники с комплексами определенных идей. Лидер должен иметь учеников, которые развивают его идеи. При жизни такая школа в СССР была только у Юрия Лотмана. Можно говорить о посмертной школе Михаила Бахтина. Но вообще-то русская мысль никогда не имела школ в западном смысле слова. Были дружеские союзы, кружки. Вот «кружки» более точное слово. Кружки вообще характерны для России. Хотя и этого иногда не было. Кухонные посиделки не сравнить с салоном Елагиной, скажем. Но лекции Валентина Асмуса, Эвальда Ильенкова, Александра Зиновьева, Георгия Щедровицкого слушать ходили — и не только студенты, но ученые. Назвать это школой? Ходили туда, где, как казалось, просвечивала мысль. Харизматическими философами я бы их не назвал. Но также ходили и на лекции Сергея Аверинцева. Помню набитую снизу доверху самую большую аудиторию в МГУ. Это не были его ученики. Это были всякие. Повторяю: бежали туда, где пахло мыслью.

В России среди философов харизматиками были, может, Владимир Соловьев, может, Николай Бердяев. Да и вообще что такое харизма? Кто ею обладает? Многие очень хотят выглядеть харизматиками, но это либо дано, либо нет. Харизма была, наверно, у

Мераба Мамардашвили, но она поначалу воспринималась не как комплекс идей, а как независимый стиль поведения. Например, помню, как на одном идеологическом совещании в 1974 г. собирались топить журнал «Вопросы философии». Один из упреков был, что почти нет статей об основном законе философии (что первично — идея или материя?), Мамардашвили как о само собой разумеющемся заметил, что в нормальной философии такого вопроса вообще не существует. Идеологическое совещание было в шоке. И через месяц Мераб был уволен. Это поступок харизматика, конечно. За ним ходили, слушали, лекции писали, но про школу Мамардашвили я не решился бы говорить.

Почему именно тогда, к 1960-м годам, после выпусков философского факультета МГУ конца 1950-х, началось оживление философской мысли в СССР? Конец сталинской эры этому способствовал или какие-либо иные обстоятельства?

Я бы ответил одним словом «оттепель». Когда оказалось, что за мысль, особенно высказанную устно, сразу не наказывают, люди ожили, ожила и способность к рефлексии. А философия еще с греков привыкла бытовать в устной форме. Мераб, скажем, говорил трудно, но он умел так говорить, что заставлял слушателя мыслить вместе с собой. Вообще, конец сталинской эпохи дал иллюзию того, что в России появляется некое свободное мыслительное пространство. А философия может существовать только там, где свобода. Не случайно философия была изгнана в 1922 г. Лениным из Советской России. Но дух все же продолжал дышать, и философские побеги прорастали на опустошенной почве. Прервали отечественную традицию, а молодые философы вернулись к Гегелю (Ильенков), Канту (Мамардашвили), и снова потянули ниточку отечественного любомудрия. Поскольку же русская мысль вырастала и до революции с опорой на этих мыслителей, то мы присутствовали при своеобразном феномене повторного рождения от тех же родителей новых детей. Они не знали старших братьев и философствовали по-своему.

Каково было влияние западной философии?

Как и всегда в России, возникали увлечения западной мыслью, но цель была одна: найти такое, что помогло бы разобраться в собственной российской ситуации. Я уже поминал Гегеля и Канта, которые помогали русской мысли самоопределиться. Позже процесс шел сходный. Сначала Гегель и Кант. Потом, в оттепель, возник страстный интерес к экзистенциализму, исходная посылка которого на тот момент была близка, особенно в атеистическом

экзистенциализме Камю, Хемингуэя: человек заброшен в чуждый мир, но должен выстоять. Об этом прекрасную статью «Цвет трагедии» на текстах хемингуэевских романов написал ныне живущий философ Эрих Соловьев. В эпоху либерализма возник Фрэнсис Фукуяма, перед которым расшаркивались. К отечественной традиции, как правило, высокие интеллектуалы мало обращались. Не знали. А то, что знали, казалось национализмом и изоляционизмом. В этом незнании еще была и естественная реакция отторжения после пропаганды 30–40–50-х годов сталинского периода, когда русская философия (разумеется, так называемая материалистическая и революционно-демократическая, другой как бы и не было) объявлялась высшей точкой человеческой мысли. Впрочем, появилось несколько человек, назову хотя бы Л. А. Филиппова, А. И. Володина, которые революционно-демократическую традицию пытались прочитать без идеологии.

Как существовали, чем жили, как участвовали в официозе и в неофициальной философской жизни представители главных институций того времени — Института философии АН, журналов «Вопросы философии», «Коммунист», «Проблемы мира и социализма», появившихся социологических организаций? Какие цели ставили перед собой лучшие представители советской — официальной и неофициальной — философии? Формальные и неформальные лидеры в философской среде — кто они? Вы, в частности, говорили, что неформальным лидером в «Вопросах философии» был Владимир Кормер. Или, например, многие говорят о положительной роли Ивана Фролова как главреда «Вопросов философии». Как формировались репутации?

Буду говорить больше про «Вопросы философии», там я работал, знал людей, дружил с ними. Вообще, все философы, приходившие в журнал, говорили: «У вас дышится свободнее». Понятное дело: редактор должен быть свободен, чтобы обрабатывать порой дикие материалы «парней из Кремля» или «парней со Старой площади», которые печатались в обязательном порядке, и не бояться их, не вставать перед ними по стойке смирно. А партийные начальники считали, что раз они руководят идеологией, значит, они и философы. Даже тени сомнения у них не было. Главу о журнале в своем романе «Крепость» я назвал «Вольер», место, где резвится молодняк. Молодняк и резвился, как мог. Заметьте при этом, что весь неофициоз существовал под расписание спиртных напитков. Это видно из романов Зиновьева, Кормера, из моего романа «Крокодил». Пить не разрешалось, питье было началом маленькой фронды. Но мы еще были связаны службой. Поскольку жили все на зарплату, идти в дворники никто не собирался,

для Диогеновой бочки в России слишком холодно. Манкировали службой или нет? Скорее нет. Казалось, что внутри заданных обстоятельств все же можно нечто разумное делать. Были некие цели в работе. И очень простые: пропускать поменьше вранья в публикуемые тексты, работать при этом профессионально и пытаться официозному идеологизму противопоставить академическую науку (типа Лотмана, Аверинцева, Ал. Михайлова, публикации философской классики).

Если же говорить о лидерах, то разница между формальным лидером и неформальным проста. Формальный — это начальник, неформальный — самый умный, острый и нетрусливый. Таким был Кормер. Более того, я бы определил неформальных лидеров, пользуясь словом Хемингуэя. Словом «айсберг». Наверху видно немного, но сила айсберга в его подводной части, которая составляет девять десятых его массы. Она-то и придает ему устойчивость и значительность. Немногие знали о написанном Кормером в стол, но это написанное, надуманное, но не опубликованное невольно придавало значительность его взгляду, выражению лица, поступкам. Фролов — фигура особая. Он создал журнал, он собрал туда свободных людей от Мамардашвили до Кормера, причем треть сотрудников была беспартийная. Он пытался строить философскую либеральную политику. И во многом ему это удавалось.

Скажем, весьма характерен эпизод борьбы Фролова с М. Б. Митиным, которого ему хотелось вывести из членов редколлегии журнала. Здесь еще один, а то и два характера: М. Б. Митин и Ф. В. Константинов — два академика сталинского призыва. У Митина вышла новая книга, было очевидно, что сам он не пишет. Тот, кто за него писал, тоже далеко не ходил за текстами, кусками беря их из других публикаций — благо Митина никто читать не будет. Фролов решил проверить и попросил сотрудников журнала полистать книгу на предмет плагиата. Выяснилось, что вся она составлена из обрывков статей, опубликованных в «ВФ». Собрали расширенное заседание редколлегии журнала. Повестка дня: плагиат академика Митина. Выступают, осуждают, вдруг тоненький голосок Ф. В. Константинова: «Вот о таких-то делах, Марк Борисович, и передают по Би-би-си». По старой привычке клеит противнику «политику», «шьет дело». Ответ Митина не менее кинжальный: «Кроме вас, Федор Васильевич, этого и некому туда передать». Такой обмен ударами. Ну и в заключение выступил сам Митин, показав класс «старой школы». Он поднялся и сказал о себе в третьем лице: «Я требую с гневом осудить поступок коммуниста Митина, чтоб другим впредь было неповадно так поступать». В результате Фролову удалось сделать то, что он хотел.

Кем себя чувствовали ведущие философы того времени — диссидентами, идеологической обслугой? Были ли тогдашние философы частью того слоя, который Солженицын назвал «образованщиной»?

Был период классического двоемыслия. Были те, кого вы называете идеологической обслугой, но назвать их ведущими философами немыслимо, обслуга есть обслуга. Зато были и люди типа Ильенкова, Мамардашвили или Кормера, которые понимали необходимость *идеологических ритуалов*, умели их выполнять, но жестко разделяли свою приватную мысль и службу. Диссидентскую литературу читали все мало-мальски мыслящие, но диссидентами себя не считали. Были ли они «образованщиной»? Со стороны могли такими казаться. Внутри же большинство было свободными.

Как выглядела система профессиональной и междисциплинарной коммуникации — насколько существенную роль в ней лично для вас играли журналы, конференции, неформальное общение за пределами философских учреждений?

Для меня в начале моей, если смею так сказать, художественной и научной работы значимы были журналы, где я мог что-то опубликовать, а также узкий круг людей, которым я мог показать, что пишу. Круг этот был невелик. Некая опасливость включит в свой круг людей незнакомых в душе жила. Несколько раз мне предлагали участие в неформальных изданиях, но, видимо, слишком сильно сидело представление о норме: публиковаться надо в нормальных журналах. Однако студенческая жизнь была насыщенная, потом аспирантура и первые конференции. Участие в них поначалу я не воспринимал как часть своей жизни, а лишь как учебную необходимость. Для защиты необходимо участие в конференциях — вот я и участвовал. Понимание всей их прелести и важности для реального общения с людьми интересными, понимание важности контактов пришло много позже. Прозу мою глухо не печатали до 90-х годов. Правда, в 1985-м вышла маленькая книга с двумя повестями — «Два дома», искромсанная цензурой (выкидывались даже невинные сцены, где герой выпивал рюмку водки), которую я даже дарить стеснялся. В 26 или 27 лет я опубликовал первую большую научную статью в «Вопросах литературы» о Михаиле Каткове. Эта публикация стала началом моей научной жизни. Конференции, как уже говорил, пришли много позже. Журнал в моей жизни играл роль решающую. А потом, в 1974 г., случились «Вопросы философии», где я обрел и свой круг, и научные творческие контакты того уровня, который мне был по душе. Там были и посиделки, и беседы... Смешно сказать, но за рюмкой водки говорили не только о женщинах, выпивке и поли-

тике, но в не меньшей степени о достаточно сложных философских проблемах.

Занятна история моего прихода в «Вопросы философии», куда я попал после аспирантуры, перед этим несколько месяцев промаявшись без работы. Делать было особо нечего, я ходил на лекции Мамардашвили, после которых он приглашал нескольких ему симпатичных людей попить кофе. И как-то в одном из разговоров выяснилось, что меня никуда не берут на работу — поскольку я и *Кантор*, и *беспартийный*. Здесь в этом эпизоде как бы слились неформальное отношение внутри вполне формального действа. Тогда-то Мераб и сказал, что в «ВФ» освободилась ставка, но добавил, что решает не он, а Фролов. Надо добавить, что сложность моего трудоустройства была еще и в том, что секретарь МК по идеологии В. Н. Ягодкин дал разносную критику статьям моего отца (К. М. Кантора), опубликованным в «ВФ». Более того, Ягодкин грозился вообще журнал закрыть за эти статьи. Так что прежде чем меня приглашать для беседы, Фролов должен был принять вполне мужское и мужественное решение наплевать на критику вышестоящих инстанций, сделать вид, что и вправду у нас сын за отца не отвечает, а на самом деле ему было приятно взять на работу сына опального. Когда я пришел в «ВФ», Фролов предложил мне на пробу какую-то статью отредактировать, на какую-то дать отзыв, и еще я должен был показать свои публикации. Я все сделал — отредактировал, отрецензировал, принес свою статью о Каткове из «Вопросов литературы», сам не очень-то желая идти работать в журнал, хотелось вольной писательской жизни. Но деваться некуда, семью кормить надо — и я прихожу к Фролову, а он говорит: «Все хорошо, все в порядке. Работать можете, писать можете. Один важный вопрос. Вы член партии?» Я говорю: «Н-нет». «Что же делать?» — сказал он. Я задумался, посмотрел вопросительно на Мераба, сидевшего в этом же кабинете при нашем разговоре, но он промолчал: мол, сам думай. Стало вдруг как-то обидно, вроде хотел, вроде не хотел, но это были мои колебания. А тут — некая бессмыслица, злая объективность. И тут меня осенило: «Но я член ВЛКСМ». «Слава Богу», — сказал Фролов, и меня зачислили (с 4 февраля 1974 года). А через два месяца я благополучно вышел из рядов ВЛКСМ по возрасту и никуда больше не вступал. Я хочу сказать, что в «Вопросах философии» — и это поразительный факт — почти половина сотрудников были беспартийными.

Каким образом осуществлялась коммуникация с властной (партийной) элитой, были ли какие-то интересные или характерные случаи в связи с этими контактами?

Коммуникация осуществлялась очень просто — журнал курировали два отдела ЦК: отдел по идеологии и отдел по науке. Надо сказать, более внимательных читателей у журнала не было, даже с сумасшедшими пенсионерами не сравнить. Часто приходилось писать за этих деятелей статьи для нашего же журнала, это входило в обязанности сотрудников. Что забавного было в этом писании? После выхода «его» статьи, цековский работник был уверен, что этот текст написан им самим. И даже реальному автору мог сказать: «Я же отметил это в моей статье, почитайте, не без пользы почитаете». Психологический парадокс. Объяснить не могу.

А вот история, которой можно закончить тему взаимоотношений с партийной элитой. Накануне перестройки я уговорил Н. Я. Эйдельмана дать нам в журнал найденный им полный текст М. Щербатова «О повреждении нравов в России». О том, с каким трудом шел этот текст в журнале, рассказывать не буду. Но вот номер с Щербатовым вышел. Через неделю меня требует «на ковер» тогдашний главный редактор и в гневе кричит, что его вызывали в ЦК и были в ярости от публикации текста Щербатова: слишком много совпадений! «Вы что себе думали, когда давали этот текст!» — гневался главный редактор. Как можно простодушнее я ответил: «А вы объясните товарищам из ЦК, что, мол, удивительно видеть сходство между самодержавной Россией XVIII столетия и страной развитого социализма в конце XX века». Главный редактор обрадовался такому нехитрому ходу, сообщил эту мысль «товарищам из ЦК», и проблема была закрыта. Как говорилось в советском анекдоте тех лет: «Патроны у них тоже закончились».

Расскажите о своей интеллектуальной биографии. Какова ваша профессиональная траектория? Что и кто сыграл в ней определяющую роль? Существовали ли для вас авторитеты — формальные или неформальные, — и кто был среди них?

Моя интеллектуальная биография довольно органично выросла из биографии семейной. Отец сразу после войны поступил на философский факультет. Но после 1949-го начались космополитические гонения. В результате вместо аспирантуры ему долгие годы пришлось вести семинары по истории партии в заштатном Вузе. Потом была своего рода удача: с 1957-го работа заместителем главного редактора в журнале «Декоративное искусство». Но он все равно оставался *своим* в философском кругу. Поэтому помню свои детские посещения вместе с отцом квартир его близких друзей: Эвальда Ильенкова, Бориса Шрагина, семинаров Г. П. Щедровицкого, общение с Э. Ю. Соловьевым и П. П. Гайденом, М. К. Мамардашвили. Вообще-то философский тренд был

характерен для семьи. Мой дед, будучи уже профессором и зав. кафедрой геологии в Ла-Платском университете Буэнос-Айреса, поступил на философский факультет и прошел полный курс, дружа со знаменитым тогда аргентинским философом Алехандро Корна. У нас дома сохранились после его смерти и на полках лежали на немецком книги Канта и Шопенгауэра, Гегеля и Виндельбанда. Были философские книги на испанском.

Но интеллектуальная среда — не обязательно значит собственно философская. Большое, даже очень большое влияние оказали на меня друзья отца, отнюдь не философы. Это его школьный друг, кинорежиссер Григорий Чухрай и писатель-прозаик Николай Евдокимов. Хотя центральной фигурой моего отрочества и моей юности, лет с 12 до 20-ти, был поэт Наум Коржавин (он же Эмка Мандель для друзей). С ним отец познакомился сразу после возвращения Коржавина из карагандинской ссылки. Он не просто приходил к нам в гости. Жить ему было негде, жил он у друзей. Месяцами жил у нас. Его разговоры с отцом я не воспроизведу сейчас, но они длились часами и были для меня захватывающими. Для каждого исторического российского деятеля у него было свое определение. Скажем, Ленина иначе, чем «марксист-любитель» он не называл. Очень часто и много читал свои стихи, большинство его стихов я так и запомнил прямо с голоса. Читая сейчас печатные варианты, иногда удивляюсь «не той» строчке или «не тому» слову. Но вот не удержусь и приведу любимые строчки.

Ни к чему, ни к чему, ни к чему полуночные бдения
И мечты, что проснешься в каком-нибудь веке другом.
Время? Время дано. Это не подлежит обсуждению.
Подлежишь обсуждению ты, разместившийся в нем.

Ты не верь, что грядущее вскрикнет, всплеснувши руками:
«Вон какой тогда жил, да, бедняга, от века зачах».
Нету легких времен. И в людскую врезается память
Только тот, кто пронес эту тяжесть на смертных плечах.

Вот эта фраза «Нету легких времен» стала моим motto, моим девизом на долгие годы, помогая сравнительно спокойно переживать разнообразные общественные перемены. Я понимал, что трудно и плохо было всегда, поэтому мир можно рассматривать как исходно «лежащий во зле» и не преувеличивать тех общественных зажимов и катаклизмов, которые были на протяжении моей жизни. Потому что главное одно: можешь ли ты делать свое внутреннее дело: свободно думать и свободно писать, что хочешь.

О том, чтобы свободно печатать свои тексты до начала 90-х, для меня и речи не было. Это было, конечно, непросто: знать, что лежит грома неопубликованных рукописей без особой надежды на их публикацию. Проза и философия — не стихи, по рукам их не пустишь. А тамиздат был для меня неприемлем. Я не хотел уезжать из России. Публикация же «там», как правило, влекла за собой провокативный контакт с органами и отъезд из страны. Это не всегда так бывало, не обязательно; скажем, Кормер не уехал, но это был излет Советской власти, которая сама уже не знала, чего хочет.

**При всех оговорках и издержках, философия даже на закате «со-
вка» обладала притягательностью и обаянием для гуманитариев, в
том числе молодых. Ничего подобного сейчас, кажется, нет. Почему?
Прагматика времени иная?**

У человека всегда есть склонность к общим проблемам, которые, как ему кажется, охватывают мир как целое. Помогают постигать бытийственные проблемы. Эта склонность не пропала, она врожденна человеку. Философские факультеты востребованы студентами. Как профессор философского факультета НИУ ВШЭ могу это засвидетельствовать. Я читаю общий курс философии и на других факультетах. Аудитория всегда полна. Это хороший показатель. Так что говорить о том, что прагматика душит, я бы все же не стал.

**В чем состоит главное «наследство» философии четырех после-
военных десятилетий? Воспринято ли это наследие философией в
1990-е годы? Была ли философия в 1990-е и есть ли, положила руку на
сердце, она сейчас? Если есть, то где сосредоточена?**

Несколько лет назад наш журнал («Вопросы философии») выпустил двухтомник под названием «Философия не кончается...» Я перечислю десяток достойнейших имен, которые существовали во время советской власти. Возможно, там не было мыслителя масштаба Вл. Соловьева, но такие вообще в мире редкость. Во всяком случае, были люди, умевшие самостоятельно философски думать. Заметьте, однако, говорю — за редчайшими исключениями — только о тех, которые ушли из жизни. Смерть — великий подводитель итогов. И вот имена: М. Бахтин, А. Лосев, Я. Голосовкер, В. Вернадский, Б. Кедров, В. Асмус, Э. Ильенков, Г. Щедровицкий, М. Петров, В. Смирнов, Э. Юдин, Д. Зильберман и др. Сейчас затеян большой цикл монографий, около 20 книг, «Философия России второй половины XX века»: от А. Зиновьева и Г. Щедровицкого до М. Бахтина и Ю. Лотмана. Локализовать

место бытования сегодняшней философии я бы не стал. Одно ясно — она существует среди тех, кто ею занимается профессионально. И нет внутреннего коллаборационизма, какой был всего сорок лет назад. Можно сказать, что для философии в сталинские времена (да долго позже), например, некто М. Т. Иовчук был чем-то вроде Т. Д. Лысенко для биологии. Сейчас, мне кажется, Лысенко в философии пока невозможен. Самое опасное, на мой взгляд, что сегодня происходит, это возможность превратить философию в шоу, объявив кого-то продуктивными Лысенками, «делающими сегодня философию». То есть сделать из потенциально возможных философов монстров. Это тенденция всемирная, мы как всегда повторяем ее с опозданием. Но и на Западе она губительна. Всегда в культуре были те, кто был на виду, и был Спиноза, опубликовавший при жизни одну книгу, а на предложение французского короля за приличный пенсион посвятить ему какой-либо труд, ответивший, что свои труды он посвящает только истине. Вот Спиноза и остался в истории философии. Взять на себя смелость и присвоить сегодня кому-либо чин Спинозы или чин Маркса было бы глупостью.

Сведения об авторе

Владимир Карлович Кантор — доктор философских наук, профессор философского факультета Национального Исследовательского Университета «Высшая Школа Экономики» (НИУ ВШЭ), член редколлегии журнала «Вопросы философии», член Союза российских писателей, прозаик, лауреат премии Генриха Бёлля (Германия, 1992), нескольких отечественных премий, трижды номинировавшийся на премию Букера, историк русской культуры, автор более пятисот опубликованных работ. Лауреат премии «Золотая вышка» за достижения в науке (2009, Москва). Область научных интересов — философия русской истории и культуры. По европейскому рейтингу, публикуемому раз в 40 лет (январь 2005) парижским журналом «Le nouvel observateur (hors serie)», вошел в число 25 крупнейших мыслителей современности, как «законный продолжатель творчества Ф. М. Достоевского и В. С. Соловьева». Произведения Владимира Кантора переводились на английский, немецкий, французский, испанский, польский, сербский, эстонский языки.

Основные опубликованные сочинения Владимира Кантора

Проза

Два дома. Повести. М.: Советский писатель, 1985.

Крокодил. Роман // Нева. 1990, № 4.

Историческая справка. Повести и рассказы. М.: Советский писатель, 1990.

Победитель крыс. Роман-сказка. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1991.

Поезд «Кёльн-Москва». Повесть // Вопросы философии. 1995. № 7.

Мутное время. Из цикла «Сны» // Золотой век. 1995. № 7.

Крепость. Роман (журнальный вариант) // Октябрь. 1996, №№ 6, 7.

Чур. Роман-сказка. М.: Московский Философский Фонд, 1998.

Соседи. Повесть // Октябрь. 1998, № 10.

Два дома и окрестности. Повесть и рассказы. — М.: Московский философский Фонд. 2000.

Рождественская история, или Записки из полумертвого дома. Повесть // Октябрь. 2002. № 9.

Крокодил. Роман. М.: Московский философский Фонд. 2002.

Записки из полумертвого дома. Повести, рассказы, радиопьеса. — М.: Прогресс-Традиция. 2003.

Крепость. Роман. М.: РОССПЭН, 2004. (Серия «Письмена времени»).

Krokodyl. Roman. *Przekład: Walentyna Mikołajczyk-Trzcńska*. Warszawa: Dialog. 2007.

Гид. Немного сказочная повесть // Звезда. 2007. № 6.

Соседи. Арабески. — М.: Время, 2008.

Смерть пенсионера // Звезда. 2008. № 10.

Krokodill. Romaan. Vene keelest tõlkinud Jüri Ojamaa. Tallinn: Loomingu Raamatukogu, 2009 / 3–5.

Смерть пенсионера. Повесть, роман, рассказ. М.: Летний сад, 2010
Няня. Рассказ // Знамя. 2010. № 12.
Сто долларов. Маленькая повесть // Звезда. 2011. № 4.

Монографии

- Русская эстетика второй половины XIX столетия и общественная борьба. М.: Искусство, 1978.
- «Братья Карамазовы» Ф. Достоевского. М.: Художественная литература, 1983.
- «Средь бурь гражданских и тревоги...» Борьба идей в русской литературе 40-70-х годов XIX века. М.: Худож. лит-ра, 1988.
- В поисках личности: опыт русской классики. М.: Московский Философский Фонд, 1994 (Серия «Россия и Запад»).
- «... Есть европейская держава». Россия: трудный путь к цивилизации. Историософские очерки. М.: РОССПЭН, 1997.
- Rusija je evropska zemlja. Mukotrpan put ka civilizaciji. Prevela s ruskog Mirjana Grbic. (Biblioteka XX vek). Beograd. 2001.
- Феномен русского европейца. Культурфилософские очерки. М.: Московский общественный научный фонд; ООО «Издательский центр научных и учебных программ», 1999.
- Русский европеец как явление культуры (философско-исторический анализ). М.: РОССПЭН. 2001.
- Русская классика, или бытие России. М.: РОССПЭН, 2005 (Серия «Российские пропилеи»).
- Willkür Oder Freiheit? *Beiträge zur russischen Geschichtsphilosophie*. Ediert von Dagmar Herrmann sowie mit einem Vorwort versehen von Leonid Luks. — Stuttgart: ibidem-Verlag, 2006.
- Между произволом и свободой. К вопросу о русской ментальности. М.: РОССПЭН, 2007 (Серия «Россия в поисках себя...»).
- Санкт-Петербург: Российская Империя против российского хаоса. М.: РОССПЭН, 2008 (Серия «Российские пропилеи»).
- DAS WESTLERTUM UND DER WEG RUSSLANDS. Zur Entwicklung der russischen Literatur und Philosophie. Ediert von Dagmar Herrmann. Stuttgart: ibidem-Verlag, 2010.
- «Судить божью тварь». Пророческий пафос Достоевского. Очерки. М.: РОССПЭН, 2010. (Серия «Российские пропилеи»).

Сборники

- Русская эстетика и критика 40-50-х годов XIX века. Подготовка текста, составление, вступительная статья и примечания В. К. Кантора и А. Л. Осповата. М.: Искусство, 1982. — (Серия «История эстетики в памятниках и документах»).
- Герцен А. И. Эстетика. Критика. Проблемы культуры. Составление, вступительная статья и комментарии В. К. Кантора. М.: Искусство, 1987 (Серия «История эстетики в памятниках и документах»).
- Кавелин К. Д. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. Составление, вступительная статья В. К. Кантора. Подготовка текста и примечания В. К. Кантора и О. Е. Майоровой. М.: Правда, 1989 (Серия «Из истории отечественной философской мысли»).
- Метаморфозы артистизма. Составление, первая статья. М.: РИК, 1997.
- Степун Ф. А. Сочинения. Составление, вступительная статья, примечания и библиография В. К. Кантора. М.: РОССПЭН, 2000 (Серия «Из истории отечественной философской мысли»).
- Simon L. Frank Licht in der Finsternis. Versuch einer christlichen Ethik und Sozialphilosophie. Einleitung und Kommentar von Vladimir Kantor. Freiburg; München: Verlag Karl Alber, 2008.

Юрий Михайлович Лотман. Сборник. Составление, вступительная статья В. К. Кантора. М.: РОССПЭН, 2009 (Серия «Философия России второй половины XX века»).

Степун Ф. А. Жизнь и творчество. Избранные сочинения. Вступительная статья, составление и комментарии В. К. Кантора. — М.: Астрель, 2009. — (Серия «Социальная мысль России»).

Степун Ф. А. Большевизм и христианская экзистенция. Избранные сочинения. Вступительная статья, составление и комментарии В. К. Кантора (в печати). Герцен А. И. Избранные труды. Составление, предисловие, комментарии В. К. Кантора. М.: РОССПЭН, 2010 (Серия «Библиотека общественной мысли»).

Указатель имен

- Аввакум, протопоп 213, 341, 475
Август Цезарь 562
Августин Аврелий 99, 101–111, 279
Аверинцев С.С. 266, 412, 413, 442, 535–544, 546, 559, 578, 581
Агриппа 322
Адамович Г.В. 114, 455, 456
Азимов А. 402
Айхенвальд Ю.И. 327, 328
Аксаков И.С. 124, 130, 157
Алданов М.А. (наст. фам.: Ландау) 95, 96, 274, 347, 488
Александр I 430, 529, 534
Александр II 60, 268, 529
Александр III 152, 237, 354, 529
Александр Македонский 35, 72, 74
Александров А. 123
Алкивиад 138
Алянский С.М. 371
Амвросий Оптинский 116, 121
Анаксагор 529
Ананьев О.В. 298
Андреев Д.Л. 347
Андреев Л.Н. 187
Аничков Е.В. 74
Анна Иоанновна 293
Анненков П.В. 40
Анненкова П.Е. (урожд.: Гёбль) 498
Анненский И.Ф. 212, 213, 557
Ансельм Кентерберийский 105
Антокольский М.М. 424
Антонова Е.В. 313
Аполлодор 568
Аполлоний Тианский 188
Апулей Люций 569
Арендт Х. 423
Аристотель 106, 186, 202, 422, 518, 556
Арминий 222
Артемьева Т.В. 406, 407
Артизов А.Н. 470
Асеев Н.Н. (наст. фам.: Штальбаум) 392, 398
Аскольдов С.А. 356, 371
Асмус В.Ф. 578, 586
Астафьев В.П. 281
Астров Н. 276
Аттила 69, 75, 77, 79
Афанасьев А.Н. 380
Ахматова А.А. 26, 194, 197, 208, 300, 538, 540
Бабель И.Э. 139
Багрицкий Э.Г. (наст. имя: Дзюбин Д.Г.) 340
Бакунин М.А. 32, 33, 43, 61, 65, 66, 72, 74–76, 78, 79, 94, 152, 212, 240, 249, 250, 335, 355, 475
Балтрушайтис Ю.К. 556
Бальзак О. де 69
Бальмонт К.Д. 326

- Барт К. 353
 Барт Р. 22, 334
 Баткин Л.М. 105, 106
 Батюшков К.Н. 125
 Баумгартен А. 572
 Бах И.С. 86
 Бахофен И.Я. 315
 Бахтин М.М. 83–85, 221, 394, 578, 586
 Бедный Демьян (наст. имя: Придворов Е.А.) 223, 340
 Безродный М. 310–312
 Белинский В.Г. 39–41, 268
 Бёлль Г. 139
 Белов В.И. 26
 Белый А. (наст. имя: Бугаев Б.Н., Belyi A.) 25, 82, 98, 110, 196, 200, 208, 234, 239, 250, 251, 257, 261, 299, 305, 306, 309, 310, 312–314, 316, 322, 32–327, 362, 367, 414, 415, 452. 542
 Бёме Я. 322, 479
 Бергсон А. 524
 Бердяев Н.А. (Berdajew N.) 23, 90, 93, 110, 131, 133–135, 138, 151, 160, 167, 168, 182, 193, 196, 218, 219, 222, 224, 231, 247, 248, 250, 259, 260, 286, 294–296, 301, 309, 312, 315, 323, 325, 334, 341, 349, 362, 372, 429, 438, 445, 452, 456, 457, 464, 471, 473–475, 477, 505, 508, 517, 521, 525, 546, 550, 578
 Бердяева Л.Ю. (урожд.: Трушева) 498
 Берлин И. 47
 Бетховен Л. ван 25, 86, 87
 Биbihин В.В. 12, 578
 Биллингтон Дж. (Billington J.H.) 268, 269
 Бинсвангер Л. 505
 Бирюков С.Е. 386
 Бисмарк О. фон 15, 16
 Бланки Л.О. 335, 355, 475
 Блок А.А. (Block A.) 165, 166, 196, 197, 257, 292, 299, 309, 310, 319, 320, 323, 327, 361, 363–368, 370–373, 415, 440, 452, 478, 483, 484, 521, 542
 Блок Л.Д. (урожд.: Менделеева) 327
 Богданов А.А. (наст. фам.: Малиновский) 258, 408
 Богданов П.А. 470
 Бодэн Ж. 322
 Бодянский О.М. 115
 Бокль Г.Т. 322
 Бон Д. 512
 Бонецкая Н.К. 333, 336, 539
 Бонхёффер Д. 192
 Борджиа Ц. (Ч.) 176, 378
 Боровиков С.Г. 84
 Бредбери Р. 401, 410
 Брехт Б. 279
 Брик Л.Ю. (урожд.: Каган) 305, 320, 331
 Брик О.М. 305
 Брода М. 140
 Брюс Я. 324
 Брюсов В.Я. 197, 207, 231, 232, 250, 319–329, 331
 Буббайер Ф. 433, 434, 439, 448, 502, 505
 Бубер М. 453, 546
 Бубнов Н. (Bubnoff N. von) 152, 153, 251–256
 Букшпан Я.М. 438, 469
 Булгаков В.Ф. 95, 96
 Булгаков М.А. 206, 330, 396, 492
 Булгаков С.Н. 17, 53, 63, 64, 94, 102, 110, 112, 124, 135–138, 142, 237, 238, 247–250, 269,

- 270, 272, 289, 345, 346, 371, 372, 392, 393, 456, 464, 509, 516, 517, 521, 572
- Булгарин Ф.В. 41, 52, 70
- Бунаков-Фондаминский И.И. 454, 495
- Бунин И.А. 23, 24, 27, 82, 91, 163, 207, 216, 250, 251, 257, 261, 262, 265, 277, 325, 365, 370, 381, 382, 383, 390, 393-396, 440, 454, 468, 507
- Бухарин Н.И. 384
- Бычков С.С. 512, 514
- Вагнер Р. 25, 85, 260, 311, 316, 478
- Валентинов Н. (Н. Вольский) 166, 261, 320, 324-326, 329, 414
- Валтасар 79
- Вандалковская М.Г. 271
- Варехов А.Г. 243
- Варшавский В.С. 146
- Василий II Васильевич (Темный) 510
- Вебер М. 459
- Вейдле В.В. 14, 454, 563
- Вейнингер О. 260, 325
- Велланский Д.М. (наст. фам.: Кавунник) 530
- Величко В.Л. 173
- Верещагин В.В. 381
- Верн Ж. 410
- Вернадский В.И. 586
- Вершинин С.Е. 167
- Веселый Артем (наст. имя: Кочуров Н.И.) 394
- Виардо Л. 305
- Виардо-Гарсиа П. 305
- Вильгельм II 359
- Виндельбанд В. 254, 307, 310, 461, 585
- Витгенштейн Л. 457
- Виттфогель К. (Wittfogel К.А.) 101, 357
- Владимир Святославич (Святой), князь Киевский 342, 343, 384
- Волконская З.А. (урожд.: Белосельская-Белозерская) 498
- Володин А.И. 580
- Волошин М.А. 476, 477
- Волошина М.В. (урожд.: Сабашникова) 207, 331, 539
- Вольтер (наст. имя: Аруэ М.Ф.) 48, 82, 100, 103, 186, 508, 527
- Вольф М.О. 309
- Врубель М.А. 440
- Высоцкий В.С. 375, 470, 578
- Вышеславцев Б.П. 318
- Вяльцева А.Д. (в замужестве: Бискупская) 219
- Гаврилов Ю.П. 300
- Гаврюшин Н.К. 549
- Гагарин И.С., кн. 509
- Гагарина Е.А., кн. 120
- Гайденок П.П. 136, 139, 246, 584
- Галеви Д. 176
- Галич А.И. (наст. фам.: Говоров) 530, 571
- Гаман Л.А. 475, 477
- Гамилькар 35
- Ганнибал (Аннибал) 35
- Гапон Г. 238, 239
- Гаррисон Г. 418
- Гартман Н. 310
- Гаст П. 179
- Гачева А.Г. 71
- Гвардини Р. 374, 453
- Гейбельс П.Й. 316, 486
- Гегель Г.В.Ф. 9, 20, 21, 85, 89, 99, 139, 211, 464, 466, 479, 480, 531, 573, 579, 585

- Гейне Г. 70
Гервег Г. 47, 48
Гергель Р. 309
Гердер И.Г. 164, 477
Гершен А.А. 76
Гершен А.И. 17, 31–51, 53–59, 60, 61, 63–68, 70–80, 118, 152, 162, 165, 174, 252, 253, 255, 267, 305, 466, 481, 497, 508, 509, 520, 532, 568, 589, 590
Герцен Н.А. (урожд.: Захарьина) 47
Гершензон М.О. 249, 261, 270, 275, 280, 289, 414, 440, 465, 525
Гессе Г. 198, 539
Гессен С.И. (Hessen S.) 152, 219, 251–256, 305–309, 314, 456, 457, 462, 465, 470
Гёте И.В. 20, 48, 55, 81–84, 86, 87, 93, 114, 154, 155, 178, 186, 206, 212, 214, 295, 309, 313, 316, 319–321, 377, 380, 441, 453, 483, 489, 504, 517, 518, 542, 569, 572
Гиппиус-Мережковская З.Н. 196, 307, 364–366, 396, 499–502, 504, 505
Гитлер А. 18, 148, 154, 192, 205, 206, 222, 274, 303, 304, 313–315, 317, 339, 347, 353, 357, 358, 374, 377, 379, 447, 468, 474, 484, 485, 487–489, 491, 503, 522
Гнедич Н.И. 556
Гоголь Н.В. 27, 36, 40, 41, 89, 125, 295, 507, 508, 522
Гойя Ф. 482
Голицын Д.М. 293, 528
Голосовкер Я.Э. 101, 313, 578, 586
Гомер 22, 139, 553, 556
Гончаров И.А. 24
Горбунов Н.П. 469
Горький М. (наст. имя: Пешков А.М.) 52, 207, 223, 271, 324, 340, 362, 407, 434, 572
Гофман Э.Т.А. 295
Гофмансталь Г. фон 330
Грановский Т.Н. 38–40
Гревцова Е.С. 55
Греч Н.И. 41, 70
Григорий Палама 332
Гришин А.С. 312
Гройс Б.Е. 384
Громов М.Н. 561
Гуревич А.Я. 233
Гуссерль Э. (Husserl E.) 208, 310, 459, 466, 478, 524, 548, 555, 569
Гуттенберг И. 231
Гюго В. 70, 82
Давыдов И.И. 530
Данилевский Н.Я. 115, 118–121, 123, 159–163, 166, 167
Данте Алигьери 86, 139, 165, 178, 319, 324, 458, 460, 504
Дантес Ж. (Геккерен Ж. де) 121
Дантон Ж. Ж. 48
Дарвин Ч. 82, 329, 478
Дарий 187
Дейссен П. 311
Декарт Р. 157, 482, 529
Державин Г.Р. 125
Джованни Франческо делла Мирандола 322, 561
Дзержинский Ф.Э. 470
Диккенс Ч. 70
Дискин И.Е. 397
Диоген Синопский 46, 87, 581
Дионисий Ареопагит (Псевдо-Дионисий) 332, 337
Дмитрий Иванович Донской, вел. князь Московский, Вла-

- димирский и Новгородский 119, 510
 Добролюбов Н.А. 65
 Достоевская А.Г. (урожд.: Сниткина) 498, 499
 Достоевский Ф.М. (Dostoewskij F.) 17, 20, 24, 32, 35, 36, 38, 42, 44, 46–48, 52–54, 62, 66, 71–73, 75, 82, 88, 94, 98–112, 114, 117, 128–130, 133, 135, 137, 139, 140, 142, 144, 145, 160, 177, 179, 180, 185, 191, 194, 213, 220, 221, 223, 230, 231, 234, 236, 246, 249, 250, 258, 261, 262, 265, 274, 277, 278, 303, 307, 349, 351, 352, 360, 378, 388, 392, 397, 405–407, 410, 414–416, 428, 438, 452, 456, 467, 498, 499, 507, 509, 521, 542, 562, 564, 565, 578, 588, 589
 Драгунский Д.В. 396
 Дружинин А.В. 113, 405
 Дувакин В.Л. 394
 Дюма А. 220

 Евдокимов Н.С. 585
 Евлампиев И.И. 549
 Евлогий, митрополит 514, 515
 Еврипид 140, 557
 Егоров Б.Ф. 550, 551
 Екатерина II 11, 111, 120, 125, 534, 562
 Елагина А.П. (урожд.: Юшкова) 578
 Елизавета Петровна 465
 Емельянов Б.В. 549
 Ермичев А.А. 152, 251–254, 308, 431, 473
 Есенин С.А. 355

 Жеребин А.И. 330
 Жиглевич Е. 496
 Жильсон Э. 557
 Жукова О.А. 19
 Жуковский В.А. 125, 556, 569
 Жуковский Д.Е. 307

 Заварзина Н.Ю. 251
 Зайцев Б.К. 114, 193, 194, 224, 276, 277, 280, 324, 367
 Замятин Е.И. 26, 27, 150, 401–415, 418, 419, 421, 422, 424–426, 428
 Зандер Л.А. 456, 493, 497
 Зеелер В.Ф. 276
 Зеньковский В.В. (Zen'kovskij V.V.) 43, 75, 515, 516, 522, 547, 548
 Зильберман Д.Б. 586
 Зиммель Г. 310, 459
 Зиновьев А.А. 25, 26, 542, 578, 580, 586
 Зиновьев Г.Е. (наст. фам.: Радо-мысльский) 223, 351
 Зиновьева-Аннибал Л.Д. 538
 Зинченко В.П. 549
 Золя Э. 86
 Зотов Н.М. 567
 Зощенко М.М. 26, 52

 Ибсен Г. 86, 462, 478
 Иван III 562
 Иван IV Грозный 198, 491, 510, 511, 562
 Иванов Вс.Вяч. 265
 Иванов Вяч.И. (Iwanow W.) 25, 102, 110, 197, 199–201, 204, 218, 221, 223, 224, 227, 231, 294, 310, 329, 440, 452, 474, 509, 535–546, 557, 572
 Иванов Г.В. 23, 148
 Иванова Л.В. 196
 Иванов-Разумник (Иванов Р.В.) 42, 48, 244, 245, 367

- Иваск Ю.П. 113, 114
 Игнатов А. 356
 Игорь Святославич, вел. князь Киевский 369
 Иероним св. 552
 Изгоев А.С. 301
 Иловайский Д.И. 315
 Ильенков Э.В. 578, 579, 582, 584, 586
 Ильин В.Н. 329
 Ильин И.А. 259, 344, 485, 486
 Иоанн VIII, папа римский 552
 Иоанн Дамаскин 346
 Иоанн Златоуст 350, 351
 Иовчук М.Т. 587
 Ионин Л.Г. 376, 377
 Иринеи Лионский св. 351, 354
 Исупов К.Г. 312, 346, 360
- Кавелин К.Д. 11, 39, 143, 150, 267, 527, 532, 589
 Калинин Л.А. 321
 Каломельский Касьян 106
 Кальдерон П. де ла Барка 140
 Каменев Л.Б. (наст. фам.: Розенфельд) 223, 340, 351, 366
 Каменский В.В. 355, 392
 Кампанелла Т. 408, 427
 Камю А. 104, 580
 Канетти Э. 52, 374–376, 378–381, 383–385
 Кант И. 9, 13, 25, 100, 101, 202, 218, 257, 259, 260, 308, 309, 313, 321, 336, 411, 412, 450, 463–465, 473, 475, 477, 478, 480, 482, 508, 525, 530, 569, 578, 579, 585
 Кантор В.К. 21, 121, 135, 137, 146, 155, 195, 251, 265, 308, 328, 433, 494, 506, 565, 583, 588–590
 Кантор К.М. 578, 583, 584
 Кантор М.И. 585
- Карамзин Н.М. 113, 125, 271, 527
 Кара-Мурза А.А. 32
 Карсавин Л.П. 102, 195, 204
 Кархенгайм А. 409
 Катков М.Н. 69, 115, 121, 158, 405, 582, 583
 Каутский К. 22
 Кафка Ф. 418, 455
 Кедров Б.М. 586
 Кейдан В.И. 313
 Кемпер Д. 321
 Кеплер И. 322
 Керенский А.Ф. 309, 359, 470
 Кереньи К. 17
 Кёстлер А. (Koestler A.) 281, 465, 466
 Кетчер Н.Х. 41
 Киреев А.А. 156
 Киреевский И.В. 9, 14, 22, 38, 438, 461, 533, 534
 Киркегор (Кьеркегор) С. 136, 495
 Киров С.М. (наст. фам.: Костриков) 223, 351
 Киселева И.С. 504
 Киселева М.В. 420
 Киселева М.С. 555
 Ключевский В.О. 10, 11, 150, 264, 269, 441, 443
 Коган Л.А. 470
 Кожев А. (наст. фам.: Кожевников А.В.) 453
 Козырев А.П. 138, 241
 Койре А. (наст. фам.: Койранский А.В.) 453, 524–534, 571
 Колеров М.А. 301, 314
 Колесников А.В. 577
 Колкер Ю.И. 264
 Кокошкин Ф.Ф. 276
 Кондаков И.В. 410, 411

- Кондратьев В.Л. 281
 Конкин С.С. 65
 Константин (Кирилл) Философ 552, 555
 Константинов Ф.В. 581
 Конт О. 152, 153, 252, 253, 255
 Коржавин Н.М. (наст. фам.: Мандель) 32, 141, 226, 244, 245, 257, 277, 514, 585
 Кормер В.Ф. 247, 401, 580–582
 Корн А. 585
 Корнилов В.Н. 499
 Костомаров Н.И. 264
 Котельников В.А. 118, 132
 Кравец В.В. 396
 Краевский А.А. 40, 41
 Красицкий Я. 166
 Краус В. (Kraus W.) 561
 Крижанич Ю. 563, 566
 Кромвель О. 236
 Кронер Р. (Kroner R.) 152, 251–256, 307, 308, 314
 Кроче Б. 310
 Крупп А. 13, 218, 313, 464
 Крупская Н.К. 482
 Крученых А. 397
 Ксеркс 187
 Кузнецов В.Г. 549
 Кульман Г.Г. (Kullmann G.) 315, 317, 495
 Кульман М.М. (Kullmann M.) 317
 Куницын А.П. 259
 Куприн А.И. 27
 Курапина В.П. 251
 Курганов Е.Я. 432
 Куренной В.А. 577
 Кутузов М.И. 90, 95
 Кшесинская М.Ф. 297
 Лавров А.В. 239, 306
 Лавров П.Л. 268, 522
 Ламарк Ж.-Б. 300
 Ланцкой П. 175, 176
 Лебон Г. 374
 Лев XIII, папа римский 237
 Левидов М. 397, 416, 440
 Левина М.И. 435
 Левит С.Я. 16
 Лёзов С.В. 353
 Лейбниц Г.В. 100, 103, 568
 Лекторский В.А. 559
 Лем С. 402
 Ленин (Ульянов) В.И. 13, 21, 22, 31, 32, 36, 58, 59, 75, 81, 82, 89, 90, 96, 98, 154, 157, 184, 185, 189, 206, 217, 223, 245, 246, 250, 258, 259, 273–275, 277, 284, 285, 287, 293, 297, 299, 304, 324, 334–336, 341–343, 347, 350, 351, 353–359, 365, 371, 374, 375, 380–385, 391, 392, 403, 406, 407, 433, 434, 460, 463–465, 467–470, 475–477, 488, 519, 569, 585
 Леонтьев К.Н. 36, 40, 41, 55, 56, 69, 111–148, 155, 159, 160, 167, 287, 345, 351, 352, 438, 512, 561, 562
 Лермонтов М.Ю. 251, 265
 Леру П. 60
 Лесков Н.С. 71, 82
 Лессинг Г.Э. 377, 489, 572
 Лившиц Б.К. 389
 Лифшиц М.А. 578
 Лихачев Д.С. 94, 95
 Ловиц Г.М. 273, 391
 Локк Д. 529, 568
 Лондон Дж. 221
 Лопатин Л.М. 571
 Лосев А.Ф. 21, 335, 430, 490, 542, 558, 559, 569, 586
 Лосский Н.О. 457, 549
 Лотман Ю.М. 578, 581, 586, 590

- Лугин Н. см.: Степун Ф.А.
 Луначарский А.В. 197, 340, 371, 384, 460
 Лысенко Т.Д. 587
 Люксембург Р. 312
 Лютер М. 82, 99, 181, 213, 250, 263, 322

 Магницкий М.Л. 525, 528
 Майков А.Н. 37
 Майорова О.Е. 589
 Майстер Эххарт 322
 Макаров В.Г. 470, 501
 Макиавелли Н. 378
 Максим Грек (наст. имя: Михаил Триволис) 561
 Малеин А.И. 409
 Малмстад Дж. 239
 Мамардашвили М.К. 109, 281, 429, 432, 518, 578, 579, 581–584
 Мандельштам О.Э. 27, 28, 116, 300, 539, 554, 557, 558, 570
 Манн К. 206, 207
 Манн Т. (Mann Th.) 17, 83, 180, 187, 203, 225, 226, 299, 307, 323, 330, 331, 441, 479
 Манхейм К. 412, 420, 421
 Мао Цзэдун 356
 Марат Ж.-П. 355
 Маринетти Ф.Т. 200
 Маркс К. 21, 22, 25, 70, 82, 91, 172, 184, 185, 189, 225, 277, 316, 332, 334–336, 340, 341, 354, 356, 359, 447, 449, 475, 486, 491, 522, 587
 Масарик Т.Г. 478, 508
 Мать Мария (Maria, Mother) 495, 514, 517
 Мах Э. 258
 Машковцев Н.Г. 310
 Маяковский В.В. 96, 196, 200, 201, 206, 207, 296, 305, 320, 331, 340–343, 349, 383, 384, 388, 391, 393, 397, 403, 405, 417, 418, 572
 Медичи 561
 Мей Л. 37
 Мелис Г. (Mehlis G.) 152, 153, 251–256, 308, 314
 Менделеев Д.И. 11
 Меньшиков М.О. 260
 Мережковский Д.С. 19, 20, 82, 110, 264, 307, 362, 363, 446, 499–502, 504, 505
 Мериме П. 113
 Местр Ж. де 248
 Метнер А.М. (урожд.: Братенши) 316
 Метнер Н.К. 305, 306, 316
 Метнер Э.К. 257, 305–307, 309–311, 313–318
 Мефодий Солунский 555
 Микеланджело Буонарроти 48, 86
 Миклухо-Маклай Н.Н. 26
 Миллер А. 447
 Мильдон В.И. 408–410, 418, 419
 Мильтон Д. 86
 Милюков П.Н. (Miliukov P.) 118, 130, 133, 233, 244–246, 266–273, 275, 276, 289, 293, 433, 454
 Минин Ст. 237
 Минцлова А.Р. 310
 Мирабо О.Г.Р. де 48
 Мирандола Дж.Ф. делла см.: Джованни Франческо делла Мирандола
 Мисс ван дер Рое Л. 118
 Митин М.Б. 581
 Митюшин А.А. 549
 Михайлов А.В. 578, 581
 Михайловский А.В. 486
 Михайловский Н.К. 174, 178, 522

- Моисей 232, 433
 Молотов В.М. (наст. фам.: Скрябин) 189, 223, 340, 351
 Мольер (наст. имя: Поклен Ж.-Б.) 89
 Монтескье Ш. 527
 Мор Т. 401, 408, 409, 427
 Морозова М.К. 239
 Моррис У. 408
 Моцарт В.А. 300
 Музиль Р. 420
 Муравьев В.Н. 294, 359
 Мурильо Б.Э. 43
 Муссолини Б. 148, 206, 222, 491
 Мюллер Л. 184, 477
 Мюнцер Т. 376
- Набоков В.В. 23
 Навуходоносор 383
 Надеждин Н.И. 534
 Надъярных Н.С. 392
 Наполеон I Бонапарт 34, 75, 87, 90, 121, 126, 185, 349, 527, 528
 Некрасов В.П. 281
 Некрасов Н.А. 40, 41
 Несмелов В.И. 521, 527
 Нечаев С.Г. 32, 52, 53, 58, 65, 66, 71, 72, 74–76, 78, 79, 94, 240, 249, 250, 335, 378, 475
 Николай I 280, 430, 441, 529, 532
 Николай II 81, 280, 522
 Николай Кузанский 137, 479, 563, 577
 Нилус П.А. 261
 Нилус С.А. 361
 Ницше Ф. 70, 89, 91, 93, 109, 136–138, 151, 153, 154, 156, 171, 172, 174–192, 205, 225, 252, 315, 321, 331, 336, 338, 344, 345, 352, 370, 387, 388, 428, 443, 449, 453, 492, 557
- Новалис (наст. имя: Гарденберг Ф. фон) 153, 187, 323, 477
 Новгородцев П.И. 167, 259, 280
- Оболенский В.В. (Осинский) 276
 Овидий Публий Назон 36
 Огарев Н.П. 31–33, 35, 40, 41, 53, 54, 58, 59, 61, 65, 66, 70, 72, 75, 76, 305
 Одоевский В.Ф. 408, 410
 Окен (Оккенфус) Л. 531
 Олег (Вещий), князь Киевский 560
 Орлова Р.Д. 72
 Ортега-и-Гассет Х. 86, 87, 89, 196, 294, 365, 374, 376, 479
 Оруэлл Дж. 401–404, 410, 418, 426, 467
 Осповат А.Л. 589
 Островский А.Н. 27
 Островский Н.А. 221
 Оцуп Н.А. 194
- Павел, ап. 24
 Павлов М.Г. 530
 Павлова К.К. 37
 Павловская К.Е. 503
 Падеревский И. 274
 Пайпс Р. 285, 286, 291, 292
 Палеолог М. 354, 355, 358
 Панаев И.И. 40
 Панаева А.А. (урожд.: Брянская) 498
 Панина В.В. (урожд.: Васильева) 219
 Панова Л.Г. 387
 Парэ А. 322
 Пастернак Б.Л. 26, 299, 310, 381, 384, 514, 517
 Пастернак Е.В. 299, 547, 548

- Пашуканис В.В. 313
 Перикл 22
 Петен А.Ф. 447
 Петр I 11, 12, 18, 38, 39, 52, 77, 83, 117, 124, 125, 149, 150, 164, 246, 247, 249, 288, 289, 293, 360, 397, 406, 407, 416, 442, 445, 465, 534, 562, 565–570
 Петрарка Ф. 138
 Петров А. 67, 79
 Петров М. 586
 Петровская Н.И. 322, 323, 326, 327
 Петровский Ф.А. 546
 Печерин В.С. 339, 509
 Пико делла Мирандола Дж. 202, 322, 561, 563
 Пимен 12
 Писарев Д.И. 156
 Платон 22, 102, 106, 186, 202, 308, 333, 408, 409, 417, 422, 427, 482, 511, 513, 525, 555, 556, 560, 569, 571
 Платонов А.П. (наст. фам.: Климентов) 265, 312, 382
 Плиний Старший 49
 Плифон Г. 561
 Плотин 102
 Плотников Н.С. 314
 Плутарх 272
 Победоносцев К.П. 205, 206, 237, 238, 418
 Покровский И.А. 294
 Полевой Кс.А. 566
 Полевой Н.А. 150, 566
 Поливанова К.М. 299
 Полонский В.В. 251
 Полторацкий Н.П. 453, 454
 Помяловский Н.Г. 51
 Поп (Поуп) А. 527
 Поповский Н. 527
 Порус В.Н. 448, 504
 Постоутенко К.Ю. 318
 Прокофьев С.С. 326
 Пропп В.Я. 379
 Прудон П. 49
 Пруст М. 109, 429
 Прутков Козьма 325
 Пугачев Е.Т. 248, 273, 274, 276, 355, 378, 383, 391, 393, 394
 Пушкин А.С. 11, 15, 23, 27, 28, 36, 39, 43, 44, 48, 51, 52, 55, 75, 82, 84–86, 88, 89, 93, 94, 110, 111, 121, 125, 139, 150, 164, 223, 259, 265, 378, 388, 389, 391, 397, 416, 440, 454, 456, 504, 522, 534, 554, 562, 563, 565–570
 Радищев А.Н. 248, 265
 Разин С.Т. 72, 240, 341, 351, 355, 392, 393, 395, 475
 Рапп Е.Ю. 475
 Распутин В.Г. 26
 Распутин Г.Е. (наст. фам.: Новых) 207
 Рафаэль Санти 43, 44, 48, 86, 94, 140
 Рачинский Г.А. 310
 Рашковский Е.Б. 166
 Ремарк Э.М. 486
 Ренн Л. (наст. имя: Фит фон Гольсенау А.Ф.) 486
 Риккерт Г. 307, 308, 310
 Розанов В.В. 12, 33, 40, 41, 86, 105, 110, 112, 115, 117, 122, 123, 137–139, 184, 236–238, 250, 257, 263, 264, 277, 291, 355, 360, 361
 Розенберг А. 522
 Розеншток-Хюсси О. 186, 339, 385
 Романовы 66, 293, 510
 Ронен О. 195

- Ротшильд М.А. 46
 Рудницкая Е.Л. 59, 64, 65
 Рунич Д.П. 528
 Руссо Ж.-Ж. 48, 174
 Руткевич А.М. 524, 526, 531, 532, 548
 Руткевич Н.А. 289
 Рылеев К.Ф. 57
- Савинков Б.В. (Ропшин В.) 258
 Савицкий П.Н. 301
 Савонарола Дж. 355, 561
 Садовский Б.А. 310
 Саймак К. 401
 Салтыков-Щедрин М.Е. 522
 Самарин Ю.Ф. 38, 39
 Сапов В.В. 307, 313, 314, 316
 Саркисянц Э. (Sarkisyanz E.) 172
 Сармьенто Д.Ф. 369
 Сведенборг Э. 479
 Свентоховский А. 409
 Свенцицкий В.П. 191, 192, 357
 Свифт Д. 440
 Сельвинский И.Л. 278
 Семашко Н.А. 383, 470
 Сенковский О.И. 150
 Сервантес М. де Сааведра 140
 Сергеев С.М. 312
 Сергей Радонежский 393
 Середа С.П. 470
 Синявский А.Д. (Терц А.) 296, 334
 Сирано де Бержерак 408
 Скиталец (наст. имя: Петров С.Г.) 340
 Сковорода Г.С. 312, 313, 525
 Скрябин А.Н. 440
 Слободнюк С.Л. 323
 Смирнов В. 586
 Соколов С.А. (Кречетов С.) 322
 Сократ 53, 176, 186, 261, 272, 411, 430, 511, 513, 529
- Солдатенков К.Т. 41
 Солженицын А.И. 228, 582
 Соловьев В.С. (Solowjew W.) 31, 91, 93, 107–109, 111, 112, 115, 117, 119, 120, 122, 123, 128, 132, 137, 143, 145–147, 149–167, 171–173, 175–186, 188–191, 194, 196, 224, 231, 233–236, 243, 246, 252–256, 315, 319, 320, 331, 338, 339, 344, 345, 348–350, 355, 360–362, 364–366, 370–372, 410, 432, 433, 435, 436, 445, 452, 456, 461, 490, 491, 504, 508, 509, 513, 520, 521, 525, 529, 531, 546, 555, 571, 588
 Соловьев М.С. 509
 Соловьев С.М. (1820–1879) 11, 126, 150, 155, 156, 264, 305, 409, 532
 Соловьев С.М. (1885–1942) 107–109
 Соловьев Э.Ю. 580, 584
 Соломон 90, 136
 Сорокин П.А. 206, 459
 Софокл 140, 560
 Спасович В.Д. 378
 Спивак М.Л. 314
 Спиноза Б. 529, 587
 Спиридонова М.А. 425
 Сталин И.В. (наст. фам.: Джугашвили) 22, 148, 166, 192, 205, 206, 223, 229, 277, 303, 304, 316, 340, 347, 351, 353, 356, 357, 384, 385, 486, 510, 513
 Станиславский К.С. 225
 Станкевич Н.В. 39, 159
 Стендаль (Бейль А.М.) 47, 70
 Степун Н.Н. (урожд.: Никольская) 316
 Степун Ф.А. (Steppuhn F.) 12, 18, 83, 89, 90, 99, 137, 146, 147, 152, 154, 155, 182, 185, 188, 193, 195,

- 197–199, 208–222, 224, 225, 228–230, 239, 240, 251–256, 275, 294, 295, 305–310, 312, 314–318, 328, 332–338, 340–343, 348, 364, 368, 371, 377, 382, 387, 388, 426, 434, 438, 444, 445, 447, 452–463, 465, 467–481, 483–489, 491–497, 506, 512, 524, 525, 533, 537, 541, 543, 553, 554, 558, 563–565, 569, 570, 589, 590
- Столыпин П.А. 285–288, 292, 302
- Страхов Н.Н. 39–41, 45, 46, 112, 115, 118, 119, 122, 150, 151, 159–161, 163, 164, 166
- Стриндберг А. 47
- Строганов С.Г. 508
- Струве П.Б. 80, 116, 134, 147, 157, 163, 165, 238, 240, 248, 265, 283–294, 297–299, 301–304, 437, 442, 508, 520, 521
- Стругацкий А.Н. 410
- Стругацкий Б.Н. 410
- Суворин А.С. 81, 96, 278
- Суворов А.В. 216
- Суслова А.П. 498, 499
- Суханов Н.Н. 293, 297, 299, 354
- Тамерлан 69, 75, 376, 396
- Тареев М.М. 527
- Тассо Т. 86
- Тацит 37, 49
- Теккерей У. 70
- Тертуллиан К.С.Ф. 16, 102, 557
- Тиллих П. 16, 453
- Тит Ливий 378
- Тихомиров Л.А. 123, 126
- Ткачев П.Н. 32, 58, 335, 441, 475
- Толстая С.А. (урожд.: Берс) 85, 498
- Толстой А.К. 37
- Толстой А.Н. 405
- Толстой Л.Н. (Tolstoj L.) 20, 21, 27, 34, 81–98, 101, 112, 120–123, 126, 139, 145, 151, 152, 160, 172, 174, 181, 184, 185, 203, 205, 213, 223, 265, 274, 287, 307, 347, 349, 350, 388, 440, 441, 452, 456, 463, 467, 482, 542, 556, 564
- Толстых В.И. 264
- Томпсон Д.Э. 349
- Троцкий Л.Д. (наст. фам.: Бронштейн) 206, 223, 351, 383
- Трубецкая П.В. (урожд.: Оболенская) 234
- Трубецкой Е.Н. 108, 109, 149, 152, 162, 167, 190, 191, 224, 225, 233–236, 239–242, 346, 350, 355, 525
- Трубецкой С.Е. 234, 241
- Трубецкой С.Н. 118, 123, 157, 177, 234, 571
- Трубников Г. 243
- Трубников Н.Н. 578
- Тургенев И.С. 71, 82, 196, 265, 305, 454
- Тургеневы 310
- Тутуола Амос 381
- Тучкова-Огарева Н.А. 76, 305
- Тэйлор Ф.У. 411, 412
- Тютчев Ф.И. 10, 14–16, 37, 56, 71, 102, 126, 540, 562
- Уайльд О. 537
- Уваров С.С. 525, 532, 533
- Уншлихт И.С. 469, 470
- Успенский Б.А. 552, 567, 568
- Успенский Г.И. 414
- Уэллс Г. 402, 404, 406, 407, 410, 422, 425
- Факундо Кирога Х. 369
- Федоров Н.Ф. 95, 184, 521
- Федорова Л.В. 549

- Федотов Г.П. (Fedotov G.) 111, 141, 184, 245, 265, 274, 347, 348, 356, 361, 365, 372, 446, 453, 454, 456-458, 477, 482, 484, 489, 490, 494, 495, 507-520, 523, 533, 553, 554, 558, 563
- Федотова Е.Н. (урожд.: Нечаева) 507
- Фейербах Л. 478
- Фейхтвангер Л. 18
- Филельфо Ф. 138
- Филипп, митрополит Московский 511
- Филиппов Л.А. 580
- Философов Д.В. 307, 308
- Фихте И.Г. 153, 163, 252-255, 259, 477
- Фишер К. 307
- Флоренский П.А. 12, 17, 20, 202-204, 212, 218, 227, 231, 233, 294-296, 332-335, 337, 340, 342, 343, 462, 464, 490, 491, 519, 530, 542, 569
- Флоровский Г.В. (Florovskij G.V.) 12, 16, 21, 41, 122, 123, 139, 140, 303, 348, 426, 445, 462, 480, 481, 516, 519, 520
- Фогт К. 478
- Фокин И.Л. 251
- Фолкнер У. 139
- Фома Аквинский 99, 577
- Фонвизина Н.Д. 106
- Фосслер К. 310
- Франк В.С. 447, 472
- Франк С.Л. 11-13, 22, 82, 137, 142, 167, 190, 204, 217, 250, 283, 284, 298, 299, 301, 302, 304, 352, 379, 427, 429-431, 433-439, 441-445, 447-451, 456, 457, 469, 472, 481, 498, 490, 500-509, 511, 517-523, 563, 589
- Франк Т.С. (урожд.: Барцева) 443, 447, 498, 500-503, 505, 506
- Фрейд З. 311, 374, 375
- Фридрих Х. (Я.) 318
- Фролов И.Т. 580, 581, 583
- Фудель И.К. 129, 147
- Фукидид 560
- Фукуяма Ф. 580
- Хагемайстер М. (Hagemeister M.) 184, 345
- Хайдеггер М. 104, 457
- Хаксли О. 401
- Харджиев Н. 397
- Хейзинга Й. 198, 200-202, 544
- Хекер П. 453
- Хемингуэй Э. 580, 581
- Хлебников В.В. 386-398
- Хлодвиг 69
- Ходасевич В.Ф. 23, 250, 323, 326, 327, 329, 559
- Хомяков А.С. 10, 14, 39, 117, 331, 490, 510, 525, 530
- Хоружий С.С. 195, 550, 551
- Храмов А. 408
- Христофоров В.С. 470, 501
- Хуфен К. 474
- Хюбнер К. 432
- Хюртен Х. 353
- Цветаева М.И. 324, 393, 458
- Цитович П.П. 442
- Цицерон Марк Туллий 37
- Чаадаев П.Я. 10, 11, 14, 16, 36, 38, 45, 57, 58, 117, 118, 150, 155, 166, 353, 401, 413, 414, 454, 456, 461, 480, 483, 484, 507-510, 512, 520, 522, 525, 529, 534, 549, 551, 553, 554, 556
- Чеботарева Т. 520

- Чемберлен А.Н. 311
 Червонная С.М. 166
 Черномырдин В.С. 26
 Чернышевский Н.Г. 13, 16, 32, 44, 64–70, 72, 74, 78–80, 113, 265, 351, 352, 409, 461, 522, 529, 556
 Чехов А.П. 27, 81, 82, 87, 96, 250, 265, 276, 440, 454
 Чижевский Д.И. 392
 Чингисхан 69, 396
 Чичерин Б.Н. 32, 61, 62, 64, 287, 359
 Чубаров И.М. 457
 Чужак Н. 415
 Чухрай Г.Н. 585

 Шад И.Б. 529
 Шаламов В.Т. 228, 249, 278, 279
 Шатобриан Ф.Р. де 272
 Шварсалон В.К. 538
 Шевырев С.П. 38
 Шекспир У. 25, 86, 89, 114, 139, 140, 199, 405, 543
 Шеллинг Ф.В.Й. 260, 530, 531, 571
 Шеррер Ю. 313
 Шестов Л. (наст. фам.: Шварцман Л.И.) 44, 45, 99, 110, 307, 361, 362, 457, 557
 Шиллер Ф. 35, 48, 55, 58, 84
 Шингарев А.И. 276
 Шишкин А. 474
 Шкловский В.Б. 403, 424
 Шлегель Ф. 93, 153, 211, 458, 462, 531
 Шлейермахер Фр. 272
 Шмитт К. 411
 Шнейберг Л.Я. 411
 Шопенгауэр А. 90, 101, 260, 585
 Шпеер А. 379
 Шпенглер О. 13, 14, 82, 167, 196, 203, 374, 420, 438–441, 453, 469, 479, 492
 Шпет Г.Г. 24, 310, 526, 533, 534, 547–573
 Шпет Л.Г. 547
 Шрагин Б.И. 584
 Шталь Х. 251
 Штаммлер А.В. 454
 Штейнберг А.З. 101, 325
 Штейнер Р. 313, 336, 337
 Шторх М.Г. (урожд.: Шпет) 564
 Шубарт В. 33

 Щедрина Т.Г. 24, 549, 564, 568, 570, 573
 Щедровицкий Г.П. 584, 586
 Щепкин Н.Н. 276
 Щербатов М.М. 408, 584
 Щипков А.В. 243

 Эйдельман Н.Я. 57, 59, 61, 65, 584
 Эйхенбаум Б.М. 85
 Эллис (наст. имя: Кобылинский Л.Л.) 200, 295, 305, 310, 312, 313, 320, 321, 324, 325
 Эммонс Т. 269
 Энгельс Ф. 70, 336, 356, 442
 Эразм Роттердамский 250, 409, 552
 Эренбург И.Г. 407, 447
 Эрн В.Ф. 12, 13, 218, 227, 312, 313, 464, 525, 569
 Эсхил 140, 199, 543

 Юдин Э.Г. 586
 Юлиан Отступник (Флавий Клавдий Юлиан) 60
 Юм Д. 259, 464
 Юнг К.Г. 305, 311, 313–316, 318
 Юнгтрен М. 305, 306, 311, 314–317
 Юнгер Э. 374, 486, 487

Юркевич П.Д. 555, 569, 571	
Ягодкин В.Н. 583	Kuhn H. 453
Языков Н.М. 38	
Яковенко Б.В. 258, 309, 314, 470, 549	Luks L. 589
Яковлев И.А. 34	Polkuch V. 496
Ян Ф.Л. 477	
Яновский В.С. 520	Rainer C. 496
Ясперс К. 176, 435, 488	Riha Th. 269
Brandes W. 184	Sauerland K. 472
	Schmeider F. 184
Ehglehmann W. 308	
	Treiber H. 472
Hermann D. 589	
Hesse H. 101	Woltereck R. 101

Содержание

Введение. К пониманию России	7
---	----------

Часть I. В преддверии XX века

Глава 1. Пути и катастрофы русской мысли	31
Глава 2. Можно ли видеть в Льве Толстом предтечу большевизма?	81
Глава 3. Исповедь и теодицея в творчестве Федора Достоевского	99
Глава 4. Константин Леонтьев: христианство без надежды, или Трагическое чувство бытия	111
Глава 5. Владимир Соловьев о соблазне национализма	149

Часть II. Кризис и катастрофа

Глава 6. Как мыслился конец европейской истории	171
Глава 7. Серебряный век как предвестие и стилистика русского тоталитаризма	193
Глава 8. Евгений Трубецкой: совместимы ли христианская демократия и русская идея равенства?	233
Глава 9. Существует ли свободное пространство для русского образованного общества?	244
Глава 10. Петр Струве: Великая Россия, или Утопия, так и не ставшая реальностью	283
Глава 11. Вокруг «Мусагета» и «Логоса» (Ф. А. Степун и Э. К. Метнер)	305
Глава 12. Провокация магизма: «Огненный ангел» Брюсова в контексте Серебряного века	319
Глава 13. Флоренский, Степун и большевистское имяславие...	332
Глава 14. Антихрист: прозрения и самообманы русской культуры	344
Глава 15. Ленин как персонаж культурфилософии Элиаса Канетти	374
Глава 16. Велимир Хлебников и проблема бунта в русской культуре	386

Часть III. Постреволюционное бытие: попытка самоосмысления

Глава 17. О сошедшем с ума разуме. К пониманию контрутопии Е. И. Замятина «Мы»	401
Глава 18. Русская революция, или Вера в кумиры	429

Глава 19. Федор Степун: русский философ между двух идеократий	452
Глава 20. Хранительницы: жены русских философов-эмигрантов	498
Глава 21. Философия национальной самокритики (письмо С. Л. Франка Г. П. Федотову)	507
Глава 22. Александр Койре о философии и национальной проблеме в России начала XIX века	524
Глава 23. «Перед лицом русской истории XX столетия» (Сергей Аверинцев и Вячеслав Иванов)	535
Глава 24. Густав Шпет как историк русской философии	547
Вместо заключения. «Философия может существовать только там, где свобода». Философия в СССР (1960—1980-е годы).....	577
Указатель имен. <i>Составитель И. И. Ремезова</i>	591

Научное издание

Российские Пропилеи

Кантор Владимир Карлович

**«Крушение кумиров»,
или Одоление соблазнов
(становление философского пространства в России)**

Художественный редактор *А. К. Сорокин*

Технический редактор *М. М. Ветрова*

Выпускающий редактор *Е. Д. Щепалова*

Корректор *И. А. Семенова*

Компьютерная верстка *Ю. В. Балабанов*

ЛР № 066009 от 22.07.1998. Подписано в печать 2.11.2011

Формат 60х90/16 Бумага офсетная. Печать офсетная.

Уч. изд. л. 38. Усл. печ. л. 38. Тираж 1000 экз.

Заказ №

Издательство «Российская политическая энциклопедия»
(РОССПЭН)

117393, Москва, ул. Профсоюзная, д. 82.

Тел. 334-81-87 (дирекция)

Тел./Факс 334-82-42 (отдел реализации)