

Русские источники
современной социальной
философии



Россия
между
Европой
и Азией:
Евразийский
соблазн



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Русские источники
современной социальной
философии

Россия
между
Европой
и Азией:
Евразийский
соблазн

АНТОЛОГИЯ



МОСКВА "НАУКА"
1993

ББК 3.1.3.
Р88

*Федеральная целевая программа
книгоиздания России*

Редакторы-составители:

д-ра филос. наук Л.И. НОВИКОВА, И.Н. СИЗЕМСКАЯ

Рецензенты:

д-ра филос. наук В.К. КАНТОР, М.А. КИССЕЛЬ,
канд. филос. наук А.А. КАРА-МУРЗА

Научно-вспомогательная работа:

мл. науч. сотр. И.Б. РЯБУШКИНА

Р88 **Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология.** Наука, 1993. – 368 с.
ISBN 5-02-008215-5

Издание содержит до сих пор недоступные нашим читателям работы крупнейших идеологов одного из влиятельных направлений общественно-философской мысли русского зарубежья – евразийства, возникшего в 1921 г., – Н.С. Трубецкого, П.Н. Савицкого, Л.П. Карсавина, Н.Н. Алексеева и др., в которых рассматриваются судьбы России как Евразии. Представлена полемика вокруг идей евразийства, в которой участвовали Н.А. Бердяев, Г.В. Флоровский, Ф.А. Степун, Г.П. Федотов и др. Во вступительной статье, а также в подборке текстов евразийство пытаются оценить и как общественно-философскую концепцию, и как политическое движение.

Для читателей, интересующихся историей общественной и философской мысли России.

Р $\frac{03001040000-170}{042(02) 93}$ – 386 – 93, I полугодие

ББК 3.1.3.

ISBN 5-02-008215-5

© Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская,
составление, введение 1993
© Российская академия наук, 1993

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
----------------	---

I. РАЗДЕЛ ИСХОД К ВОСТОКУ

БИЦИЛЛИ П.М. "Восток" и "Запад" в истории старого света	24
ТРУБЕЦКОЙ Н.С. Об истинном и ложном национализме	36
ТРУБЕЦКОЙ Н.С. "Русская проблема"	48
ТРУБЕЦКОЙ Н.С. О туранском элементе и русской культуре	59
ТРУБЕЦКОЙ Н.С. Мы и другие	77
ТРУБЕЦКОЙ Н.С. Общевразийский национализм	90
САВИЦКИЙ П.Н. Евразийство	100
САВИЦКИЙ П.Н. Два мира	114
САВИЦКИЙ П.Н. Степь и оседлость	123
САВИЦКИЙ П.Н. Хозяин и хозяйство	131
АЛЕКСЕЕВ Н.Н. Евразийцы и государство	161
КАРСАВИН Л.П. Основы политики	174
ЕВРАЗИЙСТВО (Формулировка 1927 г.)	217

ЛИРИЧЕСКОЕ ОТСТУПЛЕНИЕ

ХОМЯКОВ А.С. России	230
СОЛОВЬЕВ Вл. Панмонголизм	233
СОЛОВЬЕВ Вл. Ex oriente lux	234
БЛОК А. Скифы	235

II. РАЗДЕЛ PRO И CONTRA

ФЛОРОВСКИЙ Г.В. Евразийский соблазн	237
КИЗЕВЕТТЕР А.А. Евразийство	266
БИЦИЛЛИ П.М. Два лика евразийства	279
БЕРДЯЕВ Н.А. Евразийцы	292
БЕРДЯЕВ Н.А. Утопический этатизм евразийцев	301
СТЕПУН Ф.А. Россия между Европой и Азией	307
ФЕДОТОВ Г.П. Судьба империй	328
Примечания	347
Именной указатель	356
Библиография	364

Введение

Проблема отношения России к Западу и Востоку, к Европе и Азии имманента русской социальной философской мысли. Она же питала и питает русскую идею, которую с позиций современного научного знания можно определить как некоторое эсхатологическое учение, заполняющее "отсутствующие" звенья истории, ее "начала" и "концы". Русская идея отнюдь не является прерогативой исключительно религиозной философии. К ней обращались Герцен, Чернышевский, Михайловский, стремясь "вычислить" из объективных эмпирических фактов или принять на веру историческую миссию России, особые пути ее развития и роль в мировом историческом процессе. Русская идея - это не только отгадка, откровение или предвидение будущего, но это - и полагание, и воление, и проект его, реализованный или оставшийся в качестве "запасного хода" истории. Вот почему в нашей современной действительности мы находим "осколки" различных вариантов или фрагментов русской идеи, а многие современные неразрешимые проблемы и большие вопросы коренятся в ее истоках, в прошлом.

К каким бы аргументам, натуралистическим или метафизическим, ни апеллировала русская идея, она неизбежно исходила из объективных предпосылок и значимых событий в жизни народа; можно сказать, она произрастает из них и определяет их смысл для будущего. К числу таких предпосылок исторического развития России не без основания относится ее срединное положение между Западом и Востоком, Европой и Азией, а к числу самых сильных идей - православие и выросшая на нем гуманитарная культура. На пересечении этих двух констант и формировалась русская идея.

Первый вариант русской идеи мы находим в послании псковского инока Филофея Великому князю Московскому (Василию) - рассуждения об исторической миссии Руси венчаются здесь утверждением "Москва - третий Рим"¹. Таким образом, изначально русская идея зародилась с двумя ликами: один повернут на Запад, на первый Рим, павший в результате ереси, принявшей форму латинства, или папощезаризма, подчинившего благочестие мирским делам, другой - на Восток, на второй Рим Константинополь, стойкий в вероучении, но оставивший мир на поругание "поганых" (турки, как известно, захватили Константинополь в 1453 г.). Первоначально идея "Москва - третий Рим" мыслилась как религиозно-провиденциалистская. Но очень скоро она оказалась накрепко увязанной с национально-политическими задачами легитимации объединительной, а затем и экспансионистской

¹Так знай, боголюбец и христолюбец, - поучает старец православного князя. - что все христианские царства пришли к концу и сошлись в едином царстве нашего государя, согласно пророческим книгам, и это - российское царство: ибо два Рима пали, а третий стоит, а четвертому не бывать" (Памятники литературы древней Руси. Конец XV и первая половина XVI века. М., 1984. С.453).

политики русского государства, авторитетом Вселенской Православной Церкви.

В XVIII в. идея Москвы как третьего Рима была поглощена имперской идеологией Санкт-Петербурга. Она продолжала бытовать лишь в вероучении раскольников. И только в 40-х годах XIX в. славянофилы попытались реанимировать эту идею. Однако, как и следовало ожидать, в просвещенном XIX в. она предстала не в религиозно-догматическом, а в философско-публицистическом облики.

Возрождению русской идеи предшествовал эпатажирующий вызов, брошенный в лицо общественному мнению "Философическим письмом" П.Я. Чаадаева (1836). Основную мысль этого письма Герцен резюмировал так: прошедшее Руси пусто, настоящее невыносимо, а будущего для нее вовсе нет. Однако, как это ни парадоксально, в своем приговоре России Чаадаев исходил именно из предположения о том высоком месте, какое она должна была бы (но так и не смогла) занять в мировом историческом процессе в соответствии со своим положением. "Раскинувшись между двух великих делений мира, между Востоком и Западом, опираясь одним локтем на Китай, другим - на Германию, мы бы должны были сочетать в себе две великие основы духовной природы - воображение и разум и объединить в своем просвещении исторические судьбы всего земного шара. Не эту роль представило нам Провидение, - с горечью заключает философ, - напротив, оно как будто совсем не занималось нашей судьбой"².

Письмо Чаадаева, прозвучавшее, по выражению Герцена, точно выстрел в глухой ночи, пробудило русское общественное сознание. В этой атмосфере сформировался второй вариант русской идеи, родившийся из противостояния западников и славянофилов. Колыбелью этого варианта стало общество Любомудров, возникшее в 1823 г. во главе с кн. В.Ф. Одоевским (среди его членов мы находим будущих славянофилов И.В. Киреевского, А.Н. Кошелева, А.С. Хомякова). И хотя русские Любомудры занимались преимущественно философией, центральной для них стала проблема отношения России к Европе. На этой почве и зародилась идея об особом призвании России служить звеном между Западом и Востоком, между веком минувшим и настоящим. Развернуто эта идея изложена в Эпиллоге философского романа Одоевского "Русские ночи", созданного ранее знаменитого письма Чаадаева, но опубликованного только в 1844 г.

В "Русских ночах" Одоевского откристаллизовались по меньшей мере три универсальных идеи, развитые в дальнейшем при обосновании русской идеи, во всяком случае одного из ее направлений.

1. Идея всечеловеческого братства, в котором один народ дополняет другой.
2. Идея исторического прогресса, эстафета которого передается от одного народа к другому на благо всему человечеству.
3. Идея об историческом преимуществе отставших, "не-историчес-

²Чаадаев П.Я. Философские письма // Соч. М., 1989. С.24-25.

ких" народов, не обремененных грехами и стереотипами мышления, вырвавшихся вперед исторических народов. Последняя, наиболее оригинальная идея стала краеугольным камнем в аргументации славянофилов. Впрочем, к аналогичной идее позднее, но, по видимому, самостоятельно, пришел и "западник" П.Я.Чаадаев в "Апологии сумасшедшего".

Славянофилы сделали следующий шаг в развитии этих идей. Начав, как и Любомудры, с пристального и доброжелательного изучения Запада и преклонения перед ним, они кончили его беспощадной критикой с позиций нравственного идеала, утерянного Западом. Но, даже критикуя Запад, славянофилы никогда не скатывались на позиции антизападничества. Напротив, они неоднократно клялись в своей любви к "великой старой Европе", которую почитали своей второй родиной. Но это преклонение не помешало славянофилам увидеть "червоточину" Запада, которая, считали они, обрекает его на утрату былого величия, если он не найдет средств и воли для излечения.

Начало конца Европы славянофилы связывали с ее духовным кризисом в результате торжества духа католицизма, или латинства, выразившегося в преобладании формальных, материальных начал над началами духовными: права над правдой, индивидуализма, перерастающего в эгоизм, над любовью к ближнему, рассудка над цельностью живого знания, ритуала над животворящей верой. Правду, которую славянофилы искали, но не нашли в Европе, они открыли для себя в России, в ее православной душе, символизированной в образе "Святая Русь". Они сформулировали и последовательно защищали тезис о ее особом пути развития и высоком предназначении. Славянофилы были убеждены, что Россия призвана стать не только оплотом правой веры, чему учил старец Филофей, но и средоточием, консолидирующим все устремленные к ней славянские народы, мало того, способным примирить Восток и Запад на православно-славянской основе. Таким образом, Москва становилась "третьим Римом" не только в религиозно-эсхатологическом, но и в политическом смысле. И соответственно основание этому славянофилы искали и находили не только и не столько в откровении, сколько в исторической избранности русского народа в семье славянских народов, в его многотрудной истории, народных преданиях, образе жизни.

Однако в этой аргументации скрывалось противоречие славянофильской доктрины, подмеченное позже Н.А.Бердяевым. В книге, посвященной А.С.Хомякову, он писал: "Религиозный мессионизм не может зависеть от исторической науки, и историческая наука не должна искажаться в угоду религиозному мессионизму. Славянофилы искажали науку и религию, так как в Град Божий вложили они свои бытовые симпатии, свои связи с исторической эмпирикой"³.

³Бердяев Н.А. А.С.Хомяков. М., 1912. С.29.

Увлеченные выяснением отношений с Западом, славянофилы забыли об азиатском Востоке, - этот вопрос казался им решенным. Примечательно следующее высказывание А.С.Хомякова: "Россия приняла в свое великое лоно много разных племен: финнов прибалтийских, приволжских татар, сибирских тунгузов, бурят и др.; но имя, бытие и значение получила она от русского народа (т.е. человека Великой, Малой, Белой Руси). Остальные должны с ним слиться вполне: разумные, если поймут эту необходимость; великие, если соединятся с этою великою личностью; ничтожные, если вздумают удерживать свою мелкую самобытность"⁴. Но вынесенная за скобки проблема была все же обозначена и рано или поздно должна была "выплыть" в русской идее на передний план.

Крымская война 1853-1856 гг. буквально перетряхнула общественное мнение, открыв новую эпоху русской общественной жизни. В обстановке национального унижения России русская идея обрела новые формы. В ее развитии выделились два направления: первое, представленное Н.Я.Данилевским и К.Н.Леонтьевым, утверждало абсолютную самобытность и самоценность русского типа культуры и путей ее развития; второе, представленное Ф.М.Достоевским и Вл.Соловьевым, отстаивало тезис о всечеловечности, универсальности русской культуры.

Естествоиспытатель по профессии, историософ по призванию Н.Я.Данилевский открывает в своей книге "Россия и Европа" (1871) новый вариант, или, как скажет позднее Л.П.Карсавин, "новое качество" русской идеи, подведя под нее философско-натуралистическое обоснование. Понятие общечеловеческого лишено смысла. Оно несет на себе следы средневекового реализма. Человечество как коллективное и конечное существо, по мысли Данилевского, предстает в истории в виде различных культурно-исторических типов. Славянство - это особый культурно-исторический тип, не развернувший еще своих творческих потенций, но ему принадлежит великое будущее. При этом Данилевский вслед за славянофилами возлагает надежды на русскую общину, которая при соответствующих социальных преобразованиях может стать основой и гарантией экономического развития России, ее хозяйственной независимости. Эта позиция Данилевского выступает в качестве посредствующего звена между славянофилами и "почвенниками", славянофилами и народниками. К ней восходят и экономические программы более позднего движения - "евразийства".

Прямым последователем Данилевского, придавшим его идеям метафизический и историософский характер, был К.Н.Леонтьев. В отличие от славянофилов он решительно порывает с национальной ограниченностью, считая, что чисто славянское содержание русской идеи слишком бедно для всемирного духа России. "Россия - не просто государство, - писал он в связи с русско-турецкой войной; - Россия, взятая во всецелости со всеми своими азиатскими владени-

⁴Хомяков А.С. О старом и новом. М., 1988. С.102.

ями, это целый мир особой жизни, особый государственный мир, не нашедший еще своеобразного стиля культурной государственности. Поэтому не изгнание только турок из Европы и не эмансипация только славян и даже не образование во что бы то ни стало из всех славян, и только из славян племенной конфедерации должны мы иметь в виду, а нечто более широкое и по мысли более независимое. Это более широкое и по мысли независимое должно быть не чем иным, как развитием своей собственной оригинальной славяно-азиатской цивилизации..."⁵. Определить это "нечто" он стремился, исходя из своих историсофских построений, в которых философский натурализм сочетается с мистическим романтизмом.

В духе натурализма Леонтьев строит свою историсофскую схему развития цивилизации и народа. Все индивиды - природные, человеческие и социальные - проходят три фазы развития: первичной простоты, "цветущей сложности" благодаря дифференциации и усложнения функций, и фазу вторичной простоты, обрекающей данный индивидум на стагнацию, которая, впрочем, может длиться достаточно долго. С этих позиций Леонтьев оценивает и Западную Европу, считая ее "отходящей", вступившей в фазу "вторичной однообразной пустоты", выражением которой является "эталитарно-либеральный строй", неспособный к творчеству. Какая же альтернатива "отходящей" Европе видится Леонтьеву? Чисто национальная идея в духе славянофилов и панславистов не содержит в себе ничего организующего и творческого. Она есть не что иное, как вывернутый наизнанку космополитизм. Возродить Россию и привести ее к цветущей сложности может не славянская кровь, а православный дух. (При этом Леонтьев резко высмеивает "сентиментальное, розовое христианство" Толстого и Достоевского). И хотя Леонтьев исходил из того, что христианство выше политики и само по себе равнодушно к ней, но одновременно он полагал, что ради спасения России и ее культуры, перед которой он преклонялся, в том числе и самой христианской веры, можно и должно использовать авторитет государственной власти, которая может выступить в качестве "скрепляющей формы".

Апелляция Леонтьева к авторитарной власти государства сникала ему дурную славу реакционера, и тому есть основания. Однако не следует забывать, что для него истинная работа духа народа, лишь подстегиваемая авторитарной властью, которая не дает ему расслабиться и впасть в простоту растительного существования, обеспечивает спасение и в царстве Божиим. Одно лишь использование авторитарной власти при забвении трансцендентальных ценностей православия или подмене их секуляризованной верой ведет в царство Антихриста, повергая народы в рабство еще в этом мире.

Консервативное направление в развитии русской идеи не было единственным. Рядом с ним в религиозной же философии получило мощное развитие универсалистское направление, наиболее яр-

⁵Леонтьев К.Н. Собр.соч. М., 1912. Т.5. С.419-420.

ким представителем которого был Вл.Соловьев. В огромном теоретическом наследии великого русского философа проблема отношения Востока и Запада оставалась центральной, хотя и претерпела определенную эволюцию. Начав как мыслитель, близкий либеральному славянофильству, пройдя период увлечения утопическими идеями теократии, он в конце своего творческого пути пришел к "западнической" ориентации, последовательно развивая идею всеединства. В этом контексте он чутко уловил уязвимость славянофильства. Во-первых, отмечал он, славянофилы некритически восприняли формулу об исторической исчерпанности Европы, о ее "застое" и даже начавшемся распаде (в 40-70-х годах эта формула была весьма распространенной, ее разделял даже западник Герцен). Во-вторых, идеализация и абсолютизация особой природы славянской души, ее инстинктивной приверженности истинной вере, вела к партикуляризму. И, в-третьих, в апологетике русской старины, идеализации русского быта, в преклонении перед славянством таилась опасность национализма, которая при желании могла обрести статус официальной идеологии. Не случайно идеи славянофильства были использованы идеологией официальной народности, а позднее, во время русско-турецкой войны, - панславизма.

Все сомнения, поиски и откровения Вл.Соловьева объединяли две (в понимании нашей проблемы) идеи: идея исторического универсализма, всеединства и идея особой миссии России в его достижении. В этом смысле и оппозиция Запад-Восток, согласно Соловьеву, относительна. Оба эти исторические направления не только не исключают друг друга, но совершенно необходимы друг для друга⁶.

Правда, реальная история, в том числе историческое христианство, не совпадает с замыслом Божиим. Замысел этот реализуется своими путями на Западе и на Востоке. Западную культуру, сложившуюся на основе католицизма (латинства) характеризуют полное последовательное отпадение человеческих природных сил от божественного начала, стремление на самих себе основать здание вселенской культуры. Эти качества привели западную культуру к отходу от Бога. Восток же в лице Константинополя (второй Рим), сохранив в полноте и цельности истину христову, не дал ей реального выражения, не создал христианской культуры, достойной великого учения: собственный человеческий элемент оказался в ней слабым и недостаточным. Поэтому здесь образовалась определенная пропасть между Церковью и миром. И когда "Москва - третий Рим" оказалась перед угрозой повторить судьбу второго Рима Константинополя, т.е. стать "Востоком Ксеркса", Провидение, по словам мыслителя, наложило на нее тяжелую и грубую руку Петра Великого. "Что реформа Петра Великого могла успешно совершиться и создать новую Россию, это одно уже показывает, что Россия не призвана быть только Востоком, что в великом споре Востока и Запада она не должна стоять на одной стороне, представлять

⁶См.: Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т.2. С.168.

одну из спорящих партий, - что она имеет в этом деле обязанность посредническую и примирительную, должна быть в высшем смысле третейским судьей в этом споре"⁷. Русская идея, согласно Соловьеву, не может зиждиться на национальной исключительности, ибо признание этого дает основание и другим народам апеллировать к подобным же аргументам, что неизбежно приведет к распаду человечества как единого организма. Напротив, величие русской идеи состоит в том, что она в соответствии с Евангелием призывает народы мира ко всеединству. При этом, замечает он, все "народы должны оставаться на деле обособленными членами всеенского организма. Но и сам этот организм должен также существовать на деле; великое человеческое единство не должно существовать лишь в виде скрытой силы или абстрактного существа, но должно воплотиться в видимом социальном теле, явная и непрестанная центростремительная сила которого могла бы противодействовать множеству центробежных сил, раздирающих человечество"⁸. Согласно мировоззрению Соловьева, этим единым живым организмом должна стать Вселенская Церковь.

Русская общественная мысль оказалась глуха к идее Соловьева о примирении Востока с Западом, о посреднической функции России. В ней увидели отход к западничеству, нечувствие к духу православия. Однако, как справедливо отмечает В.В.Зеньковский, благодаря Соловьеву Россия окончательно освободилась от антизападничества, освобождаясь тем самым и от исторического провинциализма⁹.

В то время как русская социально-философская мысль, увлеченная выяснением отношений православного Востока и латинского Запада, "забыла", что за ее спиной стоит азиатский Восток, об этом с опережением напомнила русская литература. В разгар русско-турецкой войны в "Дневнике писателя" Ф.М.Достоевский с сожалением заметил, что русское общественное сознание мало обеспокоено ясным пониманием миссии России в Азии. "Да и вообще вся наша русская Азия, включая и Сибирь, - писал он, - для России все еще как будто существует в виде какого-то привеска, которым как бы вовсе даже и не хочет европейская наша Россия интересоваться". Такое пренебрежение недопустимо, заявляет писатель, потому что "Россия не в одной только Европе, но и в Азии; потому что русский не только европеец, но и азиат. Мало того: в Азии может быть, еще больше наших надежд, чем в Европе. Мало того: в грядущих судьбах наших, может быть, Азия-то, и есть наш главный исход!"¹⁰.

⁷Там же. Т.1. С. 72.

⁸Там же. Т.2. С.241.

⁹См.: Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа: Критика европейской культуры у русских мыслителей. Париж, 1955.

¹⁰Достоевский Ф.М. Полн.Собр.Соч.: В 30 т. Л., 1984. Т.27. С.33.

Эта тема была подхвачена и развита русской литературой конца XIX - начала XX в.¹¹. Однако разработка ее требовала философской рефлексии. Пожалуй, одним из первых отреагировал на этот интеллектуальный запрос времени Н.А.Бердяев. Уже в ранее цитированной нами работе, посвященной Хомякову, ограниченность славянофильства он, как и Соловьев, видит в примеси "языческого национализма", который, замыкая Россию в самодовольстве на самое себя, лишает ее универсального значения. "Россия для русских" - это языческий национализм. "Россия для мира" - это христианский мессионизм. В разгар мировой войны он возвращается к этой теме. Российская империя исторически раскинулась между Востоком и Западом. Она представляет собой Востоко-Запад. Это данность, из которой исходит ее внешняя политика, но по своему призванию Россия превосходит все чисто "национальные задания", перед ней стоят задачи широких объединений, быть может невиданных еще объединений Запада и Востока, Европы и Азии. Стоим ли мы на высоте этих выпавших на нашу долю задач?" Отвечая на этот вопрос, Бердяев критически замечает, что Россия лишь тогда будет на высоте стоящей задачи, "когда преодолет свою старую националистическую политику, в сущности не согласную с духом русского народа, и вступит на новый путь". Но для этого прежде всего должна измениться политика по отношению ко всем населяющим ее народностям. "Всечеловеческий и щедрый дух русского народа победит дух провинциальной исключительности и самоутверждения", - убежден мыслитель¹².

И все же поставленная проблема не получила у Бердяева, впрочем, как и у его единомышленников, должной проработки. Инициатива в ее решении была перехвачена большевиками в русле марксистской идеологии¹³. Понадобился жесткий эксперимент национальной политики большевиков, чтобы проблема "Запад-Восток", "Европа-Азия" предстала в новом качестве как геозтническая, культурно-историческая, социально-политическая и философская в пределах парадигмы русской идеи. На пересечении русской идеи и большевистской идеологии сформировалась идеология евразийства.

Евразийство заявило о себе выпуском сборника, сразу обратившего на себя внимание необычностью пущенного в обиход понятия, нетрадиционным анализом традиционных проблем, настораживающего дерзкими проектами преобразования общественного строя России, подкупающей воодушевленностью и искренностью авторов. Сборник будоражил мысль. Назывался он "Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев"; вышел в Софии в августе 1921 г., включил вступление и десять статей четырех авторов: экономиста П.Н.Савицкого, возглавившего новое движение, в прошлом одного из лучших учеников П.Б.Струве, ис-

11См. статью Ф.А.Степуна в нашем издании.

12Бердяев Н.А. Судьба России. М., 1990. С.111.

13См.: Авторханов А. Империя Кремля//Дружба народов. 1991. №1-5.

кустоведа, П.П.Сувчинского, философа Г.В.Флоровского, вскоре принявшего священство и ставшего видным богословом, блестящего лингвиста и этнографа Н.С.Трубецкого. Эти авторы и стояли у истоков евразийства - как движения и как особой концепции о месте России между Востоком и Западом, идеи которой оказали существенное влияние на развитие общественной мысли русского зарубежья.

Что объединяло авторов, какая идея определяла "лицо" предлагаемой системы взглядов? Ведь сборник не претендовал на согласованность позиций, был написан людьми, думавшими по-разному, работавшими в разных областях общественнознания, имевшими различные политические ориентации. Чтобы ответить на этот вопрос, прежде всего необходимо понять, что евразийство - это идейное течение, возникшее внутри русской эмигрантской интеллигенции, пережившей разочарования в связи с поражением демократических чаяний в революции 1905 г., эйфорию надежды, связанной с февральской революцией 1917 г., трагедию, вызванную первой мировой войной, "обвал" большевистского переворота, крушение не только идеалов, но и самих устоев России, горечь изгнания или "добровольной" эмиграции. Поставленная в экстремальные условия, переживаемые ею как крах привычного образа жизни, сложившихся представлений о добре и зле, как утрата национальной почвы, русская интеллигенция почувствовала себя не просто изгнанной, но загнанной в тупик, хотя отчасти и по своей вине, осознаваемой временами мучительно и надрывно. Факт эмиграции в соединении с надломами, происшедшими в культурной жизни Европы в результате первой мировой войны, стал одной из существенных причин, объясняющих появление евразийства и принятие его интеллигенцией.

Питательной почвой евразийства была атмосфера катастрофического мироощущения и кризиса. "Созерцая происходящее, - писали в предисловии авторы сборника, - мы чувствуем, что находимся посреди катаклизма, могущего сравниться с величайшими потрясениями, известными в истории, с основоположными поворотами в судьбах культуры вроде завоевания Александром Македонским Древнего Востока или Великого переселения Народов"¹⁴.

Ощущение катастрофичности, конечно, не определяло всей специфики духовного облика приверженцев нового направления - оно охватило в то время всю эмигрантскую среду. Поэтому следует отметить еще один существенный момент. Евразийство - это реакция на вынужденное изгнание той части интеллигенции, которая уже определила свое место в борьбе за сохранение русской культуры и формы этой борьбы. Само название "Исход к Востоку", помимо основного содержания ("возврат к себе, намерение жить, не отрываясь от своих корней"), имело определенный подтекст, связанный не

¹⁴Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. София, 1921. С.IV.

только с традиционным для христианской культуры смыслом, но и свидетельствующий об определенности парадигмы, в которой предлагалось обсуждение проблемы, а главное - о готовности ее защитников к определенным социальным действиям. Евразийцы выражали настроение той части эмиграции, которая поняла, что к прошлому возврата нет, что русская революция есть процесс - "знак" не только конца старой, но и рождения новой России. Реставраторским иллюзиям старшего поколения русской эмиграции, считавшего, что история остановилась в 1917 г., евразийцы противопоставили признание факта совершившейся революции и ставшей советской власти во главе с большевистской партией. По замечанию Н.А.Бердяева, евразийство - это "единственное пореволюционное идейное направление, возникшее в эмигрантской среде, и направление очень активное. Все остальные направления, "правые" и "левые", носят "дореволюционный характер и потому безнадежно лишены творческой жизни и значения в будущем. Евразийцы стоят вне обычных "правых" и "левых"¹⁵.

Революция представлялась евразийцами, с одной стороны, как завершение европеизации России, с другой стороны, как факт, означавший "выпадение" России из рамок европейского опыта и с этим - начало новой русской культуры. Своею разрушительной силой революция расчистила почву для ее развития. Участие в этом творческом процессе рассматривалось как одна из задач евразийства. Эмиграция переставала жить неизбежными при сознательном самовыключении из русской современности фантазиями и галлюцинациями и начинала жить реальной действительностью. Такой действительностью была Советская Россия и происходившие в ней изменения. Оценить эти изменения с точки зрения задачи сохранения русской культуры и могущества России, выработать на этой основе стратегию и тактику своих действий - в этом виделся смысл движения, этой целью определялась направленность теоретических построений и практических действий евразийцев. "Исход к Востоку" стал еще одной ступенью развития миросозерцания русской интеллигенции после "Вех" (1909), "Из глубины" (1918), "Смены вех" (1921).

Вслед за первым сборником уже в 1922 г. последовала вторая книга "На путях. Утверждение евразийцев" и еще три ежегодных книги под общим названием "Евразийский временник". в 1926 г. евразийцы представили на суд общественности систематическое изложение своей концепции, своего рода манифест - "Евразийство". Его основные положения в более сжатой и декларативной форме были затем повторены в 1927 г. "Евразийский. Формулировка 1927 г.". В 1931 г. в Париже вышел подводящий десятилетние итоги движения сборник "Тридцатые годы". Одновременно с 1925 по 1937 г. увидели свет двенадцать выпусков "Евразийской хроники", задуманной как сводки отчетов о пропагандистской и

¹⁵Бердяев Н.А. Евразийцы//Путь. Париж, 1925. №1. С.134.

политической деятельности евразийцев, включающие теоретические статьи, а также обзоры политической и хозяйственной жизни СССР. Под эгидой евразийского издательства публиковались отдельные книги идейно близких авторов.

Однако, несмотря на бурную издательскую деятельность и пропагандистски-политическую активность, евразийское движение уже к концу 20-х годов вступило в фазу кризиса и раскола. От него отошли П.М.Бицилли, Г.В.Флоровский, выступивший в 1928 г. в журнале "Современные записки" с самодержавной статьей "Евразийский соблазн". Но, пожалуй, самым серьезным свидетельством раскола евразийского движения стало издание в Париже еженедельной газеты "Евразия", ориентированной в духе "Смены вех" на идейно-политическое сближение с советской властью. Активное участие в издании газеты принимали Л.П.Карсавин, кн. Д.П.Святополк-Мирский, П.П.Сувчинский, С.Я.Эфрон. Их прямые призывы к сотрудничеству с большевиками не могли не настоять эмигрантские круги. Это побудило основоположников движения выступить в специальном издании "О газете "Евразия" (1929) с резкой критикой так называемого парижского направления евразийства и отмежеваться от него¹⁶. Однако тень "руки Кремля" легла на движение в целом.

После раскола начался спад евразийской волны. Но в начале 20-х годов евразийство будоражило мысль, собрало немало сторонников и имело очевидный успех в эмигрантских кругах, особенно среди молодежи. Оно свидетельствовало, что "ни большевистский режим, с одной стороны, ни бездомные скитания на чужбине - с другой, не помешали разьединенным представителям русской интеллигенции слиться мыслью и словом в одном устремлении... дух русской интеллигенции остался свободным, непоработанным страшным гнетом, разрушившим так много культурных ценностей"¹⁷, - так писала в 1921 г. газета "Руль". И в этом была значительная доля истины.

Изложенное объясняет, почему с самого начала евразийство было не только теоретической концепцией, имеющей свои философские корни, но и идеологией, программные установки которой требовали определенных организационных усилий для их реализации.

Четыре идеи лежали в основе нового учения, определяя его парадигму: 1) утверждение особых путей развития России как Евразии; 2) идея культуры как симфонической личности; 3) обоснование идеалов на началах православной веры; 4) учение об идеократическом государстве.

Главным "нервом" движения была идея, что России и населяющим ее народам предопределено особое место в человеческой истории, предначертан особый исторический путь и своя миссия. Ев-

¹⁶См.: Алексеев Н.А., Ильин В.Н., Савицкий П.Н. О газете "Евразия". Париж, 1929.

¹⁷Руль. 1921. 18 сент.

разийцы понимали, что размышления о грядущих судьбах России должны определенным образом ориентироваться относительно уже сложившихся способов решения и постановки русской проблемы: "славянофильского" и "народнического", с одной стороны, "западнического" - с другой. Отношение к славянофильству и западничеству станет сквозной темой евразийства, оно не раз будет предметом споров; не отвергая родства, "духовной близости" со славянофильством (особенно с А.С.Хомяковым) и активно возражая западничеству, евразийство будет настаивать на оригинальности своих представлений, усматривая ее (эту оригинальность) в трактовке связи русской культуры с православием, с церковью. Отличие евразийства от славянофильства виделось также в более развитом "вкусе" к праву и государственности. Евразийство было, как подчеркивалось, "системой исторической и государственно-правовой организации".

Идея особой миссии России была связана с тезисом об особом ее "месторазвитии": русские люди, как и все народы "российского мира" не есть ни европейцы, ни азиаты. Авторы новой концепции назвали их евразийцами, усматривая культурное единство этих народов в их географической и этнографической целостности. "Россия представляет собою особый мир. Судьбы этого мира в основном и важнейшем протекают *отдельно* от судьбы стран к Западу от нее (Европа), а также к югу и востоку от нее (Азия). Особый мир этот должно называть Евразией. Народы и люди, проживающие в пределах этого мира, способны к достижению такой степени взаимного понимания и таких форм братского сожительства, которые трудно достижимы для них в отношении народов Европы и Азии"¹⁸. В отличие от славянофилов евразийцы считали, что русская национальность не может быть сведена к славянскому этносу, что в ее образовании большую роль сыграли тюркские и угрофинские племена, населявшие единое с восточными славянами "месторазвития" и постоянно взаимодействовавшие с ней. В результате сформировалась русская нация, которая приняла на себя инициативу объединения разноязычных этносов в единую многонародную нацию евразийцев и объединения Евразии в единое государство - Россию. Поэтому, как писал Трубецкой, "*национальным субстратом того государства, которое прежде называлось Российской империей, а теперь называется СССР, может быть только вся совокупность народов, населяющих это государство, рассматриваемая как особая многонародная нация и в качестве таковой обладающая своим национализмом*"¹⁹. Подлинному евразийскому национализму Трубецкой противопоставлял национализм ложный, который, по его мнению, проявляется, с одной стороны, в великодержавном шовинизме так называемых исторических народов, с другой - в духовном раболе-

¹⁸Евразийство (Формулировка 1927 г.)//Евразийская хроника. Вып. IX. Париж, 1927. С.3.

¹⁹Трубецкой Н.С. Общевразийский национализм. Там же. С.24.

пии народов, волею судеб не попавших в обойму "великих". Что касается второй разновидности, то Трубецкой дает его весьма злободневный портрет. "Чаще всего приходится наблюдать, - отмечает он, - таких националистов, для которых самобытность национальной культуры их народа совершенно неважна. Они стремятся лишь к тому, чтобы их народ во что бы то ни стало получил государственную самостоятельность, чтобы он был признан "большими" народами, "великими" державами, как полноправный член "семьи государственных народов" и в своем быте во всем походил именно на эти "большие народы"... В таком национализме самосознание никакой роли не играет, ибо его сторонники вовсе не желают быть "сами собой", а, наоборот, хотят именно быть "как другие"... Суверенитет, утверждаемый на такой основе, сохраняет самобытным разве что язык, да и тот, превратившись в государственный, искажается управленческими структурами"²⁰.

Категорически отвергая западничество и одновременно его славнофильскую альтернативу, евразийцы декларировали свою "серединную" позицию: *"Культура России не есть ни культура европейская, ни одна из азиатских, ни сумма или механическое сочетание из элементов той и других... Ее надо противопоставить культурам Европы и Азии как срединную евразийскую культуру"*²¹. Суть выбранной ориентации состояла, таким образом, в том, что евразийцы не хотели, по их словам, смотреть на Россию как на культурную провинцию Европы, с запозданием повторяющей ее "зады". Более того, авторов объединяло убеждение, что "богиня Культуры, чья палатка столько веков была раскинута среди долин и холмов Европейского Запада", уходит на Восток²². Задача движения виделась в том, чтобы свергнуть кумира тех заимствованных на Западе общественных идеалов, которыми направлялось "интеллигентское мышление"²³. Европейская культура представленная в лице католичества и протестантизма заняла место критикуемой. Во-первых, за ней отрицалось качество общечеловеческой. "Европейская цивилизация не есть общечеловеческая культура, - писал Н.С.Трубецкой, - а лишь культура определенной этнографической особи, романогерманцев, для которой она и является обязательной"²⁴. (Общечеловеческая культура как обязательная для всех вообще невозможна.) Во-вторых, европейская культура оценивалась как упадочная, разлагающаяся и ведущая человечество в тупик, о чем

²⁰Трубецкой Н.С. Об истинном и ложном национализме//Исход к Востоку. С.72.

²¹Евразийство: Опыт систематического изложения. Париж, 1926. С.32.

²²Савицкий П.Н. Поворот к Востоку//Исход к Востоку. С.3.

²³В частности, культурно-религиозная идея "Москва - третий Рим", считали евразийцы, переродилась в политическую идею империи. И Россия незаметно для себя оказалась неожиданным союзником вчерашнего врага - Европы в ее противостоянии Азии. Этому соответствовал процесс растворения "правящего слоя" его культуры в чуждой русскому духу европейской культуре. "Европейскость" становилась синонимом и критерием культурности вообще.

²⁴Трубецкой Н.С. Об истинном и ложном национализме//Исход к Востоку. С.72.

якобы неоспоримо свидетельствуют ужасы прошедшей войны и разрушительные силы русской революции, порочные идеи которой зародились именно в Западной Европе.

Но, упрекая "новых западников" в идейном холопстве по отношению к Европе, евразийцы в отличие от старых славянофилов, фетишизировавших славянские корни русской народной жизни, признавали существенное влияние на нее восточного, туранского элемента, "наследия Чингисхана", в империи которого евразийский культурный мир впервые предстал как целое. Монглы сформулировали историческую задачу Евразии, положив начало ее единству и основам политического строя. Эта идея, составившая водораздел между евразийством, с одной стороны, и западничеством и славянофильством - с другой, стала сквозной для их концепции.

Излагая историю России в рамках истории Евразии, авторы существенно дополнили ее новым элементом - развитием культуры в "пространстве", выявив, чего до этого никто не делал, что "месторазвитие" так же принадлежит истории, как и сам народ. Специфика евразийской культуры и ее будущее связывались с заложенной в ней возможностью реализации на разных исторических этапах альтернативных ориентаций - западной и восточной, а субъектом ее назывался круг народов "евразийского мира", между которыми народ российский занимает "срединное положение" в силу внутренней связи их культуры и жизни. Однако акцент ставился на освещении роли "азиатского элемента" в судьбах России и ее культурно-историческом развитии - "степной стихии", дающей мироощущение "континента-океана". Хотя это освещение содержало шокирующий общественное мнение вывод - "без татарщины" не было бы России"²⁵, евразийский анализ давал читателям интересный материал для размышлений, заставляя усомниться в безусловной истинности распространенных оценок и по-новому, с непредвзятых позиций, посмотреть на историю монгольского ига. Авторы убеждали, что последнее вошло своими корнями так глубоко в ткань русской культуры, что уже трудно отделить чисто "татарское" от "подлинно русского" в ее сегодняшнем качестве.

"Татарщина", будучи "наказанием божием", повлияла на быт, образ жизни, психологию народа, на его социальную организацию и государственное устройство и одновременно была той нейтральной культурной средой, принимавшей всяких богов и терпевшей любые культуры. Она "не замутила чистоты национального творчества"²⁶. "Велико счастье Руси, - писал П.Н.Савицкий, - что в момент, когда в силу внутреннего разложения она должна была пасть, она досталась татарам и не кому другому"²⁷. Разделяя эту позицию, Н.С.Трубецкой считал, что основателями русского государства были не киевские князья, а московские цари, ставшие

²⁵Савицкий П.Н. Степь и оседлость//На путях. Утверждение евразийцев. Кн. 2. Москва; Берлин, 1922. С.342.

²⁶Там же. С.344.

²⁷Там же.

восприемниками монгольских ханов. И первоначально Великое Московское княжество было не чем иным, как джучиевым улусом, земли которого осторожно, но упорно собирали московские князья. В результате свержение татарского ига свелось к перенесению ставки из Сарая в Москву. По-настоящему мощным государством Москва стала после покорения, где силой оружия, а где дипломатией, Казани, Астрахани, Сибири. Так распадавшаяся Золотая Орда возрождалась в новом облике Московского царства.

Однако в отличие от военно-политического объединения Евразии татарами вторичное ее объединение стало возможно лишь при наличии мощной духовной связи. Такой связью стало православие и византийские традиции государственности. Чудо превращения татарской орды в русскую государственность осуществилось благодаря напряженному религиозному чувству, охватившему Россию в эпоху татарского ига. Вот почему исход к Востоку предопределен не только геополитическим положением России-Евразии и логикой ее исторического развития, но и замыслом Божиим, утверждали евразийцы.

Идея русского мессионизма в евразийстве тесно связана с их учением о культуре. Первой предпосылкой для понимания сути этого учения является евразийская концепция личности как "живого и органического многообразия" ее состояний, индивидуальных проявлений, не существующих вне друг друга - как соборной, т.е. согласованной, хоровой, *симфонической* личности, "состоящей" из иерархического единства эмпирических индивидов. Отдельная личность всегда несовершенна - совершенно только их единство, не уничтожающее "индивидуальности своих моментов". Полнота личности предполагает ее соборность. Это не означает отрицания личности как индивидуальности, это означает признание того, что индивидуальность существует лишь относительно симфонического целого - семьи, сословия, класса, народа. Каждое из этих образований есть по сути симфоническая, соборная личность, и в этом смысле имеет место определенная иерархия личностей - с точки зрения меры их соборности.

Взаимосвязь между личностями различной степени соборности осуществляется в культуре, которая является объективацией симфонической личности. Культура, в свою очередь, конкретизируется в индивидах, каждый из которых вследствие этого становится симфонической личностью. Симфонической личности соответствует евразийское понятие культуры. "Культура не есть случайная совокупность разных элементов и не может быть такою совокупностью. Культура - *органическое и специфическое единство, живой организм. Она всегда предполагает существование осуществляющего себя в ней субъекта, особую симфоническую личность. И этот субъект культуры (культуро-личность), как всякая личность, рождается, развивается, умирает*"²⁸. Поскольку развитие симфонической личности

²⁸Евразийство: Опыт систематического изложения. С.32.

пролегал в различных областях, постольку нет неуклонного общего прогресса культуры: та или иная культурная среда, совершенствуясь в одном, утрачивает в чем-то другом. Так, европейская культура "оплатила" свои научные и технические достижения религиозным оскудением. Своего совершенства процесс становления культуры достигает в Церкви. Русская Церковь как средоточие русской культуры и есть ее цель, которой - и вытекающими из нее задачами - и определяется существо русской культуры. Суть Православия фокусируется понятием вселенскости, распространения Церкви по всему миру и единения всех через совершенствование себя в Божием Царстве. Основание культуры ("симфоническая личность") и основание Православия, таким образом, совпадают.

Надо сказать, что в этой идее евразийцев таилось противоречие, подмеченное Н.А.Бердяевым и другими оппонентами. Дело в том, что православие, согласно евразийцам, является средоточием не только русской культуры - в этом не было бы никакой новации - но всей евразийской культуры, представляющей собой сложную мозаику, включающую наряду с языческими верованиями мощные анклавы мусульманской и буддистской культур. Чтобы объяснить этот факт, евразийцы объявили Православие подлинной вселенской религией и единственно истинным и непогрешимым выражением христианства. (Вне его все - или язычество, или ересь, или раскол.) Это не следует понимать в том смысле, что Православие отворачивается от иноверцев. Оно только хочет, чтобы "весь мир сам из себя стал православным". И для этого они находили основания.

Напомним, что эти идеи непосредственно связаны с евразийским учением о культуре как симфонической личности. Доктрина евразийцев утверждала, что ни отдельный индивид, ни их формальное единство не отражают интересы народа в его настоящем, прошлом и будущем. Это достигается в культуре, по отношению к которой воля, свобода отдельных индивидов имеют смысл лишь как индивидуализация симфонического целого, являющегося их самореализацией во внешний мир. В этих суждениях много открывшейся нам позже горькой правды. Но в них содержится и не менее опасный соблазн. Предлагается идеология - христианское вероисповедание наделенная якобы авторитетом "последней истины". Тем самым на Православие возлагалась несвойственная религии политическая функция, которая в европейской традиции была прерогативой государства.

Учение о государстве занимает особое место в евразийской концепции. Евразийская культура порождает государство особого типа, реализующее единство и цельность всех сфер нецерковного евразийского мира. Это вторичная форма личного бытия культуры. Можно сказать, что государство стремится стать Церковью (мнимой) и превращает мирскую свободу-произвол в сферу принуждения. Действуя в конкретной греховной сфере, оно не может не грешить, но оно еще, более того, не может и бездействовать, так как его бездействие равнозначно самому тяжкому греху - самоубийству.

Сфера государства есть сфера силы и принуждения. И здесь менее всего уместно сентиментальное прекрасноразумие, способное лишь породить анархию. Более того, евразийцы уверены в том, что, чем здоровее культура и народ, тем большей властью и жестокостью отличается его государственность.

Абсолютизируя функции Церкви в духовной жизни, евразийцы идеализируют и абсолютизируют роль государства в сфере общественной жизни. Согласно их воззрениям, *государство - это и есть сама культура в ее единстве*, иными словами, государство охватывает все сферы жизни общества. Даже в провозглашенной частной системе хозяйствования последнее слово оставалось за государством, выступающим в роли верховного хозяина общества, позволяющего вмешиваться (управлять, планировать, координировать, давать задания) во все сферы хозяйственной жизни ее субъектов.

Для того чтобы успешно решать возложенные на него задачи, государство должно обладать сильной властью, сохраняющей в то же время связь с народом и представляющей его идеалы. В учении евразийцев власть характеризуется как "демотический правящий слой", формируемый путем "отбора" из народа, связанный с ним одной идеологией (мировоззрением) и потому способный выражать его подлинные интересы. Государство этого типа определяется евразийцами как идеократическое. В нем, как заявлял Л.П.Карсавин, *"единая культурно-государственная идеология правящего слоя так связана с единством и силою государства, что ее нет без них, а их нет без нее"*²⁹.

Выдвинутый из народа правящий слой должен противопоставить себя массам, так как массы сохраняют склонность к стохастическим и деструктивным действиям. Задача же правящего слоя состоит в организации рассогласованных действий масс и пресечении их деструктивных действий. Выполнение этих функций требует от самого правящего слоя единства и безоговорочной координации усилий. Вот почему в государстве такого типа нет объективных условий для многопартийности. Партии в европейском смысле слова в нем просто не могут появиться. Идеальный идеократический строй требует, чтобы сильная власть - правящий слой - близко стояла к народу. Это предполагает широкое применение выборного начала, участие общественных организаций и трудовых коллективов (при условии их "огосударствления") в государственной деятельности.

Нетрудно заметить, что евразийское учение о государственном устройстве опирается на идеализированный опыт государственного и партийного строительства в СССР. Они открыли для себя в большевистской партии "испорченный" идеей коммунизма прообраз идеократической партии нового типа, а в Советах - представительный орган власти, способный "канализировать" стихийные стрем-

²⁹Карсавин Л.П. Основы политики // Евразийский временник. Кн. 5. Париж, 1927. С.220.

ления масс в заданное правящим слоем русло. Эти идеи вместе с Н.С.Трубецким отстаивал и развивал Н.Н.Алексеев, для которого именно советская модель межнационального государственного устройства послужила исходной базой построения концепции межнациональных отношений евразийского мира. Правда, в его отношении к советскому опыту наличествует серьезный критический момент.

Учение об идеократическом государстве во многом объясняет отношение евразийцев к большевикам и к тому, что происходило в новой России. Хотя отношение это было довольно сложным.

В революции, в ее размахе и разрушительной силе евразийцы увидели глубокий процесс преодоления насильственной европеизации России, начатой Петром Великим и продолженной в имперский период ее развития. Своею разрушительной силой революции расчистила почву для нового государственного строительства. "Политический результат революции выразился в том, что полнота власти в России оказалась в руках коммунистической партии, которая, по их оценке, есть организованная, сплоченная и строго дисциплинированная группа. Приход к власти организованной подобным образом группы в принципе, соответствует положению и условиям России-Евразии"³⁰. Но власть коммунистической партии евразийцы отказывались назвать демократической по причине ее приверженности к атеизму и неспособности к организации хозяйства. Сильная власть должна выражать интересы народа, а они немыслимы вне идеи Бога. На роль единственно правящей партии евразийцы претендовали сами, правда с использованием готовых большевистских структур. Что касается национального согласия, то евразийцы отстаивали братство народов в границах России-Евразии, а средством осуществления такого братства признавали федеративное устройство СССР. Этот тезис делал евразийцев в глазах эмиграции чуть ли не "красными", а порой их именовали "православными большевиками".

Крайне негативно отнесясь к коммунистической идеологии как прозападной и атеистической, евразийцы начали различать коммунизм и большевизм. Свою задачу они видели в том, чтобы вытеснить чужеродную коммунистическую идеологию, заменив ее идеологией евразийской. Большевизм же они принимали как "ниспровергателя" западной культуры и всех ее форм, существовавших в России до революции. Расхождение с ним не отрицалось: большевики в своем отношении к культуре проводят принцип классовый, евразийцы - национальный. Но и сходство позиций было сформулировано достаточно однозначно: "Как бы ни относиться к программе большевиков в смысле ее соответствия реальным потребностям исторической жизни, - писал Г.В.Флоровский, - необходимо признать верность руководившего ими инстинкта: они по-

³⁰Евразийство. (Формулировка 1927 г.). С.4.

няли, что нужно *ломать* и "*созидать* *наново*"³¹. Им же была дана историческая оценка белого движения: оно было названо "попыткой" не считаться с жизнью, попыткой пойти "напролом" (в чем и усматривалась основная причина его неудачи). Евразийство, питавшее "возвращенческие" настроения эмиграции, означало конец белого движения. Несколько позже Н.С.Трубецкой выскажется более определенно: "Евразийство сходится с большевизмом в отвержении не только тех или иных политических форм, но и всей той культуры, которая существовала в России непосредственно до революции и продолжает существовать в странах романо-германского запада, и в требовании коренной перестройки всей этой культуры. Евразийство сходится с большевизмом и в призыве к освобождению народов Азии и Африки, поработанных колониальными державами"³². Идея мессионизма, таким образом, наполнилась новым содержанием.

Таковы концептуальные и идеологические основы нового направления русской мысли - евразийства. В самом деле, они были отличны от доктринальных основ славянофильства и западничества; в самом деле, они были связаны с поисками своего, третьего решения проблемы. Но третьего не было дано, стремление найти свое решение оказалось лишенным жизненных оснований, а построенные на этих устремлениях модели реальности - очередной социальной утопией. В 1928 г. Флоровский, отошедший от евразийства еще в 1922 г., писал: "*Это - правда вопросов, не правда ответов, правда проблем, а не решений... Евразийцам первым удалось... слышать живые и острые вопросы творимого дня. Справиться с ними, четко на них ответить они не сумели и не смогли. Ответили призрачным кружевом соблазнительных грез... В евразийских грезах малая правда сочетается с великим самообманом... Евразийство не удалось. Вместо пути проложен тупик*"³³.

Евразийство имело сравнительно недолгую историю. Оно существовало немногим более десяти лет. Но в евразийский соблазн впало немало талантливых людей, хотя отношение к евразийству в целом было далеко не однозначным³⁴. В полемический спор с ним включились такие видные представители общественной мысли, как Н.А.Бердяев, П.М.Бицилли, А.А.Кизеветтер, П.Н.Милюков, позже - Ф.А.Степун, Г.П.Федотов. В 1928 г. наметившийся ранее раскол внутри движения оформился полным размежеванием парижской и пражской группы. Как уже отмечалось, причиной, а вернее, поводом для разрыва стала газета "Евразия",

³¹Флоровский Г.В. О патриотизме праведном и греховном//На путях. Утверждение евразийцев. С.235.

³²Трубецкой Н.С. Мы и другие//Евразийский временник. Кн. 4. Берлин, 1925. С.76-77.

³³Флоровский Г.В. Евразийский соблазн//Современные записки. Кн. 34. Париж, 1928. С.312.

³⁴Обзор полемики вокруг евразийства см.: П.Н.Савицкий. В борьбе за евразийство//Тридцатые годы. Утверждение евразийцев. Кн. VII. 1931.

которую пражская группа во главе с П.Н.Савицким объявила неевразийской за ее откровенно пробольшевистскую ориентацию и попытки найти доктринальное единство евразийства и марксизма. Основания для упреков, надо сказать, были. Газета расценивала русскую революцию интернациональной, несущей благо всему человечеству, а евразийство - движением, включающим в себя традицию октябрьской революции. Объявлялось согласие с политической и с социально-экономической доктриной большевиков: "В области внутренней политики евразийство высказывается за усовершенствование партийного советского государственного строя и отбрасывает все демократическо-парламентарные установления, как неотъемлемые от буржуазно-капиталистического строя"³⁵.

Отметим, что пристальное внимание к тому, что делалось Советами, было отличительной чертой всех евразийцев - и "левых", и "правых", и тех, кто более последовательно вел "третью" линию. Это рождало множество вопросов, ответы на которые независимо от личных мотивов и настроений участников движения с необходимостью оказывались политически окрашенными. Вот почему получилось так, что в конце 20-х годов евразийство из течения мысли стало превращаться в политическую организацию. Встал вопрос и о формах социальных действий. Один из оппонентов евразийства А.А.Кизеветтер в связи с этим предупреждал: "Евразийство вовсе не так невинно, как кажется с первого взгляда. Со временем из него могут вылупиться чисто практические выводы и действия, далеко не безразличные с точки зрения "актуального общественного поведения"³⁶. Кизеветтер оказался прав в своих оценках и прогнозах. Практические выводы, в самом деле "вылупились", что обернулось для некоторых евразийцев личными трагедиями³⁷.

Внутренний кризис подорвал евразийство, ослабил интерес и доверие к нему в зарубежье, хотя и не свел его окончательно на нет. В 1932 г. состоялся первый съезд Евразийской организации, после которого была опубликована принятая на нем "Декларация" и "Тезисы". Но то и другое были далекими от реальности и представляли собой более "благопожелания", чем "руководство к действию". Принципиально изменилась к этому времени и ситуация в России; события 1929-1930 гг. не оставляли более надежд на "взаимопонимание".

Л.И.Новикова,
И.Н.Сиземская

³⁵Евразия. 1929. № 35. С.3.

³⁶Руль. 1926. 10 янв.

³⁷Вернулся в Россию кн. Д.П.Святополк-Мирский и вскоре же был арестован - судьба его неизвестна; закончил жизнь в лагере Л.П.Карсавин, отказавшийся в 1945 г. эмигрировать из Литвы; сложной оказалась судьба С.Я.Эфрона, редактировавшего газету "Евразия"; сразу после освобождения Праги в 1945 г. был арестован и осужден на 10 лет лагерей П.Н.Савицкий. Многие из тех, кто пытался выйти на контакт с Советами, заплатились жизнью за эту иллюзию: связи оказались возможны, но совсем не те, на которые они надеялись.

І. РАЗДЕЛ ИСХОД К ВОСТОКУ

П.М.Бицилли

"Восток" и "Запад" в истории Старого Света

От времени до времени очень полезно подвергать пересмотру наши привычные исторические понятия для того, чтобы при пользовании ими не впадать в заблуждения, порождаемые склонностью нашего ума приписывать своим понятиям абсолютное значение. Необходимо помнить, что правильность или ложность исторических, как и всяких других научных понятий, зависит от избранной точки зрения, что степень их соответствия действительности может быть большей или меньшей, смотря по тому, к какому историческому моменту мы их применяем, что их содержание постоянно, то незаметно и постепенно, то внезапно меняется. К числу понятий особенно часто употребляемых, и притом как раз с наименьшей степенью критики, принадлежат понятия Востока и Запада. Противоположность Востока и Запада - ходячая формула со времени еще Геродота. Под Востоком подразумевается Азия, под Западом - Европа, - две "части света", два "материка", как уверяют гимназические учебники; два "культурных мира", как выражаются "философы истории": "антагонизм" их раскрывается как борьба "начал" свободы и деспотизма, стремления вперед ("прогресса") и косности и т.д. В разнообразных формах длится их вечный конфликт, прообраз которого дан в столкновении Царя Царей с демократиями Эллады. Я далек от мысли критиковать эти формулы. С известных точек зрения они вполне правильны, т.е. помогают охватить значительную долю содержания исторической "действительности", но всего содержания ее они не исчерпывают. Наконец, они верны только для тех, кто глядит на Старый Свет "из Европы", - а кто станет утверждать, что получающаяся при таком угле зрения историческая перспектива является "единственно правильной"?

Не для "критики", а для лучшего анализа указанных понятий и для введения их в должные границы я хотел бы напомнить следующее: 1. антагонизм Востока и Запада в Старом Свете может значить не только антагонизм Европы и Азии. У самого Запада имеются "свой Восток" и "свой Запад" (романо-германская Европа и Византия, потом Русь) и это же применимо и к Востоку: противоположности Рима и Царьграда здесь до некоторой степени соответствует противоположность "Ирана" и "Турана", ислама и буддизма; наконец, намечающейся в западной половине Старого Света противоположности средиземноморской области и степного мира соответствует на Дальнем Востоке соотношение Китая и того же степ-

ного мира в центре Евразийского материка. Только в последнем случае Восток и Запад меняются ролями: Китай, являющийся в отношении Монголии географически "Востоком", в культурном отношении является для нее Западом. 2. Борьбой двух начал история Старого Света, понимаемая как история взаимоотношений Запада и Востока, не исчерпывается: слишком, уж, много в нашем распоряжении фактов, говорящих о развитии и на Западе и на Востоке также и *общих*, а не борющихся, начал. 3. Наряду с картиной истории Старого Света, получающейся тогда, когда мы смотрим "с Запада", может быть построена и другая, не менее "законная" и "правильная". По мере того, как наблюдатель будет передвигаться с Запада к Востоку, образ Старого Света будет перед ним изменяться: если остановиться в России, явственнее станут вырисовываться все очертания Старого континента: Европа предстанет, как *часть* континента, правда, часть очень обособленная, имеющая свою индивидуальность, но не более, нежели Иран, Индостан и Китай. Если Индостан естественно отделен от главной массы материка стеной Гималаев, то обособленность Европы, Ирана и Китая вытекает из их ориентации: они обращены "главным фасом" к морям. По отношению к центру, Европа и Китай держатся преимущественно оборонительно. "Китайская стена" стала символом косности и вовсе не премудрого "незнания иноземцев", хотя на самом деле ее смысл был совершенно иной: Китай заслонял свою *культуру* от варваров; таким образом эта стена вполне соответствует римскому "рубежу", которым средиземье старалось отстоять себя от варварства, давившего с Севера и Востока. Монголы явили пример гениальной дивинации, когда в Риме, Римской Империи, увидели "великий Китай", Та-Тзин.

Концепции истории Старого Света, как истории дуэли Запада и Востока, может быть противопоставлена концепция взаимодействия *центра и окраин*, как не менее постоянного исторического факта. Таким образом, в целом обнаруживается то же явление, которое нам до сих пор было более известно в своем обнаружении в одной части этого целого: проблема Центральной Азии соответствует проблеме Центральной Европы. Сосредоточение в одних руках торговых путей, ведущих с Запада на Восток, связующих наше Средиземье с Индией и с Китаем, вовлечение нескольких хозяйственных миров в одну систему - такова тенденция, проходящая через всю историю Старого Света, обнаруживающаяся в политике царей Ассирии и Вавилона, их наследников, Великих Царей Ирана, Александра Великого, позже монгольских ханов и, наконец, Императоров Всероссийских. Впервые с полной ясностью вырисовывается эта великая задача в конце VI века в 568 г., когда Бу-Мин, кан турков, царствовавший в державе, которая простиралась от собственно Китая до Оксуса, державший в своих руках дороги, по которым перевозился китайский шелк, отправил своего посла Императору Юстину с предложением союза против общего врага

Хозру I* царя Ирана. Одновременно с этим Бу-Мин вступает в дипломатические сношения с Китаем, и Император Ву-Ти женится на турецкой принцессе. Если бы Император Западного Китая принял предложение Бу-Мина, лик земли бы преобразился: то, что на Западе люди наивно принимали за "круг земель", стало бы частью великого целого; единство Старого Света было бы осуществлено, и средиземно-морские центры древности, может быть, были бы спасены, ибо главная причина их истощения, постоянная война с персидским (и затем персидско-арабским) миром, должна была отпасть. Но в Византии идея Бу-Мина не была поддержана... Приведенный пример показывает, какое значение для понимания политической истории "Запада" имеет знакомство с политической историей "Востока".

Между тремя окраинно-приморскими "мирами" Старого Света лежит свой особый мир кочующих степняков, "турок" или "монголов", дробящийся на множество вечно меняющихся, сражающихся, то раскалывающихся - не племен, а скорее военных союзов, центрами образования которых служат "орды" (дословно - главная квартира, ставка) получающих свои названия по именам военных вождей (Сельджуки, Османы); эластичная масса, в которой всякий шок отзывается во всех ее точках: так удары, наносимые ей в начале нашей эры на Дальнем Востоке, отзываются эмиграциями гуннов, аваров, венгров, половцев на Запад. Так династические столкновения, возникшие в центре после смерти Чингисхана, отзываются на периферии нашествием Батые на Русь, Польшу, Силезию и Венгрию. В этой аморфной массе пункты кристаллизации возникают и исчезают с невероятной быстротой; несколько раз создаются и распадаются исполинские империи, живущие не более одного поколения, несколько раз едва не реализуется гениальная идея Бу-Мина. Два раза она особенно близка к реализации: Чингисхан объединяет весь Восток от Дона до Желтого моря, от Сибирской тайги до Пенджаба: купцы и францисканские монахи проходят весь путь от Западного Китая до Восточного в пределах одного государства. Но это государство распадается по смерти основателя. Точно так же со смертью Тимура (1405 г.) гибнет созданная им пан-азиатская держава... На всем протяжении этого периода господствует известная законченность: Центральная Азия все время находится в антагонизме с Ближним Востоком (включая Иран) и ищет сближения с Римом. Иран Абасидов - продолжение Ирана Сасанидов, остается главным врагом. Турки еще в XI веке разлагают Халифат, но заступают его место: они сами "иранизируются", откалываются от общей турско-монгольской массы, заражаются иранским фанатизмом и религиозной экзальтацией. Они продолжают политику халифов и великих Царей, - политику экспансии на Запад, в Малую Азию, и

* Впрочем еще раньше (97 г. по Р.Х.) Китай уже посылал посольство к императору "Та-Тзина".

на Юго-Запад - в Аравию и Египет. Теперь они становятся врагами Центральной Азии. Менге-Хан повторяет попытку Бу-Мина, предлагает Св.Людовику совместные действия против Ближнего Востока, обещая ему помочь в Крестовом походе. Подобно Юстину, Святой король ничего не понял в плане восточного владыки: переговоры, открывшиеся со стороны Людовика посылкой модели Парижской Notre Dame и двух монашеских при ней, не привели, конечно, ни к чему. Людовик отправляется против "вавилонского" (египетского) султана без союзников, и Крестовый поход кончается разгромом христиан под Дамием (1265 г.). В XIV ст. аналогичная ситуация: в битве под Никополем Баязет уничтожает крестоносное ополчение Императора Сигизмунда (1394 г.), но вскоре сам попадает под Ангорой в плен к Тимуру (1402 г.)... После Тимура единство Туранского мира рушится бесповоротно: вместо одного является *два* центра туранской экспансии: западный и восточный, две Турции: одна "настоящая" в Туркестане, другая "иранизированная", на Босфоре. Экспансия идет от обоих центров параллельно и одновременно. Высшая точка - 1526 год - год двух битв всемирно-исторического значения: битвы при Могаче, отдавшей в руки Константинопольского Халифа Венгрию, и победы при Панипаше, предоставившей султану Баберу власть над Индией. В то же время зарождается *новый* центр экспансии на старых торговых путях через Волгу и Урал, новое "срединное" царство, государство Московское, еще недавно один из улусов Великого Хана. Эта держава, на которую Запад смотрит, как на Азию в Европе, играет в XVII-XIX вв. роль авангарда в контрнаступлении Запада на Восток. "Закон синхронизма" продолжает действовать и теперь, в новой фазе истории Старого Света. Проникновение России в Сибирь, победы Яна Собесского и Петра Великого одновременны первому периоду контрнаступления Китая против монголов (Царствование Канг-Хи, 1662-1722); войны Екатерины и начало крушения Империи Османлисов совпадают хронологически со вторым решительным моментом Китайской экспансии - завершением образования нынешнего Китая (царствование Киэн-Лунга, 1736-1796). Расширение Китая на Западе в XVII, XVIII вв. было продиктовано теми же мотивами, которыми руководился Китай в древности, когда возводил свою стену: экспансия Китая носила чисто оборонительный характер. Совершенно иной природы была русская экспансия. Продвижение России в Среднюю Азию, в Сибирь и в Приамурский Край, проведение Сибирской железной дороги - все это с XVI в. и до наших дней составляет проявление одной и той же тенденции. Ермак Тимофеевич и фон Кауфман или Скобелев, Дежнев и Хабаров - продолжатели великих монголов, пролагатели путей, связующих Запад и Восток, Европу и Азию, "Та-Тзин" и Китай.

Подобно политической истории, и культурная история Запада не может быть оторвана от культурной истории Востока. Преобразование нашей исторической вульгаты и здесь не следует представлять себе упрощенно: дело идет не о ее "опровержении", а о чем-

то другом; о том, чтобы выдвинуть такие точки зрения, с которых открывались бы новые стороны в истории развития культурного человечества. Контраст культур Запада и Востока не есть заблуждение истории, напротив, его всячески приходится подчеркивать. Но, во-первых, за контрастом нельзя упускать из виду и черты сходства; во-вторых, необходимо поставить заново вопрос о самих *носителях* контрастирующих культур, в-третьих, необходимо раз навсегда покончить с привычкой видеть контраст во всем и всюду, там даже, где его нет. Я начну с последнего и приведу несколько примеров. Еще недавно господствовало мнение о полной самостоятельности западно-европейского, средневекового германороманского искусства. Признавалось неоспоримым, что Запад по своему перерабатывал и развивал античную художественную традицию и что это "свое" явилось вкладом именно германского творческого гения. Только в живописи некоторое время Запад зависит от "мервящего духа" Византии, но к XIII, к началу XIV в. тосканцы освобождаются от греческого ига, и этим открывается эпоха Возрождения изобразительных искусств. Сейчас от этих взглядов мало что осталось. Доказано, что первыми образцами "германского" искусства (ювелирные работы франкских и вестготских могильников и кладов) Запад обязан Востоку, а именно Персии, что прототип характерного "лангобардского" орнамента находится в Египте; что оттуда же, с Востока, идет и растительный, и животный орнамент ранних миниатюр, еще недавно свидетельствовавший, в глазах историков искусства, о специфическо-немецком "чувстве природы". Что касается перехода от конвенционализма к реализму во фресковой живописи XIV в., то здесь мы имеем перед собою факт, общий и Востоку (Византия и области влияния ее культуры, напр. Старая Сербия) и Западу: как бы ни решался вопрос о приоритете во всяком случае от восходящей к Лоренцо Гиберти и Вазари схемы, ограничивающей ранее возрождение одним уголком Италии, надо отказаться.

Столь же несостоятельно противоположение "романо-германской Европы" и "христианского Востока" и в другой области - философской мысли. Вульгата изображает дело следующим образом. На Западе - схоластика и "слепой язычник Аристотель", но зато здесь выковывается научный язык, вырабатывается диалектический метод мышления; на Востоке - расцветает мистика. Восток питается идеями неоплатонизма; но, с другой стороны, религиозно-философская мысль здесь оказывается бесплодной для "умственного прогресса вообще", истощает самое себя в ребяческих прениях о ненужно-тонких понятиях, запутывается в созданных ею отвлеченностях и вырождается, не создав ничего значительного... Факты решительно противоречат вульгате. Платонизм - явление общее всей средневековой мысли, как западной, так и восточной, с тою разницей, что Восток сумел положить платоновский идеализм в основу своей религиозной философии благодаря тому, что обратился к первоисточнику неоплатонизма - Плотину; между тем как Запад

знает Плотина лишь из вторых рук, равно как и Платона и к тому же часто смешивает их. Мистика на Западе - столь же значительный факт, как и схоластика, или, вернее, это одно и то же: нельзя противопоставлять схоластику мистике, ибо великие схоластические системы Запада создаются именно мистиками и имеют целью подготовку к мистическому акту. Но мистика Запада, мистика Св.Бернарда и викторинцев, Св.Франциска и Св.Бонавентуры, не уступающая восточной ни в мощи настроения, ни в глубине, - все же ниже восточной как мировоззрение. Этим, однако, не умаляется ее роль в истории культуры Запада: на почве мистики, возникает иоакхимизм², сообщивший мощный толчок новому историческому пониманию и явившийся тем самым идейным источником раннего Возрождения, великого духовного движения, связанного с именем Данте, Петрарки и Риенци, как впоследствии в XV в. Возрождение мистики в Германии явилось источником реформации Лютера, как испанская мистика порождает контрреформацию Лойолы. Это еще не все. Современная наука выдвигает необходимость сравнительного изучения философии христианской - западной и восточной-иудейской мусульманской, ибо здесь перед нами одно и то же идейное явление, три рукава одного потока. Особенно близка к христианской мусульманская религиозная культура Ирана, где "ислам" не имеет ничего общего с исламом первых халифов или с исламом, как он был понят турками. Подобно тому как держава Абасидов является продолжением державы Сасанидов, так и ислам в Иране приобретает специфически иранскую окраску, вбирает в себя идейное содержание маздеизма³, с его мистикой и с его грандиозной историко-философской концепцией, в основе которой лежит идея прогресса, завершившего в потустороннем мире.

Мы подошли к основной проблеме истории мировой культуры. Мы поймем ее всего скорее, если проследим вкратце ее возникновение. Преодоление исторической вульгаты началось с постепенного расширения сферы интересов историков. Здесь надо различать XVIII век и наше время. Благородный универсализм Вольтера, Тюрго и Кондорсе коренился в предположении одинаковости людской природы и, в сущности, в отсутствии подлинного исторического интереса, в отсутствии чувства истории. Западным европейцам, которые до сих пор дают себя водить за нос, "жрецам", Вольтер противопоставлял "мудрых китайцев", успевших давным-давно избавиться от "предрассудков". Вольтер предпринимает "опровержение истинности" всех религий, оригинально пользуясь своего рода сравнительным методом, а именно устанавливая, что "заблуждения" и "выдумки" поклонников всех решительно божеств были одинаковы. "Прогресс" в XVIII в. представляли себе приблизительно так: в один прекрасный день - здесь раньше, там позже - у людей открываются глаза, и от заблуждений они обращаются к "Здравому разуму", к "истине", которая всюду и всегда тождественна самой себе. Главная, в сущности единственная, разница между этой концепцией и концепцией, созданной "позитивной" исторической

наукой XIX столетия, сводится к тому, что теперь переход от "заблуждений" к "истине" (в XIX веке вместо *lumières* или *saine raison** говорят о "точной науке") объявляется происходящим "эволюционным путем" и закономерно. На этой предпосылке строится наука "сравнительной истории религий", имеющая целью: 1. понять психологию религиозных явлений путем привлечения материалов, подбираемых отовсюду (лишь бы сопоставляемые факты приходились на одинаковые стадии развития); 2. построить, так сказать, идеальную историю развития человеческого духа, историю, которой отдельные эмпирические истории являются частичными проявлениями. Другая сторона вопроса - возможное взаимодействие фактов развития культурного человечества - оставялась в стороне**. Между тем данные в пользу этого предположения таковы, что поневоле обращают на себя внимание. Современная наука остановилась перед явлением исключительной важности: синхронизмом в религиозно-философском развитии великих культурных миров. Оставляя в стороне монотеистическую традицию Израиля, мы видим, что вслед за тем, как в северо-западном углу Ирана кладется начало монотеистической реформе Заратустры, в Элладе, в VI веке происходит религиозная реформа Пифагора, а в Индии развертывается деятельность Будды. К этому же времени относится возникновение рационалистического теизма Анаксагора и мистического учения Гераклита о Логосе; их современниками были в Китае Конфу-цзи и Лао-цзи, учение последнего включает в себе элементы, близкие как Гераклиту, так и Платону, младшему их современнику⁴. Между тем как "естественные религии" (фетишистские и анимистические культы, культ предков и т.д.) развиваются анонимно и органически (или и это, быть может, только иллюзия, порождаемая дальностью расстояния?), рассмотренные "исторические" религии обязаны творческой деятельности гениев-реформаторов; религиозная реформа - переход от "естественного" культа к "исторической" религии - состоит в сознательном отказе от политеизма.

Единство истории духовного развития старого света можно проследить и дальше. Относительно причин несомненного сходства умственного развития Эллады и Китая в одну и ту же эпоху можно делать только предположения. Трудно сказать, в какой степени индусская теофанистическая религиозная философия оказала влияние на ближневосточный гносис и на теофанизм Плотина, другими словами, на религиозную философию христианства; но отрицать самый факт влияния вряд ли возможно. Один из главнейших элементов христианского мировоззрения, оставивший, быть может, наибольший след на всей европейской мысли, мессианизм и эсхатология, был наследован иудаизмом от Ирана. Единство истории

* Просвещение или здравый смысл (франц.). - Ред.

** Более того: к этому предположению относятся с прямым предубеждением: оно мешало открытию или подтверждению "социологических законов". (Авт.).

сказывается и в распространении великих исторических религий. Митра, старый арийский бог, культ которого пережил в Иране реформу Заратустры, становится благодаря купцам и солдатам хорошо знакомым всему римскому миру как раз в то время, когда начинается проповедь христианства. Христианство распространяется на Востоке по великим торговым путям, по тем же путям, какими переносится ислам и буддизм. Христианская религия в форме несторианства была широко распространена по всему Востоку вплоть до половины XIII столетия, пока неосторожная и неловкая деятельность западных миссионеров, развившаяся после объединения Азии Чингисханом, не вызвала на Востоке враждебного отношения к христианству. Со второй половины столетия христианство начинает исчезать на Востоке, уступая место буддизму и исламу. Легкость и быстрота распространения великих духовных течений в Старом Свете обусловлена в значительной мере качествами среды, а именно - психическим складом населения Средней Азии. Туранцам чужды высшие запросы духа. То, что Людовик Святой и папа Александр IV наивно принимали за "природную склонность монголов к христианству", было на самом деле результатом их религиозного индифферентизма. Подобно римлянам, они принимали всяческих богов и терпели любые культы. Туранцы, вошедшие в качестве воинов-наемников в Халифат, подчинялись исламу, как "ясаку" праву военного вождя. Вместе с этим они отличаются хорошими способностями внешнего усвоения. Средняя Азия прекрасная, нейтральная, передаточная среда. Творческая, созидаящая роль в Старом Свете принадлежала всегда мирам окраинно-приморским - Европе, Индостану, Ирану, Китаю. Средняя же Азия, пространство от Урала до Куэн-Луня, от Ледовитого океана до Гималаев, была поприщем скрещения "окраинно-приморских культур", а также - поскольку она являлась политической величиной - и фактором их распространения и *внешним условием* для выработки культурного синкретизма...

Деятельность Тимура была более разрушительной, нежели созидательной. Тимур не был тем исчадием ада, тем сознательным губителем культуры, каким его рисовало себе напуганное воображение его врагов, ближневосточных турок, а по их следам и европейцев. Он разрушал для созидания: его походы имели определенную по своим возможным последствиям, великую культурную цель - объединение Старого Света. Но он умер, не довершив своего дела. После его смерти Средняя Азия, истощенная войнами нескольких веков, гибнет. Торговые пути надолго перемещаются с суши на море. Связи Запада с Востоком прерываются; из четырех великих центров культуры один - Иран - духовно и материально поникает, три остальных изолируются друг от друга. Китай застывает в своей религии социальной морали, вырождающейся в бессодержательную обрядность; в Индии религиозно-философский пессимизм, в соединении с политическим порабощением, приводит к духовному оцепенению. Западная Европа, оторвавшись от источников своей

культуры, утратившая связь с центрами возбуждения и обновления ее мысли, разрабатывает по-своему доставшееся наследие: здесь нет оцепенения, топтания на месте; здесь совершается последовательная деградация великих идей, завещанных Востоком; через знаменитые контовские "три стадии" - к агностицизму, к тупому оптимизму с его неизменной наивной верой в царство божие на земле, которое автоматически придет, как конечный результат "экономического развития"; пока не бьет час пробуждения, когда сразу открывается вся огромность духовного обнищания, и дух хватается за все, что угодно, за неокатолицизм, за "теософию", за ницшеанство, в поисках утраченного богатства. Здесь уже лежит залог возрождения. Что оно возможно и что возможно именно путем восстановления нарушенного культурного единства Старого Света, об этом свидетельствует факт возрождения Востока, как результат "европеизации", т.е. усвоения того, чего не доставало Востоку и чем силен Запад, - технических средств культуры, всего того, что относится к современной цивилизации; причем, однако, Восток не утрачивает своей индивидуальности. Культурную задачу нашего времени следует представлять себе как взаимное оплодотворение, нахождение путей к культурному синтезу, который бы, однако, проявлялся всюду по-своему, будучи единством в многообразии. Модная идея "единой мировой религии" - такая же безвкусица, как идея "международного языка", продукт непонимания сущности культуры, которая всегда творится и никогда не "делается" и потому всегда индивидуальна.

Какая роль в возрождении Старого Света может принадлежать России?.. Нужно ли напоминать о традиционном истолковании русской "мировой миссии".

Мы, как послушные холопы,
Держали щит меж двух враждебных рас,
Монголов и Европы!...

Это не ново. О том, что Россия "грудью своей отстаивала европейскую цивилизацию от напора азиатчины" и что в этом ее "заслуга перед Европой" - мы слышим давно. Такие и подобные формулы только свидетельствуют о нашей зависимости от западной исторической вульгаты, зависимости, от которой, как оказывается, трудно отделаться даже людям, ощутившим русское "евразийство". Миссия, символ которой "щит", "стена" или "твердокаменная грудь", кажется почетной и даже подчас блистательной с точки зрения, признающей только европейскую "цивилизацию" "настоящей" цивилизацией, только европейскую историю "настоящей" историей. Там, за "стеною" нет ничего, ни культуры, ни истории - только "монгольская дикая орда". Выпадает щит из наших рук - и "свирепый гунн" будет "мясо белых братьев жарить". Символу "щита" я бы противопоставил символ "пути", или, лучше сказать, дополнил бы один другим. Россией не столько отде-

ляется, сколько связывается Азия с Европой. Но Россия не ограничилась этой ролью продолжательницы исторической миссии Чингисхана и Тимура. Россия не только посредница в культурном обмене между отдельными азиатскими окраинами. Вернее, она меньше всего посредница. В ней творчески осуществляется синтез восточных и западных культур...

Да, скифы мы, да, азиаты мы,
С раскосыми и жадными очами.

И далее:

Мы поглядим, как смертный бой кипит
Своими узкими глазами.

Снова приходится подвергать "холодному" анализу вдохновенные слова большого поэта, потому что такой анализ вскрывает любопытную и очень типичную путаницу представлений. Сущность путаницы заключается в том, что весь "Восток" берется за одну скобку. У нас "узкие" или "раскосые" глаза - признак монгола, туранца. Но тогда, почему же мы "скифы"? Ведь скифы-то отнюдь не "монголы" ни по расе, ни по духу. То, что поэт в своем увлечении позабыл об этом, - очень характерно: перед ним, очевидно, носился образ "восточного человека вообще". Правильнее было бы сказать, что мы "скифы" и "монголы" вместе. С этнографической точки зрения Россия - область, где господство принадлежит индоевропейскому и туранскому элементам. В отношении культурного азиатского влияния туранской стихии отрицать нельзя. Или, может быть, тут сказалась просто прививка татарщины, как духовного наследия Батыевых и Тохтамышевых времен? Во всяком случае, организация большевистской России слишком во многом напоминает организацию "орды": подобно тому, как монголы XI в. восприняли открывшуюся в коране волю Аллаха, как "ясак", так для нас стал "ясак" коммунистический манифест. *Socialismo Asiatico**, как окрестил большевизм Франческо Нитти, - очень мудрое слово. Но, уж, ничего "туранского", ничего "среднеазиатского" нет в глубокой религиозности русского народа, в его склонности к мистицизму и религиозной экзальтации, в его иррационализме, в его неустанных духовных томлениях и борениях. Здесь сказывается опять-таки Восток, но уже не среднеазиатский, а другой - Иран или Индия. Равным образом исключительная острота художественного прозрения, присущая русскому народу, сближает его с народами Востока же, но, разумеется, не с лишенными художественной самостоятельности среднеазиатами, а с китайцами и японцами. "Восток" - термин многозначный, и нельзя говорить об одной "восточной" стихии. Восприимчивая, передаточная стихия туранско-монгольская ве-

* Азиатский социализм (итал.). - Ред.

ками перерабатывалась, поглощалась, растворялась высшими стихиями Ирана, Китая, Индии, России. Турко-монголы вовсе не "молодой" народ. Им уже много раз случалось побывать в положении "наследников". Они получали "наследства" отовсюду и каждый раз поступали одинаково: они усваивали все и все одинаково поверхностно. Россия может понести высшую культуру в зауральские пространства, но сама для себя, от соприкосновения с нейтральной, бессодержательной туранской стихией, она ничего не получит. Осуществить свою "евразийскую" миссию, реализовать свою сущность нового евразийского культурного мира. Россия может лишь на тех путях, на которых она до сих пор развивалась политически: из средней Азии и через Среднюю Азию - в приморские области Старого Света.

Изложенный здесь набросок плана новой исторической схемы стоит в сознательном противоречии как с известной нам по учебникам исторической вульгатой, так и с некоторыми от времени до времени всплывающими попытками ее преобразования. В основе предложенного плана лежит признание связанности истории и географии - в противоположность вульгате, в начале "руководства" отделяющейся от "географии" небольшим очерком "устройства поверхности" и "климата" с тем, чтобы более к этим скучным вещам не возвращаться. Но в отличие от Гельмольта, взявшего географическое деление в основу распределения материала в своей всемирной истории, автор выдвигает необходимость считаться с подлинной, а не с условной географией учебника, и настаивает на единстве Азии. Это облегчает путь к уяснению факта единства азиатской культуры. Тем самым мы приходим к необходимости внести некоторый корректив в новую концепцию всемирной истории, предложенную немецким историком Дитрихом Шефером. Шефер порывает с вульгатой "всемирной истории", обратившейся давно уже в механическое собрание отдельных "историй". О "всемирной истории", утверждает он, можно говорить лишь с того момента, когда разбросанные по земле народы начинают приходить между собою в соприкосновение, т.е. с начала нового времени. Но из самого изложения *Weltgeschichte der Neuzeit** Шефера видно, что, с его точки зрения, "всемирной истории" предшествует все та же старая "история Западной Европы". С нашей же точки зрения, 1. история Западной Европы есть только часть истории Старого Света; 2. история Старого Света не подводит путем последовательного развития к стадии "всемирной истории". Здесь отношение иное - более сложное: история "всемирная" начинается как раз тогда, когда единство Старого Света нарушается. То есть здесь нет прямолинейного прогресса: история в одно и то же время и выигрывает в "экстенсивности", и теряет в "цельности".

Предложенный план является также коррективом и к другой - хорошо известной схеме, изображающей всемирно-исторический

*Всемирная история Нового времени (нем.). - Ред.

процесс как ряд ступеней, на которых, воплощаясь в отдельных "типах развития", поочередно реализуется, хронологически сменяя друг друга и вытягиваясь в прогрессирующий ряд, "культурные ценности". Нет нужды, что идейные источники этой теории восходят не только к насилующей истории, "как она на самом деле происходила", метафизике Гегеля, но еще хуже - к мифологическим представлениям античности и средневековья о "кочеваньях культуры": ибо ошибка здесь заключается не в констатировании факта, но в его осмыслении. Факт же, что культура не держится постоянно на одном и том же месте, но что центры ее перемещаются, как и другой факт, что культура вечно меняется, и притом не количественно, но и качественно, или, вернее, только качественно (ибо культуру нельзя вообще "измерять", а только оценивать), - не подлежат никаким оспариваниям. Но было бы бесплодно пытаться подвести трансформации культуры под "закон" о прогрессе. Это во-первых. Во-вторых, к истории Старого Света в целом неприложим обычный, хронологический ряд отдельных историй (сначала Вавилон и Египет, потом Эллада, потом Рим и т.д.). Мы усвоили точку зрения, с которой открываются синхроничность и внутреннее единство истории Старого Света в его совокупности. Сначала - причем это "начало" тянется примерно от 1000 года до Р.Х. до 1500 г. после Р.Х. - одно огромное, необыкновенно мощное и напряженное движение, из нескольких центров сразу, но центров, отнюдь не изолированных: за это время все проблемы поставлены, все мысли переделаны, все великие и вечные слова сказаны. Этот "евразийский" период оставил нам такие богатства, красоты и истины, что мы до сих пор живем его наследием. За ним следует период дробления: Европа отделяется от Азии, в самой Азии выпадает "центр", остаются одни "окраины", духовная жизнь замирает и скудеет. Новейшие судьбы России, начиная с XVI в., можно рассматривать, как грандиозную попытку восстановления центра и тем самым воссоздания "Евразии". От исхода этой попытки, еще не определившегося и ныне более темного, чем когда-либо, зависит будущее.

1922 г.

Об истинном и ложном национализме¹

Отношение человека к культуре своего народа может быть довольно различно. У романогерманцев это отношение определяется особой психологией, которую можно назвать *эгоцентрической*. "Человек с ярко выраженной эгоцентрической психологией бессознательно считает себя центром Вселенной, венцом создания, лучшим, наиболее совершенным из всех существ. Из двух других существ, то, которое к нему ближе, более на него похоже, - лучше, а то, которое дальше отстоит от него, - хуже. Поэтому, всякая естественная группа существ, к которой этот человек принадлежит, признается им самой совершенной. Его семья, его сословие его племя, его раса - лучше всех остальных, подобных им". Романогерманцы, будучи насквозь пропитаны этой психологией, всю свою оценку культур земного шара строят именно на ней. Поэтому для них возможно два вида отношения к культуре: либо признание, что высшей и совершеннейшей культурой в мире является культура того народа, к которому принадлежит данный "оценивающий" субъект (немец, француз и т.д.), либо признание, что венцом совершенства является не только эта частная разновидность, но вся общая сумма ближайшим образом родственных с ней культур, созданных в совместной работе всеми романогерманскими народами. Первый вид носит в Европе название узкого шовинизма (немецкого, французского и т.д.). Второй вид всего точнее можно было бы обозначить как "общероманогерманский шовинизм". Однако романогерманцы были всегда столь наивно уверены в том, что только они - люди, что называли себя "человечеством", свою культуру "общечеловеческой цивилизацией и, наконец, свой шовинизм "космополитизмом". Что касается до народов нероманогерманских, воспринявших "европейскую" культуру, то обычно вместе с культурой они воспринимают от романогерманцев и оценку этой культуры, поддаваясь обману неправильных терминов "общечеловеческая цивилизация" и "космополитизм", маскирующих узкоэтнографическое содержание соответствующих понятий. Благодаря этому у таких народов оценка культуры строится уже не на эгоцентризме, а на некотором своеобразном "эксцентризме", точнее - на "европоцентризме". О том, к каким губительным последствиям неминуемо должен привести этот европоцентризм всех европеизированных нероманогерманцев, мы говорили в другом месте. Избавиться от этих последствий интеллигенция европеизированных нероманогерманских народов может, только произведя коренной переворот в своем сознании, в своих методах оценки культуры, ясно осознав, что европейская цивилизация не есть общечеловеческая культура, а лишь культура определенной этнографической особи, романогерманцев, для которой она и является обязательной. В результате этого переворота

должно коренным образом измениться отношение европеизированных нероманогерманских народов ко всем проблемам культуры, и старая европоцентристская оценка должна замениться новой, покоящейся на совершенно иных основаниях.

Долг всякого нероманогерманского народа состоит в том, чтобы, во-первых, преодолеть всякий собственный эгоцентризм, а во-вторых, оградить себя от обмана "общечеловеческой цивилизации", от стремления во что бы то ни стало быть "настоящим европейцем". Этот долг можно формулировать двумя афоризмами: "познай самого себя" и "будь самим собой".

Борьба с собственным эгоцентризмом возможна лишь при самопознании. Истинное самопознание укажет человеку (или народу) его настоящее место в мире, покажет ему, что он - не центр Вселенной, не пуп земли. Но это же самопознание приведет его и к постижению природы людей (или народов) вообще, к выяснению того, что не только сам познающий себя субъект, но и ни один другой из ему подобных не есть центр или вершина. От постижения своей собственной природы человек или народ путем углубления самопознания приходит к сознанию равноценности всех людей и народов. А выводом из этих постижений является утверждение своей самобытности, стремление быть самим собой. И не только стремление, но и уменение. Ибо тот, кто самого себя не познал, не может, не умеет быть самим собой.

Только постигнув свою природу, свою сущность с совершенной ясностью и полнотой, человек способен оставаться самобытным, ни минуты не вступая в противоречие с самим собой, не обманывая ни себя, ни других. И только в этом установлении гармонии и целостности личности на основании ясного и полного знания природы этой личности и состоит высшее достижимое на земле счастье. Вместе с тем в этом состоит и суть нравственности, ибо при истинном самопознании прежде всего с необычайной ясностью познается голос совести, и человек живущий так, чтобы никогда не вступать в противоречие с самим собой и всегда быть перед собой искренним, непременно будет нравственен. В этом есть и высшая достижимая для данного человека духовная красота, ибо самообман и внутреннее противоречие, неизбежные при отсутствии истинного самопознания, всегда делают человека духовно безобразным. В том же самопознании заключается и высшая доступная человеку мудрость, как практическая, житейская, так и теоретическая, ибо всякое иное знание призрачно и суетно. Наконец, только достигнув самобытности, основанной на самопознании, человек (и народ) может быть уверен в том, что действительно осуществляет свое назначение на земле, что действительно является тем, чем и для чего был создан. Словом, самопознание есть единственная и наивысшая цель человека на земле. Это есть цель, но в тоже время и средство.

Мысль эта не новая, а очень старая. Ее высказал уже Сократ двадцать три века тому назад, да и Сократ свое *γνω σαυτο* приду-

мал не сам, а прочел на надписи храма в Дельфах. Но Сократ первый ясно сформулировал эту мысль, первый понял, что самопознание есть проблема и этики и логики, что оно есть столько же дело правильного мышления, сколько и дело нравственной жизни. Жизненное правило "познай самого себя", давая всякому человеку одну и ту же, но по существу каждому разную задачу, именно вследствие этого своего синтеза между относительным, субъективным и абсолютным, всеобщим наиболее приспособлено к тому, чтобы стать принципом вневременным и внепространственным, одинаково приемлемым для всех людей без различия национальностей и исторических эпох. Этот принцип остается в силе и по сие время, притом для всех народов. Нетрудно было бы доказать, что ни одна из существующих на земном шаре религий не отвергает и не исключает жизненного правила Сократа, а некоторые религии даже подтверждают и углубляют его; можно было бы показать что и большинство а религиозных концепций с этим принципом вполне уживаются*. Однако это завело бы нас слишком далеко и отвлекло бы нас от непосредственной цели нашего рассуждения.

Важно отметить, что результаты самопознания могут быть различны в зависимости не только от познающих себя индивидуальностей, но и от степени и форм самого познания. Работа христианского подвижника, состоящая в преодолении обольщения греха и в стремлении быть таким, каким создал человека Бог, есть по существу самопознание, производимое при водительстве Благодати и при непрестанной молитве. Оно приводит подвижника не только к высокому нравственному совершенству, но и к мистическому прозрению в смысл бытия и мироздания. Самопознание Сократа, лишенное конкретного метафизического содержания, привело к гармонии психологической личности, к мудрости поведения, даже к известной прозорливости в житейских вопросах, при полном, однако, агностицизме в вопросах метафизических. У одних самопознание протекает при сильном преобладании логической рефлексии

* По существу "познай самого себя" как жизненное правило основано на известном философском оптимизме, на признании, что истинная природа человека (как и всего мироздания) - добра, разумна и прекрасна и что все дурное в жизни (зло, безобразие, бессмыслица и страдание) есть плод уклонения от природы, недостаточного сознания человеком своей истинной сущности. Поэтому, сократовское правило, безусловно, неприемлемо только для сторонников крайнего философского пессимизма. Например, последовательный буддист, признающий всякое существование в корне злым, бессмысленным, безобразным и связанным со страданием, а риги должен отвергнуть требование Сократа. Для такого буддиста единственным выходом является самоубийство, но не физическое самоубийство, не целесообразное вследствие учения о переселении душ, а самоубийство духовное, уничтожение своей духовной индивидуальности (pāṃaḡra), т.е. - "нирвана", или "преодоление без остатка рождения и смерти", по буддийской терминологии. Однако большинство буддистов далеко не так последовательны и ограничиваются лишь теоретическим признанием некоторых основных положений Будды. Практически они являются адептами морально-безразличного политеизма и как таковые могут принять сократовское правило до известного предела (Прим. автора).

сии, у других - при решающем участии иррациональной интуиции. Формы самопознания чрезвычайно разнообразны. Важно только, чтобы в результате получалось ясное и более или менее полное представление о себе самом, ясное знание своей природы и удельного веса каждого элемента, каждого проявления этой природы в их общей связи между собой.

Все до сих пор сказанное относится не только к индивидуальному, но и к коллективному самопознанию. Если только рассматривать народ как психологическое целое, как известную коллективную личность, - надо признать для него возможной и обязательной некоторую форму самопознания. Самопознание логически связано с понятием личности; где есть личность, там может и должно быть самопознание. И если в сфере частной человеческой жизни самопознание является всеобъемлющей целью, исчерпывающей собой все доступное отдельному человеку счастье, всю достижимую им нравственность, духовную красоту и мудрость, то таким же универсальным принципом является оно и для коллективной личности народа. Особенность этой личности заключается в том, что народ живет веками и в течение этих веков постоянно изменяется, так что результаты народного самопознания одной эпохи не являются уже действительными для эпохи последующей, хотя всегда составляют известный базис, исходный пункт всякой новой самопознавательной работы.

"Познай самого себя" и "будь самим собой" - это два аспекта одного и того же положения. Внешним образом истинное самопознание выражается в гармонически самобытной жизни и деятельности данной личности. Для народа это - самобытная национальная культура. Народ познал самого себя, если его духовная природа, его индивидуальный характер находят себе наиболее полное и яркое выражение в его самобытной национальной культуре и если эта культура вполне гармонична, т.е. отдельные ее части не противоречат друг другу. Создание такой культуры и является истинной целью всякого народа, точно так же, как целью отдельного человека, принадлежащего к данному народу, является достижение такого образа жизни, в котором полно, ярко и гармонично воплощалась бы его самобытная духовная природа. Обе эти задачи, задача народа и задача каждого отдельного индивидуума, входящего в состав народа, теснейшим образом связаны друг с другом, взаимно дополняют и обуславливают друг друга.

Работая над своим собственным, индивидуальным самопознанием, каждый человек познает себя, между прочим, и как представителя данного народа. Душевная жизнь каждого человека заключает в себе всегда известные элементы национальной психики, и духовный облик каждого отдельного представителя данного народа непременно имеет в себе черты национального характера в различных, смотря по индивидууму, соединениях друг с другом и с чертами более частными (индивидуальными, семейными, сословными). При самопознании все эти национальные черты в их общей

связи с данным индивидуальным характером находят себе утверждение, и вместе с тем облагораживаются. И поскольку данный человек, познавая самого себя, начинает "быть самим собой", он непременно становится и ярким представителем своего народа. Его жизнь, будучи полным и гармоническим выражением его осознанной самобытной индивидуальности, неизбежно воплощает в себе и национальные черты. Если этот человек занимается творческой культурной работой, его творчество, нося на себе отпечаток его личности, неизбежно будет окрашено в тон национального характера, во всяком случае, не будет противоречить этому характеру. Но даже если человек, о котором идет речь, не будет участвовать в культурном творчестве активно, а будет лишь пассивно усваивать результаты этого творчества или участвовать как исполнитель в известной области культурной жизни своего народа, - даже и в этом случае факт полного и яркого воплощения в его жизни и деятельности известного черт национального характера (главным образом вкусов и предрасположений) непременно будет способствовать подчеркиванию и усилению общего национального тона быта данного народа. А быт есть то, что вдохновляет творца культурных ценностей, что дает ему задачи и материал для творчества. Таким образом, индивидуальное самопознание способствует самобытности национальной культуры, самобытности, которая, как мы указали, является коррелятом национального самопознания.

Но и обратно, самобытная национальная культура сама способствует индивидуальному самопознанию отдельных представителей данного народа. Она облегчает им понимание и познание тех черт их индивидуальной психической природы, которые служат проявлениями общего национального характера. Ибо в истинной национальной культуре все такие черты находят себе яркое и выпуклое воплощение, что позволяет всякому индивидууму с большою легкостью находить их в самом себе, познавать их (через культуру) в их истинном виде и давать им правильную оценку в общей бытовой перспективе. Гармонически самобытная национальная культура позволяет всякому члену данного национального целого быть и оставаться самим собой, пребывая в то же время в постоянном общении со своими соплеменниками. При таких условиях человек может принимать участие в культурной жизни своего народа вполне искренно, не кривя душой, не притворяясь перед другими или перед самим собой тем, что он на самом деле никогда не был и не будет.

Как видно из всего этого, между индивидуальным и национальным самопознанием существует теснейшая внутренняя связь и постоянное взаимодействие. Чем больше в данном народе существует людей, "познавших самих себя" и "ставших самими собой", - тем успешнее идет в нем работа по национальному самопознанию и по созданию самобытной национальной культуры, которая, в свою очередь, является залогом успешности и интенсивности самопознания индивидуума. Только при наличности такого взаимодей-

ствия между индивидуальным и национальным самопознанием возможна правильная эволюция национальной культуры. Иначе эта последняя может остановиться на известной точке, тогда как национальный характер, слагающийся из отдельных индивидуальных характеров, изменится. В этом случае весь смысл самобытной национальной культуры пропадет. Культура утратит живой отклик в психике своих носителей, перестанет быть воплощением национальной души и обратится в традиционную ложь и лицемерие, способные лишь затруднить, а не облегчить индивидуальное самопознание и индивидуальную самобытность.

Если признать, что высшим земным идеалом человека является полное и совершенное самопознание, то придется признать, что только та культура, которая может такому самопознанию способствовать, и есть истинная. Для того чтобы способствовать индивидуальному самопознанию, культура должна воплощать в себе те элементы психологии, которые являются общими для всех или для большинства личностей, причастных к данной культуре, т.е. совокупность элементов национальной психологии. При этом воплощать такие элементы культура должна ярко, выпукло, ибо чем ярче они будут воплощены, тем легче каждому индивидууму познать их через культуру в самом себе. Иначе говоря, только вполне самобытная национальная культура есть подлинная, только она отвечает этическим, эстетическим и даже утилитарным требованиям, которые ставятся всякой культуре. Если человек только тогда может быть признан истинно мудрым, добродетельным, прекрасным и счастливым, когда он познал самого себя и "стал самим собой", - то то же самое применимо к народу. А "быть самим собой" в применении к народу - значит "иметь самобытную национальную культуру". Если требовать от культуры, чтобы она давала "максимальное счастье большинству людей", то дело от этого не меняется. Ведь истинное счастье заключается не в комфорте, не в удовлетворении тех или иных частных потребностей, а в равновесии, в гармонии всех элементов душевной жизни (в том числе и "потребностей") между собой. Сама по себе никакая культура такого счастья дать человеку не может. Ибо счастье лежит не вне человека, а в нем самом, и единственный путь к его достижению есть самопознание. Культура может только помочь человеку стать счастливым, облегчить ему работу по самопознанию. А сделать это она может лишь в том случае, если будет такова, какою мы определили ее выше: вполне и ярко самобытной.

Итак, культура должна быть для каждого народа другая. В своей национальной культуре каждый народ должен ярко выявить всю свою индивидуальность, при том так, чтобы все элементы этой культуры гармонизировали друг с другом, будучи окрашены в один общий национальный тон. Отличия разных национальных культур друг от друга должны быть тем сильнее, чем сильнее различия национальных психологий их носителей, отдельных народов. У народов, близких друг к другу по своему национальному характеру, и

культуры будут сходные. Но общечеловеческая культура, одинаковая для всех народов, - невозможна. При пестром многообразии национальных характеров и психических типов такая "общечеловеческая культура" свелась бы либо к удовлетворению чисто материальных потребностей при полном игнорировании потребностей духовных либо навязала бы всем народам формы жизни, вытекающие из национального характера какой-нибудь одной этнографической особи. И в том и в другом случае эта "общечеловеческая" культура не отвечала бы требованиям, поставленным всякой подлинной культуре. Истинного счастья она никому не дала бы.

Таким образом, стремление к общечеловеческой культуре должно быть отвергнуто. Наоборот, стремление каждого народа создать свою особую национальную культуру находит себе полное моральное оправдание. Всякий культурный космополитизм или интернационализм заслуживает решительного осуждения. Однако отнюдь не всякий национализм логически и морально оправдан. Есть разные виды национализма, из которых одни ложны, другие истинны, и только истинный национализм является безусловным положительным принципом поведения народа.

Из предыдущего явствует, что истинным, морально и логически оправданным может быть признан только такой национализм, который исходит из самобытной национальной культуры или направлен к такой культуре. Мысль об этой культуре должна руководить всеми действиями истинного националиста. Ее он отстаивает, за нее он борется. Все, что может способствовать самобытной национальной культуре, он должен поддерживать, все, что может ей помешать, он должен устранять.

Однако, если с подобным мерилom мы подойдем к существующим формам национализма, то легко убедимся, что в большинстве случаев национализм бывает не истинным, а ложным.

Чаще всего приходится наблюдать таких националистов, для которых самобытность национальной культуры их народа совершенно неважна. Они стремятся лишь к тому, чтобы их народ во что бы то ни стало получил государственную самостоятельность, чтобы он был признан "большими" народами, "великими" державами, как полноправный член "семьи государственных народов" и в своем быте во всем походил именно на эти "большие народы". Этот тип встречается у разных народов, но особенно часто появляется у народов "малых", притом нероманогерманских, у которых он принимает особенно уродливые, почти карикатурные формы. В таком национализме самопознание никакой роли не играет, ибо его сторонники вовсе нежелают быть "самими собой", а, наоборот, хотят именно быть "как другие", "как большие", "как господа", не будучи по существу подчас ни большими, ни господами. Когда исторические условия складываются так, что данный народ подпадает под власть или экономическое господство другого народа, совершенно чуждого ему по духу, и не может создать самобытной национальной куль-

туры без того, чтобы освободиться от политического или экономического засилья иноплеменников, - стремление к эмансипации, к государственной самостоятельности является вполне основательным, логически и морально оправданным. Однако следует всегда помнить, что такое стремление правомерно именно лишь в том случае, когда оно появляется во имя самобытной национальной культуры, ибо государственная самостоятельность, как самоцель - бессмысленна. А между тем у националистов, о которых идет речь, государственная самостоятельность и великодержавность обращаются именно в самоцель. Мало того, ради этой самоцели приносятся в жертву самобытная национальная культура. Ибо националисты рассматриваемого типа, для того, чтобы их народ был вполне похож на "настоящих европейцев", стараются навязать этому народу не только часто совершенно чуждые ему по духу формы романо-германского государства, права и хозяйственной жизни, но и романо-германские идеологии, искусство и материальный быт. Европеизация, стремление к точному воспроизведению во всех областях жизни общеромано-германского шаблона в конце концов приводят к полной утрате всякой национальной самобытности и у народа, руководимого такими националистами, очень скоро остается самобытным только преславу́тый "родной язык". Да и этот последний, став "государственным" языком и приспособляясь к новым, чужим понятиям и формам быта, сильно искажается, впитывает в себя громадное количество романо-германизмов и неуклюжих неологизмов. В конце концов, официальные "государственные" языки многих "малых" государств, вступивших на такой путь национализма, оказываются почти непонятными для подлинных народных масс, неуспевших еще денационализироваться и обезличиться до степени "демократии вообще".

Ясно, что такой вид национализма, не стремящийся к национальной самобытности, к тому, чтобы народ стал самим собой, а лишь к сродству с существующими "великими державами", отнюдь не может быть признан истинным. В основе его лежит не самопознание, а мелкое тщеславие, являющееся антиподом истинного самопознания. Термин "национальное самоопределение", которым любят оперировать представители этого вида национализма, особенно, когда они принадлежат к одному из "малых народов", способен лишь ввести в заблуждение. На самом деле, ничего "национального" и никакого "самоопределения" в этом настроении умов нет, и потому совсем неудивительно, что "самостийничество" так часто соединяется с социализмом, всегда заключающим в себе элементы космополитизма, интернационализма.

Другой вид ложного национализма проявляется в воинствующем шовинизме. Здесь дело сводится к стремлению распространить язык и культуру своего народа на возможно большее число иноплеменников, искоренив в этих последних всякую национальную самобытность. Ложность этого вида национализма ясна без особых объяснений. Ведь самобытность данной национальной куль-

туры ценна лишь постольку, поскольку она гармонирует с психическим обликом ее создателей и носителей. Как только культура переносится на народ с чуждым психическим укладом, весь смысл ее самобытности пропадает и сама оценка культуры меняется. В игнорировании этой соотносительности всякой данной формы культуры с определенным этническим субъектом ее заключается основное заблуждение агрессивного шовинизма. Этот шовинизм, основанный на тщеславии и на отрицании равноценности народов и культур, словом на эгоцентрическом самовозвеличении, немислим при подлинном национальном самопознании и потому тоже является противоположностью истинного национализма.

Особой формой ложного национализма следует признать и тот вид культурного консерватизма, который искусственно отождествляет национальную самобытность с какими-нибудь уже созданными в прошлом культурными ценностями или формами быта и не допускает изменение их даже тогда, когда они явно перестали удовлетворительно воплощать в себе национальную психику. В этом случае, совершенно как и при агрессивном шовинизме, игнорируется живая связь культуры с психикой ее носителей в каждый данный момент и культуре придается абсолютное значение, независимое от ее отношения к народу: "не культура для народа, а народ для культуры". Этим опять упраздняется моральный и логический смысл самобытности, как коррелата непрерывного и непрестанного национального самопознания.

Не трудно видеть, что все рассмотренные виды ложного национализма приводят к практическим последствиям, губительным для национальной культуры: первый вид приводит к национальному обезличению, к денационализации культуры; второй - к утрате чистоты расы носителей данной культуры, третий - к застою, предвостынику смерти.

Самой собой разумеется, что отдельные рассмотренные нами виды ложного национализма способны соединяться друг с другом в разные смешанные типы. Все они имеют между собой ту общую черту, что принципиально не базируются на национальном самопознании в вышеопределенном смысле этого слова. Но даже и те разновидности национализма, которые якобы исходят из национального самопознания и на нем хотят обосновать самобытную национальную культуру, не всегда бывают истинны. Дело в том, что весьма часто самое самопознание понимается слишком узко и производится неправильно. Часто истинному самопознанию мешает какой-нибудь ярлык, который данный народ почему-либо прилепил к себе и от которого почему-либо не хочет отказаться. Так, например, направление культурной работы румын в значительной степени обуславливается тем, что они считают себя "романским народом" на том основании, что среди элементов, из которых создалась румынская национальность, в очень отдаленные времена был и небольшой отряд римских солдат. Точно так же и современный греческий национализм, будучи по существу смешанным видом лож-

ного национализма, усугубляет свою ложность еще и односторонним взглядом греков на свое собственное происхождение: будучи на самом деле смесью нескольких этнических элементов, проделавших совместно с другими "балканскими" народами целый ряд общих этапов культурной эволюции, они сами себя считают исключительно потомками древних греков. Такие aberrации зависят исключительно от того, что самопознание во всех этих случаях производится не органически, что оно является не источником данного национализма, а лишь попыткой исторического обоснования самостийнических и шовинистических тенденций этого национализма.

Наблюдение над различными видами ложного национализма контрастически подчеркивает то, чем должен быть национализм истинный. Вытекая из национального самопознания, он весь основан на признании необходимости самобытной национальной культуры, ставит эту культуру как высшую и единственную свою задачу, расценивая всякое явление в области внутренней и внешней политики, всякий исторический момент жизни данного народа именно с точки зрения этой главной задачи. Самопознание придает ему характер известного самодавления, препятствуя ему насильно навязывать данную самобытную национальную культуру другим народам или раболепно подражать другому народу, чуждому по духу, но почему-либо пользующемуся престижем в определенной антропо-географической зоне. В своих отношениях к другим народам истинный националист лишен всякого национального тщеславия или честолюбия. Строя свое мирозерцание на самодовлеющем самопознании, он всегда будет принципиально миролюбив и терпим по отношению ко всякой чужой самобытности. Он будет чужд и искусственного национального обособления. Постигнув с большой ясностью и полнотой самобытную психику своего народа, он с особенной чуткостью будет улавливать и во всяком другом народе все черты, похожие на его собственные. И если другой народ сумел дать одной из этих черт удачное воплощение в виде той или иной культурной ценности, то истинный националист не задумается заимствовать эту ценность, приспособив ее к общему инвентарю своей самобытной культуры. Два близкие по своим национальным характеристикам народа, живущие в общении друг с другом, и оба руководимые истинными националистами, непременно будут иметь культуры весьма сходные друг с другом, именно благодаря такому свободному обмену приемлемыми для обеих сторон культурными ценностями. Но это культурное единство все же принципиально отличается от того искусственного единства, которое является результатом поработительских стремлений одного из сожительствующих друг с другом народов.

Если мы в свете всех этих общих рассуждений станем рассматривать те виды *русского* национализма, которые существовали до сих пор, то будем принуждены признать, что истинного национализма в послепетровской России еще не было. Большинство об-

разованных русских совершенно не желали быть "самими собой", а хотели быть "настоящими европейцами", и за то, что Россия, несмотря на все свое желание, все-таки никак не могла стать настоящим европейским государством, многие из нас презирали свою "отсталую" родину. Поэтому большинство русской интеллигенции до самого недавнего времени сторонилось всякого национализма. Другие именовали себя националистами, но на самом деле понимали под национализмом только стремление к великодержавности, к внешней военной и экономической мощи, к блестящему международному положению России, и для этих целей считали необходимым наибольшее приближение русской культуры к западноевропейскому образцу. На том же раболепном отношении к западным образцам было основано у некоторых русских "националистов" требование "руссификации", сводившейся к поощрению перехода в православие, к принудительному введению русского языка и к замене иноплеменных географических названий более или менее неуклюжими русскими: все это делалось лишь потому, что так де поступают немцы, "а немцы - народ культурный". Иногда такое стремление быть националистом потому, что и немцы националисты, принимало более глубоко и систематично продуманные формы. Так как немцы свое националистическое высокомерие обосновывают заслугами германской расы в создании культуры, наши националисты тоже старались говорить о какой-то самобытной русской культуре XIX в., раздувая до полукосмических размеров значение всякого хоть сколько-нибудь уклоняющегося от западноевропейского шаблона создания русского или хотя бы русскоподданого творца и объявляя это творение "ценным вкладом русского гения в сокровищницу мировой цивилизации". Для вящей параллели, в рандант к пангерманизму создан был и "панславизм"², и России приписывалась миссия объединить все "идушие по пути мирового прогресса" (т.е. променивающие свою самобытность на романо-германский шаблон) славянские народы, для того чтобы славянство (как понятие лингвистическое) могло занять "подобающее" или даже "первенствующее" место в "семье цивилизованных народов". Это направление западнического славянофильства за последнее время в России сделалось модным даже в таких кругах, где прежде слово "национализм" считалось неприличным.

Однако и более старое славянофильство никак нельзя считать чистой формой истинного национализма. В нем нетрудно заметить все три вида ложного национализма, о которых мы говорили выше, причем сначала преобладал вид третий, позднее - первый и второй. Замечалась всегда и тенденция построить русский национализм по образцу и подобию романо-германского. Благодаря всем этим свойствам старое славянофильство и должно было неизбежно выродиться, несмотря на то, что отправной точкой его было ощущение самобытности и начало национального самопознания. Эти элементы, очевидно, были недостаточно ясно осознаны и оформлены.

Таким образом, истинный национализм, всецело основанный на самопознании и требующий во имя самопознания перестройки русской культуры в духе самобытности, до сих пор был в России уделом лишь единичных личностей, (например, некоторых из "ранних" славянофилов)³. Как общественное течение он еще не существовал. В будущем его предстоит создать. И для того-то и нужен тот полный переворот в сознании русской интеллигенции, о котором мы говорили в начале этой статьи.

1921 г.

"Русская проблема"

"Восстановление России" в том виде, как рисуют его себе русские политические эмигранты, есть ничто иное, как чудо. В одно прекрасное утро мы проснемся и узнаем, что все, что, по нашему представлению, сейчас происходит в России, было только тяжелым сном или что все это вдруг, по мановению волшебного жезла, исчезло. Россия опять оказывается великой державой, которую все боятся и уважают, которой на перерыв предлагают самые заманчивые политические и экономические комбинации, которой остается только свободно избрать себе самую лучшую форму правления и зажить припеваючи на страх врагам и себе на славу. Что это, как не чудо?

Нельзя отрицать, что чудеса бывали, бывают и будут. Но можно ли исходить из чуда при политических расчетах? Можно ли вводить чудо, как элемент, притом необходимый, в реально-политическое построение? Ведь чудо по самому своему определению неожиданно и не поддается предвидению, предварительному вычислению. Когда настоящий реальный политик строит планы на будущее, он должен учитывать только реальные возможности. Если он верит в возможность чуда и хочет быть особенно осторожным, то самое большее, что он может сделать, это обдумать на всякий случай, как поступить, если в тот или иной момент вместо реальновозможного вдруг произойдет чудо - и только. Но политик, совершенно не считающийся с реальными возможностями и обдумывающий свой план исключительно только на случай чуда, вряд ли может быть назван "реальным". Большой вопрос приложимо ли вообще к нему звание "политика". А между тем наши политические эмигранты все таковы. Реальные возможности их нисколько не интересуют. Они их как будто даже не замечают. Чудесное восстановление России является для них альфой и омегой, неизменной целью или отправной точкой всех их планов, проектов и построений. Эта слепая уверенность в неизбежности чуда была бы понятна, если бы речь шла о каких-нибудь мистиках. Но ведь в данном случае речь идет о практических деятелях, настроенных позитивно. Что же это, слепота, не позволяющая видеть реальную действительность, или страх взглянуть этой действительности прямо в лицо?..

II.

Есть истины, признанные более или менее всеми. Война, революция и большевистские экспериментаторы довели Россию до такой полнейшей экономической разрухи, из которой она может выбраться лишь постепенно, в течение очень долгого срока и при непременном условии самой деятельной и энергичной помощи иностранцев. Советская власть, думающая прежде всего о самосохранении, сумела создать такой режим, при котором голодное и обезоружен-

женное население способно, в лучшем случае, лишь к мелким местным бунтам, отчасти подавляемым силою, отчасти пресекаемым "взрывом изнутри" благодаря искусной системе пропаганды и провокаций. Сколько-нибудь крупное антибольшевистское движение невозможно без деятельной и серьезно проведенной до конца иностранной поддержки. Добровольное ослабление советского режима возможно лишь при том условии, если советская власть получит возможность гарантировать свою неприкосновенность каким-нибудь другим способом, например, каким-нибудь прочным и надежным соглашением с иностранцами, без помощи которых свержение этой власти все равно невозможно. Итак, установление в России сколько-нибудь сносных условий жизни, обеспечение безопасности и материальных нужд населения, возможно лишь при условии помощи иностранцев, иностранного вмешательства.

Под именем "иностранцев" разумеются, конечно, те "великие державы", которые вели мировую войну. Кто они - мы теперь знаем. Война смыла белилу и румяна гуманной романо-германской цивилизации, и теперь потомки древних галлов и германцев показали миру свой истинный лик, - лик хищного зверя, жадно лязгающего зубами. Этот зверь - настоящий "реальный политик". Он не таков, как наши "представители общественности". В чудо он не верит, над идеями смеется. Ему подавай добычи, пищи, и побольше и повкусней. А если не подашь, он сам возьмет, - на то у него техника, наука и культура, а главное пушки и броненосцы.

Вот каковы те иностранцы, без содействия которых "восстановление России" невозможно. Они воевали между собой за мировое господство. Мир надо было поделить или целиком отдать одному победителю. Однако, ни того, ни другого достигнуть не удалось. Огромная Россия, составляющая шестую часть света, осталась "ничьей". Пока ее не поделят или не отдадут одному из романо-германских зверей, мировую войну нельзя считать законченной. В этом и состоит сущность "русской проблемы" для романо-германцев. Эти последние смотрят на Россию, как на возможную колонию. Огромные размеры России нисколько их не смущают. По количеству населения Индия больше России, а между тем вся она захвачена Англией. Африка превосходит Россию и по величине, а между тем вся она поделена между несколькими романо-германскими державами. Так должно быть и с Россией. Россия есть территория, на которой произрастает то-то и то-то, в которой имеются такие-то ископаемые. Что на этой территории есть население - это неважно: им займутся этнографы; для политики интересна главным образом территория, а туземное население - лишь в качестве рабочей силы.

Можно ли представить себе, что эти самые иностранцы, помогши России "восстановиться" и стать на ноги, любезно поклонятся и отойдут в сторону? В порядке чуда такую картину рисовать себе можно, но если стоять на точке зрения реальных возможностей и вероятностей, надо признать, что такой поворот дела определенно исключен. Те романо-германские державы, которые окажут России

помощь, точнее - будут оказывать России помощь, ибо помощь требуется продолжительная, сделают это, конечно, не по филантропическим побуждениям и постараются поставить дело так, чтобы в обмен на эту помощь получить Россию в качестве своей колонии. Пока трудно предвидеть, какая именно из романо-германских держав выступит в этой роли, будет ли это Англия, Германия, Америка или консорциум держав, который разделит Россию на "сферы влияния". С уверенностью можно сказать только то, что о полном инкорпорировании России к той или иной державе, о включении ее целиком в официальный список колониальных владений какой-нибудь державы, речи быть не может. России будет предоставлена тень, видимость самостоятельности, в ней будет посажено какое-нибудь безусловно покорное иностранцам правительство, которое будет пользоваться теми же правами, какими прежде пользовалось правительство Бухарское, Сиамское или Камбоджийское. Безразлично, будет ли это правительство эсеровским, кадетским, большевистским, октябристским или правым. Важно то, что оно будет фиктивным.

Вот та реально возможная перспектива, которая рисуется при беспристрастном взгляде на создавшееся положение. Восстановление России возможно только ценою утраты ее самостоятельности.

III.

Большевики, как политики вполне реальные, не могут не учитывать неизбежности иностранного ига. Вся политика иностранцев по отношению к Советской России в общем сводится к тому, что иностранцы надеются создать вышеупомянутое покорное русское правительство из большевиков; большевики же то играют в поддавки, то выпускают когти. Благодаря этому процесс затягивается. Иностранцам, безусловно, выгоднее "приручить" советскую власть, чем свергать ее и заменять какой-то новой, и к решительному свержению большевиков они приступят лишь тогда, когда убедятся, что "приручить" большевиков невозможно. Потому-то советская власть своей двусмысленной тактикой выигрывает время. Но как бы ни затягивался процесс, все же у советской власти впереди лишь две перспективы, - либо превратиться в покорное иностранцам правительство, подобно правительству Комбоджи или Бухары, либо уйти, предоставив свое место такому же покорному правительству, составленному из представителей других партий. Если большевики тем не менее считают выгодным затягивать процесс, то это потому, что они надеются еще на одну "последнюю ставку" - на пресловутую всемирную революцию.

Всемирная революция, коммунистический переворот во всех романо-германских странах есть единственное, что может спасти русскую советскую власть от гибели или от подчинения "буржуазным" правительствам запада. Трудно сказать, насколько основательны надежды наших большевиков на эту всемирную революцию. Сейчас в романо-германских странах как-будто все обстоит

благополучно, и рабочее движение как-будто входит в какое-то "безопасное" русло. Но совершенно неизвестно, насколько это положение прочно, и не может ли оно сразу измениться, особенно если напряженное международное положение опять разразится вооруженным конфликтом. Для решения этого вопроса необходимо иметь в руках множество фактических данных, которых нет ни у кого, кроме тех же русских большевиков, сосредоточивших у себя сведения о подготовке коммунистического переворота во всех странах мира. Разумеется, что когда эти самые большевики с уверенностью предсказывают мировую революцию, к ним с безусловным доверием относиться нельзя, ибо они могут в данном случае и просто утешать самих себя. Однако для опровержения их утверждения оснований тоже нет.

Для нас важно решить вопрос, внесет ли мировая революция существенное изменение в те перспективы, которые, как сказано выше, рисуются перед Россией. Если большевики ждут от этой революции спасения, то это потому, что главную опасность со стороны иностранцев они видят не в политическом и экономическом порабощении России, а в том, что опека "буржуазных" романо-германских правительств помешает русской советской власти в полной мере осуществить в России идеалы коммунистического строя. И действительно, эта "опасность" всемирной революцией устраняется. Но для нас, не-коммунистов, уничтожение коммунистического строя отнюдь не является "опасностью", и потому нас может интересовать только вопрос о том: устраняется ли при условии всемирной революции опасность порабощения России иностранцами. И вот на этот-то вопрос приходится ответить безусловно отрицательно.

Социализм и коммунизм суть порождения романо-германской цивилизации. Они предполагают определенные условия социального, экономического, политического и технического свойства, которые существуют во всех романо-германских странах, но не существуют в странах "отсталых", то есть не успевших вполне и во всем уподобиться романо-германским странам. Если коммунистический переворот произойдет во всем мире, то несомненно наиболее совершенными, образцовыми коммунистическими государствами окажутся те романо-германские страны, которые и сейчас стоят на "вершинах прогресса". Они будут продолжать "задавать тон" и занимать господствующее положение. "Отсталая" Россия, растратившая последние силы на попытки осуществления социализма при самых неблагоприятных условиях и при отсутствии необходимых для этого социально-экономических и технических предпосылок, окажется в полном подчинении у этих "передовых" коммунистических государств и подвергнется со стороны их самой беззастенчивой эксплуатации. Если и сейчас население России страдает и бедствует в значительной мере потому, что громадная часть русских национальных богатств тратится на коммунистическую пропаганду за границей и на поддержку иностранного рабочего движения, то что

же будет тогда, когда потом и кровью русского рабочего и крестьянина будет укрепляться и поддерживаться благополучие образцовых коммунистических государств Европы и когда "спецы", руководящие эксплуатацией "отсталых" и "малосознательных" "туземцев", будут представителями этих самых образцовых коммунистических государств?

Таким образом, всемирная революция по существу ничем не изменит мрачных перспектив, стоящих перед Россией. Без этой революции Россия будет колонией буржуазных романо-германских стран, а после этой революции - колонией коммунистической Европы. Но колонией она будет во всяком случае, при той и при другой комбинации. Страница истории, на которой написано "Россия - великая европейская держава" раз навсегда перевернулась. Отныне Россия вступила в новую эпоху своей жизни, в эпоху утраты независимости. Будущая Россия - колониальная страна, подобная Индии, Египту или Марокко.

Это - единственная реальная возможность, существующая в будущем для России, и всякому реальному политику только с этой возможностью и следует считаться, если только не произойдет чуда.

IV.

Вступление России в семью колониальных стран происходит при довольно благоприятных ауспичиях*. Престиж романо-германцев в колониях за последнее время заметно падает. Презренные "туземцы" всюду постепенно начинают поднимать головы и относиться критически к своим господам. Романо-германцы, конечно, сами в этом виноваты. Во время мировой войны они вели пропаганду в чужих колониях, дискредитируя друг друга в глазах "туземцев". Они обучали этих туземцев военному делу и заставляли их сражаться на фронте против других романо-германцев, приучая туземцев к победе над "расой господ". Они расплодили среди туземцев сословие интеллигентов с европейским образованием и вместе с тем показали этим интеллигентам истинный лик европейской культуры, в котором нельзя было не разочароваться. Как бы то ни было, стремление к освобождению от романо-германского ига теперь налицо во многих колониальных странах, и если в некоторых из них стремление это проявляется в бессмысленных, легко подавляемых вооруженных восстаниях, в других наблюдаются признаки более серьезного и глубокого национального движения. В туманной дали как-будто открываются перспективы грядущего освобождения угнетенного человечества от ига романо-германских хищников. Чувствуется, что романо-германский мир стареет, и что его старые изъеденные зубы скоро окажутся неспособными терзать и пережевывать лакомые куски поработанных колоний.

При таких условиях вступление в среду колониальных стран новой колониальной страны, огромной России, привыкшей существо-

* От лат. *auspicatus* - счастливое предзнаменование. - Ред.

вать самостоятельно и смотреть на романо-германские государства как на величины, более или менее, ей равные, может явиться решительным толчком в деле эмансипации колониального мира от романо-германского гнета. Россия может сразу стать во главе этого всемирного движения. И надо признать, что большевики, которые своими экспериментами несомненно в конце концов привели Россию к неизбежности сделаться иностранной колонией, в то же время подготовили Россию и к ее новой исторической роли вождя за освобождение колониального мира от романо-германского ига.

Ведя свою коммунистическую пропаганду среди "азиатов", большевики с самого начала сталкивались с одним общим явлением. Чисто коммунистические идеи, за отсутствием в азиатских странах подходящих социально-бытовых условий, всюду оказывались сравнительно малопопулярными. Зато необычайный успех имела проповедь, направленная против романо-германцев и романо-германской культуры. Коммунистическая пропаганда воспринималась, как национальная проповедь против европейцев и их приспешников. Под "буржум" понимался либо европейский купец, инженер, чиновник, эксплуатирующий туземцев, либо европеизированный туземец-интеллигент, воспринявший европейскую культуру, надевший европейский костюм и утративший связь с родным народом. Большевики были отчасти рады этому недоразумению, так как оно давало им возможность, хотя бы обманным образом, использовать в своих целях недовольство значительных масс населения Азии. Но все же особенно поощрять такое "неправильное" понимание коммунистической пропаганды и дать ему вылиться в теоретически обоснованное и серьезно продуманное национальное движение, они, коммунисты и интернационалисты, конечно, не могут. Потому-то в большинстве азиатских стран дело сейчас не идет дальше именно этого недоразумения, при котором элементы коммунизма и марксизма соединяются с элементами мизонизма*, европофобии и национализма в причудливую и довольно бесформенную смесь.

И все же дело сделано. В сознании значительной части "азиатов" большевики, а с ними вместе и Россия прочно ассоциировались с идеями национального освобождения, с протестом против романо-германцев и европейской цивилизации. Так смотрят на Россию в Турции, в Персии, в Афганистане и в Индии, отчасти в Китае и в некоторых других странах восточной Азии. И этот взгляд подготавливает будущую роль России, России уже не великой европейской державы, а огромной колониальной страны, стоящей во главе своих азиатских сестер в их совместной борьбе против романо-германцев и европейской цивилизации. В победоносном исходе этой борьбы - единственная надежда на спасение России. В прежнее время, когда Россия еще была великой европейской державой, можно было говорить о том, что интересы России сходятся или расходятся с интере-

* От лат. *miseria* - жалкое состояние, нищета. - Ред.

сами того или иного европейского государства. Теперь такие разговоры бессмысленны. Отныне интересы России неразрывно связаны с интересами Турции, Персии, Афганистана, Индии, быть может Китая и других стран Азии. "Азиатская ориентация" становится единственно возможной для настоящего русского националиста.

V.

Но если сознание населения значительной части азиатских стран подготовлено к тому, чтобы принять Россию в ее новой исторической роли, то сознание самой России к этой роли отнюдь не подготовлено. Русская интеллигенция в своей массе продолжает раболепно преклоняться перед европейской цивилизацией, смотреть на себя, как на европейскую нацию, тянуться за природными романо-германцами и мечтать о том, чтобы Россия в культурном отношении, во всем была подобна настоящим романо-германским странам. Сознательное желание отмежеваться от Европы есть удел лишь единичных личностей. Если у части наших беженцев и эмигрантов наблюдается разочарование во французах и англичанах, то в большинстве случаев это зависит от чисто личной обиды против "союзников", от которых пришлось навидаться всяких оскорблений и унижений во время эвакуации и при жизни в беженских лагерях. Весьма часто это разочарование в "союзниках" сейчас же переходит в преувеличенную идеализацию немцев; таким образом, русский интеллигент все-таки остается в орбите поклонения романо-германцам (не тем, так другим), и вопрос о критическом отношении к европейской культуре в нем все-таки не поднимается.

При таких условиях иностранное иго может оказаться для России роковым. Значительная часть русской интеллигенции, возносящая романо-германцев и смотрящая на свою родину, как на отсталую страну, которой "многому надо поучиться" у Европы, без зазрения совести пойдет на службу к иностранным порабощателям и будет не за страх, а за совесть помогать делу порабощения и угнетения России. Прибавим ко всему этому и то, что первое время приход иностранцев будет связан с некоторым улучшением материальных условий существования, далее, что с внешней стороны независимость России будет оставаться как-будто незатронутой, и, наконец, что фиктивно-самостоятельное, безусловно-покорное иностранцам русское правительство в то же время будет несомненно чрезвычайно либеральным и передовым. Все это, до известной степени закрывая суть дела от некоторых частей обывательской массы, будет облегчать самооправдание и сделки с совестью тех русских интеллигентов, которые отдадут себя на служение порабощившим Россию иностранцам. А по этому пути можно уйти далеко: сначала - совместная с иностранцами помощь голодающему населению, потом служба (разумеется, на мелких ролях) в конторах иностранных концессионеров, в управлении иностранной "контрольной комиссии над русским долгом", а там и в иностранной контрразведке и т.д. Эта служба иностранцам сама по себе еще не так опасна и не

так заслуживает осуждения, тем более что во многих случаях она будет просто неизбежна. Самое вредное это, разумеется, моральная поддержка иностранного владычества. А между тем при современном направлении умов русской интеллигенции приходится признать, что такая поддержка со стороны большинства этой интеллигенции, несомненно, будет оказана. Вот это и есть самое страшное. Если иностранное иго будет морально поддержано большинством русской интеллигенции, продолжающей преклоняться перед европейской культурой и видеть в этой культуре безусловный идеал и образец, которому надо следовать, - то России никогда не удастся сбросить с себя иностранное иго и осуществить свою новую историческую миссию, - освобождение мира от власти романо-германских хищников. Осуществление этих задач возможно лишь при том условии, если в сознании всего русского общества произойдет резкий перелом в сторону духовного отмежевания себя от Европы, утверждения своей национальной самобытности, стремления к самобытной национальной культуре и отвержения европейской культуры. Если такой перелом произойдет, победа обеспечена и никакая служба иностранцам, никакое физическое подчинение романо-германцам не страшны. Если же этого не произойдет, Россию ждет бесславная и окончательная гибель.

VI.

Мы рассмотрели те перспективы, которые открываются перед Россией. Что же должны делать в настоящее время русские люди, жаждущие деятельности и стремящиеся хоть чем-нибудь помочь, если не современной, то хотя бы будущей России? Какие реальные задачи ставятся перед ними?

Всемирно способствовать свержению советской власти и экономическому восстановлению России? Но мы уже знаем, что и то и другое возможно лишь при условии иностранного порабощения России. Что же ускорит этот неизбежный процесс? Сознательно привести иностранцев в Россию? Прежде всего, на такое дело у многих даже реальных политиков не поднимется рука. А во-вторых, что значит "привести иностранцев". Иностранцы пойдут в Россию тогда, когда они найдут это для себя выгодным и удобным, и делают это именно так, как это им подскажет практический расчет. Мольбы русских эмигрантов дела не ускорят, ибо иностранцы будут действовать не во имя человеколюбия, а во имя своих интересов. Они придут в Россию только в том случае, если сумеют обезопасить себя от возможных неприятных последствий этого шага: от международных осложнений на почве дележа "русского наследства", или от революционных вспышек в собственном тылу. Пока соответствующий безопасный способ вмешательства в русские дела не будет найден, никакие старания русских эмигрантов ни к чему не приведут. Когда же он будет найден настоящими реальными политиками той или иной романо-германской державы, интервенция произойдет без всякого давления со стороны русской эмиграции. Значит, в

этом вопросе русская эмиграция совершенно бессильна, и вся ее деятельность в этом направлении сводится к нецелесообразной суете.

Готовить себя к участию в будущем правительственном аппарате "восстановленной" и "освобожденной от советской власти" России? Но мы знаем, какой это будет правительственный аппарат: с виду - настоящая русская власть, а фактически - проводник иностранной колониальной политики. Кому может улыбнуться работа в таком "аппарате"? Мелким честолюбцам, стремящимся к атрибутам власти, хотя бы фиктивной? Или беспринципным авантюристам, мечтающим обеспечить личное благополучие, хотя бы ценою собственного позора и гибели родины? Такие люди всегда были, есть и будут. Не для них, конечно, мы пишем все это. Пусть готовятся к своей будущей работе; помешать им в этом невозможно. Но пусть у других откроются на них глаза, пусть знают все, что это - предатели! Впрочем, кроме предателей, могут найтись и честные, идейные люди, которые захотят войти в будущее, угодное иностранцам, русское правительство с тем, чтобы путем упорного труда, соединения с гибким маккиавелизмом, вывести Россию из-под иностранного ига. Образ Ивана Калиты, упорно и методически творившего великое дело собирания России, в то же время покорно кланяясь Орде, может встать перед этими идейными людьми, как путеводная звезда. Но Иван Калита был самостоятельным князем, не зависящим ни от какого коллективного органа и ни от каких коллег по управлению. Татары не сидели у него на шее в виде посланников или контрольных комиссий, а лишь изредка наезжали за быстро и исправно выплачиваемой данью, предоставляя в остальное время своему даннику полную свободу действия. Положение честного русского человека в правительстве будущей, поработанной романо-германцами России, будет гораздо труднее. Он будет делить власть с "кабинетом", состоящим преимущественно из упомянутых выше честолюбцев и проходимцев, из которых каждый с большим удовольствием свергнет своего сослуживца, дискредитировав его в глазах всемогущих иностранцев. Сами эти иностранцы будут неусыпно и зорко следить за деятельностью правительства через своих официальных представителей и шпионов. В такой обстановке деятельность нового Ивана Калиты вряд ли окажется очень продуктивной. Но главное, и это особенно следует подчеркнуть, без наличности в обществе морального отпора иностранцам деятельность эта заранее обречена на полную неудачу.

Остается подготовка к чисто технической работе по восстановлению транспорта, товарооборота, упорядочению финансов и проч., причем все это - при неизменной перспективе деятельности в обстановке фактического иностранного господства. Эта перспектива делает всю эту техническую работу глубоко одиозной. Ведь вся эта работа будет проходить в тесном сотрудничестве с иностранцами и непременно будет направляться на закрепление России в положении колониальной страны. Пока перспектива этой новой фазы су-

ществования России реально не встает перед сознанием честных русских людей или пока от этой перспективы отмахиваются, мысль о технической работе по восстановлению разных сторон русской жизни является естественной и не вызывает внутреннего отпора, хотя в то же время она, будучи лишена связи с реальной перспективой, именно в силу этого превращается в какую-то бесплодную мечту. Но когда ясно себе представишь, что работать придется не в чудесно восстановленной великодержавной России, а в колониальной стране, фактически поработанной иностранцами, руки опускаются и о технической работе не хочется думать.

VII.

Итак, все виды политической деятельности и даже аполитической работы по восстановлению разных сторон государственного быта России для русской эмиграции закрыты как явно нецелесообразные. Из этого, однако, отнюдь не следует, чтобы русские эмигранты могли со спокойной совестью предаться бездействию или всецело уйти в свои личные дела, забыв о России. Наоборот, нарисованные выше перспективы будущей судьбы России таковы, что, сознав их, никто из русских спокойным оставаться не может. Но только деятельность русской интеллигенции, и в частности русской эмиграции, должна направиться по совершенно иному руслу, чем то, по которому оно протекало до сих пор.

Мы уже указали выше, что будущее поработанной иностранцами России в значительной мере зависит от того, сумеет ли русская интеллигенция оказать иностранному засилью надлежащий духовный отпор. Мы указали и на то, что для этого отпора необходим радикальный переворот в русском общественном сознании и настроении, так как современная русская интеллигенция по своей психологии ни к какому духовному отпору иностранцам не приспособлена. Этим сразу указывается и направление деятельности для русской эмиграции. Центр тяжести из области техники государственного строительства и политической работы переносится в область выработки миросозерцания, создания и укрепления самобытной национальной культуры. Мы должны привыкнуть к мысли, что романо-германский мир со своей культурой - наш злейший враг. Мы должны безжалостно свергнуть и растоптать кумиры тех заимствованных с Запада общественных идеалов и предрассудков, которыми направлялось до сих пор мышление нашей интеллигенции. Освободив свое мышление и мироощущение от давящих его западных шор, мы должны внутри себя, в сокровищнице национально-русской духовной стихии, черпать элементы для создания нового мировоззрения. В этом духе мы должны воспитывать и подрастающее поколение. В то же время, вполне свободные от преклонения перед кумиром западной цивилизации, мы должны всемерно работать на создании самобытной национальной культуры, которая, сама вытекая из нового мировоззрения, в то же время обосновала бы собой это мировоззрение. В этой огромной, всеобъемлющей ра-

боте есть дело для всех, не только для теоретиков, мыслителей, художников и ученых, но и для техников-специалистов и для рядового обывателя. Общим требованием, предъявляемым ко всем, является радикальный переворот в мировоззрении.

Задача, о которой идет речь, жизненна и реальна для всей русской интеллигенции. Без ее выполнения Россия никогда не освободится от рабства. В настоящее время работа по выполнению этой задачи уже производится в отдельных умах, но этого мало, надо, чтобы она стала всеобщей. Разумеется, по самому своему существу работа эта должна производиться преимущественно в самой Советской России. По-видимому, она там и производится. По крайней мере, частные письма, идущие оттуда, часто содержат в себе свидетельства о глубочайших переворотах и огромных сдвигах в мировоззрении самых различных людей и о жажде к творчеству, проникнутому совершенно новым духом. Но в то же время те же письма свидетельствуют о том, что вся эта работа загнана внутрь и придушена. Большевики, хотящие во что бы то ни стало всем навязать свое собственное, обветшавшее, грубоэлементарное и не могущее удовлетворить мыслящего человека мирозерцание, боятся всякого проявления свободного движения мысли, препятствуют проповеди идей, не укладывающихся в марксистские схемы, и тем самым тормозят умственное и нравственное перерождение русской интеллигенции. Имея свое весьма определенное понятие о том, чем должна быть культура всякого коммунистического государства, они стараются в корне подавить всякие попытки национального культурного творчества.

Эти-то неблагоприятные условия, существующие в Советской России, и придают особое значение и важность работе русской эмиграции. Над нами, эмигрантами, не тяготит советская цензура, от нас не требуют, чтобы мы были обязательно марксистами. Мы можем думать, говорить и писать, что хотим, и если в какой-нибудь стране, где мы временно обитаем, та или другая наша мысль вызвала бы против нас репрессии, мы можем переменить место жительства. А потому, наш долг состоит в выполнении той громадной культурной работы, которая там в России сопряжена с часто непреодолимыми препятствиями. Эта задача неизмеримо значительнее всей той никчемной политической грызни и сутолоки, которой предаются теперь наши общественные деятели. И если русская эмиграция хочет действительно сыграть почетную роль в истории России, ей нужно бросить всю эту недостойную игру в политику и заняться работой по перестройке духовной культуры. В противном случае, будущий историк будет в праве заклеить русскую эмиграцию тяжким приговором.

О туранском элементе в русской культуре

Восточно-славянские племена занимали первоначально лишь незначительную часть той громадной территории, которую занимает современная Россия. Славяне заселяли первоначально только небольшую западную часть этой территории, речные бассейны, связующие Балтийское море с Черным. Вся прочая, большая часть территории современной России была заселена преимущественно теми племенами, которые принято объединять под именем "туранских" или "уралоалтайских". В истории всей названной географической области эти туранские племена играли первоначально гораздо более значительную роль, чем восточно-славянские, русские племена. Даже в так называемый домонгольский период, туранские государства в пределах одной Европейской России (царство волжско-камских болгар и царство Хазарское) были гораздо значительнее варяжско-русского. Самое объединение почти всей территории современной России под властью одного государства было впервые осуществлено не русскими славянами, а туранцами-монголами. Распространение русских на Восток было связано с обрусением целого ряда туранских племен, сожительство русских с туранцами проходит красной нитью через всю русскую историю. Если сопряжение восточного славянства с туранством есть основной факт русской истории, если трудно найти великорусса, в жилах которого так или иначе не текла бы и туранская кровь, и если та же туранская кровь (от древних степных кочевников) в значительной мере течет и в жилах малороссов, то совершенно ясно, что для правильного национального самопознания нам русским необходимо учитывать наличность в нас туранского элемента, необходимо изучать наших туранских братьев. Между тем до сих пор мы мало заботились об этом: мы склонны были всегда выдвигать наше славянское происхождение, замалчивая наличность в нас туранского элемента, даже как будто стыдясь этого элемента. С этим предрассудком пора покончить. Как всякая предвзятость, он мешает правильному самопознанию, а правильное самопознание есть не только долг всякой личности, но и непременное условие разумного существования всякой личности, в том числе и нации, понимаемой также как своего рода личность.

Под именем "туранских" или "уралоалтайских" народов разумеют следующие пять групп народов:

Народы *угрофинские*, которые по признакам языкового родства подразделяются на западных финнов (эстов, карелов, собственно финнов и ряд мелких племен), лопарей (в Швеции, Новергии, Северной Финляндии и в России на Кольском полуострове), мордву,

черемисс, пермских финнов (зырян и вогуяков) и угров (мадьяр или венгерцев в Венгрии и Трансильвании и "обских угров" - т.е. вогулов и остяков в северозападной Сибири); к той же группе угрофинских народов принадлежали и вымершие (точнее, вполне обрусевшие) древние племена - меря (по языку родственные черемиссам), весь (по языку западнофинское племя), мурома и мещера, упоминаемые русскими летописями.

Самоеды, делившиеся на несколько племен, ныне почти вымершие и сохранившиеся лишь в незначительном количестве в Архангельской губернии и северо-западной Сибири.

Тюрки, к которым принадлежат турки-османы, разные татары (крымские, казанские, азербайджанские, тобольские и т.д.), мещеры, тептяри, балкарцы (карачаевцы, урусбиевцы и проч.), кумыки, башкиры, киргизы-кайсаки, кара-киргизы, туркмены, сарты, узбеки, алтайцы, якуты, чувашаи и целый ряд древних, исчезнувших народов, из которых наиболее известными являются хазары, болгары (волжско-камские и "аспаруховы"), половцы (иначе куманы или кипчаки), уйгуры и проч.

Монголы, к которым принадлежат в пределах России калмыки и буряты, а за ее пределами - собственно монголы в Монголии.

Манджуры, к которым кроме собственно манджуров принадлежат еще гольды и тунгусы (ныне почти поголовно вымершие или обрусевшие).

Несмотря на ряд общих антропологических и лингвистических признаков, свойственных всем перечисленным группам народов и позволяющим объединить их под общим именем туранских, вопрос о их генетическом родстве является спорным. Доказанным можно считать только родство угрофинской группы языков с самоедской, и обе эти группы объединяют иногда под общим именем "уральской семьи языков"*. Но все же, даже если остальные три группы туранских языков и народов генетически не родственны между собой и с "уральцами", тем не менее близкое взаимное сходство всех туранских языков и психологических обликов всех туранских народов совершенно не подлежит сомнению, и мы имеем право говорить о едином туранском психологическом типе, совершенно отвлекаясь от вопроса о том, обусловлена ли эта общность психологического типа кровным родством или какими-нибудь другими историческими причинами.

* Родство между тюркскими, монгольскими и манджурскими языками (объединяемыми в общую группу "алтайских языков"), считавшееся долгое время весьма вероятным, за последнее время в связи с более детальным их изучением подвергнуто сомнению. Родство между "уральскими" языками и остальными туранскими большинством лингвистов теперь решительно отрицается. И только за самое последнее время стали вновь делаться попытки научно доказать это родство. (Здесь и далее по тексту примечания автора.)

II.

Туранский психический облик явственнее всего выступает у тюрков, которые к тому же из всех туранцев играли в истории Евразии самую выдающуюся роль. Поэтому, мы будем исходить из характеристики именно тюрков.

Психический облик тюрков выясняется из рассмотрения их языка и продуктов их национального творчества в области духовной культуры.

Тюркские языки очень близки друг к другу, особенно если отвлечься от иностранных слов (персидских и арабских), проникших в огромном числе в языки тюрков-мусульман. При сравнении отдельных тюркских языков между собой легко выявляется один общий тип языка, яснее всего выступающий у алтайцев. Тип этот характеризуется своей необычайной стройностью. Звуковой состав слов нормируется рядом законов, которые в чисто тюркских, незамешанных словах не терпят исключений...

Подводя итог всему сказанному о тюркском языковом типе, приходим к заключению, что тип этот характеризуется схематической закономерностью, последовательным проведением небольшого числа простых и ясных основных принципов, спаивающих речь в одно целое. Сравнительная бедность и рудиментарность самого речевого материала, с одной стороны, и подчинение всей речи как в звуковом, так и в формальном отношении схематической закономерности - вот главные особенности тюркского языкового типа.

После языка наибольшее значение для характеристики данного национального типа имеет народное искусство.

В области *музыки* тюркские народы представляют гораздо меньше единства, чем в области языка: зная османско-турецкий язык можно без особого труда понимать казанский или башкирский текст, но прослушавши одну за другой, сначала османско-турецкую, а потом казанско-татарскую или башкирскую мелодию приходишь к убеждению, что между ними нет ничего общего. Объясняется это, конечно, главным образом различием культурных влияний. Музыка османских турак находится под подавляющим влиянием музыки арабской, с одной стороны, и греческой - с другой. Подавляющее влияние арабско-персидской музыки наблюдается также у крымских и азербайджанских татар. При определении подлинно тюркского музыкального типа музыка турецкая, крымско-татарская и азербайджанская, особенно "городская", в расчет приниматься не может. Если мы обратимся к музыке других тюркских народов, то увидим, что у большинства их господствует один определенный музыкальный тип. Этот тип, по которому строятся мелодии волжско-уральских, сибирских, части туркестанских и китайско-туркестанских тюрков, характеризуется следующими чертами. Мелодия строится на так называемый бесполутонно-пятитонном (иначе индокитайском звукоряде, т.е. как бы на мажорном звукоряде с пропуском четвертой и седьмой ступени: напр., если в

мелодии встречаются тоны *до*, *ре* и *ми*, то в ней могут встречаться еще только *соль* и *ля*, но ни *фа*, ни *фа-диез*; ни *си*, ни *си-бемоль* встречаться не могут. Ходы на полтона не допускаются совершенно. Хоровые песни поются в унисон, многоголосие не известно. Со стороны ритмической мелодия строится строго симметрично, т.е. делится на части с равным числом тактов, причем обычно самое число тактов в каждой части мелодии - 2, 4, 8 и т.д. Можно установить небольшое число основных типов мелодий, из них важнейшие: тип мелодии, построенной на нисходящей каденции, т.е. основанной на чередовании движения вверх и движения вниз, при чем с каждым разом верхний и нижний пределы движения все понижаются, а амплитуда самого движения сокращается; 2. тип мелодии, основанной на противопоставлении двух частей, из которых первая заключает в себе небольшую музыкальную фразу, два раза повторенную, а вторая часть - две разные фразы, построенные ритмически приблизительно одинаково и осуществляющие короткое нисходящее движение. Оба эти типа представляют между собой и некоторые второстепенные различия. Но в общем оба типа подчинены одним и тем же законам: гармоническому закону пятитонного звукоряда и ритмическому закону симметрического равенства частей и парной периодичности. Тюркские песни, сложенные по этому образцу, отличаются особенной гармонической и ритмической ясностью и прозрачностью. Каждая такая мелодия представляет из себя одну или две похожие друг на друга и очень простые музыкальные фразы, но эти фразы могут повторяться до бесконечности, образуя длинную и однотонную песню.

Иначе говоря, здесь намечаются те же основные психологические черты, которые мы выше отметили в строке тюркских языков: сравнительную бедность и рудиментарность материала и полное подчинение простым и схематичным законам, спаивающим материал в единое целое и придающим этому целому известную схематическую ясность и прозрачность.

Относительно *устной поэзии* тюркских народов приходится сказать то же, что выше мы сказали о музыке: если откинуть те формы поэзии мусульманских тюрков, которые явно навеяны арабскими и персидскими образцами, то в поэзии разных тюркских народов намечаются черты одного общего типа.

Так как в большинстве тюркских языков различия между долгими и краткими гласными не существует, а ударение, фиксированное на последнем слоге слова, не сознается говорящими как смыслообразующий ("фонологический") фактор языка, то тюркское стихотворение построено на числе слогов, т.е. является "силлабическим": точнее говоря, стихосложение это основано на правильном повторении "словоразделов" (границы между двумя соседними словами) через промежутки, заполненные определенным числом слогов. Звуковое однообразие начала и конца тюркских слов, вызванное последовательно проведенными и регулирующими всю тюркскую речь звуковыми законами, значительно облегчает

пользование качественным ритмом, т.е. присоединение к основному силлабическому принципу стихосложения еще и второго, подсобного принципа, в виде повторения в начале или в конце каждого метрического сегмента звуков одинакового качества. И действительно, в поэзии большинства тюркских народов существует либо аллитерации, либо рифмы. При этом, сообразно со свойствами тюркских языков, подчиняющих гласные слова законам гармонии, гласные при аллитерации и при рифме играют незначительную роль: *биринджи* (первый) может рифмовать с *онунджу* (десятый). Наряду с ритмом внешним, ритмом звуков существует и ритм внутренний, ритм значений. Тюркская поэзия имеет решительную склонность к параллелизму. Поэтические произведения некоторых тюркских племен всецело построены на принципе параллелизма. Все стихи группируются парами, причем второй стих в каждой паре повторяет содержание первого другими словами; в тех редких случаях, когда первый и второй стих не тождественны по содержанию, они все-таки построены по одинаковой синтаксической схеме, так что остается по крайней мере формальный, синтаксический параллелизм. Дело в принципе, конечно, не меняется, когда стихи группируются не по два, а по четыре, и когда параллелизм существует не между двумя соседними стихами, а между первой и второй половиной одного четверостишия.

В отношении поэтического творчества отдельные тюркские народы представляют довольно различные типы. У одних (например, у казанских татар) господствуют короткие четверостишия с довольно слабой смысловой связью между первой и второй частью (вроде русских частушек), но все же с ясной выраженной тенденцией хотя бы к синтаксическому параллелизму. У других племен находим двустишия или симметрично построенные четверостишия с параллелизмом, доходящим до тавтологии. Наконец, известны и длинные большей частью эпические песни: но и они строятся строфически, с подчинением каждой строфы принципу параллелизма, а нередко и с объединением нескольких строф в одну симметрично-параллелистическую фигуру. Между внешними и внутренними особенностями тюркского стихосложения существует неразрывная связь: рифма и аллитерация неразрывно связаны с принципом смыслового и синтаксического параллелизма (большей частью рифмуют одинаковые грамматические окончания частей предложения, попадающих в силу синтаксического параллелизма на одинаковые места в двух смежных стихах); а в то же время те же рифмы или аллитерации, подчеркивая начало или конец стиха, способствуют ясности силлабического членения и строфического построения. Если ко всему этому прибавить, что число метров, употребляемых в тюркской поэзии, очень незначительно (стихи в 7, 8, 11 и 12 слогов), что рифмы большей частью "грамматические", что параллелизм большей частью склоняется либо в сторону полной смысловой тавтологии, либо в сторону исключительно синтакси-

ческой аналогии, а более сложные образные сравнения сравнительно редки, то мы получим достаточное представление о характере тюркского поэтического творчества. В этом творчестве мы видим опять те же психологические черты, которые уже отметили в языке и в музыке: сравнительную бедность средств при замечательно последовательной закономерности и схематичной ясности построения.

Итак, рассмотрение строя тюркских языков, тюркской музыки и тюркской поэзии привело нас к установлению известных особенностей тюркской психологии, выступающих во всех этих проявлениях национального творчества. В других областях духовной культуры тюрков сквозят те же психологические особенности. В отношении религиозной жизни тюрки не отличаются активностью. Большая часть тюркских племен в настоящее время исповедует ислам, в древности были тюрки буддисты (уйгуры) и юдаисты (хазары). Тюркские племена, сохранившие национальную языческую веру, сейчас немногочисленны. Из них особого внимания заслуживают алтайцы. Религия этих последних (поскольку они еще сохраняют язычество) проникнута идеей дуализма, и любопытно, что дуализм этот возведен в последовательную, педантически-симметричную систему. Здесь мы, следовательно, опять встречаемся с тем рудиментарным схематизмом, который уже отмечали в языке, в музыке и в поэзии. В язычестве якутском и чувашском находим в общем ту же дуалистическую тенденцию, но проведенную менее последовательно и схематично, чем у алтайцев.

В обычном праве, в частности в системе родового строя, специфические черты тюркской психологии тоже отражаются, но в этой области схематизм связан, так сказать, с существом дела, проявляется и у многих других народов, так что явление это не является характерным. Все же нельзя не отметить, что тюркское обычное право в общем всегда оказывается более разработанным и более систематично построенным, чем обычное право других племен той же географической зоны (за исключением монголов).

III.

Таким образом, мы не ошибемся, если скажем, что во всем духовном творчестве тюрков господствует одна основная психическая черта: ясная схематизация сравнительно небогатого и рудиментарного материала. Отсюда позволительно сделать выводы и о самой тюркской психологии. Типичный тюрк не любит вдаваться в тонкости и в запутанные детали. Он предпочитает оперировать с основными, ясно воспринимаемыми образами и эти образы группировать в ясные и простые схемы. Однако следует остерегаться от возможных неправильных толкований этих положений. Так, ошибочно было бы думать, что тюркский ум особенно был бы склонен к схематическому отвлечению. Конкретные этнографические данные, из которых мы извлекли указание на характер тюркского психичес-

кого типа, не дают нам оснований для подобного заключения. Ведь те схемы, на которых, как мы видели, строится тюркское духовное творчество, отнюдь не являются продуктом философской абстракции и даже вовсе не носят характера чего-то нарочито обдуманного. Наоборот, они - подсознательны и существуют в психике как неосознанная причина той психической инерции, благодаря которой все элементы психического материала сами собой укладываются именно в таком, а не в ином порядке: это возможно благодаря особенной элементарности и простоте этих схем. С другой стороны, ошибочно было бы думать, чтобы шорность или схематичность тюркской психологии препятствовала широкому размаху и полету фантазии. Содержание эпических преданий тюркских племен решительно противоречит такому представлению. Тюркская фантазия не бедна и не робка, в ней есть смелый размах, но размах этот рудиментарен: сила воображения направлена не на детальную разработку, не на нагромождение разнообразных подробностей, а, так сказать, на развитие в ширину и в длину; картина рисуемая этим воображением не пестрит разнообразием красок и переходных тонов, а написана в основных тонах, широкими, порой даже колоссально широкими мазками. Это стремление к разрастанию в ширь, глубоко характерное для тюркского творчества, внутренне обусловлено теми же основными чертами тюркской психики. Мы видели, что самое длинное тюркское слово (например, османско-турецкое *вурүштурамамышыдыныз* вы не заставили их побить друг друга) построено по тем же звуковым и этимологическим законам, как и самое короткое, что самый длинный период строится по тем же синтаксическим правилам, как и короткое простое предложение, что в самой длинной песне господствуют те же композиционные правила, что и в короткой, что длинные поэмы построены на тех же правилах, как и короткие двустишия. Благодаря элементарности материала и отчетливой простоте схем, построение может легко растягиваться до произвольно больших размеров. И в этом растяжении воображение тюрка находит удовлетворение.

Описанная психология типичного тюрка определяет собой и жизненный уклад и миросозерцание носителей этой психологии. Тюрк любит симметрию, ясность и устойчивое равновесие; но любит, чтобы все это было уже дано, а не задано, чтобы все это определяло по инерции его мысли, поступки и образ жизни: разыскивать и создавать те исходные и основные схемы, на которых должны строиться его жизнь и миросозерцание, для тюрка всегда мучительно, ибо это разыскивание всегда связано с острым чувством отсутствия устойчивости и ясности. Потому-то тюрки всегда так охотно брали готовые чужие схемы, принимали иноземные верования. Но, конечно, не всякое чужое миросозерцание приемлемо для тюрка. В этом миросозерцании непременно должна быть ясность, простота, а главное, оно должно быть удобной схемой, в которую можно вложить все, весь мир во всей его конкретности. Раз уверовав в определенное миросозерцание, превратив его в подсознательный

закон, определяющий все его поведение, в универсальную схему, и достигнув таким образом состояния устойчивого равновесия на ясном основании, - тюрк на этом успокаивается и крепко держится за свое верование. Смотри на мирозерцание именно как на незыблемое основание душевного и бытового равновесия, тюрк в самом мирозерцании проявляет косность и упрямый консерватизм. Вера, попавшая в тюркскую среду, неминуемо застывает и кристаллизуется, ибо она там призвана играть роль незыблемого центра тяжести - главного условия устойчивого равновесия.

На этой особенности тюркской психологии основано странное явление: притяжение между психикой тюркской и семитской. Трудно найти две более различные, прямо противоположные друг другу психики. Можно показать опять-таки на основании конкретных этнографических данных, языка, музыки, поэзии, орнамента, что психология семита разительно противоположна психологии тюрка. И тем не менее не случайно, что большинство тюрков - магометане и что тюрки-хазары были единственным в истории несемитским народом, сделавшим своей государственной религией юдаизм. Семит, выискивающий противоречия, находящий особое удовольствие в обнаружении противоречий и в казуистическом их преодолении, любящий ворошиться в сложно переплетенных и запутанных тонкостях, и тюрк, более всего ненавидящий тревожное чувство внутреннего противоречия и беспомощный в его преодолении - это две натуры не только не сходные, но и прямо друг другу противоположные. Но в этой противоположности и причина притяжения: семит делает за тюрка ту работу, на которую сам тюрк не способен, - преодолевает противоречия и подносит тюрку решение (пусть казуистическое) свободное от противоречий. И не мудрено поэтому, что, ища необходимой базы для устойчивого равновесия, тюрк постоянно выбирает такой базой плод творчества семитского духа. Но заимствуя этот плод чуждого духа, тюрк сразу упрощает его, воспринимает его статически, в готовом виде, и, превратив его в одно лишь незыблемое основание своей душевной и внешней жизни, раз навсегда мумифицирует его, не принимая никакого участия в его внутреннем развитии. Так, тюрки не дали исламу ни одного сколько-нибудь крупного богослова, юриста или мыслителя: они приняли ислам как завершенное данное.

IV.

Обрисованная нами выше психологическая характеристика тюркского племени в общих чертах может рассматриваться и как характеристика всех "туранцев" или "уралоалтайцев". *Моноголы* в этнопсихологическом отношении составляют с тюрками одно целое. Все, что выше сказано было о типических чертах тюркских языков, тюркской музыки, поэзии, обычного права, о направлении тюркской фантазии, мировоззрении и укладе жизни, в одинаковой мере применимо и к моноглам; только у монголов все эти типические

черты выступают еще более резко, чем у тюрков. Случаев притяжения между монгольской и семитской психологией в силу исторических причин нет. Тем не менее монголы, так же как и тюрки, заимствуют в качестве базы своего мировоззрения и бытового уклада готовый результат чужого духовного творчества; только источник заимствования здесь не семитский ислам, как у тюрков, а индийский буддизм в китайско-тибетской передаче. Если тюрки, как было сказано выше, мумифицировали и заморозили ислам и не приняли никакого участия во внутреннем развитии мусульманской мысли, то еще более это можно сказать об отношении монголов к буддизму.

Если монголы, таким образом, отличаются от тюрков более резким проявлением всех типических черт туранской психологии, то об *угрофинах* следует сказать как раз обратное. Черты туранской психологии ясно проявляются и у угрофинов, но всегда в более слабой степени, чем у тюрков. Финские языки в общем построены на тех же основных принципах, что и тюркские, но принципы эти проведены менее последовательно*.

Неправильности и "исключения" в каждом языке неизбежно происходят в силу бессознательных механических изменений, претерпеваемых каждым языком в течение его истории и связанных с самой природой исторического развития языка: всякая более древняя стадия развития языка всегда более "правильна", чем стадия новейшая. Но дух подчинения живой речи подсознательным схематическим законам в тюркских языках настолько силен, что совершенно нейтрализует это разрушительное действие исторических процессов; потому-то грамматики современных тюркских языков не знают (или почти не знают) "исключений" и потому-то отдельные современные тюркские языки так похожи друг на друга. В угрофинских языках этот сдерживающий дух ясной закономерности оказался гораздо слабее; поэтому грамматики некоторых из этих языков (например, языка собственно финского "суоши") пестрят исключениями, и отдельные угрофинские языки существенно отличаются друг от друга. Другое отличие угрофинской психики от тюркской состоит в том, что финское творчество всегда обладает,

* Прежде всего самый языковой материал, инвентарь звуков и форм в угрофинских языках менее рудиментарен, более разнообразен, чем в тюркских: есть финские языки с довольно богатой звуковой системой, во всех финских языках довольно много падежей, многие финские языки имеют довольно сложные системы спряжения, например, выражают личными окончаниями не только подлежащее, но и прямое дополнение глагола. С другой стороны, основные законы, определяющие построение слов, проведены с неполной последовательностью: законы гармонии гласных и употребления согласных не так ясны, а главное, не так детализованы, как в тюркских языках; из закона о единстве окончания есть целый ряд исключений, т.е. таких случаев, где два грамматических окончания комбинируются вместе; в некоторых финских языках допускаются при глаголах, кроме суффиксов и префиксы (приставки) и т.д.

так сказать, меньшим размахом, чем тюркское*. Наконец, сравнивая угрофинские языки и проявления духовной культуры с тюркскими, убеждаешься в том, что угрофинны психически и культурно гораздо пассивнее тюрков. В словарях тюркских языков слова, заимствованные из других языков всегда имеются, но эти слова, большею частью заимствованы не у каких-либо соседей, с которыми тюрки приходили в непосредственное соприкосновение, а у народов, культура которых повлияла на культуру данного тюркского племени, так сказать, "из далека", в порядке иноземной моды: поэтому таких слов в литературном языке всегда гораздо больше, чем в народном. В турецком народном языке есть довольно много арабских и персидских слов, но слов греческих, армянских или славянских почти нет. Зато в языках всех тех народов, с которыми тюрки приходили в соприкосновение, всегда масса тюркских слов. Совершенно иную картину в этом отношении представляют языки угрофинские: их словари положительно пестрят словами, заимствованными в самое различное время, начиная с глубокой древности и до новейшего времени, у всех народов, с которыми угрофины когда-либо приходили в соприкосновение. В то же время влияние самих угрофинских языков на словари народов, входивших с ними в соприкосновение, поразительно слабо: несмотря на многовековое сожительство великоруссов с угрофинами, в великорусском языке можно указать лишь самое малое число финских слов, да и то обычно не выходящих за пределы какого-нибудь географически ограниченного областного словаря; несколько больше оказал влияния на соседние славянские языки язык мадьярский, но главным образом в сравнительно позднее время, и во всяком случае, число славянских слов, усвоенных самим мадьярским языком гораздо больше, чем число мадьярских слов, вошедших например, в язык сербо-хорватский**. Та же пассивность, та же открытость иноплеменному влиянию наблюдается и во всех сторонах духовной культуры угрофинов: отметим влияние славянское, в частности

* Это положение наглядно иллюстрируется и символизируется музыкой. Есть всякие основания утверждать, что основным угрофинским звукорядом является звукоряд, состоящий из пяти первых нот мажорной гаммы: на этом звукоряде до сих пор строятся песни вогулов и остяков, древнейшие песни других угрофинских народов, и наиболее архаичные гуслеобразные струнные инструменты, как западных финнов ("кантеле"), так и у вогулов и остяков ("сангульдап") представляют пять струн, настроенных в том же звукоряде. Если припомнить сказанное выше о тюркских мелодиях, то сравнение этих мелодий с угрофинскими может быть выражено так и в тех и в других участвуют только пять тонов, но в то время, как в тюркских мелодиях эти пять тонов располагаются в пределах по крайней мере октавы, типичные угрофинские мелодии движутся в пределах квинты. При непосредственном восприятии типичные угрофинские мелодии производят впечатление стесненности и, особенно по сравнению с тюркскими, поражают отсутствием всякого размаха.

** Только на словарь самоедских языков угрофинское влияние оказалось значительным, но при этом и сами угрофинские языки (зырянский, вогульский, остяцкий) не озапались чужды обратному самоедскому влиянию.

русское, сверх того у волжско-камских и зауральских угрофинов - влияние тюркское, у угрофинов западных - влияние "балтийское" (латышско-литовское) и германское, в более древние эпохи у всех угрофинов - влияние иранское и кавказское. При попытке выделить из культуры того или иного угрофинского племени все эти иноплеменные элементы и, таким образом, очистить чисто угрофинское ядро этой культуры, исследователь зачастую остается почти с пустыми руками. И все же, несмотря на это непрерывное заимствование отовсюду, культура отдельных угрофинских племен носит своеобразный характер, явственно отличаясь от культуры тех народов, от которых производились заимствования. Своеобразие это зависит прежде всего от того, что, раз позаимствовав у данного народа какой-нибудь элемент культуры, угрофины сохраняют этот элемент в более древнем, архаическом виде, чем тот вид, в котором этот элемент сохраняется у его первоначального носителя: так, мордва сохранила много заимствованных у великоруссов элементов культуры, которые у самих великоруссов либо подверглись полному забвению, либо изменились почти до неузнаваемости и о славянском происхождении которых можно заключать только потому, что они еще бытуют у некоторых других славян. Во-вторых, своеобразие происходит также и от того, что угрофины синтезируют элементы, заимствованные из нескольких разнородных культур. Наконец, если заимствуются мотивы и, так сказать, материал построения культурных ценностей, то самые методы этого построения и психологические основания форм творчества у угрофинов остаются своими, туранскими. В общем, можно сказать, что угрофины сохраняют все типические черты туранской психики, но в несколько смягченном виде и при меньшей психической активности, чем тюрки и монголы.

Таким образом, несмотря на то, что генетическое родство между отдельными семействами "уралоалтайских" или "туранских" языков более чем сомнительно и что отдельные туранские народы во многих отношениях существенно отличаются друг от друга, тем не менее, можно говорить о едином туранском этнопсихологическом типе, по отношению к которому этнопсихологический тип тюркский, многольский и угрофинский являются оттенками или вариантами.

V.

Для ответа на вопрос, как и в чем туранский психологический тип может отражаться в русском национальном характере, и какое значение имели черты туранской психики в русской истории, надо прежде всего ясно и конкретно представить себе туранский психологический тип в применении к жизни отдельного человека. Сделать это можно исходя из данного выше определения туранского психологического типа.

Типичный представитель туранской психики в нормальном состоянии характеризуется душевной ясностью и спокойствием. Не только его мышление, но и все восприятие действительности укладывается само собой в простые и симметричные схемы его, так сказать, "подсознательной философской системы"* . В схемы той же подсознательной системы укладываются также все его поступки, поведение и быт. Притом "система" уже не сознается как таковая, ибо она ушла в подсознание, сделалась основой всей душевной жизни** . Благодаря этому нет разлада между мыслью и внешней действительностью, между догматом и бытом. Внешние впечатления, мысли, поступки и быт сливаются в одно монолитное неразделимое целое. Отсюда - ясность, спокойствие и, так сказать, самодовление. Практически это состояние устойчивого равновесия при условии некоторой пониженной психической активности может привести к полной неподвижности, к косности. Но это отнюдь не обязательно, ибо те же черты вполне соединимы и с психической активностью. Устойчивость и стройность системы не исключают дальнейшего творчества, но, разумеется, это творчество регулируется и направляется теми же подсознательными устоями, и благодаря этому самые продукты такого творчества сами собой, естественно входят в ту же систему мировоззрения и быта, не нарушая ее общей стройности и цельности.

Что касается до социальной и культурной ценности людей туранского психологического типа, то ее нельзя не признать положительной. Туранская психика сообщает нации культурную устойчивость и силу, утверждает культурно-историческую преемственность и создает условия экономии национальных сил, благоприятству-

* Вполне отдавая себе отчет в парадоксальности этого термина, мы все-таки решаемся его применять, за неимением лучшего.

** Важно, чтобы система стала именно *подсознательной*. В тех случаях, когда система, в простые и ясные схемы которой должно укладываться все (внешний мир, мысли, поведение, быт), осознается как таковая и постоянно пребывает в поле сознания, она превращается в "навязчивую идею" (*idee fixe*), человек, одержимый ею - в маньяка-фанатика, лишённого всякой душевной ясности и спокойствия. Это бывает тогда, когда система неуклюжа и плоха, так что бытие в нее укладывается не *само собой*, а путем насилия над природой. Такой случай возможен, если человек туранского типа почему-либо откажется от той удобной, выработанной постепенными усилиями многих поколений системы мировоззрения и быта, которой живут другие его соплеменники, и попытается сам создать совершенно новую систему. Не будучи способен плодотворно мыслить (а следовательно, и искать новую систему) без наличия в подсознании уже готового твердого устоя, такой человек большею частью создает именно плохую, неудобную систему, топорно переработав и упростив какую-нибудь чужую. Случай этот, разумеется, редкий, и вследствие неудобства той системы, которую создают подобные люди, система эта у других людей туранского типа обычно не имеет успеха. При особенно сильном темпераменте и при исключительной одаренности, создателям таких доморощенных систем - *idees fixes* удается собрать вокруг себя разве только не большую секту таких же фанатиков этой "идеи", как они сами.

ющие всякому строительству*. Успешность этого строительства, разумеется, зависит от степени одаренности и психической активности данной нации, степень же эта может быть различна, и между туранским психологическим типом, как известной формой душевной жизни, и какой-нибудь определенной степенью одаренности или активности никакой обязательной связи нет. Утверждая социальную и культурно-историческую ценность туранского психологического типа, мы только утверждаем, что при каждой данной степени одаренности и психической активности туранский психологический тип создает для развития нации определенные благоприятные условия.

VI.

Положительная сторона туранской психики, несомненно, сыграла благотворную роль и в русской истории. Проявления именно этого нормального аспекта туранской психики нельзя не заметить в допетровской Московской Руси. Весь уклад жизни, в котором вероисповедание и быт составляли одно ("бытовое исповедничество"), в котором и государственные идеологии, и материальная культура, и искусство, и религия были нераздельными частями единой системы, системы, теоретически не выраженной и сознательно не формулированной, но тем не менее пребывающей в подсознании каждого и определяющей собой жизнь каждого и бытие самого национального целого, - все это, несомненно, носит на себе отпечаток туранского психического типа. А ведь это именно и было то, на чем держалась старая Русь, что придавало ей устойчивость и силу. Если некоторые поверхностные иностранные наблюдатели не замечали в древней Руси ничего, кроме раболепия народа перед агентами власти, а этих последних - перед царем, то наблюдение это было несомненно неверным. Беспрекословное подчинение есть основа туранской государственности, но оно идет, как и все в туранском мышлении, последовательно, до конца, и распространяется в идее и на самого верховного правителя, который непременно мыслится как беспрекословно подчиненный какому-нибудь высшему принципу, являющемуся в то же время руководящей основой и жизни каждого

*Разумеется, это относится только к нормальному аспекту туранской психики. Люди туранского психологического типа, но с системой, не вмещающей в себя без насилия ни внешнего мира, ни мыслей, ни поведения, ни быта, словом те основатели сект, о которых говорилось в предыдущем примечании, социально вредны. Своим сектантством они разрушают, а не создают национальное единство. Их творчество, основанное на упрямом стремлении согласовать восприятие действительности, мораль и быт с предвзятой и неуклюже-упрощенной схемой, вносят в культуру элементы весьма сомнительной ценности. Благодаря своему неумолимому фанатизму, разжигаемому, вечно сверлящей мозг навязчивой идеей, они разрушают гораздо больше, чем созидают, и то, что они разрушают или хотят разрушить обычно гораздо ценнее всего, что они могут предложить взамен. Но, не следует забывать, что такие люди составляют исключения и среди настоящих туранцев встречаются редко.

подданного. В древней Руси таким управляющим принципом была Православная вера, понимаемая как органическое соединение религиозных догматов и обрядов с особой православной культурой, частным проявлением которой был и государственный строй с его иерархической лестницей; и именно этот высший принцип, одинаковый как для каждого подданного, так и для самого царя, а, конечно, не принцип голого рабства спаял Русь в одно целое и управлял ею. Православная вера в древнерусском понимании этого термина была именно той рамкой сознания, в которую само собой укладывалось все - частная жизнь, государственный строй и бытие Вселенной. И в том, что эта рамка сознания не была предметом сознательного теоретического мышления, а подсознательной базой всей душевной жизни, - нельзя не усмотреть известную аналогию с тем, что выше было сказано о нормальном аспекте туранской психики. Пусть самое Православие было воспринято русскими не от туранцев, а от Византии, пусть оно даже прямо противопоставлялось в русском национальном сознании татарщине, - все-таки, самое отношение русского человека к Православной вере и самая роль, которую эта вера играла в его жизни, были в определенной части основаны на туранской психологии. Именно в силу туранских черт своей психики древнерусский человек не умел отделять своей веры от своего быта, сознательно выделять из проявлений религии несущественные элементы, и именно поэтому он оказывался таким слабым богословом, когда встречался с греками. То психологическое различие между русским и греческим подходом к вере и к обряду, которое так ярко проявилось в эпоху возникновения раскола, было следствием именно того обстоятельства, что в древнерусском национальном характере глубоко укоренились туранские этнопсихологические элементы, совершенно чуждые Византии.

Московское государство возникло благодаря татарскому игу. Московские цари, далеко не закончив еще "собирания русской земли", стали собирать земли западного улуса великой монгольской монархии: Москва стала мощным государством лишь после завоевания Казани, Астрахани и Сибири*. Русский царь явился наследником монгольского хана. "Свержение татарского ига" свелось к замене татарского хана православным царем и к перенесению ханской ставки в Москву. Даже персонально значительный процент бояр и других служилых людей московского царя составляли представители татарской знати. Русская государственность в одном из своих истоков произошла из татарской, и вряд ли правы те историки, которые закрывают глаза на это обстоятельство или стара-

* Народная эпическая традиция прямо с этого момента и ведет начало московской государственности: "зачиналась" каменна Москва, зачинался грозный царь Иван Васильевич". Все, что до Ивана Грозного, покорившего Казань, Астрахань и Сибирь, народная традиция относит к легендарной эпической старине, к эпохе *общекнязя* Владимира. Даже такое событие, как отказ Ивана III платить дань татарам, попало в былинку (о Василии Казимировиче), в которой "стольным городом" является традиционный Киев, а князем - Владимир.

ются преуменьшить его значение*. Но, если такое игнорирование татарского источника русской государственности оказывается возможным, то, конечно, потому, что во внутреннем содержании и в идеологическом оправдании русской государственности ярко выступают элементы, не находящие прямых аналогий в татарской государственности: это - православие и византийские традиции. Чудо превращения татарской государственности в русскую осуществилось благодаря напряженному горению религиозного чувства, благодаря православно-религиозному подъему, охватившему Россию в эпоху татарского ига. Это религиозное горение помогло древней Руси облагородить татарскую государственность, придать ей новый религиозно-этический характер и сделать ее своей. Произошло обрусение и оправославление татарщины, и московский царь, оказавшийся носителем этой новой формы татарской государственности, получил такой религиозно-этический престиж, что перед ним поблекли и уступили ему место все остальные ханы западного улуса. Массовый переход татарской знати в православие и на службу к московскому царю явился внешним выражением этой моральной притягательной силы.

Но если, таким образом, в Московской Руси туранская по своему происхождению государственность и государственная идея оправославились, получил христианское религиозное освящение и идеологически связались с византийскими традициями, то возникает вопрос: не произошло ли одновременно и обратного явления, т.е. известной "туранизации" самой византийской традиции и проникновения черт туранской психики в саму русскую трактовку православия? Московская Русь, несмотря на всю силу и напряженность религиозного горения, определявшего не только ее бытие, но и самое ее возникновение, не дала ни одного православного богослова, совершенно так же, как турки не дали ни одного сколько-нибудь выдающегося мусульманского богослова, хотя всегда были набожнее арабов. Здесь сказываются общие черты религиозной психологии: и там и здесь догмат веры рассматривается как данное, как основной фон душевной жизни и внешнего быта, а не как предмет философской спекуляции; и там и здесь религиозное мышление отличается отсутствием гибкости, пренебрежением к абстрактности и стремлением к конкретизации, к воплощению религиозных переживаний и идей в формах внешнего быта и культуры. Вместо со-

* Будучи по специальности лингвистом и этнографом, а не историком, пишущий эти строки не решает уклоняться в чуждую ему научную область. Все же хочется отметить, что появившиеся в русском языке со времен татарского ига термины вроде: *деньга, алтын, казна, тамга*, (откуда: *таможня*), *ям* (откуда: *ямская зоньба, ямщина, ямской* и т.д.) - татарского происхождения. Это ясно указывает на то, что в таких важных функциях государства, как организация финансов и почтовых сообщений, татарское влияние было решающим. При сравнении административных особенностей Московского государства с идеями Чингисхана, легшими в основу организации его государства, некоторые аналогии напрашиваются сами собой. Эти вопросы заслуживают детальной разработки историков-специалистов.

знательно продуманной и тонко детализированной богословской системы в древней Руси получилась некоторая, словами невыраженная, "подсознательная философская система", стройная, несмотря на свою формальную неосознанность, и нашедшая выражение не в богословских трактатах, а во всем житейском укладе, на ней покоящемся. Этим русская религиозность отличалась от греческой, несмотря на свое догматическое тождество с этой последней, и сближалась с туранской, с которой догматического сходства не было и быть не могло.

Не подлежит сомнению, что свойственное древнерусскому благочестию пренебрежение к абстракции и отсутствие православно-богословского творчества было недостатком этого благочестия по сравнению с греческим. Но в то же время нельзя не признать, что то "бытовое исповедничество", та пропитанность культуры и быта религией, которые были следствием особых свойств древнерусского благочестия, были плюсом, а не минусом. Очевидно, "и сие надлежало делать, и того же не оставлять". Известная гипертрофия туранских психологических черт вызвала в русской набожности косность и неповоротливость богословского мышления, и от этих недостатков надлежало избавиться*. Но это ничуть не преуменьшает тех положительных свойств древнерусской набожности, которые могут быть отнесены на долю туранских черт психики. Так обстояло дело в области религиозной, но не иначе было и в области государственной: прививка к русской психике характерных туранских черт сделала русских тем прочным материалом государственного строительства, который позволил Московской Руси стать одной из обширнейших держав.

Подводя итог всему сказанному о роли туранских этнопсихологических черт в русском национальном облике, можно сказать, что в общем роль эта была положительной**. Недостатком была чрез-

* Избавиться от этого недостатка тем легче, что самая гипертрофия тех туранских психических свойств, на которых этот недостаток основан, коснулась не всего русского племени, а только одной его части, именно великорусской. Малороссы, гораздо менее великороссов подвергшиеся туранскому воздействию, в меньшей мере обладают некоторыми положительными свойствами туранского происхождения (например, гораздо менее великороссов способны к государственному строительству крупного масштаба), но зато проявляют, пожалуй, большую способность к богословскому умозрению и дали русской Православной Церкви целый ряд выдающихся богословов как-то: Дмитрий Ростовский, Симон Тадорский, Сильвестр Каневский и всю могилянскую богословскую школу, с выросшей из нее русской богословско-академической традицией. В Церкви, как и во многих житейских областях, обе главные части русского племени призваны взаимно дополнять друг друга. Отторгаясь друг от друга каждая из этих частей рисковала бы впасть в однобокость.

** Разумеется, мы не можем закрывать глаза на то обстоятельство, что люди с описанными выше (см. прим. на с. 370) свойствами аномального аспекта туранской психики в русской среде тоже существовали и существуют. Это - русские бунтари-доктринеры, основатели сект, фанатические однодумцы, многие из которых даже в своем внешнем облике представляют черты туранского антропологического типа. Как и следовало ожидать, значение таких людей в рус-

мерная неповоротливость и бездеятельность теоретического мышления. От этого недостатка следовало избавиться, но, конечно, без принесения в жертву всех тех положительных сторон русского национального типа, которые были порождены сопряжением восточного славянства с туранством. Видеть в туранском влиянии только отрицательные черты — неблагоприятно и недобросовестно. Мы имеем право гордиться нашими туранскими предками не меньше, чем предками славянскими, и обязаны благодарностью как тем, так и другим. Сознание своей принадлежности не только к арийскому, но и к туранскому психологическому типу необходимо для каждого русского, стремящегося к личному и национальному самопознанию.

VII

Для всякой нации иноземное иго есть не только несчастье, но и школа. Соприкасаясь с иноземными покорителями и засильниками, нация заимствует у них черты их психики и элементы их национальной культуры и идеологии. Если она сумеет органически переработать и усвоить заимствованное и выйдет, наконец, из-под ига, то о благотворности или вредности ига как школы можно судить по тому, в каком виде предстанет освобожденная нация.

Монгольское иго длилось более двух веков. Россия попала под него, еще будучи агломератом удельных княжеств, самостийных, разрозненных, почти лишенных понятий о национальной солидарности и о государственности. Пришли татары, стали Россию угнетать, а попутно и учить. А через двести с лишком лет Россия вышла из-под ига в виде может быть и "неладно скроенного", но очень "крепко сшитого" православного государства, спаянного внутренней духовной дисциплиной и единством "бытового исповедничества", проявляющего силу экспансии и вовне. Это был результат татарского ига, тот плод, по которому можно судить о вредности или благоприятности самого ига в судьбах русского народа.

Еще через двести с небольшим лет появился Петр Великий и "прорубил окно в Европу". Через окно подули европейские идеи. Началась европеизация правящего класса с усиленным привлечением к этому классу иностранцев. Та стройная "подсознательная философская система", которая в Московской Руси объединяла в одно целое религию, культуру, быт и государственный строй и на которой держалась вся русская жизнь, стала подрываться и разру-

ской истории большею частью отрицательное: они разъединяют, а не созидают нацию, разрушают ценностей больше, чем созидают. Вследствие нечисто-туранского, а смешанного характера русской нации, такие люди, исключительно редкие среди настоящих туранцев, среди русских попадают несколько чаще. Но, в общем, и среди русских они представляются исключениями, и, конечно, не их приходится главным образом иметь в виду при рассмотрении роли туранской психики в русской истории. При этом рассмотрении надо иметь в виду прежде всего нормальные случаи, а не исключения.

шаться. А вследствие этого основной государственности неизбежно должна было стать голая сила принуждения. Военная служба и крепостное право существовали в допетровской Руси, но страной милитаристической и крепостнической *par excellence** Россия стала только в эпоху европеизации. И если вспомнить, что ко всему этому временами присоединялось ожесточенное гонение на все исконно русское, официальное признание национально русской культуры варварством и духовное засилье европейских идей, то вряд ли будет преувеличением обозначить этот период русской истории как эпоху "европейского" или "романо-германского ига". Это иго продлилось тоже более двухсот лет. Теперь Россия вышла из него, но уже в новом виде - в виде "СССР". Большевизм есть такой же плод двухсотлетнего романо-германского ига, как московская государственность была плодом татарского ига. Большевизм показывает, чему Россия за это время научилась от Европы, как она поняла идеалы европейской цивилизации и каковы эти идеалы, когда их осуществляют в действительности. По этому плоду и надо судить о благотворности или вредности романо-германского ига.

И когда сопоставишь друг с другом эти два аттестата - аттестат татарской школы и аттестат школы романо-германской, то невольно приходишь к тому заключению, что татарская школа была вовсе уж не так плоха...

1925 г.

* По преимуществу (лат.) - Ред.

Мы и другие

Евразийство, как идейное движение, впервые явственно заявило о своем существовании и стало кристаллизироваться в условиях и в среде русской эмиграции. Русская эмиграция есть явление политическое, непосредственное следствие политических событий. Как бы ни старались русские эмигранты уйти от политики, они не в состоянии сделать это, не перестав быть эмигрантами. Сущность *беженства* определяется наступившей вследствие известных политических событий паникой: как только причины, вызвавшие эту панику, перестанут существовать, беженец - поскольку он только беженец - может вернуться на родину. Сущность *эмиграции* определяется обострившимся до крайних пределов непримиримым разногласием между убеждениями одной части общества и убеждениями правящих кругов: пока это разногласие в убеждениях не кончится, эмигрант не может вернуться на родину, хотя бы там по части причин, вызывающих панику (террор, голод и пр.), все стало благополучно. А так как вернуться на родину составляет заветную мечту каждого, то беженцы всегда испытующе спрашивают друг друга, не прошло ли то, что на них нагнало панику, и когда считать, что больше уже не страшно; а эмигранты испытывают друг друга вопросами о том, при каком характере правительства их принципиальные разногласия можно начать считать несущественными. Потому-то политические вопросы не сходят с уст, не выходят из голов русских эмигрантов. Потому-то эмигранты при всем желании вполне от политики отмахнуться не могут. И потому-то, в частности, к каждому идейному направлению в эмиграции подходят с точки зрения его политического содержания. С той же точки зрения подходят, разумеется, и к евразийству.

Евразийцам предъявляют вопросы: кто вы, правые, левые или средние, монархисты или республиканцы, демократы или аристократы, конституционалисты или абсолютисты, социалисты или сторонники буржуазного строя? А когда на эти вопросы прямых ответов не получают, то либо заподозривают какие-то глубоко скрытые тайные козни, либо с пренебрежением пожимают плечами, объявляя все это "движение" чисто литературным направлением и простым оригинальничаньем.

II.

Причина всего этого недоразумения, всего этого ненахождения общего языка заключается в том, что в евразийстве проблема взаимоотношений между политикой и культурой поставлена совершенно иначе, чем к тому привыкла русская интеллигенция.

Со времен Петра Великого в сознании всякого русского интеллигента (в самом широком смысле слова, понимая под интеллигентом всякого "образованного") живут, между прочим, две идеи или, точнее, два комплекса идей: "Россия как великая европейская держава" и "европейская цивилизация". "Направление" человека в значительной мере определялось отношением его к этим двум идеям. Было два резко противоположных типа. Для одних дороже всего была Россия, как великая европейская держава; они говорили: какой бы то ни было ценой, хотя бы ценой полного порабощения народа и общества, полного отказа от просветительных и гуманистических традиций европейской цивилизации, подавайте нам Россию, как могущественную великую европейскую державу. Это были представители правительственной реакции. Для других дороже всего были "прогрессивные" идеи европейской цивилизации; они говорили: какой угодно ценой, хотя бы ценой отказа от государственной мощи, от русской великодержавности, подайте нам осуществление у нас в России идеалов европейской цивилизации (т.е., по мнению одних, - демократии, по мнению других - социализма и т.д.) и сделайте Россию прогрессивным европейским государством. Это были представители радикально-прогрессивного общества.

Трагедия заключалась в том, что ни то, ни другое направление по условиям русской жизни не могло быть проведено до конца. Каждая сторона замечала внутреннюю противоречивость и несостоятельность другой, но не видела, что сама заражена теми же недостатками. Реакционеры прекрасно понимали, что, выпустив на волю русскую демократию, т.е. полудикую (с европейской точки зрения) мужицкую стихию, прогрессисты тем самым нанесут непоправимый удар самому существованию в России европейской цивилизации. Прогрессисты со своей стороны правильно указывали на то, что для сохранения за Россией ее места в "концерте великих европейских держав" ей необходимо и во внутренней политике подтянуться к уровню остальных европейских государств. Но своей собственной утопичности и внутренней несостоятельности, не понимает, ни реакционеры, ни радикалы-прогрессисты не понимали. Были, конечно, и представители "золотой середины", "разумного консерватизма", "умеренного либерализма", сочетавшие великодержавный патриотизм с требованием либеральной внутренней политики. Но, в конце концов, и эта часть русского образованного общества жила утопией. Обе основные идеи, которые в разных комбинациях друг с другом создавали все разновидности русских политических направлений, - идея русской великодержавности и идея осуществления на русской почве идеалов европейской цивилизации, - были в самом своем корне искусственны. Обе они явились порождением реформ Петра Великого. Петр вводил свои реформы насильственно, не спрашивая, желает ли их русский народ; и потому, обе идеи, порожденные его реформами, остались органически чуждыми русскому народу. Ни Россия, как великая европейская

держава, ни идеалы европейского прогресса русскому народу ничего не говорили. Европейская великодержавность России, с одной стороны, и европейское просвещение верхов русской нации, с другой, могли продержаться довольно долгое время на русской почве при условии искусственной бессловесности и пассивности народных масс. Но и то и другое неминуемо должно было дать трещину и начать разваливаться, как только зашевелилась самая народная масса, составляющая природный фундамент всего здания России. Спор между русскими "направленьями", являвшимися по существу разными комбинациями идеи европейской великодержавности России, и идеалов европейского прогресса, именно поэтому были бесплодны и праздны. На подмостках, не ими выстроенных, инженеры вывели стены здания и заспорили о том, какую лучше сделать крышу, совершенно забыв исследовать, как и для чего были сооружены самые подмости, на которых велся весь спор; подмости оказались живыми, зашевелились, стены здания треснули, повалились, похоронив под собой часть инженеров, и спор о крыше потерял всякий смысл.

Совершенно естественно, что как только вся эта картина открывается сознанию, так оказывается необходимым совершенно переменить весь подход к тем политическим вопросам, которые до сих пор волновали русское общество. Ведь эти вопросы обсуждались при предпосылке известных культурно-исторических понятий, вошедших в умы образованного русского общества в послепетровскую эпоху, но оставшихся органически чуждыми русскому народу. Сознав это и не веруя в универсальность и безотносительную ценность европейской культуры и не признавая общеобязательность "законов мирового прогресса", надо прежде всего искать для политических вопросов новую культурно-историческую базу. На этом-то и основаны все недоразумения, возникающие у представителей старых русских "направлений" при встрече с евразийством. Евразийство отвергает не то или иное политическое убеждение старых направленцев, а тот культурно-исторический контекст, с которым это убеждение сопряжено в сознании старых направленцев. Правые, левые и умеренные, консерваторы, революционеры и либералы - все вращаются исключительно в сфере представлений о послепетровской России и о европейской культуре. Когда они говорят о той или иной форме правления, они мыслят эту форму правления именно в контексте европейской культуры или европеизированной послепетровской России; изменения и реформы, которые они считают необходимым внести в политический строй или политические идеи, касаются только этого строя и этих идей, но не самого культурного контекста. Между тем для евразийства самым важным является именно изменение культуры, изменение же политического строя или политических идей без изменения культуры евразийством отмечается как несущественное и нецелесообразное.

III.

Культура всякого народа, живущего государственным бытом, непременно должна заключать в себе как один из своих элементов и политические идеи или учения. Поэтому призыв к созданию новой культуры заключает в себе, между прочим, также и призыв к выработке новых политических идеологий. Таким образом, упреки в том, будто бы евразийство проповедует политический индифферентизм, равнодушие к политическим вопросам, основаны на недоразумении. Но не меньшую ошибку представляет из себя и встречающееся часто отождествление евразийства с каким-либо старым идейно-политическим направлением.

Евразийство отвергает безапелляционный авторитет европейской культуры. А так как с понятием европейской культуры принято связывать "прогрессивность", то многим кажется, что евразийство есть течение реакционное. Евразийство выставляет требование национальной культуры и определенно заявляет, что русская национальная культура немыслима без православия. Это опять-таки по привычной ассоциации у многих вызывает воспоминание о пресловутой формуле "самодержавие, православие и народность" и еще сильнее укрепляет убеждение, будто евразийство есть новая форма старой идеологии русских реакционеров. Этой иллюзии поддаются не только левые, но и очень многие правые, которые спешат объявить евразийство "своим". Это глубокое недоразумение. В устах русских правых формула "самодержавие, православие и народность" приобрела совершенно определенное значение. Строго говоря, вся эта формула свободно могла быть заменена одним только словом "самодержавие". Еще граф Уваров определял "народность", как соединение самодержавия с православием. Что же касается до "православия", то под этим термином представители правительственной реакции разумели (а бессознательно разумеют и теперь) синодально-оберпрокурорское православие. Весь "русский дух" русских реакционеров не идет дальше фальшивого поддельно-народного фразерства, высочайше-утвержденного "дю-рюсс с петушками", дурного quasi-русского лубка XIX в. из-под которого так и сквозит мундир прусского образца и плац-парадная муштровка; все их "православие" не идет дальше торжественного архиерейского молебна в табельный день с провозглашением многолетия высочайшим особам. И православие, и народность для них не более как эффектный и ставший традиционным аксессуар самодержавия*. И только самодержавие является ценностью безотносительной. Подыскивая идеал в русском прошлом, эти реакционеры находят его в

*Что это действительно так, видно хотя бы из того, что сейчас как раз в правых кругах чаще всего сокрушаются о современном положении русской церкви, что как раз в этих кругах участились случаи перехода в католичество и раздаются голоса о необходимости ценой разных уступок приобрести союзника для монархии в лице католичества.

царствовании Александра III или Николая I. Все это, разумеется, не только не имеет ничего общего с евразийством, но прямо противоположно этому последнему. Провозглашая своим лозунгом национальную русскую культуру, евразийство идейно отталкивается от всего послепетровского, Санкт-Петербургского, императорско-обер-прокурорского периода русской истории. Не императорское самодержавие этого периода, а то глубокое всенародное православно-религиозное чувство, которое силою своего горения переплавило татарское иго во власть православного русского царя и превратило улус Батыя в православное московское государство, является в глазах евразийцев главной ценностью русской истории. Евразийство смотрит на императорское самодержавие как на вырождение допетровской (дело идет, конечно, об этом самодержавии, как духовной сущности, а не внешнеполитических его достижениях, которые в некоторых отраслях были громадны) подлинно-национальной монархии: оторвавшись от того "бытового исповедничества", которое в древней Руси было идейной опорой царской власти и в то же время находило в лице царя самого горячего своего ревнителя, императорское самодержавие естественно и неизбежно должно было опереться на рабство и милитаризм. Евразийство не может мириться с превращением православия в простой аксессуар самодержавия и с обращением "народности" в казенную декламацию. Оно требует подлинного православия, оправославления быта, подлинной, национальной культуры на основе "бытового исповедничества" и признает своей (своим идеалом) только такую монархию, которая бы явилась органическим следствием национальной культуры.

IV.

Недвусмысленно проявляемое евразийством отрицательное отношение к императорской России и подчеркивание ценности подлинно народной самобытности может породить и другое недоразумение, именно - отождествление евразийства с революционным народничеством. Однако от этого народничества евразийство резко отличается. Как бы то ни было, русское революционное народничество всегда являлось и является разновидностью социализма. Социализм же есть порождение романо-германской культуры, духовно совершенно чуждое евразийству. Если в умеренных течениях народничества элемент социализма выступает в ослабленном виде, то в принципе дело от этого не меняется. Отношение народников к так называемой "русской самобытности" в корне отлично от отношения евразийства к той же самобытности. Из народного быта, из народных чаяний и идеологий народничество искусственно отобрало только некоторые элементы: общинное хозяйство, сельские сходы, "артельное начало", идею о том, что "земля - Божья", рационалистическое сектанство, затаенную ненависть к "барам", разбойничьи песни и т.д. - все эти элементы быта, мировоззрения и умонастро-

ения вырывались из их исторического контекста, идеализировались и объявлялись единственно существенными и подлинно народными, а все прочее отметалось. Отбор производился, конечно, по признаку пригодности к социализму. Все, что в быте и мировоззрении народа было с этой точки зрения непригодно, относилось на долю "отсталости" и "темноты народных масс", объявлялось подлежащим преодолению через школу и пропаганду. Школа и пропаганда должны были также привить народу те черты, которых ему "не достает", но которые присущи "демократии передовых стран Запада". Будущая Россия мыслилась народниками, как образцовая демократическая республика с парламентаризмом, с небывало широким, распространяющимся чуть ли не на подростков обоего пола пропорциональным избирательным правом, с отделением Церкви от государства, с полной секуляризацией не только государственной, но и семейной жизни и т.д. В этом идеале, целиком заимствованном у романо-германских идеологов, роль русской самобытности сводится только к тому, что земля мыслится распределенной на правах трудового пользования, причем даже это распределение, проведенное в государственном масштабе, лишь отдаленно напоминает русский сельский "мир". Таким образом, самобытность для народников играет роль лишь трамплина для прыжка в объятия нивелирующей европеизации. "Хождение в народ" в конце концов является лишь особой тактикой, особым приемом для достижения европеизации и водворения в России известных идеалов романо-германской цивилизации. Парадоксальное и внутренне-противоречивое сочетание внешнего самобытничания с определенно западническим внутренним содержанием всегда и было ахиллесовой пятой русского революционного народничества.

Именно благодаря своей социалистической и западнической сущности, революционное народничество совершенно неприемлемо для евразийства. Евразийство подходит к национальной русской культуре без желания заменить ее какими-либо романо-германскими формами жизни (уже осуществленными в Европе или только представляющимися воображению европейских публицистов), а наоборот, с желанием освободить ее от романо-германского влияния и вывести ее на путь подлинно самостоятельного национального развития. Разумеется, и евразийство не принимает без разбору всего, что есть или было в русском народе самобытного, и тоже производит выбор между ценным и вредным или безразличным. Но при этом выборе евразийство руководствуется не тем, пригодно ли данное явление русской культуры или народного быта к осуществлению того или иного заимствованного у европейцев идеала (социализма, демократической республики и т.п.), а исключительно внутренней ценностью данного явления в общей связи русской национальной культуры. С этой точки зрения приходится делать различие между явлениями случайными, преходящими и явлениями глубинными, с непреходящим значением, далее - между явлениями творческими, созидательными и явлениями разруши-

тельными. Так, общинное хозяйство, на котором особенно настаивают народники, есть преходящая, исторически возникающая и в процессе истории обреченная на исчезновение форма хозяйства: разрушение общины и переход к индивидуальной земельной собственности есть исторически неизбежное явление, которое нельзя задержать никакими искусственными мероприятиями. А поскольку общинное землевладение тормозит развитие производительности крестьянского хозяйства, его следует признать даже явлением культурно вредным, разрушительным, и процессу его замены другими формами хозяйства следует помогать. Евразийство, проповедуя русскую самобытность, как раз общинное хозяйство не включает в число существенных признаков этой самобытности. Наблюдая народное мировоззрение и его проявления в народном творчестве, народники обходили молчанием или относили на долю "темноты" народную покорность воле Божией, идеализацию царской власти, духовные стихи, набожность, обрядовое исповедничество, между тем как именно все эти черты, сообщающие народному фундаменту устойчивость, с точки зрения национальной культуры, как раз наиболее ценны. Наоборот, все проявления бунтарства, как в устроении, так и в народном творчестве, ненависть народа к "барам", песни и предания, идеализирующие разбойников, сказки с насмешками над "попами" - особенно ценились народниками, хотя ясно, что эти чисто отрицательные антикультурные и антисоциальные проявления не заключают в себе никаких культурно-творческих потенций. Мало того, и в этих отрицательных элементах народной психологии народники умели ценить только самую их отрицательную сторону: ненависть к "барам" ценилась постольку, поскольку она была "социальной", между тем как именно в этой своей форме она, разрушая национальное единство, безусловно вредна, а положительной она может быть, до известной степени, только постольку "барин" рассматривается как человек иной, ненациональной культуры.

Но основательнее всего расходится евразийство с народничеством в отношении к религии. Народники, как социалисты, являются в большинстве своем атеистами или в крайнем случае отвлеченными деистами. Из религиозной жизни народа они умели "понимать" и ценить только рационалистическое сектантство. Евразийство стоит на почве Православия, исповедуя его, как единственную подлинную форму Христианства, и признает, что именно в качестве единственной истинной веры Православие и могло сыграть в русской истории роль творческого стимула. Стоя на почве Православия, нельзя не видеть, что протестантство и рационалистическое сектантство являются плодами религиозного недомыслия, дегенерации религиозного чувства и упадочными формами религии. Существование и некоторый успех в народе штундизма, баптизма и других рационалистических сект есть прескорбное последствие двух веков европеизации, во время которой верхи и низы нации были отделены друг от друга пропастью. Интеллигенция и

полуинтеллигенция, закрывая глаза на духовные богатства Православия, смотрела на него, как на мужицкую веру и заражалась упадочными формами западного христианства, а правительство, заморозив и оказав русскую церковь и лишив ее всякой инициативы и свободы действия, не принимало никаких мер ни для поднятия уровня духовенства, ни к распространению подлинно православного просвещения. Если народ в эти тяжелые века русской истории часто уходил от Церкви, не находя в ней того подлинно-православного духа, которого он бессознательно жаждал, и поддавался соблазнам дешевого рационализма, проникавшего к нему через сбитую с пути истинного интеллигенцию и полуинтеллигенцию, - то в этом печальном явлении можно видеть только симптом болезни. Правительство, боровшееся с этим симптомом (и при том полицейскими мерами), было, разумеется, неправо, ибо лечить надо было самую болезнь. Но народники, которые в этих симптомах усматривали нечто здоровое, были еще более неправы. Ни с какой точки зрения рационалистическое сектанство нельзя считать явлением положительным: с точки зрения религиозной это есть дегенерация, с точки зрения культурно-национальной это есть микроб, разлагающий национальное единство и тормозящее дружную работу всей нации на ниве духовной культуры.

Для христианина Христианство не есть элемент какой-нибудь определенной национальной культуры, но есть фермент, могущий войти в разные культуры и стимулировать их развитие в определенном направлении, не упраздняя их самобытности и своеобразия. Вынуть из русского национального сознания Христианство или заменить в нем подлинное Христианство (Православие) упадочно-рационалистической подделкой значит обесплодить русскую культуру и направить ее по пути разложения. Потому-то расхождения евразийства с народничеством как раз в религиозном вопросе исключают возможность какого бы то ни было сближения обоих направлений.

Следует подчеркнуть, что сущность расхождения лежит именно в области религиозной и в вытекающей отсюда положительной или отрицательной оценке тех элементов народной психики, на которых имеет быть построена национальная культура. Расхождение политическое менее существенно. Революционное народничество настаивает на своем республиканстве. Если представить себе такую православную русскую республику, в которой каждый избираемый на срок президент ("посадник") смотрел бы на себя, как на ответственного представителя народа перед Богом и как на защитника Православия, и если бы выборы президента и депутатов в этой республике не ставились в зависимость от игры на народных страстях и ненавистях, то евразийство ничего не имело бы против такой республики и, во всяком случае, предпочло бы ее "европейски-просвещенной" монархии, насаждающей сверху европеизацию и держащей в кабале Церковь. Но независимо от вопроса о том, возможна

ли вообще такая республика, можно усомниться в том, чтобы она удовлетворила революционное народничество.

V.

Наконец, следует осветить еще один вопрос - вопрос о взаимоотношении между евразийством и большевизмом. Любители якобы "метких" словечек иногда пытаются охарактеризовать евразийство, как "православный большевизм" или "плод незаконной связи славянофильства и большевизма". Хотя для всякого должна быть ясна парадоксальность этих *contradictio in adjecto** ("православный большевизм" есть "белая чернота"), тем не менее вопрос о пунктах соприкосновения и расхождения между евразийством и большевизмом заслуживает более внимательного рассмотрения.

Евразийство сходится с большевизмом в отвержении не только тех или иных политических форм, но всей той культуры, которая существовала в России непосредственно до революции и продолжает существовать в странах романо-германского запада, и в требовании коренной перестройки всей этой культуры. Евразийство сходится с большевизмом и в призыве к освобождению народов Азии и Африки, поработанных колониальными державами.

Но все это сходство только внешнее, формальное. Внутренние движущие мотивы большевизма и евразийства диаметрально противоположны. Ту культуру, которая подлежит отмене, большевики именуют "буржуазной", а евразийцы - "романо-германской"; и ту культуру, которая должна встать на ее место, большевики мыслят как "пролетарскую", а евразийцы - как "национальную" (в отношении России - евразийскую). Большевики исходят из марксистского представления о том, что культура создается определенным классом, евразийцы же рассматривают культуру как плод деятельности определенных этнических единиц, нации или группы наций. Поэтому для евразийцев понятия "буржуазной" и "пролетарской" культуры, в том смысле, как их употребляют большевики, являются совершенно мнимыми. Во всякой социально дифференцированной нации культура верхов несколько отличается от культуры низов. В нормальном, здоровом национальном организме различие это сводится к различию *степеней* одной и той же культуры. Если при этом верхи называть "буржуазией", а низы - "пролетариатом", то замена буржуазной культуры пролетарской сведется к снижению уровня культуры, к опрощению, одичанию, которое вряд ли можно выставлять как идеал. В нациях нездоровых, зараженных недугом европеизации, культура верхов отличается от культуры низов не столько количественно (степенями) сколько качественно: т.е. низы продолжают жить обломками культуры, некогда служившей ниж-

* Противоречие в определении (лат.). - Ред.

ней степенью, фундаментом туземной национальной культуры, а верхи живут верхними степенями другой, иноземной, романо-германской культуры; в промежутке между низами и верхами помещается слой людей без всякой культуры, отставших от низов и не приставших к верхам именно в силу качественной разнородности обеих культур, сопряженных в данной нации. Вот применительно к таким нациям (к числу которых принадлежала и послепетровская дореволюционная Россия) можно говорить о желательности замены культуры верхов культурой низов, но и то лишь метафорически. На деле при этом должен мыслиться не переход верхов к культуре низов, неизбежно элементарной, а к созданию верхами новой культуры с таким расчетом, чтобы между ней и культурой низов различие было не качественное, а в степенях. Только при этом условии упразднится бескультурность средних слоев нации, и национальный организм станет культурно-цельным, здоровым и способным к дальнейшему развитию в целом, как в своих верхах, так и в низах. Это именно то, что проповедует евразийство. Но ясно, что при этом речь идет об изменении не классовой, а этнической природы культуры.

Находясь всецело во власти марксистских схем и подходя к проблеме культуры исключительно с точки зрения этих схем, большевики, естественно, оказываются совершенно неспособными выполнить то, что они затеяли, т.е. создать на месте старой культуры какую-то новую. Их "пролетарская культура" выражается либо в одичании, либо в какой-то пародии на старую, якобы буржуазную культуру. И в том и другом случае дело сводится к простому разрушению без всякого созидания. Новой культуры никак не получается, и это есть лучшее доказательство ложности самих теоретических предпосылок большевизма и невыполнимости самого задания "пролетаризации культуры". Понятие "пролетарской культуры" неизбежно бессодержательно, ибо самое понятие пролетариата, как чисто экономическое, лишено всяких других признаков конкретной культуры, кроме признаков экономических. Совершенно иначе обстоит дело с понятием национальной культуры, ибо всякая нация, являясь фактической или потенциальной носительницей и создательницей определенной, конкретной культуры, заключает в самом своем понятии конкретные признаки элементов и направлений культурного строительства. Поэтому, новая культура может быть создана только как культура особой нации, до сих пор не имевшей самостоятельной культуры или находившейся под подавляющим влиянием иностранной культуры. И противопоставиться может эта новая культура только культуре иной нации или иных наций.

Из всего этого вытекает, что, если общими задачами большевизма и евразийства является отвержение старой и создание новой культуры, то большевизм может выполнить только первую из этих двух задач, а второй выполнить не может. Но выполнение одной задачи разрушения без одновременного созидания, разумеется, не может привести к благим результатам. Прежде всего, разрушитель,

имеющий неясное или превратное представление о том, что на месте разрушенного должно быть воздвигнуто, непременно разрушит или постарается разрушить то, что надлежало бы сохранить. А кроме того, когда темп разрушения значительно быстрее созидания, или когда за разрушением никакого подлинного созидания не следует, нация оказывается на долгое время в состоянии бескультурности, которое не может не отражаться на ней губительно. Таким образом, даже несмотря на то, что разрушительная работа большевиков часто направлена именно на те стороны привитой к России европейской культуры, которые и евразийцы считают подлежащими искоренению, евразийство все же не может приветствовать этой разрушительной работы. Что же касается до большевистских попыток творчества, то эти попытки вызывают в евразийстве самое отрицательное отношение, так как они либо проникнуты марксистским утопизмом, либо направлены к пересадке на русскую почву еще новых элементов романо-германской цивилизации, притом большей частью элементов наименее для евразийства приемлемых и носящих явные признаки вырождения и упадка романо-германской цивилизации*.

Из всего только что сказанного явствует, что и в вопросах об отношениях России к народам неромано-германского мира сходство между большевизмом и евразийством является только внешним. Евразийство призывает все народы мира освободиться от влияния романо-германской культуры и вновь вступить на путь выработки своих национальных культур. При этом евразийство признает, что влияние романо-германской культуры особенно усиливается благодаря экономическому господству так называемых "цивилизованных" над "колониальными" народами и потому, призывает к борьбе за освобождение и от этого экономического господства. Но эта экономическая эмансипация представляется евразийству не как самоцель, а лишь как одно из непременных условий освобождения от романо-германской культуры, освобождения, которое невысказанно без одновременного укрепления основ национальной культуры и дальнейшего самостоятельного развития этой последней. Большевики во всех этих вопросах преследуют прямо противоположные цели. Они только играют на националистических настроениях и самолюбиях азиатских народов и рассматривают эти чувства лишь как средства для поднятия в Азии социальной революции, которая должна не столько упразднить экономическое засилье "цивилизованных" держав, сколько способствовать водворению коммунистического строя с той особой "пролетарской" культурой, которая по су-

* Единственная область творчества, которая для большевиков, как партии, является действительно жизненно необходимой, есть область управления. Так как вызванный предвзятыми утопическими теориями неудачный шаг в этой области мог бы повлечь за собой падение их власти, большевики как раз в области управления менее всего руководствуются своими теориями и стараются быть только практиками. Кое-какие изобретения их в этой области несомненно удачны и имеют виды на будущее.

шеству антинациональна и построена на самых отрицательных элементах той же европейской цивилизации, доведенных до карикатурной крайности. Под личиной поощрения азиатского национализма в большевизме скрыто то же нивелирующее, "цивилизаторское" культуртрегерство, и притом в гораздо более радикальной форме, чем у романо-германских колониальных империалистов. Не к созиданию подлинно национальных культур, преемственно связанных с историческим прошлым, а к национальному обезличению и разрушению всяких национальных основ хотят большевики привести все народы Азии и Россию.

Резюмируя, можно сказать, что большевизм есть движение разрушительное, а евразийство - созидательное. Оба движения полярно противоположны, и никакое сотрудничество между ними немислимо. Эта противоположность между большевизмом и евразийством не случайна, а коренится в глубинной сущности обоих движений. Большевизм - движение богоборческое, евразийство - движение религиозное, богоутверждающее. Есть глубокая внутренняя связь между воинствующим отрицанием Творца и неспособностью к подлинному, положительному творчеству, между кощунственным отвержением божественного Логоса и рационалистическим утопизмом, противоречащим естественной природе жизни. Но природа не допускает чистого разрушения. Она властно требует творчества, и все, неспособное к положительному творчеству, рано или поздно обречено на гибель. Большевизму, как всякому порождению духа отрицания, присуща ловкость в разрушении, но не дана мудрость в творчестве. А потому, он должен погибнуть и смениться силой противоположной, богоутверждающей и созидательной. Будет ли этой силой евразийство, - покажет будущее. Но, во всяком случае, ни реставрационная идеология, подменивающая творчество починкой и восстановлением разрушенного в его старом виде, ни народничество, столь же слепое, как и большевизм, к Богом установленным положительным задачам культурного строительства и столь же зараженное упадочными идеологиями вырождающейся европейской цивилизации, признаками подлинного положительного творчества не обладают.

Положительное значение большевизма, может быть в том, что, сняв маску и показав всем сатану в его непокрытом виде, он многих через уверенность в реальность сатаны привел к вере в Бога. Но, помимо этого, большевизм своим бессмысленным (вследствие неспособности к творчеству) ковырянием жизни глубоко перепахал русскую целину, вывернул на поверхность пласты, лежавшие внизу, а вниз - пласты, прежде лежавшие на поверхности. И, быть может, когда для созидания новой национальной культуры понадобятся новые люди, такие люди найдутся именно в тех слоях, которые большевизм случайно поднял на поверхность русской жизни. Во всяком случае, степень пригодности к делу созидания национальной культуры и связь с положительными духовными основами, заложенными в русском прошлом, послужат естественным призна-

ком отбора новых людей. Те, созданные большевизмом новые люди, которые этим признаком не обладают, окажутся нежизнеспособными и, естественно, погибнут вместе с породившим их большевизмом, погибнут не от какой-нибудь интервенции, а от того, что природа не терпит не только пустоты, но и чистого разрушения и отрицания и требует созидания, творчества, а истинное, положительное творчество возможно только при утверждении начала национального и при ощущении религиозной связи человека и нации с Творцом Вселенной.

1925 г.

Общевразийский национализм

I.

До революции Россия была страной, в которой официальным хозяином всей государственной территории признавался русский народ. При этом не делалось никакой принципиальной разницы между областями с исконно-русским и областями с "инородческим" коренным населением: русский народ считался собственником и хозяином как тех, так и других, а "инородцы" не хозяевами, а только домохозяевами.

За время революции положение дела изменилось. В закономерном для известного периода революции процессе всеобщего анархического разложения Россия грозила распасться на отдельные части, если бы русский народ не спас государственного единства, пожертвовав ради этого своим положением единственного хозяина государства. Таким образом, в силу неумолимой логики истории прежнее соотношение между русским народом и "инородцами" было нарушено. Нерусские народы бывшей Российской империи приобрели положение, которого они не имели ранее. Русский народ оказался не единственным господствующим, а одним из равноправных народов, населяющих государственную территорию. Правда, превосходя все прочие народы своею численностью и имея за собой многовековую традицию государственности, русский народ, естественно, играет и должен играть первую роль среди всех народов государственной территории. Но, это все же уже не хозяин среди домохозяев, а только *первый между равными*.

Описанная перемена, наступившая в положении русского народа, должна быть учтена всеми, кто задумывается над будущим нашей родины. Никак нельзя предполагать, чтобы создавшееся в процессе революции новое положение русского народа среди других народов бывшей Российской Империи и нынешнего СССР было лишь временным, преходящим. Те права, которыми теперь наделяны нерусские народы СССР, уже не могут быть отняты. Время укрепляет существующее положение. В будущем попытка отнять или хотя бы умалить эти права вызвала бы самое ожесточенное сопротивление. Если русский народ когда-нибудь вступит на путь такого насильственного отбирания или умаления прав других народов государственной территории, то тем самым обречет себя на длительную и тяжелую борьбу со всеми этими народами, на постоянное состояние то явной, то скрытой войны со всеми ними. Не подлежит сомнению, что такая война чрезвычайно желательна для врагов России, и что в своей борьбе против притязаний русского на-

рода отдельные самоопределившиеся народы прежней Российской Империи и нынешнего СССР найдут себе поддержку и союзников среди иностранных держав. И это тем более, что с моральной точки зрения позиция русского народа, пытающегося отобрать или умягчить национальные прерогативы других народов государственной территории, будет крайне невыгодной, почти незащитимой. В силу этой же моральной необоснованности борьбы за отобрание прав у нерусских народов бывшей Российской Империи борьба эта окажется непопулярной прежде всего в среде самого русского народа. Каков бы ни был исход этой борьбы, самый факт ее означал бы утрату русским народом государственного чутья в угоду шовинистическому самоутверждению, а это было бы во всяком случае признаком близкого распада государства.

Таким образом, об отобрании или умалении прав, приобретенных за время революции разными народами бывшей Российской Империи не должно быть и речи. Та Россия, в которой единственным хозяином всей государственной территории был русский народ, — эта Россия отошла в историческое прошлое. Отныне русский народ есть и будет только одним из равноправных народов, населяющих государственную территорию и принимающих участие в управлении ею.

Эта перемена роли русского народа в государстве ставит перед русским национальным самосознанием ряд проблем. Прежде *самый крайний* русский националист все же был патриотом. Теперь же, то государство, в котором живет русский народ, уже не является *исключительной* его собственностью, исключительный русский национализм оказывается нарушающим равновесие составных частей государства и, следовательно, ведет к разрушению государственного единства. *Чрезмерное* повышение русского национального самолюбия способно восстановить против русского народа все прочие народы в государстве, т.е. обособить русский народ от других. Если прежде даже крайнее русское национальное самолюбие было фактором, на который государство могло опираться, — то теперь это же самолюбие, *повысившись до известного предела*, может оказаться фактором антигосударственным, не созидающим, а разлагающим государственное единство. При теперешней роли русского народа в государстве крайний русский национализм может привести к русскому сепаратизму, что прежде было бы немыслимо. Крайний националист, желающий во что бы то ни стало, чтобы русский народ был единственным хозяином у себя в государстве и чтобы самое это государство принадлежало на правах полной и нераздельной собственности одному русскому народу — такой националист при современных условиях должен примириться с тем, чтобы от его "России" отпали все "окраины", т.е. чтобы границы этой "России" совпали приблизительно с границами сплошного великорусского населения в пределах доуральской России: только в таких суженных географических пределах эта радикально-националистическая мечта и осуществима. Таким образом, в настоящее время крайний

русский националист оказывается с государственной точки зрения сепаратистом и самостийником - совершенно таким же, как всякие украинские, грузинские, азербайджанские и т.д. националисты-сепаратисты.

II.

Если прежде основным фактором, спаивавшим Российскую Империю в одно целое являлась принадлежность всей территории этого государства единому хозяину, - русскому народу, возглавляемому своим русским царем, - то теперь этот фактор уничтожен. Возникает вопрос: какой же другой фактор может теперь спаять все части этого государства в одно государственное целое?

В качестве такого объединяющего фактора революция выдвинула осуществление известного социального идеала. СССР есть не просто группа отдельных республик, а группа республик *социалистических*, т.е. стремящихся осуществить один и тот же идеал социального строя, и именно эта общность идеала объединяет все эти республики в одно целое.

Общность социального идеала и, следовательно, того направления, по которому устремляется государственная воля всех отдельных частей нынешнего СССР, разумеется, является мощным объединительным фактором. И даже если со временем характер этого идеала изменится, все же самый принцип обязательной наличности общего идеала социальной справедливости и общей воленарправленности к этому идеалу должен продолжать лежать в основе государственности тех народов и областей, которые ныне объединены в СССР. Но спрашивается, достаточно ли одного этого фактора для объединения разных народов в одно государство. В самом деле, ведь из того факта, что Узбекская Республика и Белорусская Республика обе руководствуются в своей внутренней политике стремлением к достижению одного и того же социального идеала, вовсе еще не следует, чтобы обе эти республики обязательно должны были объединиться под сенью одного государства. Мало того, из этого факта даже не следует, чтобы эти две республики не могли враждовать или воевать между собой. Ясно, что одной общности социального идеала недостаточно и что националистически-сепаратистским стремлениям отдельных частей СССР должно быть противопоставлено что-то еще.

В современном СССР таким противоядием против национализма и сепаратизма является классовая ненависть и сознание солидарности пролетариата перед лицом постоянно грозящей ему опасности. В каждом из народов, входящих в состав СССР, полноправными гражданами признаются только пролетарии, и, в сущности, самый Советский Союз составляют не столько народы, сколько именно пролетарии этих народов. Захватив власть и осуществляя свою диктатуру, пролетариат разных народов СССР в то же время постоянно чувствует себя под угрозой своих врагов как внутренних

(ибо социализм еще не наступил, и в переживаемую "переходную" эпоху приходится допускать существование капиталистов и буржуев даже внутри СССР), так и внешних (в лице всего прочего мира, пребывающего всецело во власти международного капитализма и империализма). И вот для того, чтобы успешно отстаивать захваченную власть против происков врагов, пролетариям всех народов СССР и необходимо объединиться в одно государство.

Благодаря этому взгляду на смысл существования СССР, советскому правительству оказывается возможным бороться с сепаратизмом: сепаратисты стремятся к разрушению государственного единства СССР, но это единство необходимо пролетариату для отстаивания захваченной ими власти; следовательно, - сепаратисты являются врагами пролетариата. По той же причине оказывается возможным и необходимым бороться и с национализмом, так как этот последний легко может быть истолкован как скрытый сепаратизм. К тому же, согласно марксистской доктрине, пролетариат лишен националистических инстинктов, которые являются атрибутами буржуазии и плодом буржуазного строя. Борьба против национализма осуществляется уже самим фактом перенесения центра народного внимания из сферы национальных эмоций в сферу эмоций социальных. Сознание национального единства, являющееся предпосылкой всякого национализма, оказывается подорванным обостренной классовой враждой, а большинство национальных традиций опорочено связью с буржуазным строем, с аристократической культурой или с "религиозными предрассудками". При всем том честолюбие каждого народа до известной степени польщено тем, что в пределах той территории, которую он населяет, язык его признан официальным, административные и иные должности замещаются людьми из его среды, и зачастую и самая область официально называется по населяющему его народу.

Итак, можно сказать, что фактором, связывающим все части нынешнего СССР в одно государственное целое, опять является наличие официально признанного единого хозяина всей государственной территории: только прежде таковым хозяином признавался русский народ, возглавляемый своим царем, а теперь таковым хозяином считается пролетариат всех народов СССР, возглавляемый коммунистической партией.

III.

Недостатки только что описанного современного решения вопроса сами собой очевидны. Не говоря уже о том, что деление на пролетариат и буржуазию по отношению ко многим народам СССР либо вовсе непроводимо, либо совершенно мало существенно и искусственно; следует особенно подчеркнуть, что все это решение вопроса само в себе несет указание на свою временность. В самом деле, ведь государственное объединение народов и стран, в которых власть захвачена пролетариатом, является целесообразным только с

точки зрения данного этапа борьбы пролетариата со своими врагами. Да и самый пролетариат, как угнетаемый класс, согласно марксизму, есть явление временное и подлежащее преодолению. То же следует сказать и о классовой борьбе. Таким образом, при описанном выше решении вопроса единство государства оказывается покоящимся не на каком-нибудь принципиально постоянном основании, а на основании принципиально временном, преходящем. Это создает нелепое положение и целый ряд совершенно нездоровых явлений. Чтобы оправдать свое существование, центральному правительству приходится искусственно раздувать опасность, угрожающую пролетариату, приходится самому создавать объекты классовой ненависти в лице новой буржуазии, с тем чтобы натравливать пролетариат на этот класс, и т.д. Словом, приходится все время поддерживать в сознании пролетариата представление о том, что положение его в качестве единого хозяина государства крайне непрочное.

В задачу этой статьи не входит критиковать коммунистическую концепцию государства по существу. Мы рассматриваем здесь идею диктатуры пролетариата только в одном ее аспекте, именно, - как фактор, объединяющий все народы СССР в одно государственное целое, и противостоящий националистически-сепаратистическим течениям. И следует признать, что в этом своем аспекте идея диктатуры пролетариата, хотя до сих пор и оказывалась действенной, не может стать прочным, непреходящим решением вопроса. Национализм отдельных народов СССР развивается по мере того, как эти народы все более свыкаются со своим новым положением. Развитие образования и письменности на разных национальных языках и замещение административных и иных должностей в первую очередь туземцами углубляют национальные различия между отдельными областями, создает в туземных интеллигентах ревнивый страх перед конкуренцией "пришлых элементов" и желание попрочнее закрепить свое положение. В то же время классовые перегородки внутри каждого отдельного народа СССР сильно стираются и классовые противоречия постепенно блекнут. Все это создает самые благоприятные условия для развития в каждом из народов СССР своего национализма с сепаратистическим уклоном. Против этого идея диктатуры пролетариата оказывается бессильной. Пролетарий, попавший к власти, оказывается обладающим, при этом иногда даже в очень сильной дозе, теми националистическими инстинктами, которые, согласно доктрине коммунизма у настоящего пролетария должны отсутствовать. И такого попавшего к власти пролетария интересы мирового пролетариата, оказывается, волнуют гораздо меньше, чем это полагается по доктрине коммунизма...

Таким образом, идея диктатуры пролетариата, сознание солидарности пролетариата и разжигание классовой ненависти в конце концов должны оказаться недействительными средствами против развития националистических и сепаратистских стремлений народов СССР.

IV.

Современное решение вопроса о принципе государственного объединения частей бывшей Российской Империи логически вытекает из марксистского учения о классовой природе государства и из свойственного марксизму пренебрежения к национальному субстрату государственности. Но следует признать, что для сторонников этого учения ничего и не остается другого, как заменить идею господства одного *народа* идеей диктатуры одного *класса*, т.е. подменить национальный субстрат государственности субстратом классовым. А из этой подмены все дальнейшее вытекает само собой. Таким образом, коммунисты во всяком случае гораздо более правы и последовательны, чем те демократы, которые, отрицая единый национальный субстрат русской государственности, проповедают широкую областную автономию или федерацию, без классовой диктатуры, не понимая, что при таких условиях существование единого государства немислимо.

Для того, чтобы отдельные части бывшей Российской Империи продолжали существовать как части одного государства, необходимо существование единого субстрата государственности. Этот субстрат может быть национальным (этническим) или классовым. При этом, классовый субстрат, как мы видели выше, способен объединить отдельные части бывшей Российской Империи только временно. Прочное и постоянное объединение возможно, следовательно, только при наличии этнического (национального) субстрата. Таковым до революции был русский народ. Но теперь, как указано выше, уже невозможно вернуться к положению, при котором русский народ был единственным собственником всей государственной территории. Ясно также, что и никакой другой народ, проживающий на этой территории, не может исполнить роли такого единственного собственника всей государственной территории. Следовательно, *национальным субстратом того государства, которое прежде называлось Российской Империей, а теперь называется СССР, может быть только вся совокупность народов, населяющих это государство, рассматриваемая как особая многонародная нация и в качестве таковой обладающая своим национализмом.*

Эту нацию мы называем *евразийской*, ее территорию - Евразией, ее национализм - *евразийством*.

V.

Всякий национализм исходит из интенсивного ощущения личностной природы данной этнической единицы, и потому прежде всего утверждает органическое *единство* и *своеобразие* этой этнической единицы (народа, группы народов или части народа). Но фактически нет (или почти нет) на свете народов вполне единых или однородных; во всяком народе, даже в очень маленьком, всегда существует несколько племенных разновидностей, нередко до-

вольно значительно отличающихся друг от друга по языку, по физическому типу, по характеру, по обычаям и проч. Нет также (или почти нет) на свете народов вполне своеобразных или обособленных: каждый народ всегда входит в какую-нибудь группу народов, с которыми его связывают те или иные общие признаки, а часто один и тот же народ по одному ряду признаков входит в одну, а по другому ряду - в другую группу народов. Можно сказать, что единство этнической единицы обратно пропорционально, а своеобразие этнической единицы прямо пропорционально величине этой единицы: к полной однородности, к полному единству приближаются только самые маленькие этнические единицы (например, какая-нибудь мелкая племенная разновидность одного народа), к полному своеобразию приближаются только большие этнические единицы (например, какая-нибудь группа народов). Таким образом, национализм всегда в известной мере отвлекается от фактической неоднородности и необособленности данной этнической единицы, и, смотря по степени этого отвлечения, можно различать разные виды национализма.

Из сказанного явствует, что в каждом национализме наличествуют одновременно элементы *централистические* (утверждение единства данной этнической единицы) и *сепаратистские* (утверждение своеобразия данной этнической единицы и ее обособления от более широкой единицы). Далее ясно, что благодаря вхождению одной этнической единицы в другую (народ входит в группу народов, но сам в свою очередь заключает в себе несколько племенных или краевых разновидностей) могут существовать национализмы разной амплитуды, разной широты, причем эти национализмы тоже "входят" друг в друга, подобно концентрическим кругам, сообразно тем этническим единицам, на которые они направлены. Наконец, ясно, что централистские и сепаратистские элементы одного и того же национализма не противоречат друг другу, но централистские и сепаратистские элементы двух концентрических национализмов друг друга исключают: т.е., если этническая единица А "входит" как часть в этническую единицу В, то сепаратистский элемент национализма А и централистский элемент национализма В друг друга исключают.

Таким образом, для того, чтобы национализм данной этнической единицы не вырождался в чистый сепаратизм, необходимо, чтобы он комбинировался с национализмом более широкой этнической единицы, в которую данная этническая единица "входит". В применении к Евразии это значит, что национализм каждого отдельного народа Евразии (современного СССР) должен комбинироваться с национализмом общеевразийским, т.е. евразийством. Каждый гражданин евразийского государства должен сознавать не только то, что он принадлежит к такому-то народу (или к такой-то разновидности такого-то народа), но и то, что самый этот народ принадлежит к евразийской нации. И национальная гордость этого гражданина должна находить удовлетворение как в том, так и в дру-

гом сознании. Сообразно с этим должен строиться национализм каждого из этих народов: общеевразийский национализм должен явиться как бы расширением национализма каждого из народов Евразии, неким слиянием всех этих частных национализмов воедино.

VI.

Между народами Евразии постоянно существовали и легко устанавливаются отношения некоторого братания, предполагающие существование подсознательных притяжений и симпатий (обратные случаи, т.е. случаи подсознательного отталкивания и антипатии между двумя народами в Евразии очень редки). Одних этих подсознательных чувств, разумеется, недостаточно. Нужно, чтобы братство народов Евразии стало фактом сознания, и притом существенным фактом. Нужно, чтобы каждый из народов Евразии, сознавая самого себя, сознавал себя именно прежде всего как члена этого братства, занимающего в этом братстве определенное место. И нужно, чтобы это сознание своей принадлежности именно к евразийскому братству народов стало для каждого из этих народов сильнее и ярче, чем сознание его принадлежности к какой бы то ни было другой группе народов. Ведь по какому-нибудь частному ряду признаков отдельный народ Евразии может входить и в какую-нибудь другую не чисто евразийскую группу народов: так, русские по языковым признакам входят в группу славянских народов, татары, чуваша, черемисы и проч. - в группу так называемых "туранских" народов, татары, башкиры, сарты и проч. по религиозному признаку входят в группу мусульманских народов. Но эти связи для всех названных народов должны быть менее сильными и яркими, чем связи, объединяющие эти народы в евразийскую семью: ни панславизм для русских, ни пантуранизм для евразийских туранцев, ни панисламизм для евразийских магометан не должны быть на первом плане, а - евразийство. Ибо все эти "пан-измы", усиливая центробежные силы частнонародных национализмов, подчеркивают одностороннюю связь данного народа с какими-то другими народами только по одному ряду признаков и потому неспособны создать из этих народов никакой реальной и живой многонародной нации личности. В евразийском же братстве народы связаны друг с другом не по тому или иному одностороннему ряду признаков, а *по общности своих исторических судеб**. Евразия есть географическое, экономическое и историческое целое. Судьбы евразийских народов переплелись друг с другом, прочно связались в один громадный клубок, который уже нельзя распутать, так что отторжение одного народа из этого единства может быть произведено только путем искусственного насилия над природой и должно привести к страданиям. Ничего подобного

* См. статью кн. К.А.Чхеидзе в "Евразийской Хронике", вып. IV.

нельзя сказать о тех группах народов, которые лежат в основе понятий панславизма, пантуранизма или панисламизма: ни одна из этих групп не объединена в такой степени единством исторической судьбы входящих в нее народов. И потому ни один из этих "пан-измов" не является прагматически ценным, в той мере, как общевразийский национализм. Национализм этот не только прагматически ценен, но прямо даже жизненно необходим: ведь мы уже видели, что только пробуждение самосознания единства многонародной евразийской нации способно дать России - Евразии тот этнический субстрат государственности без которого она рано или поздно начнет распадаться на части к величайшему несчастью и страданию всех ее частей.

Для того чтобы общевразийский национализм мог успешно выполнить свою роль фактора, объединяющего евразийское государство, необходимо соответственно перевоспитать самосознание народов Евразии. Конечно, можно сказать, что таким перевоспитанием занимается уже сама жизнь. Уже один тот факт, что все евразийские народы (и, кроме них, ни один другой народ в мире) вот уже сколько лет совместно переживают и изживают коммунистический режим, - уже один этот факт создает между всеми этими народами тысячу новых психологических и культурно-исторических связей и заставляет их всех ясно и реально ощущать общность их исторических судеб. Но этого, конечно, мало. Необходимо, чтобы те отдельные люди, которые уже сейчас ясно и ярко сознали единство многонародной евразийской нации, проповедывали это свое убеждение, - каждый в той евразийской нации, в которой он работает. Здесь - непочатый край работы для философов, публицистов, поэтов, писателей, художников, музыкантов и для ученых самых различных специальностей. С точки зрения единства многонародной евразийской нации надо пересмотреть целый ряд наук и построить новые научные системы в замену старых, обветшавших. В частности, с этой точки зрения совершенно по-новому приходится строить историю народов Евразии, в том числе и русского народа...

Во всей этой работе по перевоспитанию национального самосознания с установкой на симфоническое (хоровое) единство многонародной нации Евразии русскому народу, быть может, придется напрягать свои силы более, чем какому бы то ни было другому народу Евразии. Ибо, во-первых, ему более, чем другим, "придется бороться со старыми установками и точками зрения, строившими русское национальное самосознание вне реального контекста евразийского мира и отрывавшими прошлое русского народа от общей перспективы истории Евразии. А, во-вторых, русский народ, который до революции был единственным господином всей территории России-Евразии, а теперь является первым (по численности и по значению) среди евразийских народов, естественно должен подавать пример другим.

Работа евразийцев по перевоспитанию национального самосознания в настоящее время протекает в исключительно тяжелых ус-

ловиях. На территории СССР такая работа открыто вестись, конечно, не может. В эмиграции же преобладают люди, неспособные в своем сознании реализовать объективные сдвиги и результаты революции. Для таких людей продолжает существовать Россия как совокупность территориальных единиц, завоеванных русским народом и принадлежащих на правах полной и нераздельной собственности одному этому русскому народу. Поэтому самой проблемы создания общеевразийского национализма и утверждения единства многонародной евразийской нации эти люди понять не могут. Для них евразийцы - изменники, потому что понятие "России" заменили понятием "Евразии". Они не понимают, что не евразийство, а жизнь произвела эту "замену", не понимают того, что их русский национализм при современных условиях есть просто великорусский сепаратизм, что та чисто русская Россия, которую они хотели бы "возродить", реально возможна только при отделении всех "окраин", т.е. - в границах этнографической Великороссии. Другие эмиграционные течения нападают на евразийство с противоположной стороны, требуют отказа от утверждения какой бы то ни было национальной самобытности и полагают, что Россию можно построить на началах европейской демократии, не выдвигая ни единого национального, ни единого классового субстрата русской государственности. Будучи представителями отвлеченно-западнических настроений старых поколений русской интеллигенции, эти люди не хотят понять, что для существования государства необходимо прежде всего сознание органической принадлежности граждан этого государства к одному целому, к органическому единству, каковое может быть только либо этническим, либо классовым, и что поэтому при современных условиях возможно только два решения, - либо диктатура пролетариата, либо сознание единства и своеобразия многонародной евразийской нации и общеевразийский национализм.

1927 г.

Евразийство

I.

Евразийцы - это представители нового начала в мышлении и жизни, это группа деятелей, работающих на основе нового отношения к коренным, определяющим жизнь вопросам, отношения, вытекающего из всего, что пережито за последнее десятилетие над радикальным преобразованием господствовавших доселе мировоззрения и жизненного строя. В то же время евразийцы дают новое географическое и историческое понимание России и всего того мира, который они именуют российским, или "евразийским".

Имя их - "географического" происхождения. Дело в том, что в основном массиве земель Старого Света, где прежняя география различала два материка - "Европу" и "Азию" - они стали различать третий, срединный материк "Евразию", и от последнего обозначения получили свое имя.

По мнению евразийцев, в чисто географическом смысле понятие "Европы", как совокупности Европы, западной и восточной, бессодержательно и нелепо. На Западе - в смысле географических очертаний - богатейшее развитие побережий, истончение континента в полуострова, острова; на востоке - сплошной материковый массив, имеющий только разъединенные касанья к морским побережьям; орографически - на западе сложнейшее сочетание гор, холмов, низин; на востоке - огромная равнина, только на окраинах окаймленная горами; климатически - на западе приморский климат с относительно небольшим различием между зимой и летом; на востоке это различие выражено резко: жаркое лето, суровая зима и т.д., и т.д. Можно сказать по праву: восточно европейская, "беломорско-кавказская", как называют ее евразийцы, равнина по географической природе гораздо ближе к равнинам западно-сибирской и туркестанской, лежащим к востоку от нее, нежели к западной Европе. Названные три равнины, вместе с возвышенностями, отделяющими их друг от друга (Уральские горы и так называемый "Арал-Иртышский" водораздел) и окаймляющими их с востока, юго-востока и юга (горы русского Дальнего Востока, Восточной Сибири, Средней Азии, Персии, Кавказа, Малой Азии) представляют собой особый мир, единый в себе и географически отличный как от стран, лежащих к западу, так и от стран, лежащих к юго-востоку и югу от него. И если к первым приурочить имя "Европы", а ко вторым - имя "Азии", то названному только что миру, как срединному и посредствующему будет приличествовать имя "Евразии"...

Необходимость различать в основном массиве земель Старого Света не два, как делалось доселе, но три материка - не есть какое-либо "открытие" евразийцев; оно вытекает из взглядов, ранее выска-

зывавшихся географами, в особенности русскими (например, проф. В. И. Ламанским в работе 1892 г.). Евразийцы обострили формулировку, и вновь "увиденному" материку нарекли имя, ранее прилагавшееся иногда ко всему основному массиву земель Старого Света, к старым "Европе" и "Азии" в их совокупности.

Россия занимает основное пространство земель "Евразии". Тот вывод, что земли ее не распадаются между двумя материками, но оставляют скорее некоторый третий и самостоятельный материк, имеет не только географическое значение. Поскольку мы приписываем понятиям "Европы" и "Азии" также некоторое культурно-историческое содержание, мыслим как нечто конкретное, круг "европейских" и "азиатско-азиатских" культур, обозначение "Евразии" приобретает значение сжатой культурно-исторической характеристики*. Обозначение это указывает, что в культурное бытие России, в соизмеримых между собою долях, вошли элементы различнейших культур. Влияния Юга, Востока и Запада, перемежаясь, последовательно главенствовали в мире русской культуры. Юг в этих процессах явлен по преимуществу в образе *византийской* культуры; ее влияние на Россию было длительным и основоположным; как на эпоху особой напряженности этого влияния можно указать на период примерно с X по XIII в. Восток в данном случае выступает главным образом в облике "степной" цивилизации, обычно рассматриваемой в качестве одной из характерно "азиатских" ("азиатских", в указанном выше смысле). Пример монголо-татарской государственности (Чингисхана и его преемников), сумевшей овладеть и управиться на определенный исторический срок огромной частью Старого Света, несомненно сыграл большую и положительную роль в создании великой государственности русской. Широко влиял на Россию и бытовой уклад степного Востока. Это вли-

* От имени "Азия" как в русском, так и в некоторых романо-германских языках произведено два прилагательных: "азиатский" и "азиатский". Первое, в историческом его значении, относится, по преимуществу, к той, обнимавшей западную часть нынешней Малой Азии римской провинции, а затем диоцезу, от которых получил впоследствии свое имя основной материк Старого Света. В первоначальном, более, узком смысле термины "Асия", "асийский", "асийцы" употреблены, например, в "Деяниях Апостолов" (главы 19 и 20-я). Прилагательное "азиатский" имеет касательство ко всему материку. Корневой основой слов "Евразия", "евразийский", "евразийцы" служит первое, более древнее обозначение; однако не потому, чтобы "азийство" в этом случае возводилось исключительно к римским провинции и диоцезу; наоборот, евразийцы обращаются в данном случае к гораздо более широкому историческому и географическому миру. Но слово "азиатский" в силу ряда недоразумений приобрело в устах европейцев огульно однозвонный оттенок. Снять эту, свидетельствующую только о невежестве, печать однозвонности можно путем обращения к более древнему имени, что и осуществлено в обозначении "евразийства". "Азийским" в этом обозначении именуется культурный круг не только Малой, но и "большой" Азии. В частности же ту культуру, которая обитала в "Асии" времен апостольских и последующих веков (культуру эллинистическую и византийскую), евразийцы оценивают высоко и в некоторых отраслях именно в ней ищут прообразов для современного духовного и культурного творчества. Об этом см. ниже.

яние было в особенности сильно с XIII по XV век. С конца этого последнего столетия пошло на прибыль влияние *европейской* культуры и достигло максимума начиная с XVIII в. В категориях, не всегда достаточно тонкого, однако же, указывающего на реальную сущность, подразделения культур Старого Света на "европейские" и "азиатско-азиатские" культура русская не принадлежит к числу ни одних, ни других. Она есть культура, сочетающая элементы одних и других, сводящая их к некоторому единству. И потому, с точки зрения указанного подразделения культур, квалификация русской культуры как "евразийской" - более выражает сущность явления, чем какая-либо иная. Из культур прошлого подлинно "евразийскими" были две из числа величайших и многостороннейших известных нам культур, а именно культура эллинистическая, сочетавшая в себе элементы эллинского "Запада" и древнего "Востока", и продолжавшая ее культура византийская, в смысле широкого восточно-средиземноморского культурного мира поздней античности и средневековья (области процветания обеих лежат точно к югу от основного исторического ядра русских областей). В высокой мере примечательна историческая связь, сопрягающая культуру русскую с культурой византийской. Третья великая "евразийская" культура вышла в определенной мере из исторического преемства двух предшествующих.

"Евразийская", в географически-пространственных данных своего существования, русская культурная среда получила основы и как бы крепящий скелет исторической культуры от другой "евразийской" культуры. Происшедшим же вслед за тем, последовательным напластованием на русской почве культурных слоев азиатско-азиатского (влияние Востока!) и европейского (влияние Запада!) "евразийское" качество русской культуры было усилено и утверждено.

Определяя русскую культуру как "евразийскую", евразийцы выступают как *осознаватели русского культурного своеобразия*. В этом отношении они имеют еще больше предшественников, чем в своих чисто-географических определениях. Таковыми, в данном случае, нужно признать всех мыслителей славянофильского направления, в том числе Гоголя и Достоевского (как философов-публицистов). Евразийцы в целом ряде идей, являются продолжателями мощной традиции русского философского и историческо-философского мышления. Ближайшим образом эта традиция восходит к 30-40-м годам XIX века, когда начали свою деятельность славянофилы*. В более широ-

*С точки зрения причастности к основным историческо-философским концепциям "Евразийство", конечно, лежит в общей со славянофилами сфере. Однако проблема взаимоотношения обоих течений не может быть сведена к простому преемству. Перспективы, раскрывающиеся перед евразийством, обусловлены, с одной стороны, размерами совершившейся катастрофы, а с другой - появлением и проявлением совершенно новых культурно-исторических и социальных факторов, которые, естественно, не участвовали в построениях славянофильского мировоззрения. Кроме того, многое, что считалось славянофилами основополож-

ком смысле к этой же традиции должен быть причислен ряд произведений старо русской письменности, наиболее древние из которых относятся к концу XV и началу XVI века. Когда падение Царьграда (1453 г.) обострило в русских сознание их роли как защитников Православия и продолжателей византийского культурного преемства, в России родились идеи, которые в некотором смысле могут почитаться предшественницами *славянофильских* и *евразийских*. Такие "пролагатели путей" евразийства, как Гоголь или Достоевский, но также иные славянофилы и примыкающие к ним, как Хомяков, Леонтьев и др., подавляют нынешних "евразийцев" масштабами исторических своих фигур. Но это не устраняет обстоятельства, что у них и евразийцев в ряде вопросов мысли те же, и что формулировка этих мыслей у евразийцев в некоторых отношениях точнее, чем была у их великих предшественников. Поскольку славянофилы упирали на "славянство" как на то начало, которым определяется культурно-историческое своеобразие России, они явно брались защищать трудно защитимые позиции. Между отдельными славянскими народами безусловно есть культурно-историческая и более всего языковая связь. Но как начало культурного своеобразия понятие славянства - во всяком случае в том его эмпирическом содержании, которое успело сложиться к настоящему времени - дает немного.

Творческое выявление культурного лица болгар и сербо-хорвато-словенцев принадлежит будущему. Поляки и чехи в культурном смысле относятся к западному "европейскому" миру, составляя одну из культурных областей последнего. Историческое своеобразие России явно не может определяться ни исключительно, ни даже преимущественно ее принадлежностью к "славянскому миру". Чувствуя это, славянофилы мысленно обращались к Византии. Но подчеркивая значение связей России с Византией, славянофильство не давало и не могло дать формулы, которая сколько-либо полно и соразмерно выразила бы характер русской культурно-исторической традиции и запечатлела "одноприродность" последней с культурным преемством византийским. "Евразийство" же в определенной степени то и другое выражает. Формула "евразийства" учитывает возможность объяснить и определить прошлое, настоящее и будущее культурное своеобразие России преимущественным обращением к понятию "славянства"; она указывает как на источник такого своеобразия на сочетание в русской культуре "европейских" и "азиатско-азиатских" элементов. Поскольку формула эта констати-

ным и непререкаемым, за истекшие десятилетия частью изжило себя, или же показало свою существенную несостоятельность. Славянофильство в каком-то смысле было течением провинциальным и "домашним". Ныне, в связи с раскрывающимися перед Россией реальными возможностями стать средоточием новой Европейско-Азиатской (Евразийской) культуры, величайшего исторического значения, замысел и осуществление целостного творчески-охранительного мирозерцания (каковым и считает себя евразийство) должны найти для себя соответственные и небывалые образы и масштабы.

рует присутствие в русской культуре этих последних, она устанавливает связь русской культуры с широким и творческим в своей исторической роли миром культур "азиатско-азиатских"; и эту связь выставляет как одну из сильных сторон русской культуры; и сопоставляет Россию с Византией, которая в том же смысле и так же обладала "евразийской" культурой*...

II.

Таково, в самом кратком определении, место "евразийцев" как осознателей культурно-исторического своеобразия России. Но таким осознанием не ограничивается содержание их учения. Это осознание они обосновывают некоторой общей концепцией культуры и делают из этой концепции конкретные выводы для *истолкования ныне происходящего*. Сначала мы изложим указанную концепцию, затем перейдем к выводам, касающимся современности. И в одной и в другой области евразийцы чувствуют себя продолжателями идеологического дела названных выше русских мыслителей (славянофилов и примыкающих к ним).

Независимо от воззрений, высказанных в Германии, (Шпенглер) и приблизительно одновременно с появлением этих последних, евразийцами был выставлен тезис отрицания "абсолютности" новейшей "европейской" (т.е. по обычной терминологии западноевропейской) культуры, ее качества быть "завершением" всего доселе протекавшего процесса культурной эволюции мира (до самого последнего времени утверждение именно такой "абсолютности" и такого качества "европейской" культуры крепко держалось, отчасти же держится и сейчас в мозгу "европейцев"; это же утверждение слепо принималось на веру высшими кругами общества "европеизованных народов и, в частности, большинством русской интеллигенции). Этому утверждению евразийцы противопоставили признание *относительности* многих, и в особенности идеологических и нравственных достижений, и установок "европейского" сознания. Евразийцы отметили, что европеец сплошь и рядом называет "диким" и "отсталым" не то, что по каким-либо *объективным* признакам может быть признано стоящим ниже его собственных достижений, но то, что просто не похоже на собственную его, "европейца", манеру видеть и действовать. Если

* Последнее определение может претендовать на значительную историческую точность. Сущность византийской культуры определяется сочетанием многообразнейших элементов. Токи религиозных, художественных и других импульсов, шедших с Востока, из Палестины, Сирии, Армении, Персии, Малой Азии, а также из некоторых частей Африки, сопрягались здесь с восприятием западной государственной и правовой традиции (бытие и развитие в Византии римского права). Также соприкосновение со степными культурами, столь определяющее для образа русской культуры, не прошло в свое время бесследно для Византии. И многое в византийских модах и нравах восходит к заимствованию у степных "варваров", последовательными волнами набегавших на границы империи...

можно объективно показать превосходство новейшей науки и техники в некоторых ее отраслях над всеми этого рода достижениями, существовавшими на протяжении обозримой мировой истории, то в вопросах *идеологии* и *нравственности* такое доказательство существенно невозможно. В свете внутреннего нравственного чувства и свободы философского убеждения, являющихся, согласно "евразийской" концепции, единственными критериями оценки, в области идеологической и нравственной многое новейшее западно-европейское может показаться и оказывается не только не выше, но, наоборот, *нижестоящим* в сравнении с соответствующими достижениями определенных "древних" или "диких" и "отсталых" народов". Евразийская концепция знаменует собою решительный отказ от культурно-исторического "*европоцентризма*"; отказ, проистекающий не из каких-либо эмоциональных переживаний, но из определенных научных и философских предпосылок. Одна из последних есть отрицание *универсалистского* восприятия культуры, которое господствует в новейших "европейских" понятиях... Именно это универсалистское восприятие побуждает европейцев огульно квалифицировать одни народы как "культурные", а другие - как "не культурные". Следует признать, что в культурной эволюции мира мы встречаемся с "культурными средами" или "культурами", одни из которых достигали большего, другие - меньшего. Но точно определить, чего достигла каждая культурная среда, возможно только при помощи *расчлененного по отраслям* рассмотрения культуры. Культурная среда, низко стоящая в одних отраслях культуры, может оказаться, и сплошь и рядом оказывается, высоко стоящей в отраслях других. Нет никакого сомнения, что древние жители острова Пасхи в Великом Океане "отставали" от современных англичан по весьма многим отраслям эмпирического знания и техники; это не помешало им в своей *культуре* проявить такую меру оригинальности и творчества, которая недоступна ваиянию современной Англии. Московская Русь XVI-XVII в. "отставала" от Западной Европы во множестве отраслей; это не воспрепятствовало созданию ею "самоначальной" эпохи художественного строительства, выработке своеобразных и примечательных типов "башенных" и "узорчатых" церквей, заставляющих признать, что в отношении художественного строительства Московская Русь того времени стояла "выше" большинства западноевропейских стран. И то же - относительно отдельных "эпох" в существовании одной и той же "культурной среды". Московская Русь XVI-XVII в. породила, как сказано, "самоначальную" эпоху храмового строительства; но ее достижения в *иконописи* знаменовали явный упадок по сравнению с новгородскими и суздальскими достижениями XIV-XV веков. Мы

*Это же положение приложимо к области *искусства*, в особенности к некоторым отраслям изобразительного искусства (художественное зодчество, ваияние, живопись), где недостаточность новейших "европейских" осуществлений по сравнению с достигнутым более древними эпохами и другими народами особенно явственна.

приводили примеры из области изобразительного искусства как наиболее наглядные. Но если бы также в области познания внешней природы мы стали различать отрасли, скажем, "теоретического знания" и "живого видения", то оказалось бы, что "культурная среда" современной Европы, обнаружившая успехи по части "теоретического знания", означает в сравнении с многими другими культурами, упадок по части "живого видения": "дикарь" или темный мужик тоньше и точнее воспринимает целый ряд явлений природы, чем ученейший современный "естествовед". Примеры можно было бы умножать до бесконечности; скажем более: вся совокупность фактов культуры является одним сплошным примером того, что только рассматривая культуру *расчлененно по отраслям*, мы можем приблизиться к сколь-либо полному познанию ее эволюции и характера. Такое рассмотрение имеет дело с тремя основными понятиями: "культурной среды", "эпохи" ее существования и "отрасли" культуры. Всякое рассмотрение приурочивается к определенной "культурной среде" и определенной "эпохе". Как мы проводим границы одной и другой, зависит от точки зрения и цели исследования. От них же зависит характер и степень дробности деления "культуры" на "отрасли". Важно подчеркнуть принципиальную необходимость деления, устранивающего *некритическое* рассмотрение культуры как *недифференцированной* совокупности. Дифференцированное рассмотрение культуры показывает, что нет народов огульно "культурных" и "некультурных". И что разнообразнейшие народы, которых "европейцы" именуют "дикарями" в своих навыках, обычаях и знаниях, обладают "культурой", по некоторым отраслям и с некоторых точек зрения стоящей "высоко".

III.

Евразийцы примыкают к тем мыслителям, которые отрицают существование универсального "прогресса". Это определяется, между прочим, вышеизложенной концепцией "культуры". Если линия эволюции разнó пролегает в разных отраслях, то не может быть и нет общего восходящего движения, нет постепенного неуклонного общего совершенствования: та или иная культурная среда и ряд их, совершенствуясь в одном и с одной точки зрения, нередко упадает в другом и с другой точки зрения. Это положение приложимо, в частности, к "европейской" культурной среде: свое научное и техническое "совершенство" она купила, с точки зрения евразийцев, идеологическим и более всего *религиозным* оскудением. Двусторонность ее достижений явственно выражена в ее отношении к *хозяйству*. В течение долгих веков истории Старого Света существовало некоторое *единое* соотношение между началом идеологически-нравственно-религиозным, с одной стороны, и началом экономическим - с другой; точнее, существовало некоторое идеологическое *подчинение* второго начала первому; именно

проникнутость *религиозно-нравственным* моментом всего подхода к экономическим вопросам позволяет некоторым историкам экономических учений (например, старому, середины XIX в., немецко-венгерскому историку Каутцу, работы которого донныне не утратили некоторого значения, объединять в одну группу - в их отношении к экономическим проблемам - столь разные памятники, как некоторые литературные фрагменты Китая, иранское законодательство "Вендидада", Моисеево законодательство, произведения Платона, Ксенофонта, Аристотеля, средневековых западных богословов. Экономическая философия всех этих памятников есть, в известном смысле, философия "подчиненной экономики"; в них всех подчеркивается, как нечто необходимое и должное, связь удовлетворения наших экономических потребностей с общими началами нравственности и религии. Экономическая философия европейских "новых веков" противоположна этим воззрениям. Не всегда прямыми словами, но чаще основами мировоззрения, новая европейская экономическая философия утверждает круг экономических явлений как нечто самодовлеющее и самоценное, заключающее и исчерпывающее в себе цели человеческого существования. Было бы знаком духовной слепоты отрицать огромность тех чисто познавательных достижений, успехов в понимании и видении экономических явлений, которые осуществила и накопила новая политическая экономия. Но выступая в качестве эмпирической науки и действительно в определенной и большой степени являясь таковой, новая политическая экономия в целом ряде своих положений влияла на умы и эпохи как *метафизика*... Подобно тому, как экономические идеи древних законодателей, философов и богословов связаны с определенными метафизическими представлениями, связаны с ними и экономические идеи новейших экономистов. Но если метафизика первых была философией "подчиненной экономики", метафизика вторых является философией "*воинствующего экономизма*". Этот последний есть, в некотором смысле, идеологическая цена, которую заплатила новая Европа за количественно огромный экономический подъем, который она пережила в новые века и в особенности за последнее столетие. Есть нечто поучительное в картине, как на исходе средних и в течение новых веков древняя мудрость нравственного завета, исконная, сдерживавшая себялюбивые инстинкты человека словом увещаний и обличения, философия "подчиненной экономики" рушится под напором новых идей нового времени, самонадеянно утверждающей себя теории и практики "*воинствующего экономизма*".

Исторический материализм есть наиболее законченное и резкое выражение последнего. Отнюдь не случайна наблюдающаяся в эмпирически-идеологической действительности связь философии

*"Воинствующий экономизм" как инстинктивно-стихийное начало человеческого бытия существовал и существует, конечно, везде и повсюду. Существенно, что в новой Европе этот принцип возведен в *идеологическое* начало.

"подчиненной экономики", с одной стороны, и "воинствующего экономизма" - с другой с определенным отношением к вопросам религии. Если философия "подчиненной экономики" всегда являлась и является придатком к тому или иному теистическому мировоззрению, то исторический материализм идеологически связан с атеизмом.

Ныне атеистическая сущность, скрывавшаяся в историческом материализме, сбросила с себя, как волк в сказке, прикрывавшую ее до поры до времени, для отвода глаз, овечью шкуру эмпирической науки: атеистическое мировоззрение свершает в России свое историческое торжество; государственная власть в руках атеистов и стала орудием атеистической проповеди. Не вдаваясь в рассмотрение вопроса об "исторической ответственности" за происшедшее в России и ни с кого не желая снимать этой ответственности, евразийцы в то же время понимают, что сущность, которая Россией в силу восприимчивости и возбужденности ее духовного бытия была воспринята и последовательно проведена в жизнь в своем истоке, духовном происхождении *не есть сущность русская. Коммунистический шабаш наступил в России как завершение более чем двухсотлетнего периода "европеизации"*. Признать, что духовная сущность государственно-господствующего в России коммунизма есть особым образом отраженная идеологическая сущность европейских "новых веков" - это значит сделать констатирование, эмпирически обоснованное в высокой мере (здесь нужно учесть: происхождение российского атеизма от идей европейского "просвещения"; занос социалистических идей в Россию с Запада; связь русской коммунистической "методологии" с идеями французских синдикалистов; значение и "культ" Маркса в коммунистической России). Но увидав идеологическую сущность европейских "новых веков" в подобном, доведенном до логического завершения виде, русские, не принявшие коммунизма и в то же время не утратившие способности мыслить последовательно, не могут вернуться к основам новейшей "европейской" идеологии.

Из опыта коммунистической революции вытекает для сознания евразийцев некоторая истина, одновременно старая и новая: здоровое социальное общежитие может быть основано только на неразрывной связи человека с Богом, религией; безрелигиозное общежитие, безрелигиозная государственность должны быть отвергнуты; это отвержение ничего не предпрещает относительно конкретных конституционно-правовых форм; в качестве такой формы в представлении евразийцев может существовать безвредно в известных условиях, например, и "отделение церкви от государства". Но в существе опять-таки высоко знаменательно, что первое, быть может, в мировой истории правление последовательно-атеистической и превратившей атеизм в официальное исповедание коммунистической власти оказалось *"организованной мукой"*, по пророческому слову глубочайшего русского философа второй половины XIX века - Лентьева, системой потрясения и разрушения "общего блага" (во имя

которого якобы водворялась коммунистическая власть) и такого надругательства над человеческой личностью, что бледнеют все образы и бессильны все слова в изображении страшной, небывалой, кощунственно-зверской реальности. И повторяем, то обстоятельство, что владычество первой последовательно-атеистической власти оказалось владычеством звероподобных - отнюдь не случайно. Исторический материализм и дополняющий его атеизм снимают узду и лишают сдержки первоначально животные (и в том числе первоначально экономические, сводящиеся к грабительским) человеческие инстинкты. Основной определяющей силой социального бытия, в условиях идейного господства материализма и атеизма, оказывается ненависть, и приносит плоды ее достойные: *мучение всем*; а рано или поздно не может не принести и последнего плода: *мучения мучителям*.

Россия осуществила торжество исторического материализма и атеизма; но те закономерности, которые проявились на ходе ее революции, касаются далеко не ее одной. Культ первоначально экономического интереса и всяческой животной первоначальности обильным всходом пророс в сознании народов также и вне пределов России; также и вне пределов ее он не может являться основой длительного и благополучного общежития. Разрушительные силы, накопляющиеся в этих условиях, рано или поздно одолеют и здесь силу социального созидания. Проблему нужно ставить во всей ее глубине и ширине. Напору материалистических и атеистических воззрений нужно противопоставить идейную сущность, преисполненную драгоценного полновесного содержания... Здесь не может быть колебаний. С еще неслышанной прямоотой и непреклонной решимостью на широчайшем фронте и везде необходимо начать и вести борьбу со всем, что хотя бы в малейшей степени связано с материализмом и атеизмом. Зло нужно проследивать до корней; нужно в буквальном смысле *искоренять* его. Было бы поверхностной и бессильной попыткой бороться только с наиболее резкими проявлениями исторического материализма и атеизма и с одним коммунизмом. Проблема поставляется существование и глубже. Нужно объявить войну *"воинствующему экономизму"*, в чем бы и где бы он ни проявлялся. Во имя *религиозного* мировоззрения нужно собирать силы; с горячим чувством, ясной мыслью и полнотой понимания бороться против специфического духа новой Европы. Поскольку эта последняя дошла до того исторического и идеологического предела, на котором находится ныне, с большим вероятием можно утверждать, что в какой-то срок будущего произойдет одно из двух: или культурная среда новой Европы погибнет и рассеется, как дым, в мучительно-трагических потрясениях, или та "критическая", по терминологии сен-симонистов, эпоха, которая началась в Западной Европе с исходом средних веков, должна прийти к концу и смениться эпохой "органической", "эпохой веры". Нельзя сверх известной меры попираť безнаказанно древнюю мудрость, ибо в ней правда; не на основе возведения в высший

принцип первоначально себялюбивых человеческих инстинктов, преподанного в философии "воинствующего экономизма", но на основе просветленного религиозным чувством обуздания и сдерживания этих инстинктов достижима высшая осуществимая на земле мера "общего блага". Общество, которое поддастся исключительной заботе о земных благах, рано или поздно лишится и их таков страшный урок, просвечивающий из опыта русской революции.

Евразийцы пытаются до конца и всецело уяснить и осознать этот опыт; вывести из него все поучения, которые из него вытекают; и быть в этом деле бесстрашными в отличие от тех, кто в смятении и робости отшатнулся от зверинного образа коммунизма, но не может отказаться от того, что составляет основу или корень коммунизма, кто взявшись за плуг, глядит вспять, кто новое вино пытается влить в меха старые, кто, увидав *новую* истину отвратности коммунизма, не в силах отречься от старой мерзости "воинствующего экономизма", в какие бы формы ни облакался последний.

Личной веры недостаточно. Верующая личность должна быть *соборна*.

Евразийцы - православные люди. И Православная Церковь есть тот светильник, который им светит; к Ней, к Ее Дарам и Ее Благодати зовут они своих соотечественников; и не смущает их страшная смута, по наущению атеистов и богоборцев поднявшаяся в недрах Православной Церкви Российской. Верят они, что хватит духовных сил и что боренье ведет к просветленью.

Православная Церковь есть осуществление высшей свободы; ее начало - *согласие*; в противоположность началу власти, господствующему в отделившейся от Нее Римской Церкви. И кажется евразийцам: в суровых делах мирских не обойтись без суровой власти; но в делах духовно-церковных - только благодатная свобода и согласие суть благие руководители. "Европа" же в некоторых своих частях, в делах мирских разрушает действенность власти, и в делах церковных вводит тираническую власть...

Церковь Православная долгие века светила только тем народам, которые остались Ей верны; светила истинами своего вероучения и подвигами своих подвижников. Ныне, быть может, наступают иные сроки: современная Церковь Православная, продолжая преемство древней Церкви Восточной, получила от нее как основное начало своего бытия полную непредвзятость в подходе к формам экономического быта (столь противоположную приемам Западной Церкви, долгие века боровшейся, например, против взимания заемного процента*) и к достижениям человеческой мысли. И потому, быть

*Церковь Восточная, отклоняя на Никейском Соборе 325 года предположение об издании запрета заемного процента, тем самым признала властное вмешательство в экономическую жизнь не приличествующим Церкви. На этом положении Церковь Восточная стояла во все последующие века, стоит и ныне. Практика Западной Церкви была инок. В ней запрет взимания заемного процента держался

может, именно Церковь Православная в наибольшей мере призвана в рамках новой религиозной эпохи осенить своим покровом достижения новейшей хозяйственной техники и науки, очистив их от идеологических "надстроек" "воинствующего экономизма", материализма и атеизма; как в свое время, в эпоху Константина, Феодосиев, Юстиниана, древняя Церковь Восточная умела осенять, в рамках подлинной и вдохновенной "эпохи веры", весьма сложный и развитой экономической быт и значительную свободу богословски-философствующего мышления. В современной хозяйственной жизни и эмпирической науке, каково бы ни было их развитие, нет ничего, что исключало бы возможность их существования и процветания в недрах новой "эпохи веры". Сочетание современной техники и науки с идеологией "воинствующего экономизма" и атеизма вовсе не обязательно и не неизбежно.

С религиозной точки зрения, хозяйственная техника, каковы бы ни были пределы ее возможностей, есть средство к осуществлению Завета, вложенного Творцом в создание человеческого рода: "и да владычествуют они над рыбами морскими и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею..." Эмпирическая же наука, с религиозной точки зрения, есть раскрытие картины Божьего мира, по мере успехов знания все более совершенное и полное и все ясней обнаруживающее Премудрость Творца...

IV.

Евразийство есть не только система историософских или иных теоретических учений. Оно стремится сочетать мысль с действием; и в своем пределе приводит к утверждению, наряду с системой теоретических воззрений, определенной методологии действия. Основная проблема, которая в этом отношении стоит перед евразийством, есть проблема сочетания религиозного отношения к жизни и миру с величайшей, эмпирически обоснованной *практичностью*. Постановка этой проблемы обоснована всем характером евразийства. Евразийцы суть одновременно: отстаиватели религиозного начала и последовательные эмпирики. Из фактов рождается их идеология; своей характеристикой российского мира как "евразийского" они как бы прилегают всем телом к каждой пяди родной земли, к каждому отрезку истории этого мира. Но недостаточно понимать факты, ими необходимо управлять в пластическом процессе истории. Поскольку люди, ощущающие мир религиозно, подходят к этой задаче, перед ними во всей своей обнаженно-наглядной и в то же время мистически-потрясающей реальности встает *проблема зла*. Евразийцы в предельной степени ощущают реальность зла в мире - в себе, в других, в частной и социальной жизни. Они менее всего утописты. И в сознании греховной повреж-

тысячелетие, и еще, например, Тюрго в XVIII в. был принужден считаться с ним как с жизненной реальностью.

денности и проистекающего отсюда эмпирического несовершенства человеческой природы, они ни в коем случае не согласны строить свои расчеты на посылке "доброты" человеческой природы. И раз это так, задача действия "в миру" встает как задача трагическая - ибо "мир во зле лежит". Трагизм этой задачи неизбытен; и единственно, к чему стремятся евразийцы, это - в ладе своих мыслей и действий быть на высоте этого трагизма. И твердое философское убеждение, и мы сказали бы сама природа русского исторического и национального характера, в котором соучаствуют евразийцы, исключает возможность сентиментального отношения к этой задаче. Сознание греховности мира не только не исключает, но требует смелости в эмпирических решениях. Никакая цель не оправдывает средства. И грех всегда остается грехом. Но действуя "в миру", нельзя его утрашить. И бывают случаи, когда нужно брать на себя его бремя; ибо бездейственная "святость" была бы еще большим грехом...

В практической области для евразийцев снята самая проблема "правых" и "левых" политических и социальных решений. Это подразделение неотразимо значимо для тех, кто даже в своих конечных целях держится единственно за ограниченные реальности человеческого существования, кто весь с головой ушел в понятия и факты политического и хозяйственного прикладничества. Кто *так* относится к этим вопросам, для того и нет иных ценностей, кроме конкретных политических и социальных решений, "левых" или "правых", по принадлежности; и за каждое такое решение каждый такой человек должен стоять неуклонно и "с остервенением", ибо вне таких решений для него нет никаких ценностей, и от него самого как величины духовной ничего не остается. И если раз принятое политическое и экономическое направление окажется не отвечающим требованиям жизни и не практичным, то последовательный человек все-таки будет за него держаться, ибо это направление - уже он сам. Не таково отношение к практическим решениям евразийца. Для него существовен религиозный упор, который обретается вне сферы политической и экономической эмпирики. Поскольку решения этой последней сферы допускают религиозную оценку, хорошим может быть в отдельных случаях и "правое" и "левое" решение, так же, как и плохим, может быть и то, и другое... Большое же число прикладнических решений безразлично, с точки зрения религиозной. Понимая всю важность политического и хозяйственного прикладничества и в то же время не в нем полагая верховные ценности, евразийцы могут отнестись ко всей религиозно безразличной сфере прикладничества с непредубежденностью и свободой, недоступною для людей иного мировоззрения. В практических решениях требования жизни - вне всякой предубежденности - являются для евразийца руководящим началом. И потому в одних решениях евразиец может быть радикальнее самых радикальных, будучи в других консервативнее самых консервативных. Евразийцу органически присуще

историческое восприятие; и неотъемлемой частью его мировоззрения является чувство продолжения исторической традиции. Но это чувство не перерождается в шаблон. Никакой шаблон не связывает евразийца; и одно лишь *существо* дела при полном понимании исторической природы явлений просвечивает ему из глубины каждой проблемы...

Нынешняя русская действительность, более чем какая-либо другая, требует такого отношения "посущество". Отношение евразийцев к духовному началу революции выражено в предыдущем. Но в своем материально-эмпирическом облике, в созданном ею соотношении политической силы отдельных групп, в новом имущественном распределении она должна в значительной своей части рассматриваться как неустрашимый "геологический" факт. Признать это вынуждает чувство реальности и элементарное государственное чутье. Из всех действительных групп не-"революционного" духа евразийцы, быть может, дальше всех могут пойти по пути радикального и объемлющего *признания факта*. Факты политического влияния и имущественного распределения, которых в данном случае касается дело, не имеют для евразийцев первостепенного самоначального значения, являясь для них ценностями вторичными. Это облегчает для евразийцев задачу признания факта. Но факт во многих случаях исходит из мерзости и преступления. В этом тяжесть проблемы. Но раз мерзости и преступлению дано было, по Воле Божьей, превратиться в объективный исторический факт, нужно считать, что признание этого факта не противоречит Воле Божьей. Какая-то мера прямого *фактапоклонства* лежит в эмпирических необходимостях эпох, которым предстоит найти *выход из революции*. В плане религиозном эту необходимость фактапоклонства можно приравнять искушению, через которое надлежит пройти, не соблазнившись: воздать кесарево кесарю (т.е. учесть все эмпирические политико-хозяйственные требования эпохи), не отдав и не повредив Божьего. С точки зрения евразийцев, задача заключается в том, чтобы мерзость и преступление искупить и преобразить созданием новой религиозной эпохи, которая греховное, темное и страшное переплавил бы в источающее свет. А это возможно не в порядке диалектического раскрытия истории, которая механически, "по-марксистски", превращала бы все "злое" в "доброе", а в процессе внутреннего накопления нравственной силы, для которой даже и необходимость фактапоклонства не была бы одолевающим соблазном.

1925 г.

Два мира

Евразийство включает в себе зерно стремления к истине обще-философской. Но применительно к евразийству законен и понятен также иной вопрос: вопрос об отношении выработанного круга мыслей к бурно текучему, кипящему потоку современности. В данном повороте евразийство сводится к стремлению осознать и осмыслить совершающийся и совершившийся *выход России из рамок современной европейской культуры*. В эту краткую формулу укладывается содержание значительной части развертывающегося исторического процесса... В то же время евразийство есть попытка истолковать этот выход с точки зрения исторической философии, которую оно приемлет. Для философии этой зарождение, развитие, умирание культур суть внятные непреложные факты; в восприятии этом судьбы индивидуальной культуры столь же ощутительны и живы, как и судьбы индивидуальной личности, хотя бы, - как общество над личностью, - существовала над отдельными культурами некоторая объединяющая черта... Восприятие это не утверждает *всестороннего* сходства между судьбами культуры и судьбами личности; не означает приятия "натуралистического" или "органического" взгляда на общество. Смысл этого восприятия, - что оно утверждает *действительное быванье* общественно-культурных "зарождений", "расцветов", "упадков".

Чтобы понять, в каком смысле на этих страницах говорится "о выходе России из рамок современной европейской культуры", нужно обратиться к русскому прошлому, хотя бы недавнему. В русском XIX веке явственно различимы два обособленных преамства. Одно обнимает занимающуюся в 30-40 годах зарю русского религиозного творчества. Рождаясь из недр некоего древнего духа, с трудом преодолевая покровы окружающей среды, религиозное озарение вспыхивает в позднем Гоголе, славянофилах. Окружающее не властно заглушить лучи. Брезжащий свет разгорается в творчестве Достоевского, Владимира Соловьева и тех, кто был и есть с ними. Как наследие XIX века, Россия обретает достояние нравственно-совестной и богословской мысли, достояние, поистине составляющее в выборе и сопоставлении - *канон книг русских учительных...* В области живописи русский XIX век дает два явления, которые были бы непонятны, взятые в них самих: настолько они не связаны с окружающей их средой! Эти явления: Александр Иванов как автор эскизов на библейские темы, и Михаил Врубель, как мастер фресок Киевского Кирилловского монастыря. В этих двух художниках заложен существеннейший смысл судеб русской - одной ли русской? - живописи XIX века. Сколь ни были в ином ошибочны и превратны увлечения обоих, - только в сопоставлении с религиозно-нравственным и богословским "деянием" Гоголя, Хомякова, Леонтьева находит место, раскрывает значение завещанное ими творенье. В

развитии "европейской" культуры, в пределах XIX века, та совокупность писаний, которую мы именуем "канон книг русских учителей", так же, как явление Иванова-Врубеля, по стилю и сущности не имеет подобий. Зато имеет подобие иное преемство, сказывающееся в судьбах русской культуры: преемство, начатое просветителями - обличителями XVIII и первой половины XIX века, идущее, через Добролюбова, Писарева, Михайловского, к просветителям-правителям большевистской эпохи; преемство позитивного мировоззрения, идолопоклонства "науке", преемство не скепсиса только, а "нигилизма" в отношении к "внеаучным" началам человеческого бытия; преемство не улыбки авгуров, но громкого смеха кощунственных.

Скажут, быть может: "два различных направления общественной мысли"; сказав, ошибутся: не два направления, но два разных исторических образования, два отдельных исторических мира! К первопроповедникам христианства, к истокам, начальным моментам великого исторического цикла уводят проникающие Хомякова и Достоевского, Леонтьева и Соловьева пафос и озарение. К поздним временам неверия (эпикурейского или коммунистического безразлично), в периоды "просвещения" - достояние убывающих культур - ведут мировоззрения нигилистически-"научные". Противоречивое, причудливое сочетание: сочетание начала и конца, раннего и позднего, открывающего и завершающего. Весь он таков - русский XIX век: красочный и двойственный, внешне спокойный, внутренне напряженный, отображающий борьбу спорящих друг с другом о господстве подземных, вулканических сил*.

II.

В судьбах русского XIX века неверие и истина "просвещения" навеяны, преподаны со стороны. Следуя примеру "старших", сладостно стало "не верить"; "старшие" нашептали, что Бога не надобно, а надобна препарированная лягушка и критика просвещенного ума. С обстоятельствами подобной зависимости плохо, казалось бы, согласуется непреложное, на наш взгляд, признание, что уже в древней, допетровской Руси существовала своеобразная ценная куль-

*Эта двойственность, этот спор не тускнеет, не ослабевает и теперь - в начале второго десятилетия XX века. Вдумайтесь в сочетание проповеди безверия, определенный и ясный, чем когда-либо, ведомой большевистскими верхами и теми, кто к ним примкнул, - с явлениями религиозного подъема, охватившего не только интеллигенцию... Сожительство форм ранних и поздних, открывающих и завершающих, с большой ясностью сказывается, например, в области поэзии: с одной стороны, элементы подлинного религиозного мироощущения (Ахматова! Некоторые стихотворения Гумилева в сборнике "Огненный Столп" 1921! Вячеслав Иванов в "Переписке из двух углов!"); с другой, - расцвет "разработки поэтики", в смысле словесной техники стихосложения, "разработки", в значительной мере пренебрегающей смысловым началом поэзии и относящейся в исторической аналогии к формам действительного "александрийства..." (ср. стиховые ухищрения латинской и греческой поэзии IV-V веков по Р.Х.)

тура. Но нужно помнить, что явление русского просветительства-обличительства создано в обстановке устранения, забвения пре-емства, взгляда на "Европу" как безраздельную законодательницу и "госпожу". Именно в рамках этого отношения, в обстановке добровольно принятого на себя "младенчества" духа привитие в русскую духовную жизнь начал позитивизма-нигилизма-материализма выступает как подлинное совращение "малых сил", растление старчеством юности, успех старцев, соблазнявших Сусанну. В этом - субъективная сторона вопроса. Объективная его сущность - в вовлечении России на пути европейского развития, в поставлении России в тот же исторический план, в котором двигалась Европа, в преподавании ей в качестве исторической и жизненной правды положений, вытекших из предшествующего развития Европы (Возрождение! расцвет науки! рационалистический деизм!), но не обусловленных развитием России. Каково же в этой перспективе место произошедшей русской революции? В качестве попытки сознательного осуществления коммунизма, этого отпрыска "европейских развитий", русская революция есть вершина, кульминационный пункт описанного "вовлечения" и "преподавания". В то же время в судьбах русской революции обнаруживается величайшая contradiction historique*: построенная в умысле как завершение "европеизации" революция, как осуществление фактическое, означает *выпадение России из рамок европейского бытия*. Как умысел, русская революция есть осуществление прилагаемого к России европейского "просветительства-обличительства". Как факт, она - не только крушение коммунизма, но устранение, уничтожение базы также других, помимо коммунизма, "просветительско-обличительских" направлений. Революция выражается и связывается с чрезвычайно существенным, многосторонним изменением объективной обстановки. Изменение это охватывает равномерно идеологическое, хозяйственное и политическое бытие.

1. Примыкание русского интеллигентского сознания к западно-европейской культуре основывалось, между прочим, на созданном русскими подражательными усилиями тождестве или сходстве "быта". Если в отношении жизненного уклада Москва и Петербург отличались чем-либо от Парижа и Лондона, то главным образом тем, чем провинция, хотя бы "преуспевающая", может отличаться от столицы. Ныне "быт" рухнул; русские интеллигенты воистину поставлены вне "быта"; они ведут "загробное существование" - безразлично, скитаясь по свету или оставаясь в России. И образы мира, невидимые взору, прикрытому пленкою "быта", выступают, вещая "о тайнах вечности и гроба", пред духовными их очами. Находятся ли они среди "европейцев", находятся ли вдали от "Европы" может ли их психология оставаться привычною европейской? В обстановке заграничного "рассеяния", местами и временами, среди окружающих населений, русские изгнанники - как выходцы "с того

* Историческое противоречие (лат.) - Ред.

света", как жители иных планет; местами и временами, среди серой тоски обычного, страдальчески зажженные, они - как факелы, пылающие во тьме...

2. В частности, в смысле экономическом, Россия ввержена в некие стихийные, неожиданные процессы. Коммунистическая революция мыслилась как завершение капитализма; как высшее напряжение промышленно-городского существования, как перемена "правовой надстройки" над базой сложившегося капитализма. В русской же практике коммунистическая революция оказалась разрушением не очень развитого, но сложившегося в "европейском" облики русского капитализма, оказалась возвращением к состояниям, гораздо более первоначальным. Что это значит? Сложившийся капитализм и тем более социализм, если он начнет "осуществляться", суть формы "поздние", имеющие немало шансов явиться зенитом, быть может, началом упадка, "александрийством" европейского мира. Но именуя себя "социалистической", Россия в судьбах революции определеннее, чем "буржуазные" страны, отклонилась, ушла от социализма. В гораздо большей степени, чем пятилетие перед тем, Россия стала деревенской. В порядке же процессов "капиталистических" оказалась в стадии "первоначального накопления". Насколько мы можем представить себе социальные формы современного русского уклада, мы видим в нем, в перспективе исторических сближений, черты раннего капиталистического строя (чего-то вроде капиталистического Sturm und Drang Periode* английского XVIII века), строя, только что складывающегося, с беззащитными "рыцарями наживы" в качестве "героев времени", с неограниченно долгою продолжительностью рабочего дня, низкими заработками рабочих. И эти черты сочетаются с чертами чуть ли не "раннего средневековья". Иной не подыщешь аналогии произошедшему в России превращению многого, что было "городским", в "деревенское", "опрощению" жизни, возросшему значению общины. Во всяком случае, до "александрийства" очень и очень далеко. Если в смысле экономическом России дореволюционную можно сопоставлять с "Европой", ныне она оказывается в иной исторической плоскости. Возможно, что изменения эти, делая русский хозяйственный строй более "первобытным" и тем самым менее устойчивым в отношении чужестранных воздействий, скажутся, на долго, на коротко ли, неблагоприятным образом на экономической самостоятельности страны. Но возможно также, что смена "поздних" экономических форм строем более "раннего" склада выступит в определенный момент потенцией положительной: можно думать, что смена эта - не только знак разрушения, но выявление дремавших энергий и в качестве такового - предварение всплеска русской предприимчивости и силы. Русская предприимчивость, русское хозяйственное напряжение живо ощущались в недрах русской национальной стихии; но ощущались, как возможность, не вполне и не-

*Период штурма и натиска (нем.). - Ред.

достаточно осуществлялись как факт. Потрясения и разрушения, видоизменяя общество, содействуя выделению новых слоев, не явятся ли фактором осуществления, воплощения возможностей? Но не тех возможностей, что открыты перед "Европой" XX века, но возможностей *иного* исторического строя, *иной* исторической среды.

3. В области политической русская революция есть увядание, устранение действительности неуспешной получить развития русской либералистической идеи. В том виде, какой она являет сейчас, русская революция есть утверждение "деспотизма". "Деспотизм" может сочетаться с любыми *техническими* формами управления, в том числе с формами "представительства"; отличительно, что при "деспотизме" источником власти выступает милость Незднешняя, а не "милость народная". Царская власть и советская в этом смысле подобны друг другу, хотя бы последняя и опиралась на "милость сатаны". Большевикизм означает собою кризис парламентаризма; благодаря волевой упругости большевикизма, затруднено, почти невозможно противоборствование ему на путях идеологии "парламентарной". И весьма вероятно, что "деспотизм" большевистский может смениться только "деспотизмом" иным.

Устоявшемуся европейскому быту противостоит разрушение, формирование быта. "Позднему" капитализму противостоит эпоха "первоначального накопления". Парламентскому строю противостоит "деспотизм". Таковы реальные формы, в которых совершается выход России из рамок европейской культуры, ее выпадение из них. Когда-то при виде расстояния, отделяющего Россию от Европы, говорили об "отсталости". Теперь, в основном и важнейшем, не об "отсталости" идет речь, но о возникновении разрыва между плоскостями, в которых движется Россия и Европа, об отделении, противопоставлении русской судьбы судьбам Европы. Из коммунистической "европеизации" вырастает стихийная "варваризация" России. И чем глубже новоявленное "варварство", тем неуклоннее, яснее раскрывается подлинный "стиль", подлинное знамение эпохи: знамение обособления и выделения вновь являющейся культуры на фоне ослабления, оскудения все еще властвующих культур. Пусть эта, ныне выделяющаяся культура, именно теперь попадет под внешнее господство других: обстоятельство это, заостряя противоречия, способно ускорить события. Пусть суждены испытания и тяготы тому, на чью долю выпадает ныне наследовать мир; испытания и тяготы не ослабить, но усилить призваны пророческий смысл происходящего.

III.

В судьбах русской революции вскрываются и действуют стремления и умыслы, связанные с преемством "просветительства-обличительства", которое в то же время есть преемство "европеизации". В глубинах душевных звучат и свидетельствуют заветы иного и рус-

ского преемства. И это преемство - Церкви и Веры. В его лучах ощущается по-новому история и жизнь.

История не "дается", но "творится". Чем шире просторы, открывающиеся ныне перед Россией, тем больше ответственность, лежащая на каждом, соучаствующем в русской культуре. Сами по себе изменения объективной обстановки еще не решают вопроса. Наследовать мир надлежит не жребием неустранимой судьбы, но собранным ясным деланием, достоинством души перед Господом; не о наследстве меча и богатства свидетельствуют откровения и слова, но о наследстве вдохновений и водительства, доле пророкии, ясновида, зовущих, ведущих мир.

Сколь ни бездушны и сколь ни поверхностны построения Шпенглера, в "синхронистических" таблицах его "Untergang des Abendlandes"* заключается доля дознанной правды. Есть нечто, убеждающее в сопоставлении в качестве исходных моментов исторических циклов религиозного творчества греческой "эпохи веры" гомеровских поэм, духовного напряжения первохристианства, богословского творчества романо-германского средневековья; с другой стороны, есть нечто подлинное в сближении поздней материалистически-этической философии стоицизма с фатализмом позднего Ислама и с современным "этическим социализмом". Вопрос ставится определенно и резко: в ком желаем найти предвозвестника пути, в стоических ли философах - или богословах первохристианства, в язычестве ли, разлагаемом материализмом и неверием, или религиозном порыве созидаемой Церкви? Преемство русского просветительства-обличительства тяготеет к первому, в творениях наших "светских богословов" веет дыхание второй. Наша воля и наше сознание поставлены пред лицом испытаний. И этим испытанием, - не судьбой экономической, политической, - определится доля России. В результате сплетения побуждений, возможностей, сил, выпадет исторический выбор... Каков он будет - на то воля Божья. В пределах судьбы человеческой есть показания и признаки, что не безверье, но Церковь возобладает в судьбах народных. Заложненное в большевизме торжество неверия и материализма протекает не *благодаря*, но *вопреки* духу лучших сынов народа. Наиболее творческие его сыны принадлежали не к преемству материализма и неверия, но к преемству православного учительства. Не деятельностью "просветителей-обличителей", но в значительной мере литературными вдохновениями "светских богословов" вроде Гоголя и Достоевского создана мировая слава русской литературы. И не кустарные мудрствования народников и не произведения начетчиков от марксизма, но воззрения славянофилов и Соловьева являются наиболее живыми и напряженными, наименее поддающимся "тлению" достижениями русской историософской и философской мысли. Но Гоголь и Достоевский, Соловьев и славянофилы возникли не в пустоте; в истоках творчества они рождены и

*"Закат Европы" (нем.). - Ред.

питаются глубинами народной стихии. Может ли русский народ оставить без воплощения начала и чаяния, в которых выразилось *высшее* напряжение народного духа? Грехи и ошибки неизбежны и многи. В жизни народа, одаренного размахом духовных исканий, они, быть может, по особому неизбежны и особенно многочисленны. В настоящее время, в грехе и блужданиях, русский народ подошел к пределу последнему, но в этом, верим, залог возрождения. Ибо поистине должна ужаснуться душа. И на путях преодоления и просветления вслед за высшим торжеством неверия возникнет высшее возобладание Веры; вслед за триумфами "обличительства" идет *торжество Православия*.

IV.

Имеет важность установить, к чему должен стремиться, чего должен хотеть поборник России как "*мира нового*".

Не в отрыве от *зднешнего* обретается достояние; но в сочетании напряженного *зднешнего* деланья с утверждением мира духовного, в котором деланье это, получая отведенное обширное, важнейшее место - преклоняется, подчиняется целям Вышнего Царства. Только деланьем, экономическим и административным, можно среди испытаний, ниспосланных Господом на Россию, воссоздать и укрепить нарушенный лад жизни, общественной и частной, вспомнить и осуществить слова "о лете Господнем благоприятном". В выборе технических средств, в достижении подобных целей было бы неправильно и вредно сторониться достижений и средств, выработанных опытом Запада. Разрыв исторических плоскостей сказывается не в области техники; он сказывается в области *отношения* к технике, в области *оценки* значения деланья экономического и политического. Для мировоззрения, не приемлющего теорий исторического материализма, очевидна возможность существования, при тождественном техническом строе, разных общественных укладов и разных идеологий. Проблема исторических эпох есть проблема идеологическая. И *principium individuationis** новейшего западноевропейского мира заключается, в наших глазах, не в том развитии, которое получили в нем техника, хозяйство и управление, но в идеологическом значении, приписанном экономике и политике. Это значение сводится к следующему.

1. В области суждений о сущем устанавливается и утверждается, что все существующее в мире человеческом, в том числе и духовные ценности, суть надстройка над базой, экономической или политической. Первый вариант воззрения явственно сказывается в философии экономического материализма; второй, хотя и менее ясно выраженный, заключен в психологии "воинствующего политизма".

* Принцип индивидуализации (лат.) - Ред.

2. В области суждений о должном выставляется положение, что проблема человеческого "счастья" затрагивается и разрешается исключительно в пределах *устройства* экономического и политического.

Этим суждениям поборник России как "мира нового" имеет противопоставить взгляды "подчиненной экономики" и "подчиненного права"

1. Основная посылка философии "подчиненной экономики" и "подчиненного права" гласит, что причины, касающиеся хозяйства и государственно-правового устройства, имеют ограниченную область приложения. Важнее всего, что из этой области изъеются "вышние", "конечные" ценности. Экономический материализм являлся попыткой утвердить эти ценности в области и понятиях хозяйственной жизни; Марксова трудовая теория ценности сводилась к "обожещению" физического труда. Воззрение воинствующего политизма обрело те же ценности в "правовом государстве", "демократическом" строе. Сколько бы ни называли себя создатели этих учений деятелями, поборниками "науки", они являлись метафизиками и притом метафизиками метафизики "злой", ибо то, что от "нижних", они допускали в мир "вышний", из чего истекло угасание духа; и не только это, но и заблуждения в сфере эмпирической науки: допуская понятия хозяйства и государства в сферу "вышнего" мира, они вносили в экономическое знание, в государство и право-ведение элемент разрешения основных, "конечных", вопросов существования, вопросов, неразрешимых иначе как на путях метафизики; однако же деятели "науки" - они желали и здесь усмотреть эмпирические "причины". Тем создавалось причудливейшее смешение эмпирики и метафизики, подлинное *извращение науки* как учения эмпирического. Только признанием ограниченности круга воздействия экономических и политических причин, отказом от разрешения в них "конечных" вопросов существования утверждается возможность последовательно-эмпирического хозяйственного и политического знания. Только изгнанием экономики и политики, торгующих во храме, больно бьющим бичем из мира "вышних" создается простор для "благой метафизики". "Благая метафизика" - это сфера, где находятся в установленном равновесии миры "вышних" и "нижних", религиозно-философской ценности и экономического, и политического действия, где хозяйство и право утверждены во всей широте жизненного значения, но где в отношении к ценностям "конечным" и "вышним" хозяйство и право суть ценности "подчиненные". "Благая метафизика" - это область, где царствует мера, столь чудесно и вдохновенно преисполняющая относящиеся к "вышним" и "нижним" - откровения, учения Евангеля.

2. Философия "подчиненной экономики" и "подчиненного права" предполагает признание, что исключительно в области религиозной может быть разрешена - поскольку она вообще разрешима! - проблема человеческого "счастья". Благополучие хозяйственное и госу-

дарственное есть не более как *условие*, само по себе бессильное разрешить проблему.

Воспринимая воззрения "благой метафизики" или - что то же - проникаясь взглядами "подчиненной экономики" и "подчиненного права", мы поставляем себя в традицию русского религиозного творчества: действие в хозяйстве и государстве разрешается и освещается озарением религиозным. Религия, призванная в живом единстве питать, преисполняя смыслом, совокупность социального бытия, не может быть мертвенной схемой, вынуждаемой Разумом формулой Богопризнания. Религия есть *исповедание догматов*; она исполнена чувством их значительности и смысла; она - живое чутье Богооткровения, выделяющее главное от не главного, но твердо держащее *все*. Религия - это трепет, трепет души перед Господом, трепет почитания перед Символом, Таинством, даже знаком имени Христа. Религия - единство, сопрягающее живых и мертвых, прошлое, настоящее и будущее. В свете религии познается национальность; в нем "святая Русь" ощущается как "предыстория"; религиозное борение XIX века - как начало, осуществляемое во времени трудном; и познается, что напряжением и верою *большее* дано свершить впереди...

1922 г.

Степь и оседлость

Положение России в окружающем ее мире можно рассматривать с разных точек зрения. Можно определять ее место в ряду "отдельных историй" западной половины Старого Света, в которой расположены исторические очаги ее культуры. Можно исходить из восприятия Старого Света, как некоего целостного единства. На этих страницах мы хотим привести некоторые замечания - исторические и хозяйственно-географические - предполагающие рассмотрение исторических судеб и географической природы Старого Света именно как целостного единства. В порядке такого восприятия устанавливается противоположение "окраинно-приморских" областей Старого Света - восточных (Китай), южных (Индия и Иран) и западных ("Средиземье" и Западная Европа), с одной стороны, и "центрального" мира с другой, мира, заполненного "эластической массой" кочующих степняков, "турок" или "монголов". Противоположение это поясняет механику истории Старого Света в последние тысячелетия, помогает постичь соотношение между врастающим в определенную территорию творчеством "окраинно-приморских" сфер и передаточной в своем значении, усваивающей результат этого творчества и в движении кочевий и завоеваний сообщаемой его другим, столь же территориально "неподвижным" миром, "степною" культурой.

Прежде всего укажем следующее: без *"татарщины"* не было бы *России*. Нет ничего более шаблонного и в то же время неправильного, чем превозношение культурного развития до-татарской "Киевской" Руси, якобы уничтоженного и оборванного татарским нашествием. Мы отнюдь не хотим отрицать определенных и больших - культурных достижений древней Руси XI и XII века; но историческая оценка этих достижений есть оценка превратная, поскольку не отмечен процесс *политического и культурного измельчания*, совершенно явственно происходивший в до-татарской Руси от первой половины XI к первой половине XIII века. Это измельчание выразилось в смене хотя бы относительного политического единства первой половины XI века удельным хаосом последующих годов; оно сказалось в упадке материальных возможностей, например, в сфере художественной. В области архитектуры упадок этот выражается в том, что во всех важнейших центрах эпохи храмами наиболее крупными по размерам, наиболее богатыми в отделке неизменно являются наираннепостроенные: позднейшие киевские бледнеют перед Св. Софией, позднейшие черниговские - перед Св. Спасом, позднейшие новгородские - перед Св. Софией Новгородской, позднейшие владимиристо-суздальские - перед Успенским собором. Странное "обратное развитие" художественно-материальных возможностей: наикрупнейшее достижение - в начале; "сморщивание", сужение масштабов в ходе дальнейшей эволюции -

поразительный контраст происходившему в тот же период развитию романской и готической архитектуры Запада!

Если Св. София Киевская *первой половины XI века* по размеру и отделке достойно противостоит современным ей романским храмам Запада - что значат перед Парижской Notre Dame, законченной в *1215 году*, ее русские современники вроде церкви Св. Георгия в Юрьеве Польском или Новгородского Спаса Нередицы? Мы не будем касаться эстетических достоинств одних и других храмов; в отношении к размерам материальным Русь начала XIII в. являет картину ничтожества: в сравнении с западом - различие масштабов, десятикратное, стократное; подлинная "отсталость". возникающая не вследствие, но до татарского ига!

Ту беспомощность, с которой Русь предалась татарам, было бы нелогично рассматривать, как "роковую случайность"; в бытии дотатарской Руси был элемент *неустойчивости*, склонность к *деградации*, которая ни к чему иному, как чужеземного игу, привести не могла. Эта черта, общая целому ряду народов; средневековая и новейшая история отдельных славянских племен построена, как по одному шаблону: некоторый начальный расцвет, а затем, вместо укрепления расцвета, разложение, упадок, "иго". Такова история ослабевших болгар, сербов, поляков. Такова же судьба дотатарской Руси. Велико счастье Руси, что в момент, когда в силу внутреннего разложения она должна была пасть, она досталась татарам, и не кому другому. Татары - "нейтральная", культурная среда, принимавшая "всяческих богов" и терпевшая "любые культуры", пала на Русь, как наказание Божие, но не замутила чистоты национального творчества. Если бы Русь досталась туркам, заразившимся "иранским фанатизмом и экзальтацией", ее испытание было бы многожды труднее, и доля - горше. Если бы ее взял Запад, он вынул бы из нее душу... Татары не изменили духовного существа России; но в отличительном для них в эту эпоху качестве создателей государств, милитарно-организующейся силы, они несомненно повлияли на Русь.

Действием ли примера, привитием ли крови правящим, они дали России свойство организовываться военно, создавать государственно-принудительный центр, достигать *устойчивости*; они дали ей качество - *становиться могущественной "ордой"*.

Быть может, не только это, не одну жестокость и жадность нужно было иметь, чтобы из внешней Монголии пройти до Киева, Офена, Ангоры и Анкгора. Для того, чтобы это сделать, нужно было ощущать по особому степи, горы, оазисы и леса, чуют дерзание безмерное. Скажем прямо: на пространстве всемирной истории *западноевропейскому ощущению моря*, как равноправное хотя и полярное, противостоит единственно *монгольское ощущение континента*; между тем в русских "землепроходцах", в размахе русских завоеваний и освоений - тот же дух, то же *ощущение континента*. Но *монголы*, в собственном смысле, не были "колонизаторами", а русские являются ими: доказательство, в ряду многих, что всецело к

"монгольству" никак не свести Россию. Да и само татарское иго, способствовавшее государственной организации России, прививавшее или раскрывавшее дремавшие дотоле навыки, было в то же время горнилом, в котором ковалось русское духовное своеобразие. Стержень последнего - *русское благочестие*. И вот, благочестие это - такое, как оно есть, и такое, каким оно питало русскую духовную жизнь - создано именно во времена "татарщины". В дотатарской Руси - отдельные черты, намеки; в Руси "татарской" - полнота мистического углубления и постигновения, и ее лучшее создание, русская религиозная живопись; весь расцвет последней целиком уместается в рамки "татарского ига!.." В этом разительном противополжении - свою роль наказания Божия татаре очистили и освятили Русь, своим примером привили ей навык могущества - в этом противополжении явлен двойственный лик России. Россия - наследница Великих Ханов, продолжательница дела Чингиза и Тимура, объединительница Азии; Россия - часть особого "окраинно-приморского" мира, носительница углубленной культурной традиции. В ней сочетаются одновременно историческая "оседлая" и "степная" стихия.

II.

В эпоху дотатарскую русское население, по-видимому, не уходило глубоко в степь, но занимало значительную часть "лесо-степи" - приднепровской, придеснянской и пр. При татарском владычестве русская народность "отсиживалась" в лесах. Важнейшим историческим фактом после татарской эпохи стало распространение русской народности на степь, политическое и этнографическое освоение степи. К началу XX века процесс этот завершился заселением черноморских и азовских, а также части каспийских и среднеазиатских "степных" пространств. Сочетая в своем бытии несомненные черты "степного" ("азиатского" *par excellence*)* уклада со столь же определенным приближением к характеру культур западного "окраинно-приморского" мира, Россия такую, как она есть сейчас, является, в смысле территориальном, комбинацией областей, воспроизводящих географическую природу некоторых *западноевропейских* районов с простором стран, по характеру, существенно "внеевропейских". Лесная и часть лесо-степной полосы - земля кривичей, древлян, полян, северян и пр. - есть несколько видоизмененное подобие европейских стран вроде Германии, к востоку от Эльбы, с тем же, в общем, количеством осадков, теми же почвами и некоторой разницей в климате, не вызывающей, однако, различий в произрастании. Наиболее же северная часть русского заселения - губ. Олонекская и западная половина Архангельской - есть как бы часть Скандинавии, воспроизводящая все основные черты в природе последней, но несколько "обездоленная" в климате. Свообразие русского отношения

* По преимуществу (лат.). - Ред.

к *степи* заключается в том, что русская этнографическая стихия превращает это, от века отданное кочевому быту пространство, в земледельческую область. Оценивая характер этого процесса, нужно с возможной полнотою уяснить себе те хозяйственно-географические условия, в которых находится земледелие колонизируемой степи. В Северной Америке, особенно в восточной её половине, сельские хозяева Европы обретают более или менее точное воспроизведение знакомой им климатически-почвенной обстановки, и без затруднения они практикуют здесь, выработанные в Европе, приемы "интенсификации": *посев корнеплодов и кормовых трав**. Широкую доступность страны именно такому посеву мы возьмем в качестве *principium individuationis*** географической "европейскости" страны (подразумеваем доступность при отсутствии искусственного орошения, ибо существование последнего есть признак особый и не характерный для "Европы!"). Нет никакого сомнения, что с точки зрения доступности посеву корнеплодов и кормовых трав вся лесная и значительная часть лесостепной полосы "доуральской" России определится как "европейская"; найдутся "европейские" районы и в "зауральской" Руси. Но окажется ли "европейской" российская степь? И отвлеченно-климатический и хозяйственно-практический анализ равным образом обнаруживают существенную неблагоприятность степи - не только киргизской и каспийской, но также азовской и черноморской для возделывания корнеплодов и кормовых трав (чрезмерная сухость). Российская степь, столь благоприятная в иных частях своих для пшеницы, не есть область ни *картофеля*, ни *клевера*. Между тем переход от трехполья к иным системам полеводства европейское земледелие построило главным образом на введении в хозяйственный оборот названных двух растений. Иными словами, с точки зрения существующей агрономии российская степь на значительном пространстве определяется как область *неизбывного трехполья*. Этот вывод имеет не только технически-сельскохозяйственное, но и общекультурное значение. Если насельники западной, северо-западной и центральной России могут достигать в своем земледельческом быту какой угодно степени сельскохозяйственной "европеизации", на земледельческом укладе южной, юго-восточной и восточной России, и некоторых частей Сибири неустранимо останется печать того, что именуется хозяйственной *экстенсивностью*. Некоторые же части российской степи никогда, по видимому, не поддадутся земледельческому заселению и останутся областями кочевого скотоводства и специального коневодства (так называемые области "абсолютного" скотоводства). Опять-таки обстоятельство это имеет не только технически-сельскохозяйственное, но и общекультурное значение. Так же северной Америке и Австралии знакомы полупустыня и сухая

* Как известно, картофель привезен в Европу из Америки. Но именно в Европе возделывание его развилось до значения важнейшей сельскохозяйственной культуры.

** Принцип индивидуализации (лат.) - Ред.

степь. Но в северной Америке и Австралии полупустыня и сухая степь являются подлинно "пустыми" - без значительного исторического прошлого, без устойчивого быта насельников. Степь же, в которую глядит Россия, есть степь *историческая*; это степь тюрков и монголов, одна из важнейших стихий истории Старого Света; это степь, где в курганах и могильниках кроются клады, которые содержанием своим определяют народы, ими обладавшие, в качестве богатейших народов древности (так называемые сибирские древности, новочеркасский клад и пр.*). Экстенсивность, которая неизбежно останется присущей земледельческому укладу степи, можно характеризовать не только как таковую; она есть некоторое средство к сохранению в земледельческом населении своеобразного "чувства степи". В смысле психологическом и этническом земледельцы "степные" представят собою переход от тех экономических "европейцев", которыми могут стать земледельцы русской лесной и лесостепной полосы и население промышленное, где бы оно ни упражняло свои занятия, к кочевнику-монголу, киргизу, калмыку, который не исчезнет и не может исчезнуть:

Лесной и земледельческий на заре своего существования народ российский за последние века стал также "степным". В этом, повторяем, одно из важнейших обстоятельств новейшей русской истории. Пережив в начальные века развития влияние степных народов как влияние внешнее ныне народ российский сам как бы охватывает степь. Степное начало, привитое русской стихии, как одно из составляющих ее начал со стороны укрепляется и углубляется в своем значении, становится неотъемлимой ее принадлежностью; и наряду с "народом-земледельцем", "народом-промышленником" сохраняется или создается в пределах русского национального целого "народ-всадник", хотя бы и практикующий трехполье.

III.

В трех отдельных *сельскохозяйственных* задачах сказывается совокупность *историко-географической* обстановки, определяющей бытие России.

1. В проблеме "европеизации" сельского хозяйства во всех доступных европейским методам улучшенного земледелия областях России; эта основная задача включает в себе бесконечное количество более мелких; она касается не только земледелия, но обнимает скотоводство и пр. Наряду с основной массой "европейских" русских областей в качестве оазисов "европейских" условий выступают окраинно-европейские и азиатские предгорья, например, южная (предгорная) Кубань, Терская область, Семиречье и пр.

* См. выпуск, посвященный древностям времен переселения народов, в исследовании Н.П.Кондакова о "Русских Древностях" (изд. гр.И.Толстого, С.Петербург).

2. В проблеме приспособления сельскохозяйственного уклада степей к своеобразным, нигде в Европе - да и не только в ней - не находящим подобия географическим условиям последних; эта задача определенно и резко распадается на две: преимущественно *земледельческую* и преимущественно *скотоводческую*. Первая касается тех частей степи, где земледельческий быт установился или его возможно установят; вторая - областей "абсолютного" скотоводства. В применении к областям земледельческим намечается, как проблема главенствующая, при сохранении трехполья усиление его в противоборствовании засухе (более ранняя, многократная пахота и т.д.). Не только доступные земледелию части киргизской, но также значительные пространства черноморской и азовской степи стоят по количеству осадков у предела земледельческой зоны: в северной Америке, местности с количеством осадков не говоря уж об Акмолинске (200 м/м в год!), но и Мелитополе (350!), приближаются по характеру к пустыне (районы западнее 105° западной долготы от Гринвича); и это при сходном в России и Америке распределении осадков по временам года - ровность рельефа, дающая возможность лучшего, чем в Америке (Скалистые горы), усвоения осадков, качество почвы, в сравнении же с южными частями западных штатов, также запасы влаги, сберегаемые к началу вегетации снежным покровом, - составляет преимущество российских степей; но чтобы земледелие стало крепко, земледельческий быт должен творчески приспособиться и целиком использовать эти благоприятные, но ограниченные в благоприятности и весьма своеобразные свойства.

3. Четыре сельскохозяйственных зоны сменяют друг друга на территории российского мира: *первая* - зона "европейского" земледелия (картофель и клевер); *вторая* - область земледелия степного (неизбывное трехполье, пшеница); *третья* зона "абсолютного" скотоводства; последняя переходит в пустыню, где уже невозможно ни произрастание пшеницы, ни прокормление скота. И вот как преодоление пустыни возникает зона искусственного орошения*. Насколько можно судить по сохранившимся остаткам, нынешняя оросительная система Муганской степи, Астрабадской и иных провинций Персии, Авганского и Китайского, а также отчасти и русского Туркестана есть незначительная часть ранее в историческом прошлом существовавшей системы. Предпосылки в естественных условиях, т.е. наличие пригодных к использованию водных ресурсов остались, исчезла человеческая воля. Если русскому народу ока-

* Может ставиться вопрос о распространении искусственного орошения также в степной земледельческой полосе, в частности в низовьях Волги и Днепра. Сколь ни важно и плодотворно для будущего такое распространение, возможную значительность его не нужно преувеличивать. По условиям рельефа и тебета вод речь может идти об орошении (главным образом в Северной Таврии, в Самарской и Астраханской губ.) никак не более миллиона десятин (нынешняя ирригационная площадь русского Туркестана около 2 милл. десятин). Орошенное пространство явилось бы в экономическом отношении величиной чрезвычайно ценной, но все-таки небольшой в сопоставлении с десятками миллионов десятин степной пашни.

жется непосильным восстановить и расширить оросительную систему перечисленных выше земель, весьма мало вероятно, чтобы проблема эта оказалась посильной и, главное, достаточно интересной для какого-либо иного народа современности. Россией же производимые в пределах "российского мира", а не оплачиваемые данью на сторону хлопков, южные фрукты, рис могут дать исключительное развитие названных стран, ибо только на линии последних Россия соприкасается с субтропической зоной; между тем при существовании океанического хозяйства каждая страна, расположенная в отношении моря благоприятней, чем расположена Россия, "соприкасается" со всякою субтропической, расположенного у моря страной. Распространением колонизации на степь Россия приобщается к степному миру; в задачах экономического воскрешения "древней" Азии, она прикасается к миру восточных культур.

Так раскрывается в хозяйственных категориях образ России как территориального "центра" Старого Света, как сопряжение *экономических* "Европы" и "Азии", как "Евразии" не только в общеисторическом и общекультурном, но *хозяйственно-географическом* смысле. Держава Российская, в ее современных пределах, есть в обозримой потенции не просто частица Старого Света, но некоторое уменьшенное *воспроизведение его совокупности*. Если представить вовлечение в русскую сферу Монголии и Восточного Туркестана, хозяйство российское охватит собой совокупность исторического "степного" мира, всю "центральную" область старого материка. И с этим миром сопрягутся в пределах России определенные области "окраинно-приморской" западноевропейской, а также "иранской" сферы. К этой последней, в смысле хозяйственно-географическом, можно причислить также среднеазиатские "Туркестаны" *поскольку они являются областями искусственного орошения* и не относятся, следовательно, к пространствам, занятым *кочующими "турками"* и "монголами". Как тактовые, как области "врастающей в определенную территорию", "неподвижной", "оседлой" культуры, районы эти представляют собою как бы выдвинутый в глубины материка эмпориум "окраинно-приморских" миров.

Сопряжение дополняется примыканием российских земель к сфере "средиземноморской". Ныне примыкание это осуществляется в обладании южным Крымским и Кавказско-черноморским побережьем.

В сочетании "центрального" мира с определенной частью "окраин" Россия - Евразия охватывает собою "ядро", "сердцевину" Старого Света. Вовне остаются "окраины", прижатые, выдвинутые в море. Тем самым "окраины" эти обращены преимущественно к соучастию в хозяйстве океаническом. Хозяйство же России - Евразии образует в перспективе развития особый внутриконтинентный мир.

Существует определенная связь между заданиями экономическими и заданиями политическими. Первые могут быть осуществлены только в условиях устойчивого политического строя, под покровом объемлющей *раx fossica*. В начертании последней пусть не

прикрепляется наш взор исключительно и только к рах гомана. Как ни ужасно монгольское владычество в его возникновении и расширении, замирением, наиболее объемлющим из числа известных в истории была рах mongolica ; та эпоха, когда "купцы и францисканские монахи" проходили беспрепятственно из Европы в Китай, когда русские князья XIII-XIV века без затруднений (хотя и без удовольствия) путешествовали с поклоном Орде в страны, куда в XIX веке с величайшим трудом проникали Пржевальский, Грум-Гржимайло, Потанин.

Пред лицом жестокой голодной смерти, грозящей ныне миллионам русских людей, пред лицом долга, который накладывает на каждого эта страшная смертная угроза, суждения об экономическом составе и экономической природе России могут показаться *видением*. Да, этот долг существует, напряженный и явственный. Да, в обстановке происходящего эти суждения подлинное видение. Но есть видения, в которых высшая реальность, и как раз таким видением почитаем *мы хозяйственный образ России*.

Не заботой *хозяйственной* и не одной "интенсификацией" спасется, если спасется, Россия. Через духовное просветление и через духовное горение пролегают пророческие пути. Но поднимаясь к Духу, было бы грешно и безумно презирать Богом данную плоть.

В напряжении Духа, в преодолении, устранении бедствия родная страна - как женщина, готовая зачать и понести. Приникнув, свято любите родную земную плоть. Изумруд лугов на побережье Волхова! Желто-ярая, вся в колосьях степь! В таинственных далях - горные великаны заповедных глубин материка, поднявшие к небу снежные короны, струящие к подошве водный поток. Водный поток разделите на арыки, и пусть благословением Божиим цветет Божий сад там, где он цвел когда-то и где сейчас его нет. Плугом поднимите степи, дотоле не знавшие плуга. И пусть в неслыханной шири шумят и влекут, колыхаясь, ржаные и пшеничные моря.

1922 г.

Хозяин и хозяйство

I.

Хозяин, хозяйская воля и хозяйский глаз

В русском языке есть слово, замечательное богатством и обобщенностью заключающегося в нем содержания, слово, которому предстоит будущее в учении о хозяйстве. Ныне только изредка и как бы случайно, не закрепляясь в систематических категориях, слово это попадает в русских книгах по хозяйственно-экономическим вопросам; оно выступит на первый план, как только пробьет час создания самостоятельно-русского учения о хозяйстве.

Это слово - *хозяин*. Сжато и наглядно - одновременно в наиболее конкретной и в то же время общей форме - выражает оно собой, в обыденном словоупотреблении и народном языке, *личное начало в хозяйстве*. Хозяин - это одновременно: и домохозяин, и сельский хозяин, и хозяин-промышленник. "Хозяин, пусти ночевать" - так обращаются к домохозяину. "Хозяин, укажи, как сделать" - это равно может быть сказано и на поле, и на фабрике.

Нужно различать "хозяина в производстве" и "хозяина в потреблении". В большом числе случаев это - две стороны или две функции одного и того же лица. В обеих этих функциях основное протекание соответственно производственного процесса или процесса потребления определяется *хозяйской волей* и проходит под надзором *хозяйского глаза*. Вся та сфера решений и действий, которая, по народному выражению, есть "дело хозяйское", представляет собой область выявления "хозяйской воли". Хозяйский же глаз выполняет *контрольные* функции хозяйства. "Хозяйствование - это количественный контроль над применением труда и материалов в технических процессах; хозяйство это измеряющая", но также "устрояющая, средства и цель сопрягающая деятельность" (Германн). Здесь, прежде всего, не нужно ограничиваться указанием на "количественный" контроль. В хозяйстве несомненно ведется также качественный контроль разного рода продуктов и товаров. Кроме того, указание на контрольные, измеряющие, устрояющие и сопрягающие функции хозяйства следует дополнить упомянем, что в отношении технических процессов хозяйство выполняет также функции "перводвижения", дает толчок и определяет направление. По основному утвердившемуся в современных обществах распределению хозяйственных обязанностей, названные функции в области потребительного хозяйства препоручаются и составляют по преимуществу удел не хозяина, но "хозяйки". Она, в пределах домохозяйства, контролирует, измеряет, устроит, сопрягает, дает толчок и осуществляет направление. По основному утвердившемуся в современных обществах распределению хозяйствен-

ных обязанностей, названные функции в области потребительного хозяйства препоручаются и составляют по преимуществу удел не хозяина, но "хозяйки". Она, в пределах домохозяйства, контролирует, измеряет, устрояет, сопрягает, дает долчок и осуществляет направление. Первые две функции восходят по преимуществу к ее "хозяйскому глазу", последние четыре - к ее "хозяйской воле"... И если первые две суть выражения начала *учета* в хозяйстве, последние четыре сосредоточивают в себе принципы *творчества и власти* в хозяйстве; в данном случае - в домохозяйстве. Можно смело утверждать, что во многих случаях, а именно у "добрых хозяек", также и в сфере домохозяйства, осуществляются подлинные функции творчества и власти. Но действие хозяйской воли, как начала творчества и власти в хозяйстве не ограничивается пределами домашнего очага. Средой преимущественного выявления хозяйской воли, сферой существенного применения творческих и властных принципов хозяйства является область производственных отношений.

"Хозяина в производстве" современная экономическая доктрина не знает; она знает "предпринимателя". Но если это так, то это значит, что современная доктрина проглядела в хозяйстве едва ли не главное действующее лицо. Относиться к делу "по-хозяйски" и "по-предпринимательски" - это вовсе не одно и то же. Нужно различать предпринимательство как определенную эмпирическую хозяйственно-экономическую функцию и как особую духовно-экономическую сущность. Хозяин же есть именно только духовно-хозяйственная сущность. Раз экономическая доктрина, при современном ее развитии, обходилась до сих пор без этого слова, то, следовательно, нет в нем нужды для обозначения какой-либо специальной функции (исключение: термин "сельский хозяин"; он может оставаться, как был). Тем удобнее все значение слова "хозяин" в его обобщенном существе сосредоточить на духовно-хозяйственной стороне вопроса. Не всякий землевладелец есть "хозяин"; и не всякий собственник промышленного предприятия есть таковой. Предприниматель может быть хозяином; но не каждый предприниматель действует "по-хозяйски". Предприниматель, как духовная сущность - это прежде всего и только *homo oeconomicus*, "капиталистический человек". У него есть только одно отношение к тому целому, той системе людей и благ, каковой является руководимая им "производственная единица"; это точка зрения получения наибольшего чистого дохода. Но единственно ли такое отношение к делу возможно в хозяйстве? Думать, что всякое иное отношение было бы не хозяйственным, относилось бы к чуждой хозяйству области альтруизма, эстетики или чего-либо подобного - не позволяет выкованная веками логика нашего языка; таким иным, и по природе вещей, *хозяйственным* отношением к делу будет *хозяйское* отношение к нему. Кроме побуждений собственно экономических, импульсов к получению дохода, отношение это определяется стремлением сохранить, укрепить и расширить полноту функционирования и полноту развития того живого и осязаемого целого,

той одухотворенной системы людей и вещей, в качестве которой хозяин воспринимает свое хозяйство; в отношении к этому хозяйству самое получение большого дохода хозяин рассматривает как одно, в ряду прочих, проявлений полноты функционирования и полноты развития. Понятие хозяина, в своем пределе, стремится к раскрытию в "добром хозяине" (это последнее обозначение примем как "технический" термин; в современном обыденном языке "добрый хозяин" именуется хорошим, рачительным, "настоящим"). "Добрый хозяин", с указанным выше, а не каким-либо иным отношением к хозяйству, не только не есть миф, не только не плод сентиментального воображения или эстетической выдумки, но есть распространенное хозяйственное явление, один из основных феноменов хозяйства. Образ этот, чрез самые разнообразные технические условия хозяйства и различные формы "производственных отношений", идет в тысячах, миллионах, сотнях миллионов примеров, от евангельского "Доброго Хозяина" (как жизненного образа в его непосредственном значении) и отдаленных его прототипов к многим и многим "добрым хозяевам" современности - в сельском хозяйстве, промышленности и пр. Категорию "доброго хозяина" надлежит утвердить, не связывая ее с определенными правовыми формами. Право "собственности", как таковое, может быть и может не быть, может распространяться на больший или меньший круг явлений (ранее личность человека могла состоять в чужой "собственности", теперь не может быть в ней), право собственности может подвергаться большим или меньшим ограничениям - все же контрольные, властные и творческие функции в той или иной мере останутся за "хозяином", будут осуществляться им. Можно исследовать специально, каковы положения и возможности хозяина в различных правовых укладах: в некоторых укладах категория "доброго хозяина", в той или иной части ее содержания, получала и получает особое юридическое оформление; достаточно вспомнить понятие *vir bonus rater familias** римского права. Но было бы неправильно категорию "доброго хозяина", как категорию хозяйственную, относить исключительно к той правовой обстановке, которая устанавливается римским правом. Ни к какому одному определенному правовому строю категория хозяина как таковая не приурочиваема отнюдь...

Каков же должен быть "добрый хозяин" в отношении к людям, пребывающим в его хозяйстве? Прежде чем ответить на этот вопрос, хотим заметить: поскольку отношение это мы мыслим себе как систему мы строим "идеальный тип". И это нисколько не противоречит приведенному выше утверждению о жизненной распространенности типа "доброго хозяина"; отдельные черты действительности, хотя бы и очень распространенные, мы собираем в такую ценность, характер которой более выдержан, чем то бывает в явлениях жизни. Будет ли хозяйство малым или большим, будет ли оно хозяйством крестьянской семьи или фабрикой с десятками ты-

*Добрый муж, отец семейства (лат.). - Ред.

сч рабочих, "доброму хозяину" равно присуще убеждение, что основа его хозяйства - это люди, которые действуют в нем. Добрый хозяин ставит своей целью обеспечить материальные основы жизни этих людей и по возможности достичь, чтобы они были довольны своей участью; без достижения такой цели - ему как бы хозяйство не в хозяйство; ради нее он готов нести жертвы, за счет своих доходов; в критические моменты готов оплачивать сросшихся с хозяйством людей из капитала, лишь бы не порывалась связь их с хозяйством. Добрый хозяин считает, что никакая "полнота функционирования и полнота развития" не возможна вне наличия кадра преданных хозяйству людей; и что в конечном счете в итоге лет и десятилетий самый экономический успех и устойчивое получение дохода суть функции создания таких людских кадров. Крупный предприниматель, являющийся добрым хозяином, главное свое богатство полагает в создавшемся в его хозяйстве подборе служащих и рабочих. Так же, как крестьянин-хозяин главное свое богатство видит в людских силах, работающих в хозяйстве. Хозяйское отношение к людям - участникам хозяйства - в первую очередь выражается в материальном их обеспечении, достаточном для того, чтобы создать довольство. Но нельзя сказать, чтобы хозяйское отношение к людям сводилось исключительно к соответствующей постановке их материального положения. Оно обосновано, утверждено такой постановкой, но оно не ограничивается ею. В хозяйском отношении к людям, кроме материальной и рациональной стороны, есть также сторона нематериальная, иррациональная. Добрый хозяин привлекает к себе людей на основе человеческих с ними отношений, т.е. в сфере, иррациональной по существу... Он заставляет уважать и любить себя - тем уважением к чужой личности и той заботой о ней, которые он проявляет. И благодаря этой иррациональной стороне увеличивается сила и крепость того рационального единства, каковым является (и должна являться) "производственная единица" - хозяйство. В крупном хозяйстве, где работают сотни и даже тысячи людей, установление личных отношений между хозяином и каждым из работающих фактически невозможно. Но в хозяйстве доброго хозяина два обстоятельства восполняют эту фактическую невозможность: 1) если хозяин закладывает управление хозяйством на указанных выше основах, вокруг имени его создается *легенда*, которая видит его участие и его заботу в гораздо более широком круге явлений, чем тот, который он фактически обнимает; легенда так же окружает "доброе хозяйство", как окружает она выдающегося полководца или выдающегося правителя, только в каждом из этих случаев *содержание* легенды, конечно, свое особое; легенда идет снизу; 2) сверху же идет соучастие сотрудников хозяина в хозяйских функциях; добрый хозяин крупного хозяйства окружает себя людьми, которые способны действовать и действуют в том же направлении и духе, как и сам хозяин; и заменяют его там, где он фактически, по ограниченности человеческих сил, действовать не может.

Хозяйское отношение обращено и к вещам. "По-хозяйски" или не "по-хозяйски" можно обращаться и с лошадью и с телегой, и с машиной, и с постройкою, и с землей... Применительно к каждой из этих "вещей", хозяйское к ней отношение материально (или натурально) означает нечто особое: нужно принять во внимание, что в отношении к человеку земля есть бытие непрерывно пребывающее, постройка - бытие длительное, машина же, лошадь и телега - бытия все менее длительные, в последовательности убывания... Но как бы ни видоизменялось хозяйское отношение, в зависимости от различий в природе отдельных вещей, в основе такого отношения лежат некоторые общие признаки. Они состоят в стремлении повысить качественность и в неустанном бережении вещи. Лошадь, телегу, машину, постройку и землю добрый хозяин стремится иметь наилучшие, в пределах совместимых с экономической рациональностью (за известным пределом, от экономической рациональности отступать он не может, так как вне рациональности нет хозяйства; и сколь бы большой самостоятельный хозяйский интерес ни приурочивался к качеству вещи, качество это существует не само по себе, но применительно к экономической рациональности, об этом см. ниже). Лошади, телеге, машине и постройке хозяин стремится обеспечить возможную долговечность, а для каждого данного момента - наилучшее состояние; землю же (а в лесном хозяйстве - и произростания ее) к концу каждого производственного цикла хозяин стремится оставить в состоянии, с хозяйственной точки зрения, не худшем, а по возможности - лучшим, чем то, в котором она вступила в производственный цикл...

Говоря кратко, в основе понятий о хозяйском отношении лежит представление не о такой деятельности, которая направлена исключительно к получению наибольшего дохода, к "выжиманию" его в первую очередь, из человека но затем также, из лошади, телеги, машины, постройки, земли, - но такой, которая наряду с целью получения дохода ставит, как самостоятельную цель, сохранение и расширение довольства работающих в хозяйстве людей, поддержание и повышение порядка и качественности обнимаемых рамкою хозяйства скотов и вещей... Можно, конечно, сказать, что такое сохранение и расширение, поддержание и повышение соответствует правильно понятому "интересу" "предпринимателя"... В суждениях по этому вопросу все зависит от того, что подразумевать под "правильно понятым интересом". Если последний толковать расширительно, включая в него не только собственно экономический интерес, но и более общий вплоть, например, до интереса поддерживать благополучие ближнего и даже - космический лад, тогда, конечно, такое утверждение будет правильным... Здесь существенно отметить, что в целепоставлении "хозяина" собственно экономические цели выступают в некоем расширении и преображении.

II.

Между "соотносительным" и "абсолютным"

Собственно экономическая цель есть разновидность стремления с наименьшими средствами достичь наибольших результатов, в частности с наименьшими затратами получить наибольшую вырубку - доход (экономический принцип). Подобную цель не выпускает и не может выпустить из виду "хозяин". Преследуя ее, он движется в сфере собственно экономических категорий. Здесь мы приходим к вопросу, что же есть область специально экономического?

Давая ответ на этот вопрос, мы не возьмем проблемы во всей ее широте - это составило бы достойный предмет для специального исследования. Мы укажем лишь те черты, которые понадобятся в дальнейшем - для характеристики хозяйского отношения к хозяйству. Мир экономического есть некий особый мир бытий человеческой сферы. Бытия этого мира отмечены рядом давно указанных признаков: они способны служить удовлетворению человеческих потребностей; в то же время в отношении потребности, количество их ограничено, они подчинены началу "скудости". Однако же, этих признаков недостаточно. Не только экономические блага служат удовлетворению человеческих потребностей и не только они ограничены "в количестве"; такая характеристика в известном смысле может, например, подойти и к понятию "дружбы": и дружба служит удовлетворению потребности в ней, и потребность эта у многих остается неудовлетворенной. Все-таки было бы неправильно считать дружбу как таковую благом экономическим... Специфический признак экономической области - не в природе бытий, ее составляющих, а в особом подходе к ним - со стороны так называемой объективной "меновая" ценности, в аспекте возмездной обменности, продажности и покупаемости этих бытий. Все, что обменно, все, что продажно и покупаемо - и поскольку оно в действительности или хотя бы в мыслительной трактовке, обменно, продажно и покупаемо, - составляет экономическую область... Итак, отличие последней есть аспект действительной или *мыслимой* обменности, продажности, покупаемости... Поскольку в подобном отграничении мы принуждены обращаться не только к действительно совершившимся сделкам обмена, но и к некоторой мыслимой обменности, мы фактически утверждаем наше определение в понятиях не одной только так называемой "объективной" меновой ценности, но обращаем его также к сфере субъективных оценок... Этой двойной обращенности, одновременно и к сфере меновых явлений, т.е. тех, что получили определенное социальное "обозначение", и к области ценений субъективных, относящихся к личной психической сфере, этой двойной обращенности мы будем придерживаться и дальше: только такой обращенностью можно охватить мир человеческих ценностей,

место в котором ценностей экономических нам надлежит установить...

В перспективах этой двойной обращенности, аспект действительной или мыслимой возмездной обменности, продажности и покупаемости можно раскрыть в двух специально к нему примененных понятиях. Первое из них - *понятие специфической заменимости*. Картина Рембрандта, например, материально (натурально) незаменима, но, поскольку она продается, она становится "специфически заменима" определенным количеством валюты. Второе понятие: - *принципиальной соотносительности*. Для того, чтобы то или иное бытие могло служить предметом обмена, оно должно мыслиться в особом повороте: в статусе особой не - утвержденности в себе, специфической "подвижности", в повороте *соотношения* с другими бытиями того же мира, постоянного перехода в них, мыслимой ими замены (причем норма такого "перехода" или "замены" поддается выражению в количественных величинах); этот статус ценения в социальной области закрепляется в "переходе" и "замене" действительных, в факте обмена... В понятии *принципиальной соотносительности* запечатлены, таким образом, те посылки ценения, тот "статус" его, вне которых обмен невозможен. Статус принципиальной соотносительности определим всюду, где есть обмен, но его можно нащупать и там где обмена как социального феномена не имеется вовсе.

Представим себе заимщика, живущего абсолютно-натуральным хозяйством где-либо в делянках Сибири. Он имеет определенное количество зерна, которое может или высеять на пригодном к тому участке, или скормить свинье, для превращения в сало. В решении того, что делать с зерном, заимщик примет, конечно, в расчет, какие количества труда необходимы соответственно для обработки участка и для откорма свиньи, и прочие факторы производства. Сделав поправки на эти факторы, заимщик будет "соотносить" друг с другом количества зерна, которые он рассчитывает получить с участка, и количества сала, которые даст свинья. И в зависимости от того, как сложится "соотношение" в области его субъективных оценок, повернет дело в ту или иную сторону... Принципиальная "соотносительность" и "специфическая заменимость" экономических благ останется в силе в сфере его оценок. Область экономического отмечена одной и той же чертой и в условиях менового, и натурального хозяйства. Там, где нет обмена, его психологические посылки и аналоги отграничивают область экономического. Гораздо труднее представить, чтобы тот же заимщик, если он не патологический тип, стал "соотносить" в своем сознании ценность жизни, скажем, дочери и жены. Каждый из нас без труда ответит на известный рикардианский вопрос: если вор забрался в вашу квартиру, а у вас имеется пальто и три шляпы, то при возможности выбора, что избереете: потерять пальто или три шляпы. Но каждый посчитает кощунственным и нелепым вопрос о том, кого из двух близких ему людей он "предпочтет" потерять...

Мир экономического есть по преимуществу мир принципиально "соотносительного". Иные же "внеэкономические" миры противостоят экономическому, как миры "абсолютности" бытий, их утвержденности в самих себе, их необменности, непродажности, непокупаемости, специфической незаменимости, принципиальной несоотносительности. С этими мирами "абсолютности" бытий сфера экономического связана тесно; ибо все "экономическое" служебно в отношении того или иного абсолютного бытия. Приобретение питания служит поддержанию жизни (бытие абсолютное), покупка книг - удовлетворению "духовных запросов".

Переводя приведенные выше положения на язык ценностных категорий, можно сказать так: мир экономический и миры внеэкономические противопоставлены друг другу, как миры соответственно "соотносительных" и "абсолютных" ценностей - в указанном выше смысле обозначений...*

С точки зрения основного разграничения "экономического" от внеэкономического можно в человеческом мире различать два рода ценностей, а именно: ценности "двуаспектные" и ценности "одноаспектные". Под первыми мы понимаем те бытия, которые одновременно и утверждены в человеческом сознании как ценности "абсолютные", и поддаются трактовке, как ценности "соотносительные" (специфически "экономические"). Такова, например, всякая работа, направленная на производство "абсолютных"

*Во избежание недоразумений, нужно всячески подчеркнуть, что та особая "принципиальная соотносительность", на которой построено различие, должна быть отличима и от соотносительности *иерархической*, и от соотносительности *фактической*. В отношении каждого из этих двух мыслимых родов "соотносительности" вопрос ставится по особому. Нахождение ценности в той или иной иерархической лестнице отнюдь не делает эту ценность "принципиально соотносительной", хотя она иерархически и соотносена, конечно, к тому, что "выше" и что ниже ее; здесь нет той особой неутвержденности в себе, специфической "подвижности", постоянного перехода в другие бытия того же мира и мыслимой ими замены, т.е. всех тех признаков, в которых единственно и утверждено понятие "принципиальной соотносительности". Наоборот, в иерархии *абсолютных* ценностей каждая из них, хотя иерархически и "соотнесена" с другими, однако же утверждена в себе, специфически неподвижна, не "переходяща", не заменима... Касательно же фактической "соотносительности" нужно заметить следующее: область *фактически психологически* "соотносительного" шире, чем область *принципиально* соотносительного... Во время кораблекрушения, имея возможность спасти одного только из двух гибнущих близких людей, приходится иногда, в краткое мгновение, фактически-психологически "соотнести" ценность жизни одного и другого - и выбрать... И когда два ваших друга в такой мере не мирят друг с другом, что нет возможности продолжать общение и с одним и с другим, приходится "соотнести" ценность двух дружб - и выбрать, с кем из них будете продолжать общение и с кем прервете... Но за этими явлениями выбора (именно выбора, а не "замены" ибо утраченного близкого человека, друга вам никто и ничто "заменить" не может) не стоит "принципиальная соотносительность"; наоборот самое "соотношение" производится здесь как бы "с надрывом" - вопреки принципиальной установке. Потому-то и можно утверждать, что признак соотносительности "фактической" сам по себе не составляет отличия, определяющего экономический характер явления.

ценностей (например, работа ученого, художника и пр.); как таковая она составляет "абсолютную" ценность; в то же время она может получать и получает денежную (вообще экономическую) оценку, т.е. становится "соотносительной". Но имеются ценности, которые обладают только одним из этих двух аспектов; таковы - например, - убеждение или любовь; понятия "продажного убеждения" или "продажной любви" являются по *semp*'ом, и в тех случаях, когда о них говорится, в существе утверждается отсутствие убеждения и любви, - и дело идет лишь о некоторых внешних действиях, обычно к ним приуроченных; убеждение и любовь суть ценности одноаспектные, со стороны "абсолютной"*.

Как же обстоит дело с точки зрения ценностных категорий с такими ценностями как, например, рабочая лошадь или машина? Совершенно ясно: они суть ценности соотносительные (экономические); но являются ли они ценностями "абсолютными"? Рабочей лошадью или машиной в некоторых случаях можно, пожалуй, любоваться со стороны эстетической (т.е. внеэкономической и в этом условном смысле "абсолютной"); в истории искусств лошади - в том числе рабочие - и машины находили и находят художественных ценителей (изображение лошадей составляет особые

* На существовании таких "одноаспектных" ценностей необходимо поставить ударе. В экономической литературе утверждается иногда, что, получив цену, все может стать экономическим благом и тем самым - объектом экономической деятельности; что "экономическое клеймо цены может быть поставлено решительно на все. Ибо все может получить цену, другими словами, может стать "продажным". Это мы видим на проституции" (П.Б.Струве). Нам представляется очевидным, что в проституции продаются некоторые проявления междуполовых отношений, а отнюдь например, не "любовь"; и только такие проявления могут быть названы, по нашей терминологии, ценностями "двуаспектными"; "любовь" же, став "продажной", тем самым перестает существовать. Так же перестает существовать, став продажным, убеждение как таковое. Выявление (исповедание) убеждения есть ценность "двуаспектная"; но убеждение, в нем самом "одноаспектно" по существу... Иными словами, "экономическое клеймо цены может быть поставлено" далеко не на все. Есть ценности, которые принципиально изъяты из такого клеймления. Даже в пределах взятых нами примеров достаточно материала для утверждения, что область таких ценностей отнюдь не мала; стоит вспомнить, сколь разнообразны возможные виды убеждения и любви; убеждение религиозное и научное, любовь междуполовая и дружба равно не поддаются клеймлению экономическим штампом цены, не поддаются перенесению в сферу хотя бы мыслимой социальной "соотносительности". Чувства, как и убеждения, не сравнимы, не сопоставимы, принципиально не "соотносительны" - даже в сфере мыслительных представлений... Следовательно, все то, на что может быть поставлено "экономическое клеймо цены", есть всего лишь совокупность внешне, социально обозначенных феноменов человеческого мира. Многие же ценности внутренние, психические, "субъективные" экономическому клеймлению не поддаются и к являясь цены отношения не имеют вовсе,

"Со стены сниму кивот
За труху бумажную.
Все продажное, а вот
Память не продажная"
(Марина Цветаева)

жанры ваяния и живописи; красоту машин ценил Босх и ценят "конструктивисты"). И все же имеется множество лошадей и машин, в отношении которых возможность художного любования ими или иного подхода к ним со стороны абсолютной имеет настолько малое значение для бытийной их квалификации, что возможностью этой можно и должно пренебречь. Даже последний кусок хлеба, имеющийся у человека, обладающий, казалось бы, для него совершенно единственной ценностью, однако же, принципиально "соотносителен" всякому иному куску хлеба или другому благу, меною на которое данное лицо могло бы полностью сохранить или умножить количество питательных средств, находящихся в его распоряжении. И так же "соотносительно" другим благам - в порядке и "объективно" - меновой, и "субъективной" оценки - огромное большинство продуктов питания, предметов одежды, обстановки, средств сообщения и производства. Привхождение в оценку этих благ каких-либо "абсолютных" мотивов вроде художного цениния или подхода с точки зрения личных воспоминаний является относительно редким исключением. Все это великое множество ценностей составляет мир ценностей "одноаспектных", со стороны соотносительной... Одноаспектные ценности подобного рода составляют область собственно экономическую, экономическую по преимуществу, сферу обширную и самостоятельную. Область же ценностей "двухаспектных" образует как бы пограничную сферу между миром "абсолютного" и миром "соотносительного" - экономического...

Наша схема не охватила доселе и не поместила в той или иной группе одного важнейшего рода ценностей, а именно - человеческого труда или человеческой "рабочей силы" (название в данном случае не имеет значения), направленной на производство "соотносительных" или собственно "экономических" ценностей. О труде и "рабочей силе", направленной на продукцию "абсолютных" (научных, художественных и пр.) ценностей, мы упоминали, характеризуя его, как ценность "двухаспектную". В какую же категорию нужно отнести человеческий труд, не имеющий в объекте своем касательства к бытиям "абсолютным"? Труд этот есть одно из основных явлений собственно экономического мира. Вместе и наряду с материальными "средствами производства" он является, как известно, основным элементом всякого производственного процесса. В продаже своего труда и в направлении его на собственно экономические цели современное человеческое сознание вовсе не усматривает начал проституирования. Для каждого является принципиально допустимым "соотносить" столько-то часов такого-то своего труда с таким-то возможным заработком или другим положительным результатом. Экономический труд, с этой точки зрения есть благо "соотносительное"; принимая же во внимание существенную, казалось бы, принадлежность его к собственно экономическому (вне "абсолютному") миру, представлялось бы, как-будто, возможным отнести его к числу ценностей "одноаспектных", со стороны

соотносительной... Но тут выступает важнейшее обстоятельство: независимо от эмоций, которые его сопровождают, всякий человеческий труд, на что бы он ни был направлен есть трата человеческой личности. Человеческая же личность как для самого лица, так и вообще в современном человеческом сознании имеет абсолютную ценность. И поэтому ценность всякого человеческого труда - в том числе в полной мере труда, направленного на собственно экономические цели - имеет касательство к абсолютным оценкам. Однако же едва ли было бы правильным отнести экономический труд к ценностям "двуаспектным". Такое отнесение скрадывало бы своеобразие и значительность данного ценностного феномена. К тому же в категории двуаспектных ценностей оказался бы в таком случае, труд, направленный и на продукцию "абсолютных", и на производство существенно "соотносительных" ценностей. Между тем два эти вида труда, сходясь в том, что оба они суть трата человеческой личности, различны в своих объектах. В построенной нами с точки зрения основного разграничения "экономического" и вне-"экономического" схеме ценностных категорий - труд, направленный на производство существенно "соотносительных" ценностей, подлежит особому определению. Стараясь схватить всю сумму его признаков, мы обозначили бы его, как ценность "*одноаспектно-двуаспектную*". В этом определении последовательно запечатлены основные, отмеченные выше моменты цененя экономического труда. Однако же не повсюду, не во всех феноменах экономической эмпирии ценность эта бытийствует как таковая в ее двойственной "соотносительно-абсолютной" природе. Человеческий труд, подобно другим из числа обращенных к "абсолюту" и в то же время социально обозначенных ценностей, подвержен профанации. В экономической действительности он, может, и действительно встречал и встречает отношение к себе и оценку исключительно как ценности "соотносительной" - без всякого элемента ценения "абсолютного". Отражением этого ценностного порядка в области экономических феноменов является тот факт, для обозначения которого в истории экономических учений вычеханено понятие "эксплуатации". Опровержением же, отрицанием и устранением этого ценностного порядка является та система ценений, которая, собственно, представляет собою предмет настоящих замечаний и на которой отселе сосредотачиваем внимание: *хозяйское ценение хозяйства*.

III.

Хозяйское ценение хозяйства

Хозяйское ценение хозяйства есть мост, связь и скрепа между мирами - "соотносительного" и "абсолютного". Цenia свое хозяйство как источник "соотносительных" ценностей, как источник "чистого дохода", "добрый хозяин" в то же время ценит хозяйство и "абсолютно" - как ощутительное единство, как одухотворенную си-

стему... Именно к констатированию начал такого "абсолютного" оценивания сводились наши предыдущие замечания о характере хозяйского целепоствления и хозяйского отношения к хозяйству.

Хозяйское ценение повернуто по двум главным направлениям.

С одной стороны, оно утверждает "абсолютную" ценность помещаемого в хозяйстве человеческого "экономического" труда; поскольку хозяйская воля претворяет эту оценку в дела, хозяйское ценение выявляется в феноменах действительности двойственную - соотносительно-абсолютную - ценностную природу последнего. Хозяйское ценение ограждает труд от профанации, от трактовки в сфере чистой "соотносительности". Вне субъективных оценок трудящего, труд бытийствует как ценность "одноаспектно-двухаспектная" именно в хозяйском ценении. И как хозяйское ценение человеческого труда есть опровержение чисто "соотносительной" точки зрения на последний, так хозяйское помещение человеческого труда в производстве есть противоположность "эксплуатации". И если бы это не было так, если бы наряду с "эксплуатацией" не было в экономической действительности хозяйского помещения труда, экономическая жизнь была бы невозможна: в ней не было бы вовсе положительных конструктивных начал.

Хозяйское ценение обращено также к ценностям одноаспектным, стороне соотносительной, т.е. к собственно экономическому миру. Область экономическая, как правильно отмечают, есть сфера "служебная". Экономические блага как таковые не утверждены в себе - они "обменные", "специфически заменимы", "принципиально соотносительны". Между тем как мы видели, множество бытий человеческого мира отнесено в эту сферу; и в качестве ценностей одноаспектных, стороны "соотносительной" - находится в ней всецело, из нее не выходит... И вот - причастными к иной сфере ценностей, раскрытыми и утвержденными в себе - бытия этого мира становятся только одним путем - хозяйским ценением хозяйства. Хозяйское ценение как бы насыщает ценностью этот мир. Область собственно "экономического", эта огромная человечески-бытийственная сфера была бы не завершена, не выявлена в высшие горизонты не будь хозяйского ценения хозяйства. Хозяйское ценение есть как бы введение "соотносительных" ценностей в среду "абсолютных" оценок или, точнее, оценочное обращение к ним из этой последней.

В изображаемых нами функциях своих хозяйское ценение хозяйства приобретает в рассматриваемой области явлений значение самостоятельного начала; а в отрасли познания, к этим явлениям обращенной, вырастает в особую категорию. Более широко и основоположно, чем очерченная выше группа ценностей "двухаспектных", оно сопрягает "соотносительное" с "абсолютным", "экономическое" с "внеэкономическим". В этом отношении место его симметрично месту ценности "одноаспектно-двухаспектной", человеческого "экономического" труда, который тоже сопрягает в себе те же начала. И как мы видели, хозяйское ценение обращено также и к

этой ценности и ограждает ее от профанации в области "соотносительных" оценок.

Из предыдущего отнюдь нельзя выводить идилично-преукрашающего отношения к экономической действительности. "Хозяйское ценение хозяйства" есть духовно-хозяйственная сущность, но отнюдь не имманентная принадлежность какой-либо определенной группы людей, тем более экономического "класса". Собственник и предприниматель, может быть и бывал, и бывает "добрым хозяином", но может и не быть им; и тысячам, миллионам, сотням миллионов добрых хозяев, живших и живущих в человеческих обществах, можно противопоставить тысячи, миллионы и сотни миллионов собственников и предпринимателей, в которых не было и нет "хозяйского ценения хозяйства". Всякая "благотворительность" как таковая исключается из понятия хозяйского отношения к хозяйству. Все, что сначала сберегается из дохода, а потом сознательно "передается" на "благие цели" или "добрые дела", относится уже к области благотворительности, а не к области хозяйства. Хозяйское распоряжение касается тех благ, которые еще не вышли, в виде "дохода", из производственного круга хозяйства. И только в качестве принципа распоряжения такими благами хозяйское ценение хозяйства является существенной хозяйственной категорией. Характеризуя его как таковую, нужно со всей настойчивостью подчеркнуть то обстоятельство, на которое имеются намеки в предыдущем изложении: хозяйское ценение является самостоятельной хозяйственной категорией постольку, поскольку оно мыслится в сопряжении со строгим, со стороны хозяина, соблюдением экономического принципа. "Абсолютное" ценение хозяйства, которое переродилось бы в расточительность или выразалось бы в экономической нерациональности, подрывало бы самые основные существования "абсолютно" ценимого хозяйства и приводило бы к бесхозяйствию, не соединимому с понятием "добраго хозяина". И когда логика языка и народная мудрость утверждают, что без хозяина - бесхозяйствие, она в полной мере рассматривает хозяина, между прочим, и как осуществителя экономического принципа. Хозяйская воля и хозяйский глаз неуклонно направлены на поддержание и укрепление экономической жизнеспособности хозяйства, на достижение с наименьшими средствами наибольших результатов, на соблюдение бережливости. Но это стремление осложняется ценением бытия и ценением хозяйства как таковых. Иначе говоря, соблюдение экономического принципа и хозяйское ценение хозяйства суть два соподчиненных начала, и хозяйское ценение является в известном роде началом вторичным, в том смысле, что, выводя за пределы экономического принципа, оно однако же требует в качестве своей предпосылки неуклонного следования последнему... Из всего сказанного явствует, что хозяин постоянно разгра-

ничивает свое стремление к получению наибольшего дохода и свое "абсолютное" ценение хозяйства; и в этом отношении, деятельность его есть проведение начала *меры*. И самое хозяйское отношение к хозяйству поддается определению, как насыщение чувством меры собственнически-предпринимательского импульса к получению наибольшего дохода, как ограничение этого импульса, ради удовлетворения пребывающих в хозяйстве людей и упорядочения окачествления объемлемых им вещей*. Хозяйское ценение, как ценение "абсолютное", обращено в первую очередь отнюдь не к деньгам или тому или иному абстрактному их заместителю. Вполне учитывая, в порядке соблюдения *экономического принципа*, значение денег, хозяин в ценении своем ограничивает однако извлечение из хозяйства денежных, как и других средств ради достижения полноты и насыщенности *хозяйственно-натурального процесса*...**. "Абсолютное" ценение относится именно к последнему, а не к деньгам, как экономической сущности. Абсолютное ценение денег не только не утверждено, но прямо исключено "абсолютным" ценением хозяйства, как ощутимого единства и одухотворенной системы... Именно на деньгах, несмотря на всю их экономическую важность или может быть благодаря ей, наиболее крепко лежит штамп соотносительности - и абсолютное ценение денег возможно только на путях сотворения себе золотого тельца, хотя бы и сделанного не из

* Нельзя закрывать глаза на то, что применительно к хозяйскому ценению вопрос встает не только о разграничении между ним и "экономическим принципом" (собственнически-предпринимательским импульсом), но также о разграничении в пределах самого хозяйского ценения между целями удовольствия людей и принципу порядочения - окачествления вещей. Несомненно мыслимы и бывают случаи принесения интересов работающих в хозяйстве людей в жертву "абсолютно"ценимому упорядочению окачествлению вещей; как мыслимы и бывают обратные случаи хозяйственно-разрушительного небрежения к вещам ради удовольствия людей. В хозяйском ценении как таковом в хозяйском ценении как "идеальном типе", также принципы удовлетворения людей и упорядочения - окачествления - вещей сопряжены и разграничены по началу *меры*.

** Совершенно не входя в филологический или исторический анализ слов "экономический", "хозяйственный", "экономика", "хозяйство", можно, однако же, заметить следующее: иногда в обычном словоупотреблении в каждое из этих слов вкладывается особый смысл. Таков случай трактовки "экономики" (или "экономии") сельского хозяйства. Совершенно ясно, что под "экономикой" или "экономией" подразумевается здесь абстрактно-приобретательская, если можно так выразиться спекулятивно-счетная сторона дела, под сельским же *хозяйством* - натуральный производственный процесс. Подобные же оттенки заметны и в такой, например, постановке задач сельскохозяйственного районирования: "необходимо... наметить ряд районов по признакам сельскохозяйственным или, точнее говоря, сельскохозяйственным экономическим" (А.И.Скворцов). Экономический - это относящийся по преимуществу к абстрактному бытию данного рода отношений, к сфереотвлеченно-денежных оценок, к абстрактной соотносительно-ценностной "спекуляции". Хозяйственный субстрат это натуральная плоть хозяйства, оно - не как отвлеченно-спекулятивная схема, но как система людей и благ, во всей их конкретности.

золота, но бумажных ценностей - знаменований... Хозяйское же ценение хозяйства чуждо сотворению себе золотого тельца. Благополучие хозяйства оно обосновывает на человеческом отношении к людям, милости скотов и бережении вещей Божьего мира.

Таким сочетанием элементов создается явление, сильное жизненно и хозяйственно.

Неограниченный импульс к получению наибольшего дохода, таит свои - и весьма существенные - опасности; он граничит и перерождается в недооценку значения будущего, в игнорирование длительных - в том числе хозяйственных - интересов, ради интересов скорейшего получения наибольшей выручки. Он вызывает риск "перенажима" на людей и тем самым всесторонне разрушительных нарушений лада хозяйства. Наоборот, хозяйское ценение хозяйства обеспечивает устойчивость этого лада, укрепляя его в человеческих душах; тем оно ограждает будущее и обосновывает благосостояние не только настоящего, но и будущих поколений... В преемственной связи всего сущего, отнюдь не делающей тождественным различного, но все различное тварное подчиняющей сходным потребностям, аналогичные положения относятся и к вещам. Также и в отношении вещей возможен "перенажим"; и в связи с ним, возможны разрушительные провалы или катастрофы в хозяйстве... Как бы широко ни развернулась сеть страхований (вплоть, напр., до страхований урожаев) - риска потери начисто она устранить не в силах; и только хозяйское внимание и хозяйская забота о вещах дают дополнительную, возможную в человеческих условиях, гарантию против потерь. В данном вопросе есть и положительная сторона; хозяйское внимание и хозяйская забота обеспечивают в вещах лучшее состояние и лучшее функционирование, чем было бы без "хозяйского глаза", чем есть у тех, кто "по настоящему" не есть "хозяин".

Хозяйское ценение хозяйства легко поддается религиозному обоснованию, и, действительно, часто выросло и вырастает из религиозного корня. Именно в образе и факте хозяина устанавливается связь между религиозной и хозяйственной сферами. Именно через посредство личности хозяина, как воплощения личного принципа в хозяйстве, - религиозные и религиозно-нравственные начала вступают в хозяйственную область. В то же время, поскольку религиозные побуждения воспитывают личность в "доброго хозяина", они многосторонне повышают его, хозяйственную годность благодаря указанной выше жизненно-хозяйственной силе того сочетания элементов, которое мы здесь находим. Напряжение религиозного чувства, делая носителей его "добрыми хозяевами" - нередко в истории определяло тем самым их хозяйственно-экономический успех. При разных формах хозяйствования и целенаправленности в нем, в пределах русского мира к этому корню возводима причина преуспевания хозяйственно-экономических начинаний, с одной стороны, многих подвижников-монахов, с другой - старообрядцев и общин их...

Сочетаемость начала "доброго хозяина" с началами религиозными объясняется тем, что хозяйское ценение, утверждая хозяйство в качестве "абсолютной" ценности - однако же, по природе своей поставляет и подчиняет его некоторой *иерархии абсолютных ценностей*. Хозяйское ценение хозяйства обосновано нравственно и художно. Будучи само отражением и закреплением хозяйства в области абсолюта, оно тем не менее вытекает и, следовательно, подчинено другим ценностям - религиозным, нравственным или художным, принципиально *над ним* поставленным. Иными словами, хозяйское ценение, преобразая и возвышая хозяйство, однако же не в нем утверждает предельные ценности. Поэтому оно согласуемо с началами "подчиненного хозяйства" и "подчиненной экономики"... Воинствующий же экономизм вырастает отнюдь не в русле хозяйского ценения, отнюдь не в порядке осуществляемого в последнем сопряжении "соотносительного" с "абсолютным": воинствующий экономизм вырастает по почве мыслительного сведения всего существующего к одному "соотносительному".

Наоборот, хозяйское ценение проникнуто мощным импульсом к Абсолюту. Бывали и есть хозяева, которые действительно, в меру сил, стремились уподобиться Верховному Хозяину мира, которого, в его бытии и в хозяйском ценении им мира, презирал их ищущий взор. И сколь ни были несовершенны эти хозяева, в их достижениях и делах по сравнению с ним, Верховным хозяином, Богом - эти стремления указаны каждому, кто есть "добрый хозяин", его природой образа и подобия Божия. Сфера хозяйского ценения есть среда средостения, проникающая все горизонты человеческого бытия - от самых нижних до вышних, сопрягающая самое безобразное и беззрачное ("обезличенный" экономический товар) с тем Образом и Лицом, в котором и начало, и конец бытия...

Мы не даем здесь религиозного обоснования хозяйства. Мы хотим лишь указать на то, в какой мере проблема такого обоснования обращена к идее "хозяина". Тот, кто хотя бегло ознакомится с условиями экономической жизни в любой из ее отраслей, почувствует эмпирическую значительность этого образа. Тот, кто вдумается в обще бытийственную сущность хозяйства, поймет, что сопряжение сферы принципиально "соотносительного", "экономического" по преимуществу со средою ценностей "абсолютных" возможно только через посредство личных ценений, чрез личное начало в хозяйстве; и утвердить тем философскую значительность идеи "хозяина".

IV.

Хозяинодержавие

Сущность социализма - во всех его формах - можно свести к тому, что социализм отрицает, чтобы "настоящим хозяином" ("добрым хозяином" предыдущего изложения) мог быть хозяйинличность, и утверждает, что таким хозяином может быть только хо-

зьяин-общество. *Хозяин-личность и хозяин-общество* - вот те два единства, к которым человеческая мысль, в своей эмпирической обращенности, может приурочивать хозяйское ценение (причем хозяин-общество должен мыслиться здесь как "идеальный" сверхличный носитель хозяйского ценения, а не - "юридическое лицо" гражданского права). В переводе на язык устанавливаемых здесь категорий утверждения социализма гласят, что основные, изображенные выше функции хозяйского ценения - охрана человеческого экономического труда от профанации в области "соотносительных" оценок и высшее окачествование, упорядочение вещей экономического мира, осуществимы именно и только хозяином-обществом. Требования социализации, национализации, муниципализации, ассоцианизации" (Фурье) и пр. равно возводимы к этой посылке... Согласно рассматриваемым теориям, только "государство", только община (муниципальная), только ассоциация может быть "добрым хозяином". И потому, согласно этим теориям, только государство, только община, только ассоциация должна быть хозяином в производстве. Нужно заменить: положительные социально-экономические цели не одних только названных выше, но и большого числа других социально-политических теорий - каковы бы ни были их индивидуальные оттенки - поддаются формулировке при помощи вводимых понятий: во всех теориях этих можно прощупать стремление пропитать и определить экономическую жизнь началами хозяйского ценения. В этом смысле и социализм выразим на языке "хозяйных" категорий (мы говорим о хозяйском отношении, хозяйском ценении хозяйства; но самые категории, сюда относящиеся, будем именовать *хозяйными*): в последних запечатлена некая общая духовно-хозяйственная сущность. Констатирование такой выразимости требует ограничений; в выражении этом установленные выше категории применимы не во всей их полноте; в частности в отношении ко многим социалистическим теориям, отпадает вопрос о религиозном обосновании хозяйского ценения. Не следует также искусственно упрощать формул, дающих это выражение, и тех, в которые уложимы посылки отдельных социалистических построений... Не говорим уже о том, что в иных случаях понятие хозяина в потреблении отщепляется от понятия хозяина в производстве и первое качество сохраняется за хозяином - личностью; в других же проектах последний лишается всякой "свободы выбора хозяйственных благ", и всякое его усмотрение по этой части заменяется общественной "дачей". Что касается до качества "хозяина в производстве", то иногда и в этой области социалистическое построение не включает в себе отрицания хозяина-личности как такового; а утверждает только необходимость блюсти (что возлагается на хозяина-общество), чтобы собственниками и предпринимателями были лица, персонально способные быть "добрыми хозяевами". Такова в общем цель той отмены наследственной собственности (передачи по наследству производственных имуществ) и установления "всеобщей банковской системы", которые в свое время проектировал Сен-Симон.

Другие системы и в самом производственном процессе замещают хозяина-личность хозяином-обществом, сосредоточивая в последнем собственные и предпринимательские функции права; но все-таки признают вспомогательное значение за хозяином-личностью, хотя и производя деградацию его из самостоятельного хозяина в чиновника, осуществителя общественных велений (Родбертус). Третьи, наконец, хозяином-обществом хозяина-личность заслоняют всецело, и в хозяине-личности видят врага хозяйно-общественного дела (Маркс). Не будем умножать примеров. Ими можно было бы заполнить немало страниц. Перейдем к рассмотрению вопроса по существу: как соотносится хозяин-общество и хозяин-личность? Какова реальность и основная характеристика одного и другого? Может ли один всецело заместить другого?

Особенность человеческих представлений о хозяине-обществе состоит в том, что с понятием такого "хозяина" гораздо легче манипулировать по произволу, чем с понятием хозяина-личности. Существование лиц, собственников и предпринимателей, не являющихся "хозяевами" (настоящими или "добрыми"), не подлежит сомнению. Вообще говоря, физическая личность и в том числе - личность как хозяин есть непосредственная данность, изменить или даже повлиять на которую непросто и нелегко. В виду очевидности этого обстоятельства, также и в области проектов и реформ трудно иметь дело с хозяином - личностью. Хозяина же общество каждый прожектор и реформатор может мыслить по-своему, вкладывать в это понятие любое содержание, рисовать любой образ. Потому-то реформаторы и прожекторы, подходя к той проблеме, которую мы именуем проблемой хозяйского ценения, и обращаются по преимуществу и охотно к идее хозяина-общества. И, действительно, хозяину-обществу хозяйское ценение хозяйства может быть обязательно задано, и никак нельзя такого же ценения с обязательностью "задать" хозяину-личности. Хозяин-общество, в точном смысле, не имеет психической сферы. И приуроченное к нему хозяйское ценение есть равнодействующая так или иначе оформленных общественных сил. Хозяин же - личность, как всякая физическая личность, обладает своей психической сферой. Определенное внешнее действие задать ему можно. Но именно "ценение", как известно, не может являться предметом механически выполняемого задания.

К хозяину-обществу самое понятие ценения приложимо, как видим, только в порядке некоторого словесного оборота. Но в порядке такого оборота можно формулировать, что хозяин-общество поддается тому, чтобы хозяйское ценение было ему формально "задано"; хозяин же личность этому не поддается. С точки зрения упомянутых выше целей пропитать и определить всю экономическую жизнь хозяйским ценением, возможность "формального задания" такого ценения есть "преимущество" хозяина-общества.

Но можно ли в точном смысле хозяину-обществу приписывать хозяйскую волю и хозяйский глаз? Поскольку хозяина-общество мы мыслим, как коллектив, приходится определенно ответить, что

нет, хозяйской воли и хозяйского глаза хозяину-обществу приписать нельзя. Воля "хозяина-общества" объективируется в некотором законодательном или административном акте. Фактически же осуществляет ее то или иное физическое лицо или совокупность физических лиц. Бытия хозяина-общества и этих физических лиц раздельны. И поэтому, в данном случае, та воля, которая фактически действует, есть принципиально не хозяйская воля. Также функции хозяйского глаза за хозяина-общество отправляют некоторые физические лица. Но не они хозяева. И потому в хозяйстве хозяина-общества за всем блюдет и смотрит принципиально не хозяйский глаз. Дать именно такие пояснения этому вопросу понуждает нас, между прочим, народное употребление слова "хозяин", которое с полной последовательностью и реализмом применяет это понятие только к физической личности. И вскрыть определенную призрачность "хозяина-общества" является необходимым, дабы не принять отвлеченного понятия за реальное бытие, что в данном случае и в научном смысле было бы губительно... Но сказать, что в хозяйстве хозяина-общества хозяйскую волю осуществляет не хозяйская воля и контрольные функции несет не хозяйский глаз - это значит сказать многое. Это значит отметить, что в хозяйстве хозяина-общества притушено и ослаблено отправление основных властно-творческих функций. Хозяин-общество, в определенном смысле, есть неполный, ослабленный, ущемленный хозяин...

Здесь нужно указать еще на одно важнейшее обстоятельство. К хозяину-обществу в точном смысле не применимо понятие личной ответственности. Физические же лица, осуществляющие за хозяина-общества функции его "воли" и "глаза", несут, конечно, за свои действия определенную уголовно- и граждански-правовую ответственность; но именно ответственность *правовую*; от ответственности *специфически-экономической* они свободны. Специфически-экономическая ответственность, о которой мы здесь говорим, выражается в несении убытков, ущербов и потерь, приистекающих из нецелесообразных (и в этом смысле "ошибочных") действий, нерачительности или даже простой невнимательности хозяйствующей личности. Чиновник-"хозяйственник" может допускать такую нецелесообразность, нерачительность и невнимательность, и все же без ухудшения, а иногда, при благоволении начальства, и с улучшением личного своего положения оставаться на своем месте. Правда, его может постигнуть немилость начальства и необходимость "уйти"; но такая необходимость по воле начальства может постигнуть чиновника-"хозяйственника" и при полной целесообразности, рачительности и внимательности его действий, т.е. при таких условиях, в которых при отсутствии *force majeure**, он имел бы, будучи самостоятельным хозяином, экономический успех... Замена, специфически-экономической ответственности ответственностью перед на-

*Чрезвычайные обстоятельства (франц.). - Ред.

чалством означает, по меньшей мере, ослабление подобного рода ответственности.

Итак, возможность "формальной заданности" хозяйского ценения - и в то же время ослабленность властно-творческих хозяйских функций и лично-экономической ответственности - вот признаки хозяина-общества. Невозможность формальной заданности хозяйского ценения и в то же время полная сила властно-творческих хозяйских функций и лично-экономической ответственности отличают хозяина-личность. Когда физическая личность есть "хозяин", она, как таковая, сильнее хозяина-общества. Хотя хозяйское ценение ей никем, кроме Бога, не задано, оно фактически в ней дано, а отправление ею хозяйских функций сосредоточеннее, гибче и полнее, чем у хозяина-общества. Но зато, когда физическая личность не есть и, по свойствам природы своей, не годна быть хозяином, те цели, которые поставлены в хозяйском ценении, и осуществимы только вмешательством хозяина-общества...

Кто вернее осуществит пропитывание и определение экономической жизни хозяйским ценением: хозяин-общество или хозяин-личность? Из предыдущего следует: сам по себе ни один, ни другой; необходимо сочетание одного и другого, сопряжение, в величинах, соразмерных друг другу, *лично-хозяйного и державного* (как символа "общественного") начал...

В обеспечении хозяйского дела в одних отраслях сильнее хозяин-личность и в других хозяин-общество. Там, где требуется охранение и не требуется развития, возможен хозяин-общество. Там, где нужно творчество и развитие, выступает хозяин-личность. Хозяйство хозяина-личности, поскольку хозяин есть именно таковой, совершеннее, чем хозяйство хозяина-общества, в конечном счете и в отношении создания возможно лучшей обстановки для человеческого труда. Но не везде возможно и осуществимо выделение "добрых хозяев". Разные отрасли экономической жизни в разной степени способствуют или "сопротивляются" такому выделению.

Чем ощутительнее, чем внятнее в той или иной отрасли хозяйственно-натуральный процесс, чем конкретнее обозначена, чем менее подернута флером абстрактной "спекуляции" ее хозяйственно-натуральная плоть, тем более облегчено выделение "добрых хозяев": хозяйское ценение утверждается в хозяйственной "натуральности" и конкретности.

В ряду: *сельское хозяйство - промышленность - кредит* - наиболее "натурально" и конкретно сельское хозяйство; именно в нем в наибольшей степени дано выделение "добрых хозяев", именно в нем хозяину-личности должно принадлежать наибольшее и хозяину-обществу - наименьшее место. (Есть исключение. Лесное хозяйство в значительной степени поддается рационализации, рассчитывающей (спекулирующей) на десятилетия вперед. Кроме того, в нем начало охранения преобладает над началом развития. Лесное хозяйство - возможная сфера хозяина-общества...). Промышленность занимает промежуточное положение. Людская и

вещная конкретность здесь выступает. Но нет прямого касания к биологическим процессам. Производство в большей степени, чем в сельском хозяйстве, вмещается в счетно-спекулятивную схему. В устоявшихся, сформировавшихся отраслях и в утвердившихся предприятиях возможно действие хозяина-общества. Вся остальная промышленная среда, все то, что не есть "тыл", есть удел хозяина-личности... Именно полный, не ослабленный, не ущербленный хозяин заполняет и единственно может заполнять движением и жизнью основные просторы промышленной сферы... В области кредита, как области крупных кредитных установлений, образ хозяина-личности утрачивает конкретность, расплываясь и теряясь в сетке как бы себе довлеющих отвлеченных схем. Здесь не только нет отношения к биологическим процессам, нет и прямого касательства к вещам. Скрытый анонимом, хозяин-личность превращается в призрак. Захватывая силой абстрактного капитала командующие высоты народно хозяйственной жизни, он в свою очередь, все народно хозяйственное целое превращает в *хозяйство призрака*. В области кредита образ хозяина-общества в сравнении с образом хозяина-личности обладает, пожалуй, не меньшей конкретностью. Применительно к основному соотношению хозяина-личности и хозяина-общества принцип *национализации кредита* имеет иной и больший смысл чем, скажем, принцип "национализации" промышленности... Но опять и здесь нужны различия. Всякое выдвижение хозяина-общества в той сфере, которая лежит в основе кредита - сфере непосредственного накопления, с точек зрения, здесь развиваемых, нужно признать нелепостью: накопление требует не ущербленной, но полной, не ослабленной, но развитой активности хозяйской воли и глаза. Нужно отдавать себе отчет в том, что всякое вообще сокращение сферы действия хозяина-личности неизбежно сокращает накопление...

Понимание хозяйства с точки зрения хозяйных категорий подразумевает определенное отношение к конкретному историко-экономическому феномену "капитализма".

Термин "капитализм" имеет, как известно, несколько значений. Поскольку под "капитализмом" подразумевается экономический строй, поставляющий человеческий труд в среду окачественных средств производства, обеспечивающий труду возможность действовать при помощи этих средств и сопрягающий его с ними, принцип "капитализма" есть положительный технико-экономический принцип. Но, кроме "капитализма", как некоторой системы, ставящей производственный процесс в рамки определенных внешних (материальных) предусловий, существует "капиталистический дух", духовное начало, которым определяется бытие предлежащего нам конкретно-исторического явления. Три обстоятельства отличительны по преимуществу для сложившегося "капиталистического духа": 1. реальная (не методологическая только) поставленность "чистого" экономического принципа (наибольший доход - с наименьшей затратой) в качестве главного

и единственного начала всякого действия в хозяйственно-экономической области, 2. безмерность приобретательского стремления, его внутренне-психическая неограниченность ничем, кроме принудительно-внешних обстоятельств; в связи с этим, 3. выключенность экономической области из связи с абсолютным и превращение экономических импульсов в некое стремление в безабсолютную и в этом смысле дурную бесконечность.

Нам кажется излишним распространяться, какое отношение к "капиталистическому духу", в указанном его сложении, вытекает из утверждения хозяйных категорий хозяйства. Хозяйское ценение хозяйства есть выход за пределы "чистого" экономического принципа, его осложнение и преобразование; хозяйское ценение хозяйства есть внесение меры во всякую приобретательскую безмерность, есть установление связей хозяйства с областью абсолютных ценений, отрицание какого-бы то ни было устремления в дурную (безабсолютную) бесконечность. Хозяйское ценение хозяйства есть устранение "капиталистического духа". Во то же время ценение это носителем своим, живой человеческой личностью опровергает социализм и коммунизм, поставляющие хозяина-общества вместо хозяина-личности также и там, где такая замена есть подмена реальности призраком.

Классической политической экономии, со всеми ее более новыми продолжениями соответствует в области реальных явлений, феномен капитализма. Социалистическая политическая экономия, от ее далеких предшественников до сен-симонизма, марксизма, синдикализма, ленинизма, дает, в проекции на реальность, образ "социалистического хозяйства". Хозяйным категориям хозяйства ответит в конкретной действительности система *хозяйнодержавия*.

Так должна именоваться система идеологических воззрений и социально-политических действий, которая поставит в поле зрения образ "хозяина" и положит первой (хотя не единственной) своей задачей насыщение экономической действительности *лично-хозяйским началом* (*начало это, по содержанию своему и значению, существенно отлично, как мы видели, от лично-экономического начала "капитализма"*); идеологические воззрения каждого века в определенной мере формируют людей этого века. Система хозяйнодержавия, нагнетая в социальную среду хозяйную идею хозяйства, может, и будет воспитывать "добрых хозяев". Тем более, что начало "доброго хозяина" изначально вправлено в человеческую природу, и хозяйные категории суть лишь сознательное утверждение того, что издавна бессознательно *было*; что в некоторой мере есть и теперь, даже в капиталистической действительности, несмотря на враждебность капиталистических начал идее "доброго хозяина". Но человеческая природа не совершенна; не всякий способен быть субъектом хозяйского ценения; поэтому каждый, кто есть собственник и предприниматель, должен в системе хозяйнодержавия, чувствовать на себе *державное иго*.

Хозяйнодержавие может и должно принять и приложить в жизни элементы социально-устройства прикладничества последних европейских десятилетий. А там, где формальная заданность хозяйского ценения с точки зрения целей последнего важнее, чем реальность личной воли и глаза, хозяин-общество в системе хозяйнодержавия заступит хозяина-личность. Но именно реальность лично-хозяйской воли и глаза должна обеспечить в этой системе сохранение уровня технических и количественно-экономических достижений капитализма, т.е. обеспечить сохранение того, что существенно не достижимо ни в какой социалистической системе. Именно потому, что социализм, как мы видели, замещает в важнейших направлениях конкретность хозяина-личности призрачностью хозяина-общества, социалистический строй есть в действительности и по существу *строй экономического упадка*. Упор в значении и образ хозяина-личности может и должен предохранить систему хозяйнодержавия от той же судьбы.

Как система воззрений, хозяйнодержавие знаменует собою дополнение и отчасти видоизменение основных категорий учения о хозяйстве - прежде всего введением логически очерченного и жизненно прочувствованного образа хозяина-личности... Сколь часто политическая экономия ни подходила к реальности хозяйных явлений - доселе она не запечатлела их в систематических категориях... А реальность "капитализма" во многом и многом способствовала растворению конкретного хозяина-личности в безликом "субъекте хозяйствования" и "потребления"; и несмотря на всю широту частноэкономической автономии, присущей капиталистическому строю, реальность эта, в специально капиталистических явлениях "анонимных обществ", кредита, банков и биржи, покрыла хозяина-личность саваном призрачности и схемы*. Хозяйнодержавие утверждает личность. Хозяйнодержавие есть видение хозяина-личности, конкретно-определенной. Ни капитализм, ни социализм конкретной, живой личности в хозяйстве не утверждают. В капитализме личность становится "анонимом", теряет связь с абсолютным, личность же безымянная и "безабсолютная", строго говоря, уже не

*Здесь уместно охарактеризовать с точки зрения устанавливаемых категорий третьего возможного "хозяина", а именно хозяина юридическое лицо. Поскольку под таковым мы подразумеваем юридическое лицо гражданского права, оно как таковое подобно хозяину-личности, не подвержено "формальной заданности" хозяйского ценения. В то же время именно в современном капиталистическом хозяйстве есть тенденция к тому, чтобы фактическим осуществителем функций хозяйской воли и хозяйского глаза юридического лица был бы принципиально хозяин, т.е., говоря языком быта, тенденция к тому, чтобы "директор-распорядитель" предприятия являлся по меньшей мере *одним* из собственников его. В этих двух смыслах "хозяин - юридическое лицо" есть лишь особое выражение хозяина-личности, хотя бы первый и назывался акционерным или иным "обществом". Но хозяйству юридического лица присуща большая, чем хозяйству личности, возможность "бюрократизации". Кроме того, и это чрезвычайно важно, в формах акционерных обществ самый хозяин-личность становится анонимом.

есть личность. Социализм же сковывает активность хозяина-личности, подчиняя и замещая ее хозяином-обществом. Нужно третье решение. Утвердить личность в хозяйстве, не безымянную, но имя рек, не потерявшую, но воспрियाвшую связь с абсолютом, не скованную, но активную - в этом трудность, но в то же время и прелесть проблемы хозяйнодержавия. Принципам капиталистическим и социалистическим можно и должно противопоставить принципы *хозяйные*. Проблема хозяйнодержавия, в раскрытии своем, устанавливает в отличие от капитализма и социализма связь хозяйствующей личности с Богом, утверждает богоисповедную, а не безбожную личность. Связь с Абсолютом определяет личность хозяйнодержавия не как атомистическое, но как "соборное" начало (тем самым существенно особое от "капиталистического" начала личности). Совокупность посылок и требований, заключенных в проблеме хозяйнодержавия, поддается определению, как система особого рода хозяйственной *соборности*. Соборность, в противоположность коллективизму, не пригнетает, но утверждает личность; и чрез нее раскрывает некоторое общее (общественное) начало. Это последнее в формуле хозяйнодержавия представлено началом *державным*, реальностью *державного ига*, привхождением и чувствованием над хозяином-личностью хозяина-общества; однако в системе хозяйнодержавия чувствование это не перерождается в фетишизм (как то часто бывает в социализме), но связано с пониманием реальных возможностей и реальных пределов хозяина-общества...

Можно сказать даже, что хозяйнодержавие не отрицает конечных целей социализма и коммунизма, поскольку цели эти сводятся к поставлению наряду и над атомистическим - некоторого *общественного* начала; но в системе хозяйнодержавия поставление это мыслится в формах хозяйственной соборности, а не экономического (коммунистически-социалистического) коллективизма.

Остановимся на вопросе отношения хозяйнодержавия к личности. Хозяйнодержавие не отрицает возможности и важности чисто внешних мероприятий по устройству общества; но вне личности не мыслит осуществления этих мероприятий: также и в общественной действительности вне личности, определенной, конкретной, человеческой личности - ничто невозможно... Мир экономического есть одна из областей человеческих ценений; утвердить какие-бы то ни было принципы в экономической области можно, лишь введя их в круг обращенных к экономическим явлениям *личных* ценений. Впрочем, всякая вообще система, в том числе и система, отрицающая онтологическое начало личности, на деле стремится действовать через посредство последней. Осуществление всякого социализма-коммунизма обращено к социалистически (коммунистически) "сознательной" личности. Исследования, про-

изводившиеся в последние десятилетия, показали, что развитие "капитализма" как исторического явления в жизни европейского мира, связано с возникновением и жизненным самоутверждением особого типа личности, который можно именовать "капиталистическим человеком". И как капитализм повернут к "капиталистическому человеку", а социализм - к социалистически - "сознательной личности", так хозяйнодержавие обращено к личности хозяйной, к хозяину, как личному носителю хозяйского ценения.

Не всякий человек может быть и есть человек "капиталистический", и не всякий индивид, в том числе не всякий пролетарий, может быть и есть "сознательный" социалист (коммунист). Также не всякий может быть и есть хозяин. Но нужно отдавать себе ясный отчет в том, сколь широкому распространению поддаются и как действительно широко распространены начала хозяйского ценения.

Ограничивая круг внимания областью производственного (приобретательского) хозяйства, мы имеем заметить: *устойчивый хозяйственный лад невозможен вне соучастия многих в хозяйском ценении*. Можно построить особое учение о соучастии в хозяйском ценении, наряду с возглавителем "производственной единицы", т.е. хозяином по преимуществу, также "служащих" и "рабочих". Каждому типу социального положения соответствует тип соучастия в хозяйском ценении. Не забудем также, что хозяйское ценение, приуроченное к хозяину-обществу, может создаваться и создается только в порядке некоторого общественного "соборного" дела и что в этом смысле хозяйское ценение потенциально утверждено в каждом, кто пребывает в пределах общества.

Хозяйское ценение может рассматриваться с двух точек зрения; с одной стороны, это описание наблюдающегося в действительной жизни, обращенного к экономическому миру "типа" ценения; с другой стороны, в раскрытии своем, это *применительная к экономическому миру система должного*.

В предыдущем мы последовательно становились на одну и другую точку зрения; сначала хозяйское ценение мы констатировали, как явление сущего; собирая отдельные черты, разбросанные в действительности, мы построили "тип": затем созданный "тип" мы возводили в "норму", из применения и осуществления которой может и должен родиться строй хозяйнодержавия. Хотя оба этапа тесно связаны друг с другом, теоретически их нужно различать, и понимать в то же время, что хозяйское ценение, одинаково как тип и как норма, обращено не к каким-либо "избранным", но потенциально - ко всем...

Эта потенциальная обращенность не исключает, конечно, основоположного действительного различия между теми, кто может и годен быть хозяином, во всей полноте его устрояющих функций, и теми, кто не может и не годен быть им.

Суждения наши заканчиваем двумя рядами мыслей, относящихся к методологическим вопросам. В первом ряду (А) постараемся установить место хозяйных категорий в учении о хозяйстве; во втором (Б) раскрыть новые стороны в самой задаче построения таких категорий.

А. Хозяйные категории должны составить особый отдел учения о хозяйстве. Недопустимо вводить их в область собственно-экономического учения. Хотя в хозяйском ценении и подразумевается соблюдение экономического принципа - все же, как было неоднократно подчеркнуто, в сущности своей хозяйское ценение представляет расширение и преобразование этого принципа. И нужно считать методологической аксиомой, что собственно экономическому учению как одному (хотя не единственному) элементу учения о хозяйстве, до такого расширения и преобразования вовсе нет дела - как нет ему дела и до хозяина, поскольку мы мыслим себе последнего носителем хозяйского ценения во всей его полноте. Экономическое учение последовательно, самостоятельно, велико и совершенно - именно когда оно говорит о явлениях исключительно в повороте экономического принципа и только с точки зрения экономического человека; ничто иное, как ограничение поля зрения экономическим человеком и экономическим принципом, дает экономическому учению его логическую силу; во имя чистоты и самобытности экономического учения все, что не возводимо к экономическому человеку и экономическому принципу, должно быть помещаемо вне экономического учения. И хозяйные категории остаются вне такого учения. Но могут ли они составить иной, особый отдел учения о хозяйстве? Не разложимы ли эти категории на отдельные положения из эстетики, этики, богословия?.. Такое предположение можно сделать, только игнорируя реальность хозяйского ценения хозяйства. В последнем отдельные части, которые можно было бы отнести к эстетике, этике, богословию, спаяны в некоторое единство. И все художные, нравственные, религиозные элементы, в него входящие, специально обращены, отнесены, пригнаны к экономической сфере. Такая обращенность, отнесенность, пригнанность заставляют рассматривать эту область, как сферу, специфическую и отдельную, такую, которую нельзя смешивать ни с собственно-экономической, ни с эстетической, этической или религиозной средой... *Nomini oeconomico*, экономическому человеку экономической сферы, как личному ее средоточию и субъекту, соответствует в сфере хозяйной "добрый", настоящий, хороший хозяин. И как экономический человек, так и "добрый хозяин", согласно сказанному выше, и как нетрудно понять, суть "идеальные" типы - в смысле некоторого последовательного подбора элементов, в такой последовательности и чистоте в действительной жизни не встречающегося или встречающегося редко... И как определяющим началом в психологии

"экономического человека" является *экономический принцип*, таким же началом в сознании хозяина выступает *хозяйское ценение*.

"Экономический человек" и "хозяин" одинаково могут быть трактуемы и с точки зрения сущего, как "типы" действительно существующих явлений, и с точки зрения должного... При трактовке с этой второй точки зрения "идеальный" экономический человек, в его методах ценения и действия, составит предмет прикладного учения о хозяйстве, как приобретательском единстве; "идеальный" же хозяин явится носителем той применительной к экономическому миру системы должного, о которой мы упоминали в предыдущем...

Иными словами, "экономический человек" и "хозяин" суть одновременно и "тип" и "норма". В области явлений, доступных человеческому воздействию, каждый "тип" поддается возведению в "норму"; и это также - вне сферы собственно человечески - социальных отношений. Так, например, "тип" лесного сообщества в его естественном состоянии, установленный теоретическим "лесоведением", в прикладном "лесоводстве" возводим в "норму" лесовозобновления. (О "лесоведении" и "лесоводстве" подробнее см. ниже).

Конечно, обоснование "нормы" в каждом из рассматриваемых случаев будет свое особое; в одном - преимущественно техническое, в другом - этически-онтологическое. Независимо от этих обоснований, схема соотношения "типа" и "нормы" остается одной и той же.

Б. Система хозяйнодержавия, в качестве основы своей, в том числе общественной (державной) "соборной" основы, полагает *лично-творческое начало в хозяйстве* (в указанном выше понимании). В этом отношении система хозяйнодержавия отвечает, между прочим, голосу мудрости народной. Слово "хозяин" выношено именно народным языком; именно народное сознание, обращаясь к хозяину - личности, на роли хозяина ставит главное ударение; ни к кому иному, как хозяину - личности относит положительные содержания слова "хозяин". Не нужно преувеличивать жизненного значения этих содержаний. Как известно, в русской народной стихии они не вылились ни в твердые правовые формы, ни даже в устойчивое мировоззрение... Русская народная стихия, как мы знаем, не оказала достаточного сопротивления анархии и разрушению. Однако же, сами по себе положительные содержания эти оказались имеющими значительный заряд и как бы силу сопротивления. Определенным социально-политическим направлениям удалось, например, слово "буржуй" сделать словом ругательным. С точки зрения этих направлений, казалось бы, представляет величайшую важность сделать таким же ругательством слово "хозяин". Прежде всего, по соображениям онтологическим в силу отталкивания от теоретического утверждения, в какой бы то ни было области,

лично-творческого начала: ведь в слове "хозяин", как в сжатой до крайних пределов, но тем более выразительной формуле, заключается в данном случае утверждение именно этого начала для области хозяйственно-экономической. И пока слово это сохраняет положительные свои содержания, понимание и ценение личного начала в хозяйстве, хотя бы инстинктивно-интуитивное, неискоренимо из народного сознания; а без такого искоренения представляется проблематичной устойчивость многих и многих из ныне проведенных в России социально-политических экспериментов. Может ли считаться обеспеченной проведенная деградация "сельского хозяина" в "землепользователя" и хозяина - промышленника в "хозяйственника", когда жива стихия, утверждающая, что без хозяина - бесхозяйствие и пока не исключена возможность, что рано или поздно стихия эта возьмет свое?.. Также и собственно социально-политические соображения побуждают, казалось бы, к борствованию против этого слова. Ибо во многих случаях хозяин есть собственник и предприниматель - часто крестьянин - собственник и мелкий предприниматель, и даже именно собственник и предприниматель есть хозяин по преимуществу, ибо в случаях собственности и предпринимательства особенно широка сфера действия "хозяйской воли" и особенно много положительных побудительных импульсов для бдительности "хозяйского глаза". Как, представлялось бы, не ополчиться против подобного слова? - и, конечно, против него ополчались. Но заряд положительных содержаний, вложенных в народном сознании в слово "хозяин", оказывался до сих пор сильнее направленных к опорочиванию усилий. И сами социальные экспериментаторы склоняются ныне к тому, чтобы делать ставку на "рачительного хозяина" - правда, на "хозяина", чья хозяйская воля подвергнута специфическим ограничениям и в ком "подморожены" импульсы к бдительности хозяйского глаза. Но слово живет, и в том слове стихия. Совершенно независимо от только что указанных обстоятельств, чисто отвлеченные (научно-философские) соображения заставляют искать понятия, которое в соразмерных формах выразило бы собою идею личного начала в хозяйстве, указало бы на осуществителя хозяйственного лада... И такое понятие обретается в идее "хозяина". В утверждении последней искания отвлеченной мысли встречаются с итогами векового народного наблюдения. Такая встреча - одна из тех, кои способны гарантировать жизненную влияние идеи... Таково значение слова "хозяин". И одна из необходимостей русского будущего в том, чтобы мысль интеллектуальных верхов народа, пользуясь приемами научно-философского строительства понятий, выковала из этого народного слова самостоятельную и центральную категорию для обозначения личного начала в хозяйстве и бросила ее в народ - и чтобы ответила стихия и народ в категории этой осознал то, что инстинктивно вкладывал в свое исконное словоупотребление.

Если осуществится соразмерное заданию выявление личного начала в хозяйстве на основе применения народного слова и раскрытия народных представлений, - это будет не первый подобный пример в развитии русской науки. В существенно иной сфере, две научные отрасли - создания русского гения - обязаны своей терминологией и отчасти возникновением народному языку и народным представлениям, на этот раз - о природе; мы говорим об отраслях - гордости русской географии: во-первых, о науке почвоведения, во-вторых, о создавшейся в русской среде биосоциально-географической науке лесоведения (последняя рассматривает лес как социальное явление, как "сообщество", однако же сообщество - географически обусловленное; самое имя отличает ее, как науку теоретическую, от прикладного "лесоводства"). Судьбы русской географической науки дали русским географам понимание того, какое значение имеют в их отрасли народные термины. "Будучи результатом многовековых наблюдений над природою постоянного местного населения и продуктом творчества такого гениального коллектива, каким является народ, - говорит В.В.Ламанский, - народные термины заслуживают самого внимательного отношения к себе как филологов, так, в особенности, географов. В общей совокупности народные термины могут быть названы народной кустарною наукой. Кустарные науки, продолжает автор, заключаются нередко в такие понятия, которыми наука овладевает лишь постепенно и с трудом, применяя сложные методы исследования. Примеры: помха, медвяная роса, донный лед, коново, название почв, название для различных видов фауны леса и т.д.". Цитирующий эти слова известный, ныне покойный, русский ученый Г.Ф.Морозов от себя прибавляет: такие "почвенные термины, как чернозем, солонец, злостный солонец, подзол, рудяк и глей, которые приобрели право гражданства в науке, заимствованы из народного языка". "Ценность народных терминов, продолжает Ламанский, для научного языка огромна. Постоянно нуждаясь в новых словах и выражениях для обозначения различных понятий, научный язык имеет в народных терминах готовый запас слов в духе языка, причем одни из этих слов вполне соответствуют искомым понятиям, другие же, хотя и не вполне соответствуют, однако, могут быть с успехом использованы в требуемом смысле; наконец, народные термины важны еще и как известный образец при неизбежном в научной литературе создании и составлении новых слов". (Все положения В.В.Ламанского взяты из напечатанных тезисов его доклада, сделанного в Географическом обществе в Петрограде в 1915 г.). Действительно, "природа накладывает свою печать на всякое проявление духа и деятельности человека, и на художественные формы народного творчества, и на научное творчество; накладывает помимо сознания творящих стихийно, и тем сообщает продуктам творчества национальные черты". Г.Ф.Морозов продолжает: "и наше

молодое учение о типах насаждений (иначе типологическое учение о лесе - одна из основ творимой науки лесоведения П.С.), впервые зародившееся на севере, на первых же шагах прежде всего воспользовалось народными лесоводственными терминами". Г.Ф.Морозов раскрывает в научные категории такие народные понятия, как *рамень* ("ельники высокого бонитета с небольшой примесью сосны и лиственных пород... на суглинистых, хорошо дренированных, оподзоленных почвах...") *согра* (... "ельники всегда низкорослые, по форме ствола сильно сбежистые, гораздо худшей сомкнутости, с большей примесью лиственных пород, с большой ветровальностью ели... дренаж плохой... почвенные воды весной смыкаются с грунтовыми"), *бор*, *суборь* и пр. Морозов заканчивает: "Я привел эти примеры для того, чтобы показать те удобства, какие проистекают от удачного термина, дающего возможность в одном слове, в одном понятии объединить целую сумму признаков, для перечисления которых необходима была бы целая страница. Такие же географические индивиды скрываются... также в таких терминах более широкого порядка, как пустыня, степь, тайга и тундра".

Удобства, на которые указывает Морозов, относятся не к одной только географической науке. Всем изложением нашим мы старались показать, что также для учения о хозяйстве может иметь значение применение и раскрытие народного термина "*хозяйин*" и других связанных с ним. Только на этот раз в народные термины приходится вкладывать "сумму признаков", для перечисления которых необходима не одна, но многие страницы.

Наука почвоведения, как мы видели, выросла в русской среде, между прочим, на основе научного раскрытия и переработки народных понятий. Впоследствии же науку эту, как науку самостоятельную, стали, по русскому примеру, культивировать и в других национально-научных средах мира. Развитие русского почвоведения привело к признанию почв особым (четвертым) "царством природы", т.е. к предельному, в своем роде, по значению, "революционному" для естествоведения и географии "деянию" русской школы. Ныне и русское лесоведение стоит, по-видимому, у черты определяющего влияния на лесоведные изучения также вне русского мира. Почвоведение и лесоведение - две новые науки, плоды цветения русского гения, вырастающие на исконном народно-историческом древе. Их пример - ободряющий и для иных отраслей знания в частности, для учения о хозяйстве... Следует заметить: сколь выдающихся почвоведов и лесоведов ни имела Россия - создание наук почвоведения и лесоведения не было чьим-либо единоличным делом; даже влияние Докучаева не было единоопределяющим; почвоведение и лесоведение есть, каждое, результат работы целой школы ученых, нескольких поколений их. Не иначе будет и в деле установления хозяйных категорий хозяйства. Также и в отрасли учения о хозяйстве цветенье-плодоношенье русского духа может наступить и наступит в итоге *соборного* дела.

1925 г.

Евразийцы и государство

Живой и глубоко жизненный характер евразийского учения проявляется прежде всего в том постепенном процессе самоуяснения, который стихийно влечет нас к познанию нашего собственного существа, как некоторой особой идеологической группы. В первых стадиях этого процесса ставился ряд проблем, но не было еще их системы; в последующих стадиях проблемы начинают выступать в некотором систематическом порядке. Так стихийно и в то же время систематически разрабатываются нами в настоящее время проблемы политические и социально-экономические. Можно сказать, что в этой области многое уже у нас установлено, однако далеко не все. Из числа еще не вполне выразуменных вопросов нужно прежде всего назвать вопрос *о нашем собственном существе, как организованной группы, и о нашем месте в государстве*. По этому вопросу уже брошены общие мысли, однако они не имеют характера окончательных, установившихся формул. Представляем ли мы собою партию или нет? Должны ли мы стремиться к образованию единой партии? Если нет, то кто же мы? И каково наше место в государстве, которое мы считаем своим, нормальным, евразийским государством, так же, как и в государстве современном, в условиях текущей политики?

В последующем будет сделан опыт решения названных вопросов, - опыт, который мог бы иметь значение "дискуссионное", а мог бы и послужить материалом для окончательных решений. Тема - многопланна, отдельные планы следует различить, - и в зависимости от разных плоскостей, вынести различные формулировки. Тогда, может быть, окажутся одинаково правыми и те, кто говорит, что мы - партия, и те, кто отрицает за нами характер партии.

I.

Политической партией в современном смысле этого слова называется возникающая свободно (а не в результате учреждения государством) группа лиц, которая объединена общими целями и общностью в понимании средств, ведущих к осуществлению названных целей (единством средств). Существенным для партии может являться иногда единство целей, а иногда единство средств. Все различие между большевиками и меньшевиками, например, сводится к разногласию по поводу тактики, а не окончательных целей; но различие целей отличает партии социалистические от буржуазных. Ближайшей задачей всякой политической партии является завладение аппаратом государственной власти с тем, чтобы провести в жизнь свои основные цели (будем называть это "политическим действием"). Однако многие современные политические партии отнюдь не стремятся к немедленному осуществлению этой последней цели. Тактические соображения часто побуждают партию всячески

удерживаться не только от захвата власти, но и от прямого участия в правительстве. Современный европейский политический режим особо благоприятствует подобной тактике воздержания, в силу которой очень мощные современные политические партии, например, социалисты, представляют вечную оппозицию в парламенте всем другим политическим партиям и любому правительству. Подобное положение - очень удобно, ибо "воздерживающиеся" вечно критикуют и не берут на себя никакой ответственности, создавая убеждение, что всякое правительство плохо, за исключением социалистического, которому еще не пришли сроки.

Так как современные европейские политические партии суть *свободные объединения*, то партийный режим в той или иной степени предполагает *многопартийность* как выражение личного права участия в политике, как результат свободы политических мнений. Различные эти мнения не могут не находиться в процессе конкуренции и борьбы, потому на борьбе построены и отношения между партиями. Нормальным способом партийной борьбы считается приобретение большинства, которое бы обеспечивало партийное господство. Приобретение большинства предполагает, что другие партии должны ему подчиниться и, впредь до изменения политических настроений, отказаться от преобладания. Иной, не считающийся нормальным путь, является путем диктатуры, при которой одна из партий, не обладая большинством, захватывает власть и проводит свою программу насильственно, вопреки воле большинства. Диктатура может быть или "мягкой", когда захватившая власть партия не уничтожает другие, допуская в известных пределах их деятельность; или же "жесткой", когда захватившая власть партия просто уничтожает остальное и становится единственно господствующей группой в государстве (например, фашизм в первой и в последней стадиях своего развития).

Исторически-демократический режим западных государств выработал два вида партийных образований, границы которых иногда сливаются, хотя в типичных формах могут быть выражены вполне определенно. Первый из них характеризуется тем, что основанием партийного объединения служит не какая-нибудь социального-политическая доктрина (не "идеология"), не догма или сумма догматов, но какой-либо практический вопрос очередной политики или сумма таких вопросов (например, вопросы таможенной политики, вопрос об избирательных правах, аграрный вопрос в его текущей постановке и т.п.). Это - партии "на платформе" или лиги. Огромную роль они сыграли в жизни англо-американских государств. В сущности, основные политические партии Англии суть подобные партии "на платформе", а не идеологические объединения "на программе". Другим типом современных партийных образований являются объединения чисто идеологические, а их наиболее ярким современным примером являются социалисты. Основой современных социалистических партий является известная общественная доктрина, известная концепция социально-политической жизни, даже некоторая философия. Таков, например, марксизм. Если для

партий "на платформе" политика является как бы целью в себе, то для партий "на программе" она есть только одно из средств для достижения основных идеологических целей. Было время, когда социалисты не признавали политической борьбы и не участвовали в ней (особенно в борьбе парламентской), но Лассаль и Маркс вывели их на дорогу политики. Особенностью этого рода партий "на программе" нужно считать то, что, хотя основные задания их и не сводятся к "политике", однако в конечном счете современная партия всегда является продуктом известной социально-политической идеологии. Современные партии в конечном счете стремятся к преобразованию общественной жизни, имеют основой своей некоторую общественную доктрину и, если связаны целым мировоззрением, то последнее является в конечном счете философией социальной. Партии эти являются продуктом той "религии общности", которой живут многие современные люди западной цивилизации, веря, что преобразование общества есть основная проблема жизни, что вместе с этим преобразованием будут достигнуты наивысшие жизненные задачи, стоящие перед человеком.

Современные политические партии только отчасти совпадают с исторически возникшими общественными группами и общественными слоями социального целого. Так, например, рабочая партия английского типа совпадает в общем с тем общественным слоем Великобритании, который носит имя рабочего класса. Многие национальные партии в различных государствах базируются на историко-антропологической и расовой основе. Но большинство современных партий не только не совпадает с реальными общественными группами, но даже более, - в обычном порядке каждой определенной общественной группе соответствует несколько различных политических партий. Так различные социалистические партии считают себя представителями "пролетариата". Небезызвестная русская социалистическая партия, состоящая в основе своей из деклассированной городской интеллигенции, считала себя почему-то призванной представлять интересы крестьянства, тогда как крестьян в ней не было и 10%. Впрочем, при помощи широковещательных лозунгов ей удалось во время революции привлечь значительное количество крестьянских голосов. Таким образом, политическая партия в современном смысле есть объединение, которое служит не представительству чисто реальных интересов общественных слоев и групп, но стремится *играть* на известных реальных интересах в известных политических целях. Эта особенность отличает политические партии от профессиональных союзов, синдикатов, трэд-юнионов и тому подобных реальных объединений.

От политических партий в описанном смысле нужно отличить те современные, также идеологические объединения, которые, хотя и стремятся к достижению известных политических целей, однако отнюдь не считают их своей последней задачей, а иногда и просто не выставляют их открыто, как свою цель. Нельзя недооценивать роли таких объединений в жизни современных западных государств. К ним принадлежат, например, католические ордена, в осо-

бенности здесь нужно назвать иезуитов¹, политическая роль которых была огромна, хотя они никогда не были политической партией вроде социалистов или коммунистов. Если иезуиты и ставили перед собою, а иногда и прямо проводили в жизнь цели, подобные целям современных коммунистов (учреждение коммунистического государства в Южной Америке), то для них все же это не было последним и высшим заданием, а только рядом средств для осуществления некоторых высших, религиозных планов. Равным образом католики и их ордена участвовали и участвуют в современной политической жизни, но на этот предмет они образовывали везде особую политическую партию, какой является, например, партия центра в Германии. К такому же роду идеологических объединений относится масонство², не являющееся политической партией, но и идеями своими, и своей организацией, и своими действиями способствующее проведению некоторых политических целей. Основные задачи масонства отнюдь не покрываются решением общественных проблем. Масоны имеют и религиозные и нравственные задания, почерпнутые ими из довольно старых исторических традиций, и политика является только одним из частных планов их общей деятельности.

Поставим теперь вопрос, к какому же из названных типов объединений ближе всего подходят евразийцы? Само собою разумеется, что евразийцы не есть партия "на платформе" или лига. Мы являемся объединением идеологическим и всегда себя опознаем, как таковое объединение. У нас имеется не только программа, нас объединяет доктрина, совокупность догм, целое мирозерцание, целая философия. В этом смысле *формально* мы ближе стоим к социалистам и коммунистам, особенно к таким, как марксисты. Но от социализма нас решительно отделяет все наше миропонимание. Помимо того, что мы строим совсем другую социальную систему, чем социализм, помимо этого мы выдвигаем совсем иные моральные, социальные, философские и религиозные учения. Мы не исповедуем западной религии общественности, мы не считаем, что решение социального вопроса есть последняя человеческая проблема, мы отвергаем теорию земного рая. Политическое действие для нас, как и для социалистов, не есть самоцель, мы также стремимся к политическому действию в особых, верховных целях, но этими целями не является для нас достижение окончательного социального благополучия на этой планете. Оттого задачи наши не покрываются ни политикой, ни планами социальных преобразований, как у социалистов. В этом смысле объединение наше, если характеризовать его по моменту целевому, ближе стоит к таким объединениям, как религиозный орден. Нам нужно с особой силой опознать, что *формально* (а не по существу) мы стоим ближе не к политическим партиям, а к таким объединениям, каковыми являются католические ордена или масоны. Но и те и другие суть продукты западной культуры, западного христианства, мы же - восточники и, конечно, нас не могут вдохновить ни идеалы иезуитов, ни идеалы их западных антиподов - "свободных мыслителей", реформаторов и протестан-

тов, учеников Якова Бёма, Вейгеля и Каббалы³, объединивших в себе антидогматическую оппозицию против ортодоксального католицизма и ортодоксального иудаизма. По духу своему, мы, пожалуй, первый тип русского ордена. Были ли у нас предшественники? - этот вопрос еще темен. Мне лично кажется, что за нами нащупывается старейшая традиция. В числе пробразов особенно важно указать ту "партию", - я ставлю это слово в кавычки, - которая действовала в старой Москве под именем "заволжских старцев"⁴. Старчество, в силу особых условий, сошло с политической сцены, превратилось в жизнеучение без особой интенции к политическому действию*. Сейчас наступил момент снова вызвать это политическое действие в жизнь. Мы призваны начать строить Россию-Евразию по заветам старцев, наполняя эти заветы новым историческим содержанием.

Таким образом название "партия" для нас узко, мы по целям своим идейно больше любой политической партии, включая социалистов и коммунистов. Мы - организованное евразийство, род особого восточного ордена. Название "партия" не охватывает нашего внутреннего существа, не совпадает с ним. Поэтому только с некоторыми оговорками, чисто условно, мы можем называть себя "партией". Нужно понять, что при наших целях, во многих ситуациях нам более подобает выступать как орден, как духовное объединение, а не как партия. Мы в этом смысле должны дать себе отчет во всех преимуществах католической или масонской тактики и ими воспользоваться. Может создаться такая констелляция, когда евразийцам гораздо удобнее будет действовать через другие партии, даже создать себе известный фактотум, принявший то или иное легальное оформление, в то время как евразийское ядро будет хранить непартийный характер. Это не противоречит возможности при других условиях образовать самостоятельную евразийскую партию, выступающую наряду с другими политическими партиями. В конце концов, все это проблемы тактические, которые не подлежат решению без соображения с конкретными жизненными условиями. Центр же вопроса резюмируется в следующем положении: *существо наше не совпадает с природой политической партии (в обычном смысле этого слова), и партийность есть только одна из возможных форм нашей деятельности.*

II.

Для определения тех условий, при которых организованное евразийство должно принять внешние оформления политической партии, нужно различать два вопроса: 1) вопрос о нашем положении и нашей роли в государстве, которое не построено по нашему образцу и которое мы, следовательно, не считаем вполне отвечающим нашим идеалам, и 2) вопрос о нашем месте в государстве, которое мы сами построили по нашему собственному плану. Во-

*Если не считать попытки Достоевского обнаружить политическую программу старчества в беседах Зосимы.

просы эти не вполне различаются, и из неразличения их вытекает неясность нашего отношения к партийному началу и возможность разногласий в нашей среде. Вопросы эти мы и разберем по очереди.

Что касается до первого вопроса, то практически он сводится для нас к выяснению нашего положения в условиях жизни современной России-Евразии. Нашей отправной точкой мы считаем советский государственный строй. В его современных условиях мы не принадлежим к числу легально действующих политических группировок. Мы можем стать таковой только при изменении современной политической конъюнктуры. Попытаемся в дальнейшем определить, каково может быть отношение евразийства к вопросу о партии в случае более или менее решительного изменения существующего политического режима в Советской России.

Можно предполагать следующие возможности такого изменения:

а) Путем постепенной эволюции, как этого желают и как это предполагают демократы, однопартийный коммунистический режим заменится многопартийным в западном или полузападном смысле этого слова. Отколется оппозиция, будет легализирован этот раскол, будут легализованы затем меньшевики и эсеры, эвентуально эрдеки. Советское государство превратится в нечто вроде того, что временами можно было наблюдать в Европе "второго сорта", - в Болгарии или Сербии. Спрашивается, каково должно быть наше отношение к принципу партийности в случае некоторой более или менее длительной стабилизации такого режима? Ясно, что в возможной эволюции, проделанной Советским государством в означенном направлении мы, евразийцы, не принимали никакого сознательного участия, оно - не дело наших рук, новый режим возник помимо наших намерений, как организованной группы. Для нас, стало быть, он является чистым фактом, которого мы в аксиологическом порядке не одобряем, но к которому принуждены как-то приспособляться. Думается, что в умении приспособляться к нему мы должны многому научиться и у католиков и у социалистов. И те и другие не являются поклонниками буржуазной демократии, которую, однако, весьма умело используют в своих целях. Иными словами, с водворением названного режима для нас настанет момент, когда мы принуждены будем вступить в политическую борьбу как определенная политическая группировка среди других политических группировок. Тогда серьезно станет вопрос о превращении евразийства в политическую партию. Нам не следует забывать, что разбираемая нами возможность не принадлежит к числу тех, к которым мы стремимся. Возможность эта основана на предположении постепенного уташения того запаса энергии, который создала революция. Вступление Советского государства на означенный путь означало бы, что творчество новых политических форм кончилось, революция утасла, наступает царство за дворков Европы, чего, в сущности, и желают все наши, с позволения сказать, "прогрессисты". Однако нам не следует и пугаться наступления названной возможности. Мы планируем наше бытие не

на ближайшие десять лет и мы знаем, что такая революция, как русская, в конечном счете не может не привести к установлению некоторых новых форм жизни, если бы даже эта революция, видимо, и окончилась временной реакцией. Возможный период развития России, как Европы "второго сорта", будет более или менее кратковременным. В течение его мы принуждены будем выступить как политическая партия наряду с другими политическими партиями. Причем мы выступаем как партия, которая стремится к построению нового государства и к уничтожению партийного режима. В полугерманской демократии мы сидим не на правой стороне, а на крайней левой. И мы уверены, что победим. Если это будет демократия в стиле Керенского, то мы будем первой силой, которая ее свергнет; если эта демократия будет склоняться к новым формам в стиле фашизма, режима Пилсудского и т.п., то мы и будем тем главным хребтом, около которого будут складываться и кристаллизоваться новые демократические силы и который ростом своим будет преодолевать ограниченность, присущую названным европейским явлениям.

б) Можно предположить, что изменение современного советского режима произойдет в результате насильственного переворота, который будет сделан одной из современных реальных сил, играющих роль в Советском государстве. Причем сила эта будет посторонней евразийству. Евразийцы не будут принимать ни идейного, ни фактического участия в перевороте. В России воцарится, скажем, единоличный или коллективный Бонапарт, который в значительной степени примет наследие революции, сохранит ее фразеологию, впитает в себя многое из ее правовых установлений и организационных сил, отвергнув, однако, коммунизм прежде всего как социально-экономическую систему, а затем, может быть, и как идеологию. Подобные перевороты известны истории. Делаются они обычно людьми, вышедшими из революции, энергичными и волевыми практиками, лишенными в то же время каких-либо принципов. Не было собственной доктрины и идеологии у Наполеона, нет ее и у Муссолини, что сознают сами фашисты. При таком обороте дела наше положение будет довольно благоприятным, но только при условии, если мы не будем афишировать себя, как особую, единую политическую партию. Захватчики власти, стабилизировав положение во имя каких-либо самых бедных титулов, не потерпят вторжения в сферу их деятельности посторонней партии; но они будут глубоко нуждаться в идеях, в политических принципах, в истинных титулах, обосновывающих их власть. Евразийцы должны при этом приложить все усилия, чтобы сделаться постепенно мозгами этого нового режима, чтобы наполнить новым содержанием унаследованные им от революции обветшалые формы, осмыслить их и оживить. Евразийцы должны всеми силами просачиться в этот новый режим и, руками новой власти, построить свое новое государство.

в) Наконец, можно предположить, что переворот будет совершен или группой, близкой к евразийству, или самими евразийцами. Это

ставит нас перед необходимостью немедленного построения по нашему собственному плану. В каком отношении мы будем стоять тогда к партийному началу? Будем ли "партией" в процессе построения своего государства и сохраним ли форму партии, когда государство это будет построено?

III.

Противники наши упрекают нас в том, что мы в своем государстве намерены упразднить свободный режим партий и, подобно коммунистам, объявить власть одной партии, евразийской, которая станет на место коммунистической. Упрек этот делается не только "левыми", но, что особенно курьезно, даже и "правыми". Между тем то, что нам приписывается, составляет подлинный замысел всех русских эмигрантских "партий". Допустим, что у власти станет П.Н.Миллюков. Можно ли предположить, что он легализирует в своей республике партию Маркова? Сомневаемся, чтобы он легализировал и "николаевцев". И, разумеется, "николаевцы" сделают то же с р.-д. Подозреваем даже, что А.Ф.Керенский не будет очень щедр по части "партийной свободы", - памятуя уроки прошлого⁵. Иными словами, каждый идилично мечтает о восстановлении тех порядков, которые были при царизме, когда одни партии были легализованы, другие - запрещены; различие только в том, какой группе партий собираются предоставить "свободу" и какую хотят загнать в подполье. Мы, евразийцы, полагаем, что нет такого политического течения, которое столь мало было бы реставрационным, как наше. Мы отлично знаем, что политика запрещения есть наименее целесообразная и наименее мудрая из всех политик. Только наихудший политический режим стремится обстричь под одну скобку идейные разногласия людей. Свобода в обнаружении мнений во всех областях жизни, стало быть и в политике, является непременным условием бытия всякого нормального государства. То же самое нужно сказать и о самоорганизации народа, о так называемой "свободе союзов". Наша политика не преследует цели отрицательного "запрещения" и "пресечения"; она исходит из того, глубоко продуманного нами нового понятия о государстве, которое составляет альфу и омегу нашей государственной системы и решительно отличается ее как от системы демократической, так и системы коммунистической.

а) Евразийское государство является политическим образованием, как мы говорим, *демотической* природы. Мы хотим этим сказать, что государство наше построено на глубоких народных основах и соответствует "народной воле". Если бы понятие народного суверенитета не было столь затасканным и не утратило бы всякий внутренний смысл и всякое внешнее обаяние, то мы готовы были бы сказать, что мы строим наше государство на суверенитете народа, - но не на том дезорганизованном, анархическом суверенитете, на котором строятся западные демократии (где "народный суверенитет" = механическому агрегату мнений отдельных достиг-

ших политической зрелости граждан), а на суверенитете организованном и органическом. Мы считаем "народом" или "нацией" не какой-нибудь случайный отбор граждан, удовлетворяющих условиям всеобщего избирательного права, но совокупность исторических поколений, прошедших, настоящих и будущих, образующих оформленное государством единство культуры⁶. Мы отдаем себе отчет в том, что "нация" в таком понимании неспособна к какому-либо политическому действию, что она недееспособна, что она должна действовать через каких-то заместителей, что воля ее должна получить выражение через определенного реального носителя. Однако мы не можем допустить тот порядок, при котором выразительницей такой воли считается кучеобразная масса всех живущих ныне людей, достигших, скажем 18 или 20 лет. Честные демократы знают, что такая "куча", во-первых, также недееспособна, а во-вторых, нет никакой гарантии, что ее устами говорит истинная нация.

Современной западной демократии свойственен особый, не имеющий никакого оправдания эгоцентризм голосующего корпуса взрослых граждан, который, будучи неорганизованным, сам по себе не способен провести ни одного голосования. Современная демократия есть олигархия живущего ныне, взрослого поколения над нацией как целым - олигархия, которая в то же время сама не может управлять и ищет себе заместителя, реального политического деятеля. Таким деятелем и является политическая партия, организующая голосующий корпус и подменяющая своей волей мнимую волю голосующего корпуса. Мы, евразийцы, не признаем такой порядок нормальным. Мы заявляем: олигархии дезорганизованной массы пришел конец; связанный с нею явочный порядок в вопросах народного представительства должен быть решительно отменен. Государство не может считать выразителями народной воли всех взрослых вообще, взрослых "как таковых", отвлеченно взрослого гражданина, без отношения к тому, кто он, где живет и что делает. Государство должно пробудиться от немой пассивности; оно должно определить тот объективный и реальный принцип, на основе которого может быть построено истинное национальное "представительство", т.е. найдены реальные носители организационных государственных функций, действительные выразители национальной воли. Мы хотим, иными словами, заменить искусственно-анархический порядок представительства отдельных лиц и партий органическим порядком представительства потребностей, знаний и идей. Поэтому нам не нужна политическая партия, как она нужна демократии западного стиля.

Вопрос о замене механической системы народного "представительства" органическим давно уже возник перед западной демократией. Сейчас он является очередным вопросом внутренней политики западных государств, хотя свойственный демократии консерватизм, своеобразная демократическая косность и ретроградность всячески препятствует реальному продвижению этого вопроса в жизнь. Мы находимся в более благоприятном положении, так как менее скованы предубеждениями, более свободны и более

подвижны. К тому же идея, лежащая в основании советской системы (а не советская практика), разрешила довольно успешно проблему органического "представительства". В советской системе отправным пунктом является не отдельный человек и не искусственное соединение людей, но органический территориальный член целого - совет, округ, область, город и т.п. - или же профессиональные объединения людей в пределах этих территориальных единиц, наконец, национальные части государства. Начала эти и подлежат дальнейшему укреплению, развитию и усовершенствованию в евразийском государстве.

б) Европейская демократия гордится тем, что она основывает свою власть на "свободном" общественном мнении, выражающем волю большинства "нации". Общественное мнение, по внешней видимости, играет немалую роль в жизни европейских демократий, оно свергает правительства, изменяет состав парламентов, определяет основные направления политики. Но что же называет демократический режим таким "общественным мнением"? "Общественным мнением" на Западе называется не стабилизированное, прочное, глубоко укоренившееся в народе убеждение, а, скорее, известные, очень изменчивые народные настроения, возникшие к тому же не самостоятельно, а искусственно привитые политическими партиями. Политические партии в демократическом государстве инспирируют такое "общественное мнение" по любому вопросу политики. Партии вызывают и пробуждают политические настроения, разжигают страсти и их культивируют. Такое "общественное мнение", по большей части, создано искусственно, вздуто и не отвечает ни интересам отдельных народных слоев, ни интересам государственного целого. Существуют особые приемы такого возбуждения "общественного мнения" - это политическая агитация, вооруженная ныне всеми приемами новейшей рекламной техники. Оттого "общественное мнение" в демократической Европе меняется так же, как погода. Сегодня оно склоняется на сторону консерваторов, завтра на сторону социалистов. Мы отлично понимаем, что "общественное мнение" не может быть чем-то совершенно неподвижным. Меняется общественная жизнь, должно меняться и "общественное мнение". Однако истинная динамика народных убеждений не может выражаться в той нервной скачке политических настроений, которой характеризуется политическая жизнь современных демократий. Демократическая "динамика" общественного мнения есть вид общественной неврастности, являющаяся безошибочным показателем растрепанности современного человека и всей его жизни. Можно сказать, что, если бы система дезорганизованного и не стабилизированного "общественного мнения" без всякого ограничения господствовала бы в государственной жизни, любое государство распалось бы и перестало существовать. Если западные демократии не подвергаются распаду, это значит, что в них существует некоторый корректив безбрежной динамики неорганизованного общественного мнения. О коррективе этом не говорится в учебниках конституционного права, но он действительно суще-

ствуется, и его существованием объясняется, почему, например, несмотря на постоянную смену правительств, Великобритания вела одну и ту же внешнюю политику: или почему, несмотря на скачку министерств во Франции, устои Французской республики оставались весьма консервативными, т.е. правила одна и та же бюрократия, существовало одно и то же административное устройство и т.д. Мы хотим сказать, что во всяком, даже самом демократическом государстве имеется некоторая политическая константа, хотя ее наличность и заслонена ныне пышными декорациями демократического режима и фразеологией парламентаризма. Наше евразийское государство исходит из требования, что константа эта должна быть опознана и ясно формулирована. Мы стремимся сознательно зафиксировать в политическом бытии нашего государства то, что западные демократии старательно прячут: путеводную идею государства как целого, его основное призвание, его цель. В этом смысле можно назвать наше государство *идеократией* или, иначе, государством стабилизированного общественного мнения. Мы считаем, что в понятии народа, как совокупности исторических поколений, и воплощена истинная народная воля, единственным органом которой отнюдь нельзя признать случайное голосование наличного большинства взрослых граждан. Оттого мы народному голосованию и не придаем последнего, решающего значения, хотя и считаем его органом, очень важным для определения динамики общественной жизни. Государственная константа является принципом, который требует конкретизации. Народное голосование и призвано дать стабилизированной народной воле конкретные приложения к частным случаям государственной жизни.

Мы считаем, что опять-таки в идее, а не в практике советская система дает возможность удачно сочетать наличность стабилизированного общественного мнения с его динамикой. Советская система слагается из диктатуры единой партии и из ряда "представительных" учреждений. Первая воплощает начало постоянное, вторые - начало подвижное. Правильное сочетание этих двух начал и составляет основную задачу евразийской политики.

в) Наши противники упрекают нас в том, что мы копируем режим коммунистической диктатуры и, если стремимся к его преобразованию, то только путем превращения правящей партии в новое дворянство, которое будет, подобно старому, стоять наверху государства и управлять им. В подобном упреке обнаруживается бедность и косность демократической мысли, которая привыкла к установившимся трафаретам и вне их вообще ничего не представляет. Наше новое понятие государства принимает во внимание опыты прошлого и настоящего, но не делает из них каких-либо безусловных норм. Для истории России особо характерна наличность правящего слоя, который ранее олицетворялся в дворянстве, ныне олицетворяется в коммунистической партии. Но ни учреждение дворянства, ни фактическое бытие коммунистической партии не решают проблемы организации правящей группы в государстве нормального типа. Дворянство было основано на наследственных

привилегиях, дарованных тем, кто особо отличился в государственной службе. Дворянство не было, следовательно, организацией идеологической, потому дворянство и обречено было на духовное изживание, на идеологическую смерть. Избавиться от этой судьбы наше дворянство могло бы только в том случае, если бы оно само организовалось на основе какой-либо почвенной, национальной идеи. Дворянство же наше такой идеи не нашло, напротив, оно офранцузилось, омасонилось, явилось наиболее активным фактором нашей европеизации. Дворяне были первыми нашими проповедниками европейской революции, которая, раз свершившись, истребила своих отцов до последнего корня. Новый, революцией рожденный правящий слой имеет то преимущество, что является объединением идеологическим, однако ему свойственны и громадные недостатки. По существу своему его идеология является ложной и, кроме того, нам чужеродной, заимствованной с Запада. И, что самое главное, по положению своему в государстве новый правящий слой имеет характер западной партии, т.е. частного объединения, преследующего некоторые политические цели. В смысле юридического положения коммунистическая партия никак себя не закрепила: в советском государстве она существует фактически, официально в советской конституции о ней ничего не говорится⁷. Поэтому вся постройка Советского государства как бы двоится между официальными учреждениями советов и неофициальными учреждениями коммунистической партии. Получается два правительства, явное и тайное: съезды Советов и их органы, съезды партии и ее органы. Такое положение нельзя признать нормальным. Оно необходимо толкает или к превращению советского режима в многопартийный или к конституционной легализации "партии" как официального органа республики. Теперешние вожди республики должны понять, что перед нами - только эти два пути, причем вступление на первый означает превращение России в подобие Европы второго сорта, вступление же на второй является попыткой построения государства нового типа.

Новый же тип государства требует, чтобы тот общественный слой, который является носителем стабилизированного общественного мнения из политической партии в европейском смысле этого слова превратился бы в органическую часть государства. Мы видели уже, что такими частями являются территориальные элементы республики, ее профессиональные и национальные клетки. Правящая партия должна быть поставлена наряду с ними как носительница органической государственной идеи. Тогда вышеназванная проблема сочетания государственной константы с государственной динамикой решается путем организации правильного соотношения в советах делегатов от территориальных и национальных частей и от профессиональных организаций с делегатами от правящего слоя.

2) Таким образом, в нашем государстве мы партии заменяем реальными общественными слоями, и это создает условия, при которых нам партии и технически становятся ненужными. Наши

противники говорят, что мы хотим запретить другие партии и властвовать при помощи диктатуры. Но, если брать нормальное государство в нашем понимании, то дело идет не о механическом запрещении партий, а о сложной политике, направленной на уничтожение партийного режима. Мы не будем запрещать партии, но безусловно будем бороться при выборах с тем навязыванием партийных программ, с той безобразной партийной рекламой, с теми бессовестными приемами посулов и общений, к которым прибегают современные политические партии. Да и при выборах в Советы все эти приемы не будут нужны, а кроме того, ни одна из современных русских, ничтожных партий ими не сумеет воспользоваться. Приемы эти пригодны, когда избиратель представляет аморфную массу, идущую к урнам и голосующую те списки незнакомых ей лиц, которых выдвинули партийные комитеты. А когда выборы происходят в каждом селе, то выбирают по деловому признаку, по местной деловой программе, а не по посулам. Тем более деловой принцип господствует в последующих стадиях, когда происходит отбор делегатами наиболее способных и опытных лиц. Современные представители русских политических партий потому и против советской системы, что они отлично понимают ее несовместимость с партийным режимом. "При советской системе партиям делать нечего, а потому долой советскую систему"... Однако выборы при советской системе, если они делают ненужными партии, то они отнюдь не упраздняют свободу обнаружения мнений и борьбу различных течений среди избирателей. При выборах в советы мы вполне допускаем возможность деловых расхождений и деловых группировок. Но мы не хотим, чтобы избирателю его мнимые интересы вколачивала партия, - мы стремимся к тому, чтобы избиратель сам уяснил эти интересы и отобрал людей, которые окажутся истинно способными выражать волю нации, как некоторого органического целого.

1927 г.

ОСНОВЫ ПОЛИТИКИ

I.

Для обозначения систематического учения о культуре, как о целом, мы избираем старый аристотелевский термин "политика" (от "πολις" - огосударствленное целое). Таким образом "снимается" господствующая доныне антитеза общества и государства и вместе с тем государственность признается моментом, качеством или признаком, определяющим единство и целостность культурного организма. Изучая культуру со стороны ее единства, мы принципиально отвергаем и понимание культуры как простого систематического единства ряда "самостоятельных" сфер (государственности, социального строя, экономического строя, духовной культуры), и монистическое понимание ее путем выведения всех частных сфер из одной какой-нибудь частной же сферы (например - экономической), и пренебрежение к самому существенному моменту культуры, к принципу ее единства, не совпадающему ни с одной из частных сфер, хотя и участвующему в одной из них (именно - в государственной). Всем этим знаменуется решительный разрыв с "социологией", которая до сих пор без успеха притязает на звание науки и беспомощно путается в приблизительных обобщениях и примитивных попытках определить свой "метод". Социология является характерным продуктом европейского рационалистически-индивидуалистического развития; и не случайно самою стройною и влиятельною социологическою системою оказался материалистический марксизм, теоретически (не на практике!) отрицающий государственность, т.е. живое и духовно-личное единство культуры. Мы, русские, находимся в исключительно благоприятном положении. У нас была своя "Европа" в лице дореволюционного правящего слоя. И эта "Русская Европа" опередила свою метрополию - "Европу Европейскую", бесстрашно сделав последние выводы из предпосылок европейской культуры и жизненно предвосхитив угрожающий ей смертельный кризис. Но в гибели "Русской Европы" возрождается Евразийская Россия, раскрывая себя, как великую мировую культуру и как новое миросозерцание. Уже не годятся старые формы и старые термины: в *новых* обнаруживается вечное существо всякой культуры. И не в маленьких поправках, не в наивных переименованиях социологии в "обществоведение" заключается проблема, а в новой миросозерцательной установке. Вместе с новою культурною эпохою на смену "социологии" приходит "политика".

Политика строится не на индивидуалистически-материалистических и не на бездейственно релятивистических предпосылках и гипотезах, а на философском учении о личности (*просопологии или*

персонологии). Из учения о личности выясняются природа и строение субъекта культуры, как личности соборной, природа государственности, как формы, определяющей личное бытие этого субъекта и органичность культуры, смысл духовного и материального творчества культуро-субъекта и, наконец, отношение культуро-субъекта к своему совершенству, т.е. его религиозно-нравственная деятельность и смысл права.

Здесь дается лишь первоначальный очерк политики, по внешним условиям неравномерный в отдельных своих частях и даже не затрагивающий ряда важных проблем. Так, не затронуты проблемы историософские, только намечена проблематика духовной и материальной культуры и устранена критика современного индивидуалистического мирозерцания. Равным образом не взята в надлежащей глубине проблема религиозная. Приходилось считаться с ограниченностью места, с актуальностью тех или иных вопросов и со степенью разработки их в евразийской литературе. Тем не менее нам кажется, что общий остов системы выступает с удивительной ясностью, а на большее пока мы и не притязаем.

II.

Смысл существования определяется теми культурными ценностями, которые хранит и многообразно видоизменяет субъект развития. Эти ценности составляют некоторое органическое единство; и его-то мы и называем *культурой*. Таким образом, культура не простая сумма ценностей и даже не система их, но их *органическое единство*, всегда предполагающее существование некоторого субъекта, который их создает, хранит и развивает, который нужно сказать и так, *сам в них, и только в них, развивается*. Живая еще культура всегда обладает способностью к развитию и совершенствованию. *И каждый ее "момент" отличается своею особою и особенною, неповторимою и незаменимою, единственною и необходимою для существования культуры как целого ценностью*. Однако именно с точки зрения целого культуры, *есть более и менее ценные ее моменты и периоды*. Таким образом все моменты культуры обладают "первичным равенством" и "соотносительным неравенством" или "иерархическим взаимоотношением". Вытекающее отсюда противоречие, с которым эмпирически считаться необходимо, преодолимо вполне только в метафизике и религии.

Культура создается *свободным* субъектом и есть *свободное его самопроявление*, частью живое и становящееся, частью словно отрывающееся от субъекта и застывающее в форме *традиции*, которую он свободно приемлет, одобряет и видоизменяет соответственно "духу" или целому культуры, т.е., в конце концов, соответственно себе самому. В культуре поэтому следует различать прошлое или историческую традицию, настоящее и будущее или сферу свободно полагаемых целей. Впрочем, как полагаемые самим субъектом культуры, эти цели определяются его свойствами и тем са-

мым согласуются с историческою традицею. Так сохраняются *единство* культуры и свобода ее субъекта, ибо, если моменты культуры и распределяются во времени и пространстве, субъект ее не ограничен *своими* временем и пространством, а *содержит их в себе и выше их**.

Культуре, как целому и как органическому единству, принадлежит *примат над отдельными ее проявлениями или моментами*, откуда вытекает уважение к традиции в самом акте творчества нового и оправдание этого акта в самой охране традиции. В частности, культуре *принадлежит примат и над внешним выражением ее единства или внешнею ее организациею, т.е. над ее государственностью* (см. далее, § 6).

Субъект развития может быть индивидуальным или соборным (симфоническим). Понятие и термин "культура" применяются почти всегда к субъектам второго рода. Так говорят о "культурном человеке", предполагая освоенность им культуры, и о "культуре" человека, народа, сословия, класса, а "класс", "сословие", "народ", "человечество" и являются примерами "соборных" субъектов. Симфонический субъект не агломерат или простая сумма индивидуальных субъектов, но их *согласование* (симфония), *согласованное множество и единство* и - в идеале и пределе - *всеединство*. Поэтому и народ не сумма социальных групп (сословий, классов и т.д.), но их организованное и согласованное иерархическое единство; культура народа - не сумма, а симфоническое единство более частных культур, и она не существует иначе, как их реально-конкретное единство, и вне их. Таким же образом народные культуры могут составлять большее культурное единство (эллинистическое, европейское, евразийское), предполагающее существование особого соборного субъекта. Поскольку же мы говорим *о культуре человечества*, мы предполагаем не отвлеченное единство, по отношению к которому безразличны многонародные и народные культуры, и не одну какую-нибудь их них, но *реально-конкретное единство их всех, распределенное во времени и пространстве*.

Отсюда следует, что можно созидать общечеловеческую культуру, но *только* путем созидания своей частной, народной и многонародной, и что события данного культурного круга могут обладать иногда решающим значением для всего культурного развития человечества. Таким событием является и русская революция, в которой проблема России-Евразии обнаруживает свой *общечеловеческий* смысл и раскрывается как *историческая миссия России*. С судьбами России связаны сейчас и судьбы вновь осознающих себя азиатских культур и выход европейской культуры из переживаемого ею индивидуалистического кризиса, выход или - смерть.

*О связи свободы со "всевременностью" см. в моей статье "О свободе" ("Мысль", I, Петербург, 1922).

III.

Соборный или симфонический субъект есть действительность, не меньшая, чем индивидуум, но даже большая. Индивидуум в том виде, как его обычно себе представляют, просто не существует и является вымыслом или фикцией. Человек "индивидуален" вовсе не потому, что он отделим и отделен от других и целого и замкнут в себе, но *потому, что он по-своему, по-особенному, специфически выражает и осуществляет целое, т.е. высшее сверхиндивидуальное сознание и высшую сверхиндивидуальную волю.* Другие "индивидуумы" выражают и осуществляют то же самое иначе, каждый по-своему, несводимо на других и целостно, т.е. именно неразложимо или "индивидуально". Если уничтожить это высшее, индивидууму нечего будет по-особому выражать и не в чем себя осуществлять, т.е. его совсем не будет. Напротив, чем богаче по содержанию это "высшее", тем богаче и полнее индивидуальное существование. Однако вне "индивидуальных" своих проявлений, вне свободных индивидуумов и иначе, как свободного их единства, высшего нет; и оно может осуществляться только чрез индивидуумов и в индивидуумах. Поэтому нельзя его понимать, как отвлеченное от индивидуумов нечто, которое бы стесняло их свободу и предопределяло их действия; и потому же можно сказать, что "высшее" само себя осуществляет в свободных актах каждого индивидуума (§ 2). Высшее есть единство всего индивидуального, входящего в данное единство и выражающего его, и вместе - само это множество индивидуального. Поэтому "соборное" не отрицает и не ограничивает индивидуального, как его ограничивает и отрицает "коллективное", т.е. "собранное" или "сборное". *Для бытия соборного целого необходимо как выражение его множества, т.е. сферы индивидуального бытия, - так и выражение его единства, т.е. взаимная согласованность индивидуумов.* Есть единство, но не только как единство, а и как единство необходимо выражающееся во множестве. И есть множество, есть индивидуум, как отдельный центр специфического выражения целого, но не только как множество и не только как отдельный, но и как единство и как единый со всеми. Единство индивидуумов вовсе не безличная сфера ценностей и не метафорический субъект. Тогда бы как индивидуум мог лично его выражать, быть личностью? Это единство - не меньшая, а большая, чем индивидуум, личность, однако лично осуществляющая себя только в свободных индивидуальных личностях и их согласовании.

Однако надо считаться с тем, что вся эмпирическая действительность и всякий эмпирический субъект несовершенны. Эмпирически ни один соборный субъект не достигает полного своего единства, но остается только на пути к нему, только "согласованным" или "симфоничным", да и то не до конца. Мы не хотим сказать, что это состояние согласованности не нужно и не ценно абсолютно. Оно необходимо, как необходимый момент в становлении и бытии симфонического субъекта, который сверх того и абсолютно един и

абсолютно множественен. Не данную эмпирически полную множественность пытается признать единственную реальностью индивидуализм; не данное эмпирически полное единство пытается утвердить за счет множественности отвлеченный универсализм. Такими путями отрицается специфичность и реальность эмпирии. Эмпирия должна отрицаться *только* в том смысле, что она не *все* бытие симфонического субъекта, а *лишь момент* этого бытия, и к тому же момент несовершенный. Эмпирически соборный субъект "забывает" о своем единстве и о своем множестве. Эмпирически бытие его связано с борьбой и некоторым насилием. Индивидуум преувеличивает свое значение, как "отдельного"; отъединяется от других и целого и стремится стать самоцелью. Он то отрицает целое, то считает выражением целого свое *"только единичное"*, призрак, возникающий как следствие отрицания целого, "забвения" о нем или "лжи" (ибо "истина" есть "память").

Все это тем легче, что наше "самосознание", наше "я", никоим образом не может быть уподобленным какой-то резко и раз навсегда очерченной сфере. Скорее всего оно подобно центру, который иногда совпадает с математической точкою, иногда расширяется и превращается в сферы разных радиусов, в зависимости от "объема" индивидуализуемого. Так, иногда "я" обозначает сферу узких эгоистических интересов, противопоставляемую другим таким же, иногда - самосознание социальной группы, когда человек делает своими ее волю и ее идеологию, правда, всегда их индивидуализируя, иногда (например, в актах знания) - сознание всего человечества, хотя и тоже индивидуализуемое. Однако "я", выражая целое, выражает его однозначно-индивидуально; и потому оно - носитель "cantus firmus"* в вызываемой им к бытию полифонии. В этом своеобразном строении личности - тайна личного бытия; в нем же разгадка таких создающих жизнь актов, как самопожертвование (всегда - жертва низшею или меньшею сферою "я" ради высшей *его* сферы), и самого строения общества. В несовершенной эмпирической действительности индивидуум неизбежно тяготеет к низшим сферам своего "я". Он стремится замкнуться в сфере своих эгоистических интересов, из нее оценивая другие индивидуальные сферы и целое, в нее стараясь вобрать и превратить все остальное. Если не будут положены границы индивидуально-эгоистическому интересу, самим ли индивидуумом или извне, - индивидуум разрушит целое и, уничтожив других индивидуумов, тем самым уничтожит и себя. (Обратное наблюдаем в коллективизме, который из высшей сферы единства индивидуумов выпаривает индивидуумов, превращая таким образом это единство в безличное и абстрактное и, разрушая индивидуальные сферы, разрушает себя самого). В этом смысле можно и должно сказать, что право ограждает и сохраняет индивидуальное бытие; однако не тем, что признает его абсолютно непро-

*Прочной основы (лат.). - Ред.

пицаемую сферу, а тем, что ставит границы его эгоистическим проявлениям.

Итак, целое не существует само по себе, отвлеченно, но - только *через индивидуумов, в индивидуумах и в качестве современного и всепространственного единства индивидуумов*, которые и являются его "моментами", выражающими его каждый по-своему. Поэтому, *раз целое существует, существует уже и выражающее его множество индивидуумов, существует и каждый из них, как само свободно осуществляющее себя в специфической сфере целое*. Таким образом, целое не сумма индивидуальных сфер, и нет непроницаемой для целого индивидуальной сферы, ибо тогда бы они не являлись целым и оно само не существовало. Но равным образом вне индивидуальных сфер нет особой сферы целого. Однако есть реальное единство и (эмпирически: только) реальная согласованность множества индивидуальных сфер, как само целое. Это понимание одинаково отлочно и от чистого индивидуализма, который признает лишь индивидуальные сферы, и от коллективизма, который знает лишь всеобъемлющую сферу отвлеченного целого.

IV.

Мы не утописты и *строго отличаем существо и идеал от несовершенного эмпирического факта*. По идеалу и существу соборная личность есть *всеединство своих индивидуальных и низших соборных личностей*. Она есть всякая своя индивидуация, и всякая ее индивидуация есть вся она в особом качестве; но она - и все свои индивидуации, а потому всякая ее индивидуация есть и все другие. Она есть и абсолютное единство их и *абсолютное* множество их, т.е. она и есть, и не есть (ибо абсолютное множество равно небытию, как давно уже показал Платон). Она: и есть, и не есть, и переходит от бытия к небытию, т.е. *становится* или возникает чрез погибание и погибает чрез возникание. Поэтому она и согласование своих индивидуаций и их иерархическая (ибо ведь она едина!) и движущаяся (динамическая) система. Такое всеединство, в котором часть совпадает с целым, но и качественно отлична от всех прочих частей и как часть для целого необходима, достижимо *лишь во всевременном единстве и чрез посредство полной взаимоотдачи* (т.е. совершенного взаимодействия), *чрез единство бытия и небытия каждой "части" и всех "частей"*.

Эмпирически всякая личность отказывается от себя и жертвует собою (преодолевая свою низшую эгоистическую сферу, разную, конечно, в зависимости от иерархического положения личности, т.е. одну у индивидуума, другую у социальной группы и т.д. ср. § 3) лишь до известной степени. Она пытается утвердить себя в себе, бережет себя, но все же (в силу самого строения всеединства) - погибает, хотя уже и не путем свободного самопожертвования, а путем роковой необходимости. Взаимоотдача принимает форму борьбы, и

на место свободной жертвы становятся насилие и убийство*. Впрочем, все это не всецело, а - до известной степени, определенной религиозно-нравственным уровнем общества. Во всяком случае, эмпирически соборная личность (а следовательно, и всякая ее индивидуация) не обладает полнотою своего единства (а также - и полнотою своего множества). Потому-то эмпирически она и не всеединство, но только согласованность, притом неполная, т.е. соотносительная несогласованности или раздору.

Отсюда опять (ср. § 3) ясно, что эмпирически *должны существовать индивидуальные и частные сферы*, и еще - *как сталкивающиеся друг с другом и взаимно друг друга ограничивающие*. Но ясно также, что в подобном эмпирическом состоянии и *само целое не может предстать, как таковое, во всей своей полноте и чистоте*. Становясь в соотношение с обособленными индивидуальными сферами, подчиняясь факту дурного, т.е. не восполняемого единством разъединения, и оно *обособляется как особая, хотя и высшая сфера*. Это значит, что во всякой соборной личности (в семье, социальной группе, нации, культуро-субъекте) должен всегда быть *преимущественный* носитель и выразитель ее целостности и единства. Иногда, особенно в малой соборной личности (семья, небольшая социальная группа), таким преимущественным носителем единства может быть одно лицо (отец, старший брат, "большак", "староста", "председатель"); иногда, особенно в больших соборных личностях, преимущественные носители единства сами являются некоторыми соборными личностями (совет старейшин в роде, "президиум" или "исполнительный комитет" в социальных группах, правящий слой и правительство в народе и т.д.), хотя и здесь, как мы увидим далее (§ 6), нормальным представляется опять-таки единоличное возглавление подобной социальной руководящей группы. Во всяком случае, чем длительнее и непрерывнее жизнь соборной личности, тем необходимее некоторое постоянство ее возглавления. Указываемый факт эмпирически приводит к тому, что соборная личность обладает некоторою *организациею*, тем более развитою и прочною, чем больше и выраженнее сама личность и ее воля. В силу же первенствующего значения, которое принадлежит преимущественному выразителю единства личности, т.е. ее соборного сознания и ее *соборной* воли, между ним и прочими моментами личности должны установиться отношения господства и подчинения, а сам он должен обладать некоторою сферою или областью безусловного господства, т.е. *властью*. Однако, определяя власть, как область *безусловного* господства, не следует думать, будто это совпадает с так называемою абсолютною или деспотическою властью. Абсолютная власть отличается от неабсолютной тем, что сфера или область первой не ограничена, не определена. В сфере же, определенной для нее, всякая власть абсолютна; иначе она бы не являлась властью.

*Ограничиваюсь здесь простым утверждением и намеком. Подробнее см. в других моих работах.

Так и во всяком народе, во всякой единой (национальной или многонациональной) культуре необходимо происходит социальная дифференциация и выделяется в качестве носительницы и выразительницы, *целого некоторая социальная группа, которая и противостоит другим индивидуациям целого*, хотя и не на равных с ними основаниях, ибо она и их выражает. Такую группу мы называем *правящим слоем*. Естественно, что между выражаемым им государством и индивидуациями государственного целого, т.е. низшими соборными и индивидуальными субъектами, эмпирически неизбежна борьба за разграничение их сфер, которая и приводит к некоторой закрепляющей на неопределенное время результаты ее норме. Конечно, "олицетворяющий" и преимущественно воплощающий целое правящий слой тоже эмпирически несовершенен. Он выражает целое "более или менее", "приблизительно". Но пока целое, как таковое, существует эмпирически, пока оно "государственно", он все же его хоть немного, да выражает.

Из этого эмпирического, но плохо понимаемого ими факта исходят все государственно-правовые теории, либо в индивидуализме - отрицая сферу государства или допуская ее лишь как минимальное зло, либо - в коллективизме (этатизме) - пытаясь отрицать индивидуальные сферы низших соборных субъектов. Таким образом признается факт, что не худо. Но уже худо, что этот факт искажается, что он теряет свой символический по отношению к совершенному целому смысл, что он берется только *как эмпирический и в эмпиричности* своей наделяется абсолютным смыслом и значением. Мы же, не отрицая факта и относительной полезности закрепляющих его норм, *исходим все же не из него, а из того, что он символизирует*. Поэтому, с одной стороны, получает известное объяснение и оправдание динамика политической и социальной жизни, а с другой стороны, устраняется вредное действие ошибочно абсолютируемых и все равно существующих только в воображении теоретиков конкретных норм. *Во всяком здоровом государстве есть и сфера собственно государства и сферы индивидуаций целого, в частности - сферы индивидуумов*, причем принципиально и - до известной степени - фактически и материально эти сферы разграничены. *Без такого разграничения не может быть в эмпирии целого и нет нормальной государственности*. Ведь целое в том и существует, что является согласованностью своих моментов, которые *свободно* выражают его, как самих себя. *Но раз навсегда точно эти сферы разграничить нельзя*, ибо эмпирически целое развивается и его индивидуации находятся в состоянии вечно меняющегося и напряженного равновесия. Государство всегда стремится расширить свою сферу и растворить в себе индивидуальные и частные; но в этом движении оно наталкивается на известный предел, за которым начинается гибель индивидуаций и потому и его самого. Подобным же образом наступают на государство и индивидуации, останавливаясь лишь пред гибелью его и потому и себя самих. Отсюда не следует, что некоторое закрепление отношений бесполезно. Напро-

тив, оно и полезно и нужно и в осуществлении его смысл права. Не надо только придавать этому закреплению абсолютный смысл, верить в его незыблемость, чрезмерно его детализировать, одним словом - смешивать проблемы практические с теоретическими, государственное искусство с теорией права.

V.

Эмпирическое несовершенство соборного субъекта определяется эгоистическим самоутверждением всякого его "момента", всякой его "индивидуации", т.е. всякого из осуществляющих его индивидуальных или частнособорных субъектов (социальных групп). Это эгоистическое самоутверждение (§ 3,4), будучи качеством всех индивидуаций данного соборного субъекта, тем самым должно быть и качеством, присущим ему как целому. Так оно и есть на самом деле. Соборный субъект данной культуры эгоистически обособляется от других таких же субъектов и утверждает себя в борьбе с ними. Даже человечество, как высший соборный субъект, эгоистически самоутверждается в противопоставлении себя миру природы, к тому же пополняя рабочий скот рабами или деклассированным пролетариатом. В последней глубине своей эгоистическое самоутверждение человечества есть самозамыкание его в себе от Бога или разъединение его с Богом, которое и выражается в самом человечестве как внутреннее его саморазъединение. Следовательно, и в основе эгоистического самоутверждения всякой соборной личности и всякого индивидуума тоже лежит отъединение их от Бога, условие единства с которым есть любовь (к Богу и людям). Но наибольшая любовь у того, кто "душу" (жизнь) свою полагает за других. Существо любви в отказе от всего "своего", от себя самого ради других, в свободной жертве, в самоотдаче (§ 4).

Но, если так понятая, т.е. истинная, любовь и является отрицанием эгоистического самоутверждения личности, любовь вовсе не уничтожает личного своеобразия и личности. Напротив, - тот и находит себя как личность, "душу" или жизнь свою, кто теряет свою "душу", отдавая ее другим. Так человек может умственно и духовно развиваться лишь в том случае, если он перестает быть прежним (умирает) для того, чтобы становиться новым, если он, отвергая свою косную самоутвержденность в себе, подчиняется тому, кто открывает ему истину, и самой истине. Не принося в жертву предвзятых своих убеждений, "части своей личности", человек ничего познать не может, не может раскрыться, как личность. Замыкаясь в себе, он становится нищим, хиреет и погибает. Преодолевая же себя, свое ограниченное, маленькое эгоистически-личное бытие, человек расширяется и обогащается, делается истинною личностью. Только чрез общение с другими людьми, т.е. чрез самоотдачу, без которой такое общение невозможно, достигается личное многообразие и личное единство индивидуума. Ведь и единство личности существует потому, что оно коренится в сверхиндивидуальном

личном единстве и его индивидуализирует. Все это справедливо и для личности соборной. На гибель обрекает себя народ, замыкающийся в себе от других народов и лично, т.е. по своему, специфически (!) не осваивающий их труда*. Гибнет сословие, огораживающее себя привилегиями и кастовым духом от других сословий: желая утвердить себя и повелевать над другими, оно само разлагается. Если есть еще в мире личное бытие, если мир не погиб, так только потому, что в нем не совсем еще иссякла любовь. Мы стремимся к самоутверждению и считаем плодом этих стремлений наше личное бытие. Но мы просто не замечаем, что мы развиваемся *только теряя себя*, т.е. вольно или невольно, сознательно или бессознательно себя отдавая, и что наше "самоутверждение" нас только ограничивает, обедняет, обессиливает и обезличивает.

Таким образом, *эгоизм должен приводить и приводит к умалению личного бытия в индивидууме и во всяком соборном субъекте*. Индивидуум начинает считать свое индивидуальное сознание чем-то раз навсегда и непреложно очерченным (ср. § 3 о "я"). Он утрачивает сознание своего личного единства. До самого последнего времени он считал правильным и "научным" рассматривать свою душевную жизнь, как сочетание и чередование во времени разъединенных "ощущений", своего рода "душевных атомов", и даже признавать сознание продуктом материальных процессов, чем-то вроде мочи. Когда сама наука отказалась от этих заблуждений, индивидуум не сдался и объявил ее "буржуазною". Теряя сознание своего личного единства и своеобразия, индивидуум предполагает, будто все люди рождаются "совсем одинаковыми" и что только внешние условия (воспитание, влияния среды) делают их непохожими друг на друга. В социальном общении замыкающийся в себе индивидуум не раскрывает себя другим всецело, а показывает им только тот либо другой свой лик (лик "политического деятеля", "профессора", "бездушного чиновника - формалиста" и т.п.), или обманчивую личину более либо менее искусного актера.

Конечно, такой индивидуум перестает ощущать себя живым членом той либо иной социальной группы. Для него эта группа делается простою совокупностью похожих на него и друг на друга индивидуумов, которых соединяет лишь общий партийно-экономический, профессиональный или политический интерес. Не желая знать, что такое социальная группа и как в ней, в соборной личности, относятся друг к другу индивидуумы, он уже не в состоянии оценить единственное значение всякой индивидуальной личности и их иерархическое взаимоотношение, несмотря на абсолютную ценность всякой личности и в этом смысле на "первичное равенство" всех (§ 2). Естественно, что сама социальная группа хиреет и, переставая многообразно связывать индивидуумов, *теряет свое личное*

*Необходимо строго различать *личное усвоение чужого*, т.е. усвоение в котором личность преобразует усваиваемое в специфически свое, и *усвоение подражательное* или *внешнее*, в котором личность утрачивает свою специфичность. Примерами последнего изобилует история европеизации России.

бытие. Она делается либо "инструментальной" по отношению к индивидуумам, т.е. средством для осуществления ими своих эгоистических интересов, либо "только функциональной" по отношению к высшему целому (государству), которое пользуется ею для того, чтобы господствовать над индивидуумами. Но если утрачивают соборное сознание и соборную волю, т.е. перестают быть действительными соборными личностями, оставаясь ими лишь в возможности, социальные группы, то и само огосударственное целое также уже не воспринимается, как личное и своеобразное единство, и действительно перестает быть таковым. Государство воспринимают, как неудобную, но неизбежную для существования индивидуума организацию, и противопоставляют его "свободному обществу" (§ 1), хотя без своего огосударствления общество вообще не может быть, а тем более - быть свободным.

Всякий индивидуум есть свободное и своеобразное выражение "первичной", т.е. ближайшей к нему соборной личности или социальной группы. Но и всякая социальная группа может быть действительной личностью лишь в том случае, если она не только выражается в индивидуумах, но и сама выражает в себе высшую соборную личность. Так евразийско-русская культура может обладать личным бытием своего субъекта только потому, что она своеобразно осуществляет человечество и сама осуществляется в ряде соборных личностей или наций. Всякая нация, в свою очередь, должна осуществляться в ряде дальнейших соборных личностей, из которых каждая определена своим особым качеством, своею особою по отношению к нации функциею, но для полноты личного бытия нуждается в многообразии своих проявлений. Тот же процесс продолжается вниз, пока мы не дойдем до первичных соборных личностей или первичных социальных групп, составленных непосредственно из индивидуумов. Таким образом культура и раскрывается, как личное иерархическое (§ 2) многоединство. Конечно, в каждом ряду соборных личностей все они, различаясь качественно и, по отношению к высшей личности, функционально, соотносительны, связаны друг с другом и нуждаются друг в друге. Но каждая нация специфически осуществляет всю культуру, культуру как целое. Она может поэтому, оторвавшись от связи с другими нациями, образовать некоторое самостоятельное целое, хотя в силу обособления и ущербленное. Несколько иначе обстоит дело со вторыми (считая сверху) индивидуациями культуры (с первыми индивидуациями наций), например с правящим слоем, субъектом хозяйства и т.п. Вторые индивидуации тоже соотносительны и качественно-функционально определены. Но соотносительны они не только в пределах нации, а и в более широких пределах всей культуры, так что, например, правящие слои еще и объединяются в один правящий слой, тем самым объединяя нации в одну многонациональную культуру. С другой стороны, вторые индивидуации ограниченнее наций в личном своем бытии.

Функции нации – своеобразное осуществление многонациональной культуры как целого; функция второй индивидуации – осуществление национальной и всей культуры только в одном из ее аспектов. *Нация – функциональный организм; вторая индивидуация – функция-орган.* Разумеется, вторая индивидуация может и должна расширить свои качества за пределы качества функционального; и только в этом случае она станет многообразной личностью. Так, наиболее развитая из вторых индивидуаций, правящий слой, не только осуществляет соборную волю культуры. Правящий слой создает свою собственную духовную культуру как специфическое выражение культурно-соборной: свою идеологию, свои формы быта, свои ученые и учебные учреждения. Равным образом он может хозяйствовать, создавая государственные предприятия, организуя государственную торговлю и т.д. Однако все это является *вторичными* его качествами, *подчиненными* определяющей его функции. И потому духовная культура и хозяйство правящего слоя соотносительны духовному творчеству и хозяйству вне правящего слоя (§ 6). Благодаря *своей* духовно-культурной деятельности и *своему* хозяйствованию правящий слой лучше и легче выполняет свое функциональное задание, т.е. регулирует деятельность субъектов духовной культуры и хозяйства. Если он попытается устранить их и присвоить себе их функции всецело, он обнаружит все недостатки коммунистического правящего слоя и даже правящим слоем быть перестанет, ибо – чем же он будет "править"? Ясно, что второй индивидуации, которую можно назвать *функциональной личностью*, несравнимо труднее стать самостоятельной, чем нации. Вторая индивидуация, *взятая сама в себя*, обладает меньшею полнотою личного бытия. Это особенно ясно в сферах духовной культуры и хозяйства. Обе они в современных культурах предстают, как мало организованные. Субъекты их не получают определенности, остаются почти в потенциальном состоянии, как бы сливаясь с субъектом культуры. И, если деятельность правящего слоя явственно предстает "качеством" субъекта культуры чрез посредство именно правящего слоя, – духовное творчество, техника и хозяйствование без труда представляются непосредственными качествами самого субъекта культуры. Однако и здесь *должны быть* вторые индивидуации, как частные соборные субъекты, хотя бы и потенциальные. Об этом свидетельствует существование низших соборных субъектов в названных сферах (например, ученых и учебных учреждений, хозяйственных организаций, индивидуальных хозяйств и т.д. ср. § 2). Стремление к борьбе с хозяйственной анархией и к организации хозяйства также является симптомом того, что нормальное состояние хозяйства нуждается в большей выраженности субъекта хозяйствования, который, стало быть, существует.

Мы отнюдь не склонны к выдумыванию несуществующих соборных личностей, но мы усматриваем *умаление личного бытия в том, что существующие остаются потенциальными, и этим объ-*

ясняем дезорганизованность культуры. Понятно, что еще менее выраженным оказывается личное бытие в "третьих индивидуациях", функции которых ограниченнее, чем функции вторых. Опускаясь далее вниз, мы встретимся с социальными группами, личное бытие которых почти совсем не проступает. Однако как раз *первичные* (т.е. ближайшие к индивидуумам) социальные группы снова выделяются своим более развитым личным бытием, достигая довольно ясного соборного сознания (первичное профессиональное объединение, сельская община, индивидуальное хозяйство). Происходит это именно от того, что первичные соборные личности непосредственно осуществляются в индивидуумах, а индивидуумы и существуют прежде всего как их свободные и своеобразные самовыражения (§ 3,4). В индивидуумах последний упор соборного субъекта культуры, но обособленный индивидуум, индивидуум без социальных связей с другими - фикция.

Как ясно уже из характеристики вторых индивидуаций, функциональная личность не может обладать полнотою личного бытия только в себе и чрез себя; и чем она ограниченнее и ниже иерархически, тем - менее. Функциональная личность становится многообразною, действительною личностью лишь *путем постоянного и живого взаимообщения с другими такими же личностями*. Только чрез это взаимообщение приобретает она вторичные качества и делается "многоликою", т.е. настоящею личностью. В основе же взаимообщения лежит *любовь* (§ 4), эмпирически выражаемая еще *идеєю служения другим и целому*, онтологически *тождественная взаимоотдаче*. Конечно, эмпирически взаимоотдача никогда не бывает полною и совершенною. Только в течение довольно долгого времени данная социальная группа погибает и растворяется в сменяющей ее другой (пример - смена правящего слоя в революции). Но все же взаимоотдача, как социальное взаимообщение групп, существует и является необходимою для существования соборной личности. Социальные группы взаимно ограничивают друг друга, вступая в соглашение, усваивая одна от другой быт, нравы, идеологию. Сливаясь друг с другом, группы образуют "*переходные группы*"; а индивидуумы "*передвигаются*" из одной группы в другую, вечно изменяя личный состав социальных групп. "*Передвижение*" индивидуумов представляется особенно важным, так как всякая соборная личность существует лишь в индивидуумах и чрез индивидуумов. Благодаря "*подвижности*" индивидуумов возможны и "*переходные группы*", нуждающиеся в некотором описании их.

Собственно говоря, всякое взаимообщение индивидуумов всегда предполагает, что они образуют некоторое единство, некоторую соборную личность. Она может быть очень ограниченою, в случае, например, мимолетной встречи, но может стать и довольно многообразною и длительною (дружба, научная экспедиция). С этой точки зрения особую соборную личность образует даже объединяемая какою-нибудь одною целью или одним чувством (молитвенным экстазом, страхом, яростью и т.п.) толпа. Таким об-

разом на основе первичного и потенциального единства все время возникают и погибают соборные личности, разрушая или сливая на некоторое время уже существующие и относительно устойчивые и *делая личным все социальное бытие*. Ежемгновенно возникает и погибает бесконечное множество таких *"социальных эфемерид"*. Часть из них остается, как более длительные и социально-существенные, которые при благоприятных условиях, могут явиться зачатками устойчивых социальных групп и заменить собою уже существующие социальные группы. И вот *через посредство таких "социальных эфемерид" осуществляется социальное взаимодействие соборных субъектов внутри высшего соборного субъекта*.

Таким образом вскрывается *природа и динамика* социального бытия. Оно является потенциально личным и, осуществляясь, становясь из возможного действительным, предстает как бесконечное множество соборных личностей, в разной степени ограниченных и длительных, вечно распадающихся на новые соборные личности или сливающихся в новые соборные личности, причем все эти процессы получают выражение свое лишь чрез индивидуумов и в индивидуумах. Среди прочих выделяются наиболее устойчивые и социально-политически существенные соборные личности, тоже достигающие разной степени многообразия и оформленности в процессах самообразования и общения с другими. Так создается некоторая иерархия культурного целого, однако иерархия, не исключающая социальной динамики, но только в силу этой динамики и возможная. По истине, в социальной действительности не меньше жизни, и жизни личной, чем в органическом мире с его мириадами существ, видимых и не видимых невооруженному глазу*.

Личное бытие несовершенного соборного субъекта умалено, и притом в разных направлениях. Устойчивые социальные группы ограничиваются, сводя свое бытие к чисто функциональному и оставаясь или становясь потенциальными личностями. Это особенно характерно для "средних" социальных групп, так что личное бытие преимущественно обнаруживается, с одной стороны, наверху - в культурно-субъекте (не в человечестве, как в целом!), в нациях, частью во вторых индивидуациях (правлящий слой), с другой стороны, внизу - в "первичных" социальных группах и осуществляющих их индивидуумах. Индивидуумы утрачивают свое внутреннее личное единство и как бы распадаются на множество ликов и личин, редко гармонически объединяющихся, с чем связан и современный распад семьи, этого биологически обоснованного микрокосмоса культуры. Распад соборных личностей вообще знаменует

*Я не касаюсь здесь метафизической проблемы о соотношении личного бытия с органическим и материальным. Укажу только на связь ряда соборных личностей (семьи, рода) с фактами характера биологического. И, конечно, эту биологическую связь придется расширить, если вдуматься, как следует, в значение общей пищи, общего воздуха, которым дышат люди данной местности, общих географических "условий" данной культуры и т.д. Нельзя забывать, что личное единство есть не только единство "сознания", но и единство "телесного".

собою не рост социального общения, а его умаление. Оно умаляется, поскольку всякая соборная личность эгоистически замыкается в себе и, стремясь стать кастой, хочет господствовать над другими (привилегированное сословие, освобождающееся от своих обязанностей по отношению к целому; пролетариат, притязающий на единовластие; теория классового строения общества и классовой борьбы). Ведь такое самозамыкание социальных групп, в конце концов, приводит к их распаду и к действительному перерождению общества в простую совокупность эгоистических индивидуумов, к индивидуалистическому анархизму.

VI.

Субъект культуры дифференцируется в первую очередь (в многонациональной культуре чрез посредство наций, но вместе с тем и непосредственно) на ряд частных соборных субъектов (на "вторые индивидуации", § 5) по принципу функционального различия их качественностей*. При этом эти частные субъекты в современных культурах не являются за редкими исключениями вполне определенными в личном своем бытии и строго отличимыми друг от друга и от самого субъекта культуры. С другой стороны, и по существу их качественности суть *вместе с тем* и качественности самого культурно-субъекта. По этим двум основаниям мы и не проводим резкого различия между частными соборными субъектами и субъектом культуры, когда определяем сферы их качественностей, а говорим просто о "*сферах культуры*". К тому же надо всегда помнить, что данная сфера культуры не может быть резко отделена от других не только по определяющему ее частному соборному субъекту, но и в силу органического взаимопереплетения ее с другими сферами (§ 5).

Со всеми высказанными оговорками мы считаем возможным установить следующие основные сферы культуры: 1) сферу *государственную или политическую*, в которой преимущественно осуществляются единство культуры и личное бытие ее субъекта; 2) сферу *духовного творчества*, или *духовной культуры*, *духовно-культурную сферу* и 3) сферу *материально-культурную* или сферу *материальной культуры*. Несмотря на многообразное взаимопереплетение, эти сферы различимы сравнительно легко и относятся друг к другу в порядке *иерархическом, определяемом значением их в культуре как целом*.

Иерархически низшее место принадлежит *сфере материально-культурной*. Она существенно определена *отношением субъекта культуры (и его соответствующих индивидуаций) к миру природы и использованием этого мира ради высших, духовных заданий куль-*

*О понятии "качественности", в общих чертах ясном из контекста, см. мою "Философию истории" (Берлин 1923.) Там же более детальное рассмотрение и обоснование ряда затрагиваемых в этой статье вопросов. Учение о личности подробнее излагается в I т. моей работы "О началах" (Берлин 1925.)

туры, причем в эти высшие задания входит и одухотворение ("лицетворение", в частности - познание) самой природы. Именно потому ценности материально-культурной сферы и предстают, как разъединенные и следовательно сравнительно легко определяемые. Однако было бы ошибочным считать их материальными. В культурной деятельности само материальное одухотворяется; и лишь потому и может быть устанавливаемо взаимоотношение наиболее "материальных" ценностей, ибо даже связь двух материальных тел уже духовна и познается и осуществляется вполне только в сознании. Но в сферу материальной культуры входят и чистодуховные ценности, поскольку они материально определены, хотя бы и опосредствованно. Так "хозяйственной" ценностью или "хозяйственным" благом являются не только материальные вещи, но и труд, производящий или преобразующий их, и чисто духовные акты (например, услуги, продаваемая умственная работа ученого, литератора, публициста). Отсюда не следует, что все духовное становится и может стать хозяйственным. Духовное становится и хозяйственным благом только чрез отнесение его к благам чисто материальным, и далеко не все духовное может быть отнесено к хозяйственным ценностям. Вопреки мнению бывшего марксиста г.Петра Струве, любовь, общественно-политические убеждения и многое другое не продажны и не могут стать хозяйственными ценностями, не переставая быть собою. Но многое из духовного бытия (именно - отделимые от личности продукты ее духовной деятельности, "уже осуществленное" личностью) может без всякого повреждения становиться и соотносительным с материальными ценностями, т.е. и хозяйственным благом. В таких, по удачному определению П.Н.Савицкого, "двухаспектных" ценностях и обнаруживается яснее всего взаимопроникновение разных сфер культуры. Для материальной сферы остается определяющим непосредственное или опосредствованное отношение к природе ради использования ее, но эта сфера частично вовлекает в себя и явления других сфер, иногда, впрочем, их искажая (торговля убеждениями и т.п.).

В материальной сфере необходимо различать ряд частных сфер, главным образом: технику и хозяйство. Техника преобразует и одухотворяет самое природу и (материальные и духовные) средства такого преобразования и одухотворения ради целей хозяйства и целей духовной культуры. Таким образом, техника, с одной стороны, служебна по отношению к хозяйству, с другой стороны - стоит рядом с ним, являясь как и оно, служебной по отношению к духовной культуре. Хозяйство определяется таким преобразованием и одухотворением природы, в которых господствуют принципы специфической заменимости и принципиальной соотносительности*. Его роль служебна по отношению к духовной культуре. Из развиваемого

* Во избежание недоразумений еще раз подчеркиваем наличие в хозяйственной сфере не только материальных, но и духовных благ. Подробнее см. в статье П.Н.Савицкого "Хозяин и хозяйство" ("Евразийский Временник". Берлин, 1925. Кн. 4, § 2).

нами учения следует, что природа при всем служебном ее значении обладает и *некоторою самоценностью* (как одухотворяемая или лицетворимая), а потому требует и *религиозного* к ней отношения, т.е. религиозного осмысления материальной культуры, в частности - техники и хозяйства. С другой стороны, в хозяйстве представляются необходимыми как *существование частно-соборных и индивидуальных хозяйств*, так и *их согласование или объединение в одно хозяйство, соборное*. Такое согласование и объединение предполагает организацию, т.е. действительное личное бытие субъекта хозяйства, а не распадение его в хозяйственной анархии, и подчинение хозяйственной сферы сфере государственной, преимущественно осуществляющей единство всей культуры. Для того же, чтобы это подчинение оказалось реальным и плодотворным, а не бюрократически-некомпетентным, необходимо соучастие правящего слоя в хозяйствовании в качестве одного из частных соборных его субъектов, т.е. государственное хозяйство рядом с частным (государственно-экономический дуализм; ср. § 5 и "Евразийскую Хронику" № IX).

Сфера духовного творчества определяется тем, что в ней абсолютно истинное (как и смысл природы) опознается и осуществляется чрез свое отнесение к идеалу культуры и ее ценностям. Таким образом, сфера духовного творчества есть сфера свободного познания и самопознания культуру-субъекта в его религиозно-метафизических исканиях, науке, искусстве, в его религиозно-нравственной деятельности. Как вполне свободная и в то же время единая, эта сфера существует лишь в соборной Православной Церкви, а менее выражено - во всякой религии. *Вне Церкви и религии духовное творчество ограничено в своей свободе и своих возможностях*, хотя этого отчетливо и не осознает, и вместе с тем, особенно в современных культурах, дезорганизовано и индивидуалистично. Достаточно напомнить о дезорганизованности современной науки и явно упадочных течениях современного искусства. Само собой разумеется, что и духовная сфера культуры настоятельно нуждается в самоорганизации и внутренней собранности, т.е. в личном самоопределении ее соборного субъекта. И точно так же, как организация хозяйства, организация духовной культуры предполагает соучастие в ней и направляющую деятельность государства (правящего слоя).

На первое место в иерархии сфер культуры следует поставить *сферу государственную*, преимущественным выразителем и субъектом которой является *правящий слой* (§ 4). С точки зрения современного демократического понимания государства это может казаться крайним "этатизмом". Но такое впечатление быстро рассеивается, если вполне уяснить себе *природу государственности и отношение ее к другим сферам*.

Государственная или политическая сфера обладает первенствующим значением потому, что *чрез нее и в ней осуществляется и выражается единство всех сфер, как сама и внешне единая культура*. Благодаря политической организации получают выражение и оформление сознание и воля симфонического субъекта, а сам он

приобретает *действительное личное бытие*. Государственность, государство можно определить, как *форму личного бытия и личное качество культуры*. Только не следует представлять себе соборное сознание по типу индивидуального (скорее наоборот) или как что-то отвлеченно-общее и отдельно существующее. Оно есть сознание "симфоническое", "согласованное", а потому *содержащее в себе всякое свое индивидуальное выражение*. Индивидуальное сознание, как и отвлеченно-общие формулы, может лишь "означать" или "символизировать" сознание соборное, но никак не выражать его исчерпывающим образом.

Ошибочно всякое обоготворение государства и всякое признание его последнею целью культурного развития и бытия. Из нашего определения этого никак не вытекает. Как "личная форма" культурно-субъекта, государство *подчинено его целям, на чем мы и настаиваем, утверждая примат культуры* (§ 2). Как форма, "само по себе", государство не обладает творческой силою, хотя именно чрез него осуществляется творческая деятельность культурно-субъекта. Государство может мешать культурному развитию, но оно не может создавать, будучи лишь орудием субъекта культуры, который его создает и чрез него действует. Мешать же развитию культуры государство может уже потому, что по самой природе своей всякая государственность обладает *большою устойчивостью и косностью, меньшею гибкостью*, чем иные сферы культуры. Проистекающие отсюда трудности можно ослабить только некоторым *ограничением* политической сферы и последовательною борьбою со всяким стремлением к чрезмерной детализации и фиксации государственного строя. Подмена же примата культуры приматом государства и вера в единоспасающее значение второго как раз и ведут к непомерному расширению политической сферы, а в связи с ним к вредному формализму.

Итак, государство по отношению к культуре вторично и является только формою ее личного бытия. Оно не должно стеснять свободного саморазвития культурно-народной или культурно-многонародной, как Россия-Евразия, личности, *в себе и чрез себя открывая ей путь для свободного выражения и осуществления ее воли*. Государство направляет развитие культуры, но направляет в качестве преимущественного выразителя воли культурно-субъекта. Смысл же и существо политической организации заключаются в следующем.

Индивидуум реагирует на внешние события единично-индивидуально. Как единично-индивидуальные осознает он свои цели, осуществляя их путем единично-индивидуальных же актов. Именно в меру этого он - индивидуум (ср. § 3). Всякий акт и всякая реакция соборной личности, как таковые, не индивидуальны, но являются согласованием множества индивидуальных актов, из которых каждый специфичен и единично-индивидуален, но тем не менее объединяется с другими в целое, хотя в эмпирической действительности и несовершенно, т.е. не без борьбы и насилия

(§ 4). С другой стороны, всякая реакция и всякий акт соборной личности должны быть в некотором смысле и единичными. Иначе невозможны ни взаимодействие соборных личностей (например - народов, социальных групп), ни осознание соборных актов индивидуумами, ни сознание последними своей укорененности в соборной личности.

Определенность и единичность симфонического акта достижима только одним путем. Из множества индивидуумов, которые составляют данную соборную личность (например, народ) и которые склонны действовать так, что единично-индивидуальные акты их "означают" или "символизируют" друг друга и единый симфонический акт, - *органически вырастает правящий слой*. Внешние эмпирические условия его возникновения могут быть весьма различными. Существенно, что он *находится в органической связи с массой населения и способен выражать ее сознание и волю*. Сохраняя эту органическую связь с народом и это органическое взаимодействие с ним, *правлящий слой сам становится некоторою соборною личностью*, что и сказывается в известном *единстве миросозерцания, волеустремления и - на высших ступенях развития - в организации*. Так же органически, как он рождается сам, правящий слой порождает *правительство*, уже обязательно организованное. А оно благодаря своему организационному единству и количественной ограниченности своего состава способно к определенным единичным актам.

Органическое взаимодействие членов правительства и его органическое взаимообщение с правящим слоем, а чрез него и со всем народом позволяют устранять и, во всяком случае, ослаблять субъективную односторонность и ограниченность единичных правительственных актов. Будучи единичными, эти акты получают возможность быть действительными и общезначимыми символами народных, реально симфоничными. Выражая *свое миросозерцание и осуществляя свою волю*, правительство *тем самым* выражает и осуществляет народное миросозерцание и народную волю. Своим единичным актом оно "дает выход" для множества единично-индивидуальных актов: индивидуумы признают, одобряют и поддерживают действие правительства, индивидуализируя и осуществляя его каждый в своей сфере. Так правительство чрез посредство правящего слоя становится носителем народного миросозерцания и народной воли; и вне его - это миросозерцание остается невыраженной системой трудно даже определимых тенденций, эта воля - бессознательною.

Для того чтобы единичные акты правительства получали полную определенность и конкретность, а не превращались в абстрактные компромиссные формулы, необходимо и в самом правительстве *некоторое преобладание индивидуально-личного начала* (ср. § 3). И для того, чтобы длительная и многообразная деятельность правительства являлась целостною и последовательною, необходимо *постоянство этого начала*. Надо учитывать вред колле-

гиальности, и полезно помнить мудрые слова одного из римских императоров: "Senatores - optimi viri, senatus - mala bestia"* . Нормальная, т.е. наиболее соответствующая природе своей, организация государства предполагает единоличное его возглавление.

Итак, *государственностью* мы называем единство большой соборной личности (многонационального культуро-субъекта или народа, нации). *Государственно* все постольку, поскольку оно относится к единству и органически входит в целое. Государство же есть внешняя форма этого единства и преимущественная сфера его выражения, как сфера деятельности частного соборного субъекта, преимущественно осуществляющего соборную волю. Таким образом, существование государства предполагает: 1) существование *преимущественного субъекта государственности*, т.е. правящий слой, 2) *организацию*, как форму бытия и деятельности правящего слоя, 3) *организационные формы*, определяющие его отношение к другим частным соборным субъектам, индивидулирующим целое, и, конечно, к индивидуумам, 4) *область его*, правящего слоя, деятельности, т.е. его суверенную *власть* (§ 4) и внешние пределы ее деятельности или *территорию*.

VII.

Уясненные нами основные черты политической организации являются некоторым общим социологическим фактом. Его легко можно уяснить путем исторических примеров и анализа современности, тем более что уже на наших глазах протекает само - образование нового правящего слоя в России и Италии. Неумение или нежелание видеть и понимать описываемый нами факт объясняется предрассудками и предвзятостью современных идеологов демократии и социализма. Однако признавая всеобщность описанного нами социологического факта, надо раз навсегда устранить утопическую мысль о возможности создать идеальную государственную организацию, которая бы годилась для всех народов и всех времен, никогда не старела и не подвергалась опасности вырождения. *Всякая государственность подвержена присущим самой природе ее опасностям*. Их надо знать, надо с ними бороться, надо изыскивать пути наиболее безболезненного (нереволюционного) их устранения; но совершенно устранить их невозможно уже потому, что они связаны с возрастом культуры и степенью ее здоровья. Так и кризис современной европейской государственности лежит не столько в господствующих формах демократии и их технической непригодности, сколько в органической болезни самой европейской культуры.

Государственности всегда угрожает *разрыв между народом и его правящим слоем*, нарушение органического их взаимодействия. Эта опасность особенно велика, если сами формы государственности

* Сенаторы - добрые мужи, сенат - злая bestia (лат.) - Ред.

заимствуются извне (в Европе - из Англии, в России - из Европы), а не являются плодом органического развития или, по крайней мере, освоения. Трансплантация головы - операция неслыханная. В связи с этим может обнаружиться (и даже непременно обнаруживается) *разрыв между правительством и правящим слоем*, т.е. само-разложение правящего слоя. А раз такая болезнь уже налицо, - деятельность самого правительства неизбежно или направляется по пути отвлеченных и безжизненных компромиссных актов, что связано с ослаблением в правительстве лично-индивидуального начала, или превращается в ряд судорожных "индивидуалистических" актов, не "означающих" соборной воли, что связано с индивидуалистическим преувеличением личного начала. Конечно, идеальная государственность невозможна, а потому фактически всегда неизбежна та либо иная степень расхождения между управляющими и управляемыми. Но отсюда не следует, что невозможно постоянное приближение к наилучшему и что не надо к такому приближению всегда и неутомимо стремиться. Неправильно предаваться оптимизму и не видеть всей трагичности нашего эмпирического бытия, которого мы совершенным сделать не можем. Но еще более ошибочно опускать руки и не сознавать абсолютной ценности всякого улучшения.

Государственное искусство и заключается, с одной стороны, в *изыскании возможно наилучших форм взаимодействия между индивидуально-личным и "общим" в самом правительстве и, с другой стороны, в изыскании форм, которые бы наилучшим в данных условиях образом обеспечивали нормальное и по возможности непрерывное взаимообщение правительства, правящего слоя и широких масс населения, т.е. народность или демократичность государственной власти.* Ясно, что задача не в построении общеобязательных и "вечных" форм государственности, а в предельно конкретной постановке проблемы, т.е. в постановке ее применительно к данным условиям и времени и к данному культурному целому. При этом не следует ни на одно мгновение забывать о том, что государственность лишь форма и средство, а не цель. Цель наша выше и значительнее. Она - в раскрытии культуры ее возможностей и ценностей, ее идеи и миссии. Идея культуры определяет ее государственность; и государство должно быть не демократическим и не аристократическим, ибо не для того существует культура, чтобы хорошо жилось "всем" или "лучшим", но для того, чтобы наилучшим и возможно полным образом осуществилась идея культуры. Государство должно быть *идеократическим, идеократией*; условием же идеократии является демократичность власти*.

Устроение государства должно исходить из ясного осознания *его значения, как преимущественной сферы единства всей культуры (§ 6), его органической связи с другими сферами культуры, его формально первенствующего положения среди них и служебной по от-*

* См. ст. Н.С.Трубецкого в № 8 "Евразийской Хроники"¹.

ношению к целому культуры роли. В государстве находит себе выражение и необходимую форму личное бытие субъекта культуры и слагающих культуру низших соборных субъектов и индивидуумов. Поэтому при самом решительном отрицании ложного европейского индивидуализма государство должно открывать путь к актуализации всякой личности, как соборной, так и индивидуальной.

Всякая личность, как индивидуальная, так и соборная, достигает полного раскрытия только как орган высшей соборной личности. Это справедливо и для огосударственной нации, индивидулирующей культуру, и для огосударственного субъекта многонациональной культуры или народа, который жив и силен своею общечеловеческою, мировую миссией (§ 2). И только через иерархический ряд личностей, из коих всякая высшая является согласованностью и единством низших, может личность стать действительным и живым органом такого целого, как культура. Лишь в этом случае взаимоотношения личностей могут быть реальными и конкретными, конкретно-личными, а всякая личность свободно развиваться. Но действительное бытие соборной личности, без которого невозможна и полнота индивидуально-личного бытия, необходимо предполагает внешне выражающуюся связь ее личностей-моментов, т.е. организацию. А так как мы не мыслим культуры-государства иначе как в смысле органического целого, ясно, что не должно быть каких-то внесоборных организаций или объединений, но что всякая организация должна быть и органом государства. Это не значит, что государственная власть насаждает искусственные организации: таким бюрократическим путем живые организмы не создаются. Государство лишь оформляет и закрепляет свободно возникающие объединения, а в нормальном государстве и сами они свободно самовозникают, как органы целого, как "государственные", а не как индивидуалистически самодовлеющие. Это не значит, далее, что государство налагает на них обязанности без прав или дает им права без обязанностей. Государство признает их субъектами правобязанностей, имеющих публичный характер. Это не значит, наконец, что государство закрепощает свободные объединения, ограничивает их свободу. Такое предположение естественно, если мы будем исходить из современного социального и политического строя Европы. Но оно вовсе не необходимое и не единственно возможное предположение.

Нормальная государственность предполагает прежде всего развитие и огосударствление местно-профессиональных (сельскохозяйственных) и собственно профессиональных единств, огосударствление, конечно, не в смысле бюрократизации, чем грешит коммунистическая власть, а в смысле установления их функциональности по отношению к государственному целому и органического их в него включения. Таким путем легче всего преодолевается индивидуализм и разрушается фиктивная (но фактически весьма ощутимая по своим последствиям) антитеза государства и индиви-

дуумов, как *единственных выразителей социального целого**. Государство имеет свой последний упор не на индивидуума, а на ближайшую к нему, первичную социальную группу, на первичную соборную личность (§ 5). Первичные социальные группы, будучи живыми органами целого, входя, как живые клетки, в высшие иерархические социальные группы и чрез них в государственное целое, объединяют индивидуумов и юридически, и политически, и культурно. (В этом смысле название "профессиональный", разумеется, неудачно и, давая чисто внешний признак, не передает многообразия живого и культурного единства.) Упор на социальную группу, на "социальный узел", а не на индивидуума вовсе не знаменует отрицания индивидуума или его "бесправия". Напротив, этот упор впервые дает индивидууму возможность не обособляться и гибнуть в борьбе всех против всех, а нормально развиваться, становясь самостоятельной и личной индивидуацией высшей личности. Этот упор наполняет формальную свободу индивидуума *положительным содержанием*, оберегая его силою социальной группы. Высшая личность, индивидуация которой он является, для него не что-то далекое и отвлеченное, а нечто созидаемое и конкретно переживаемое им, он сам. Благодаря же иерархическому строению всего общества, благодаря органическому вхождению низших индивидуаций в высшие, и само государство уже не предстает, как неведомый Левиафан, но становится осязаемым и переживаемым реальною. Вполне понятно, что при многонародном составе России-Евразии высшими после общегосударственного единства единствами и первыми его членениями должны быть *единства национально-областные* ("нации").

При нормальном развитии самой культуры народ является *иерархически расчлененным организмом, в котором всякое целое состоит из низших целых, из него почерпывающих свои жизненные соки и живущих как в себе, так и в нем*. Только при этом условии и возможны органическая связь моментов в моменте высшем и вместе с тем непрерывность связи сверху и донизу, нормальное кровообращение. Конечно, такое конкретно-реальное единство и есть единство государственное и обязательно выражается как государство и чрез государство. С точки зрения европейских представлений о государстве и европейской антитезы "государства" и "общества" это неизбежно будет воспринято, как предельный "этатизм", как неслыханное засилье государства. На самом деле, подобные обвинения нас нимало не затрагивают; им мы смело противопоставляем связь евразийской идеи с правдою русского анархизма, конечно, отнюдь, не считая себя анархистами. Мы ни минуты не предполагаем, будто современное европейское государство способно приняться за осуществление такой задачи иначе, как путем крайнего деспотизма.

* При индивидуалистическом мирозерцании эта антитеза совпадает с антитезою общества и государства. Если же индивидуализм преодолен, то антитеза общества и государства теряет, как мы увидим еще далее, всю свою остроту.

Только чрез совершенно тираническую власть захватившей все в свои руки партии возможен для современного государства выход к новым формам государственности. Блестящими аргументами в пользу этого являются итальянский фашизм и русская коммунистическая партия, к счастью, уже выполнившая в существе свою историческую задачу, т.е. ставшая ненужною для дальнейшего развития евразийско-русской государственности². Правда, русское государство и теперь еще вынуждено считаться с остатками индивидуалистической эпохи. Но само оно уже определилось, как не индивидуалистическое и не отвлеченно-универсалистическое (коллективистическое, социалистическое, коммунистическое). Поэтому оно и должно, *устанавливая и осторожно проводя в жизнь принцип функциональности других сфер культуры, регулировать мутирующую индивидуалистическую действительность.*

На основе развиваемого нами учения о соборной личности сфера государства выделяется не по принципу одной из частных функций культуры, как все прочие сферы. *Функция государства есть функция целого как такового.* Поэтому государство, будучи одною из частных сфер, соотносится с ними и как целое со своими частями. Сфера его определяется не в порядке функционального расчленения целого, а в порядке взаимопересечения частных-функциональных сфер. *Правящий слой не такой же субъект, как субъекты хозяйства и духовной культуры; он как бы порождается ими для того, чтобы они чрез него над собою властвовали.* Через признание всех соборных личностей, относящимися к их единству и соотносящимися в их единстве, создается естественное и органическое выделение из них "правящих" индивидуумов, которые соотносятся друг с другом сообразно соотношению выделяющих их социальных групп и, не теряя связи с ними, вовлекают их в государственность. Таким образом государство оказывается *децентрализованным* соответственно природному членению целого, благодаря чему оно должно быть соборным и *не может* сделаться деспотическим, т.е. выполняющим не соборную, а свою эгоистическую волю. Но вместе с тем, в силу иерархичности целого, государство и *централизуется*, т.е. объединяется и получает крепкую организацию, т.е. становится *сильным.*

Ведь государство в таком большом и многонациональном, культурном целом, как Евразия-Россия, может только или быть сильным или совсем не быть. Даже самому пламенному (?) либералу (хотя это и "contradictio in adjecto")* должно быть ясным, что только единая и сильная власть способна провести русскую культуру через переходный период, канализировать и направить пафос революции. Но либерал ошибается, если думает, будто великие и неслыханные по своему размаху задания русской культуры вообще когда-либо осуществимы без такой власти. Чтобы остаться сильною, власть должна быть единою. В Европе попытка последовательно

* Противоречие в определении (лат.). - Ред.

провести разделение законодательной и исполнительной властей закончилась жалкою неудачей, прикрытою бумажными фикциями. Обе власти сосредоточились в парламенте, который и законодательствует и "исполнительствует" при помощи выбираемых и свергаемых им правительств и многочисленных комиссий. Так может существовать только слабая власть и в действиях своих неумная власть. В самом парламенте голов больше, чем умов, а "умы" нейтрализуются взаимною борьбою и неизбежно при неорганизованности правящего слоя многопартийностью. Нужен иной исход.

Этот исход дан оформляющимся в России государственным строем*. Здесь нет принципиального разделения между властями исполнительной и законодательной, как нет и различия по характеру и объему власти между "советом" и его "исполнительным" органом. Вместо этого вступает в полную силу принцип полного "замещения" первого вторым в между сессионный период первого, причем сессии первого кратковременны. Таким образом, "исполнительный" орган получает всю полноту власти, а ответственность его перед "советом" является не стесняющими каждый его шаг путами, а отчитыванием перед советом" за деятельность в целом и за сравнительно длительный период. Но и совет не расплывается в мелочах видимостью государственного дела, не запутывается в "вермишели", но определяет *общие* линии и задачи политики и *общую* годность своего "исполнительного" органа. С другой стороны, советы низших степеней органически, чрез посредство своих делегатов, связи с ними не разрывающих, входят в высшие советы, так что существует как бы один совет, несмотря на его дифференциацию во множество иерархически излучающихся из него частных, меньших советов, каждый из которых является не только органом высшего совета, но словно и им самим, "советом на местах".

Порядок вхождения низших советов в высшие путем *делегирования* первыми своих членов в высшие можно называть "многостепенными выборами" лишь условно и с оговорками. *Выборная* система характерна для европейской демократии; и *для нее и в ней прямые выборы*, конечно, справедливее косвенных или многостепенных. При системе же делегирования делегат является постоянным членом своего (низшего) совета. Он связан с другими его членами постоянно деловую работою и многообразными культурными связями. Он хорошо известен им всем, и, назначая его своим делегатом в высшем совете, они могут вполне оценить, насколько он способен быть выразителем их соборной воли даже в непредвидимых заранее случаях. В нем они выбирают не отвлеченную партийную программу, а *живую личность, притом личность, выражающую их соборное сознание*. Вступая в высший совет, он не перестает быть членом своего низшего совета, а в случае своего расхождения с ним может быть им и отозван.

* См. Н.Н.Алексеев. На путях к будущей России (Париж 1927) и его же статью в этой книжке "Временника"³.

Только на этих путях обеспечивается органическая и постоянная связь верхов государства с его низами. Только такая система связует все советы в один совет и позволяет народным низам вырваться из положения голосующей и при нужде прикармливаемой правителями скотинки, из положения, в которое европейская демократия загнала свои низы*. Всякий втягивается в живое государственное дело, а не в бесплодное философствование о безличных партийных программах; и само государственное дело выносит наверх наиболее активных и способных. Таким образом, становится возможным осуществление основного принципа *демократии, т.е. оформление воли и "миросозерцания" целого организованным меньшинством.*

VIII.

Либерально-демократическая психика определена верою в единоспасающее *"laissez faire, laissez aller"***, т.е. верою в имманентную мудрость бессознательного натурального процесса. Все делается само собою, утверждает либерализм, либо склоняясь к мистическому упованию на эту мудрость, либо разочаровываясь и слюнвяво исповедуя бессилие человеческого разума. Конечно, бессилён разум, если под ним подразумевают то "нечто", которое порождает рационалистические выдумки "марксистов", коммунистов и демократов. Но ведь мы-то говорим не о таком нечто, а о подлинном разуме. И в "натуральный процесс" входят сознательные усилия и акты человека, так что сам этот процесс, не будучи вполне свободным, не вполне и необходим. Много делается как бы само собою, очень многое, но далеко не все. Возможны разумное осмысление процесса и разумное руководство им без рационалистической узости и рационалистического высокомерия, особенно же теперь - когда взволнованная революцией стихия входит в свои берега и когда разумное овладение ею становится жизненною необходимостью.

Если так, то возможна *единая культурно-государственная идеология*. Ее не следует смешивать с идеологиею партийною, ибо партийная идеология нечто совсем иное. Культурно-государственная идеология *устанавливает основные принципы и задания культуры и ставит их в связь с переживаемым культурою моментом*, являясь, таким образом, необходимою базою, на которой производится конкретная государственная работа и которая сама должна и может служить основанием для индивидуальных построений. Эта идеология не содержит в себе утопических планов будущего социально-политического устройства и не представляет собою детально разра-

* Один ретивый демократ сделал из этой фразы вывод, что евразийцы именно так рассматривают народ. Вот, значит, какое понимание свободы слова и печати вос питывает демократия! Да еще у кого? - У человека, который называет себя философом и не стыдится нас обвинять в отрицании права! Из жалости к нему не назову его имени.

** Пусть идет, как идет (франц.). - Ред.

ботанной, выдуманной в кабинете, но навязываемой жизни программы. Смысл этой идеологии в том, что *она приобретает конкретность в самом живом государственном деле*. Но она вовсе не сводится к ряду общих высказываний о "любви к отечеству и народной гордости", высказываний, которые находят себе столь жалкое выражение в беспринципной деятельности современных демократических правительств, определяющейся, как равнодействующая партийной борьбы. Культурно-государственная идеология *все же системна и конкретна, хотя и не детально и не безответственно конкретна*, как всякая партийная программа; и культурно-государственная идеология, опять-таки в отличие от партийной программы, *требует постоянной своей конкретизации и потому постоянно поверяется действительностью*. Сама действительность является тем регулятором, каким при господстве партийного министерства является давление других партий.

Возможна ли единая культурно-государственная идеология без насилия над свободой индивидуумов, естественна ли она? Но как же такая идеология невозможна и неестественна, если и культура едина и если едино олицетворяющее культуру государство? Если выражающая себя чрез государство культура является *действительным* единством, определяемым ее мировым заданием и, в конце концов, обоснованным абсолютно, если культура и государство не разваливаются, как может это единство остаться без внешнего выражения, т.е. без идеологии? А мы хотим строить и раскрывать нашу культуру не на индивидуалистических предпосылках и видим, что не на них она строится. Для нас Россия-Евразия не случайный продукт взаимной борьбы между нациями, социальными группами, индивидуумами, а живое, органически раскрывающееся целое. Как же может оно не обладать единою волею и единым мирозерцанием, не отвлеченно-едиными, конечно, а соборно-едиными? Отрицать это - значит отрицать истину, хотя бы и в лукавой форме утверждения, будто истина непознаваема. Отрицать это - значит быть или нигилистом или скептиком-релятивистом. Но релятивизм опять-таки характерен для европейской индивидуалистической культуры, а не для России. Он является следствием и проявлением эгоистического самоутверждения, которое пытается обосновать себя ложью - мнимую непознаваемость истины, но в свою-то "истину" верит, как в абсолютную, если, впрочем, не отказывается от всякого действия. Пора бросить либерально-демократическую расслабленность и коммунистический узкий фанатизм! Перед нами, русскими людьми, стоит ясно и резко поставленный вопрос. Хотим ли мы строить великую и потому единую Россию и верим ли мы в будущее ее величие и единство? Если же да, так неужели мы не сойдемся на некоторых общих целях и задачах? Неужели, стремясь к единству, мы будем мечтать о многопартийности и борьбе партий, т.е. утверждать, что единства нет или что оно неопределимо даже в основных своих чертах? Если мы *так* думаем, мы в творческом труде России участия не примем, но будем ему только

мешать. Она-то, конечно, и тогда себя раскроет, только... не через нас и не нашими руками.

Единая культурно-государственная идеология правящего слоя так связана с единством и силою государства, что ее нет без них, а их нет без нее. Поэтому возражения против единой идеологии являются по существу возражениями против сильного государства, и наоборот. Но, чтобы вполне оценить и устранить все подобные возражения, необходимо понять *неизбежность* их на почве демократического строя и индивидуалистически-демократического мирозерцания. В демократическом государстве "народ" сводится к голосующему время от времени и дезорганизованному населению, права которого сведены буквально на нет тем, что оно фактически только переизбирает предлагаемых ему и мало ему известных депутатов. Борющиеся же друг с другом на выборах депутаты могут за краткий период избирательной компании собирать голоса в свою пользу только рекламой и заискиванием перед избирателями, т.е. широковещательными программами, да еще тем, что добьются включения себя в кандидатский список какой-нибудь влиятельной партии путем партийной, а не общегосударственной работы. Партии - удобное средство для учета и распределения голосов избирателей и единственное средство *"как-то"* организовать для выборов предварительно дезорганизованное население. Но это голосующее население с трудом может даже приблизительно понять партийные программы и отделить в них неосуществимые посулы от осуществимого и *государственно-полезного*. Ведь в политических правах народ до смешного ограничен и от участия в управлении страной фактически устранен. Государственная же идеология - редкая птица в демократиях.

Вся государственная власть *сконцентрирована* в небольшом и оторванном от народа правящем слое, на авансцене которого вертятся парламентарии и журналисты, а за кулисами вертят чуть ли не всем банкиры. Но благодаря существованию многолюдного парламента, учреждения неработоспособного, сконцентрированная в небольшой социальной группе государственная власть, по существу олигархическая, по имени демократическая, оказывается совершенно неорганизованною. И опять-таки единственным средством некоторой ее организации является образование ряда политических партий. Именно *множество* партий обеспечивает всякую из них и весь правящий слой от установления в нем самой сильной власти, которая при оторванности правящего слоя от народа только и может быть "своевольною", т.е. деспотическою. В многопартийности для демократии (!) заключается единственная гарантия против деспотии. Но та же многопартийность позволяет каждой партии быть уверенною в том, что другие, наверно, не дадут ей целиком осуществить ее программу и безответственно философствовать и украшать свою программу любыми посулами, любыми цветами красноречия. "Держите меня, а то я набезобразую больше, чем русские коммунисты", взывает каждая партия ко всем другим. Только един-

ство и сила государства от этого отнюдь не выигрывают. Напротив, государство становится исключительно непоследовательным в своих действиях и слабым. У него не может быть единого идеологического пути, ибо путь его - путь компромисса между многими отрицающими друг друга партийными программами. Этот путь очень хорошо иллюстрируется "коалиционными" и особенно "деловыми" министерствами. Партийные программы, сыграв свою роль, цинично прячутся в карман.

Таким образом, демократическое государство обречено на *вечное колебание между опасностью сильной, но деспотической власти и опасностью совсем не деспотического бессилия. Оно не может преодолеть своего бессилия иначе, как путем тирании, и не может спастись от тирании иначе, как слабостью.* Поэтому и переходную форму от современного государства к лучшему неизбежно должна быть диктатура одной из партий, а одна из современных партий без поддержки со стороны других не может быть не деспотической, как показывают примеры коммунистов и фашистов. Органического (не революционного) перехода здесь нет и быть не может. Вполне естественно, что мысль о сильной власти или о единой государственной идеологии наполняет ужасом сердце всякого "демократа". Кроме того, понятие единой идеологии в его ограниченное сознание, знакомое лишь с партийными программами, просто не укладывается.

Где и как возникают партийные программы? Благодаря ненормальной концентрации государственной власти в небольшой олигархической группе создается особая внегосударственная пустота. Эта пустота заполняется людьми, в серьезной политической деятельности не участвующими и политически безответственными, и противопоставляется "государству" как "общество", признаваемое настоящим и свободным культурным единством. И понятно, что безответственно живущие в этой внегосударственной пустоте люди могут без всякого опасения измышлять какие им угодно теории общества, государства, социального переустройства и т.д. Если даже они договариваются до самых диких фантазий, они в большинстве случаев уверены, что им никто не поверит и что ощутительного вреда их дикие фантазии не принесут. Уверены же они в этом еще и потому, что являются детьми индивидуалистической эпохи, которая *просто не верит в истину*, исповедуя релятивизм, и, не видя единого государства не имеет оснований допускать и единую идеологию. Душевно-умственное состояние таких теоретиков очень своеобразно. Его бы невозможно было допустить, если бы оно уже не существовало. С одной стороны, теоретик не верит в общеобязательную истину и в истинность всякой, в том числе и своей, теории; с другой стороны, он все чужие теории отвергает и непременно хочет построить свою. За неспособностью он иногда притязает даже на то, что первый пустил в оборот какой-нибудь употребляемый другими термин. (За последнее время появились претенденты, правда, основывающие свои притязания не на фактах, а на чем-то другом, на изобретение терминов "Евразия" и "демотия").

Таким образом, теории и программы растут, как грибы после дождя, и "определяются бытием" - эгоистическим индивидуализмом европейского сознания, а иногда и мелким тщеславием.

Мы знаем уже, что демотическое государство, ныне оформляющееся в России, сочетает децентрализованность и органическую связь с народным массивом с объединенностью и силою. *В этом государстве нет объективных условий для появления многопартийности. В нем партии в европейском смысле слова просто не могут появиться.* Даже в современной коммунистической России, где деспотически господствует одна из *прежних (!)* партий, создание многопартийности *кажется* возможным лишь потому, что с *призраками* партий борются коммунисты, невольно внушая мысль о реальности призраков. Призраки существуют, пока в них верят. Лишь только прекратится борьба с ними, как их нереальность сейчас же обнаружится. Но невозможность многопартийного режима в демотической России (не говорим уже здесь о его опасностях) повелительно требует единой государственно-культурной идеологии. Не она уничтожает партии, а *невозможность партий вызывает ее к жизни.* С другой стороны, единая культурно-государственная идеология представляется нам необходимою еще и потому, что мы утверждаем примат культуры над государством, а культуру русскую определяем ее историческою миссиею.

Проблема идеологии связана с проблемою единства государственной власти, равно и с тем, что государство не только вырастает из сферы хозяйственной, но и из сферы духовно-культурной, т.е. преимущественно идеологической. Из всего сказанного должно быть ясным, что демотическое государство по самой природе своей едино и сильно. В нем правящий слой несравнимо объединеннее и организованнее, чем в демократиях, и потому *природно* предрасположен к единой идеологии. Как соборная личность, правящий слой предполагает свое возглавление или демотическое правительство. Однако это правительство в силу самой структуры правящего слоя не может совпадать с личным составом высших органов государства. Демотическое правительство должно прорезать правящий слой сверху и донизу. И во избежание вполне естественного смешения с правительствами обычного типа лучше всего и называть его как-нибудь иначе, например "*государственным активом*".

Вот этот-то государственный актив, которому принадлежит в государстве руководящая роль, должен быть и культурно-государственным *идеологическим* объединением. Он должен быть стержнем правящего слоя, вонзающимся в глубину народного материка, живым стволом, ветви которого прорастают все толщу народной жизни. Он прорезает культурное целое и в вертикальном, и в горизонтальном направлениях. И при соблюдении этих условий его идеология может быть действительно народною, а он сам - выражать народную волю. Как *идеологическое* объединение, государственный актив, распространяясь за пределы правящего слоя и объединяя вокруг себя и политически не активные элементы, т.е. упо-

добляясь "партии", основывается на бессознательной идеологии целого, ставит и решает проблемы, подлежащие целому. В нем - лаборатория государственного мирозерцания, на Западе выносимая во внесударственную пустоту; в нем же государственное мирозерцание выливается в конкретную деятельность. Осмысляя и направляя ход государственной машины, он вместе с тем вводит в русло, упорядочивает и организует то, что хаотически и бессознательно происходит в европейском правящем слое. Поэтому и нет партий, появление которых свидетельствовало бы о дефективности государственного актива и правящего слоя.

До сих пор мы называли и продолжаем называть государственный актив *единственной правительствующей партией*. Тем, что она "единственная", уже исключается смешение ее с европейскими партиями. Их всегда и необходимо много. Каждая из них "часть" (part) разделенного на многие части правящего слоя и мыслима лишь как соотносительная другим "частям" и потому относительная. Партии могут возникнуть лишь на почве парламентского строя и классовой борьбы, в конце концов - на почве релятивизма. Единственная же "партия" связана с единым государством. Она может, при переходе от старого строя к новому, вырасти из одной из партий в старом смысле и долго сохранять их относительность и дурные качества (примеры - коммунистическая партия, фашисты). Но не в этом ее природа. Ее можно также назвать *идеологически-политическим союзом* или *идеологически-политической лигой*, но подобные наименования не будут выражать ее организационного единства и действенности. Лучше всего, пожалуй, назвать ее *идеологически-политическим* или *евразийским отбором*.

IX.

Подчиняя государство культуре мы тем самым отрицаем эмпирическую возможность совершенных форм государственности. Государство могло бы стать совершенным, если бы стала совершенной сама культура. Совершенной же эмпирической культуры мы не только не знаем, но не можем даже ее помыслить. Это вытекает из данного нами в § 2 определения культуры. В самом деле, эмпирическое совершенство культуры не совместимо с эмпирическим ее развитием. Допуская такое совершенство, мы бы должны были поместить его либо в прошлое, либо в будущее, так как настоящее единой соборно-человеческой культуры, да и всякой частной культуры, очевидно, несовершенно. Но подобное предположение, в свою очередь, предполагало бы, что вся полнота и все развитие культуры сосредоточились в одном каком-нибудь из ее моментов. А тогда бы не нужны были, не имели никакой цены и даже не существовали все прочие моменты культуры. Тогда бы потеряла всякий смысл человеческая деятельность, а у культуры не было ни прошлого, ни будущего. Она бы перестала быть *временною и развивающеюся*, т.е. *тою эмпирическою культурою*, о которой мы говорим. Вера в воз-

возможность эмпирического "совершенства" культуры является незаконномерным и наивно непродуманным смешением двух планов: эмпирического и метафизического. Это - засорение реальности *дурною* метафизикою и *вредная* утопия. Примеры - идеалы прогресса и коммунистического "рая" (в древности - понятие "золотого века").

Поэтому можно и должно стремиться в действительном развитии культуры ко все новому и лучшему ее раскрытию; но *не должно ставить целью развития какую-то абсолютно совершенную форму культуры*, не должно потому, что это просто невозможно и, следовательно, глупо. Стремиться же к новому и лучшему должно, ибо, если не появится нового, не будет культура полною, а если новое не будет возможно лучшим - культура может погибнуть.

Эмпирически абсолютное совершенство культуры невозможно. Тем не менее осуществляющее ее общество всегда стремится, если только оно не поражено серьезною болезнью, к возможному, даже к предельному эмпирическому совершенству. Такое "совершенство" может быть лишь совершенством *всякого* момента развития и прежде всего *данного, подлежащего* и только потому доступного непосредственному воздействию момента. Ведь, чем менее развитым предстанет он, тем меньшего развития достигнут и целое культуры и все прочие ее моменты и периоды. В этом смысле *здоровая культура живет настоящим, злобою дня сего.* Однако, поскольку она осуществляется в целеполагающей деятельности, в создании нового, ее настоящее уже содержит в себе "завтрашний день", ее ближайшее будущее: в меру непосредственной связанности его с настоящим, его предвидимости и его основных линий. Будущее должно органически вытекать из настоящего, но не отменять и не обесценивать его, не разрушать его, как это происходит при всякой руководящейся *оталеченным* идеалом будущего *утопической* деятельности идеологов прогресса или социализма. Так мы расширяем понятие настоящего культуры, "дня сего" данного ее момента, и противопоставляем нашу точку зрения как бессознательной, автоматической жизни изо дня в день, так и отрицанию настоящего ради гадательного будущего, утопизму, за которым скрывается наивная вера в возможность эмпирического совершенства культуры или, по крайней мере, полное непонимание того, что такое культура.

Однако, как ни очевидны заблуждения утопизма и как ни убийственны для него уроки истории, его никогда не удастся уничтожить одними эмпирическими аргументами. Он жив и силен исподтишнюю *метафизикою, которую надо обличить и которой надо противопоставить явную и подлинную**. Очевидно, что стремление к возможному совершенству всякого и прежде всего данного момента развития не лишено смысла только в том случае, если он не исчезает бесследно, а как-то (хотя и не эмпирически) *сохраняется*,

*См. кроме цитированной уже "Философии истории" мои "Диалоги" (Берлин, 1923) I "О прогрессе".

если степень его эмпирического совершенства *не безразлична* для бытия *всей* культуры в эмпирическом и сверх-эмпирическом плане и если, стало быть, этот *сверх-эмпирический план действительно существует*, и притом так, что в качестве своего необходимого момента содержит и *самое эмпирию*. Можно выразить эту мысль еще и следующим образом. Эмпирическое совершенство культуры невозможно, а сверх-эмпирическое ее совершенство, содержащее в себе эмпирию, и усовершенствующее ее, не зависит от наших эмпирических сил. Но от нас зависит, будет ли, есть ли само сверх-эмпирическое совершенство, ибо: если не будет эмпирии, - как оно будет? И если мы не будем стремиться к совершенствованию эмпирии, - как будет она? Мы стремимся к ее усовершенствованию, и только этим, только идеалами и стремлениями нашими мы и живы. А это значит, что *сверх-эмпирическое совершенство, наверно, есть*. Оно-то и предносится нам, являясь путеводной звездой нашей жизни. И его-то и смешивают, сами того не замечая, с *эмпирическим* будущим всякие утописты. Каждый из нас внутренне связан со своим совершенством, которое и является нашим *идеалом*, источником, *смыслом и критерием* нашей деятельности. И в том же смысле связана со своим идеалом культура, как и всякая индивидуация, всякий момент ее.

Х.

В идеальном, но более реальном, чем эмпирическое, бытии - основа и источник религиозно-нравственной деятельности. (Просто нравственной, автономно-нравственной деятельности совсем нет; и разговоры об автономной этике - плод философского недомыслия; ибо: раз этический идеал "абсолютен", он тем самым уже религиозен, а об относительном нравственном идеале и говорить не стоит). *Совершенство личности*, как индивидуальной, так и соборной, противостоит ей, как ее *идеальное бытие*, как ее "*идеал*", ее "*абсолютное задание*", истинная и единственно действительная ее цель, истинный и единственно действительный, хотя и не всегда правильно понимаемый объект ее желаний и стремлений. Но совершенство личности, или "*образ Божий*", и есть ее единство с Богом. Поэтому *религиозно-нравственная деятельность есть качественное личностное, определяемое ее отношением к Богу.* Для всякой и во всякой эмпирической и несовершенной действительности идеальное бытие не является чем-то осуществленным, но только должным и осуществляемым, не установленным, а становящимся, вечно постигаемым и осуществляемым и тем самым конкретизируемым. Идеал не может быть выражен в каких-либо конкретных определенных формулах, ибо он "*осуществляется*" (хотя в эмпирии и всегда неполно, частично), осуществляется путем развития *данной* конкретной действительности *в новую*, конкретную же действительность, которая, именно как новая и небывалая, до осуществления своего еще не действительность (эмпирическая), еще не кон-

кретна, а потому и еще не познаваема конкретно. Но, с другой стороны, идеал не выразим и в отвлеченных, абстрактных формулах, ибо такие формулы - сеть, сквозь которую, как вода, протекает конкретность. В том и природа религиозно-нравственного идеала, что он реально существует и предносится нам, но до своего осуществления может быть *лишь условно и приблизительно означен* каким-нибудь относительно (!) конкретным заданием ("помоги этому несчастному") или общему, отвлеченною формулою, отрицательною ("не убий", "не укради") либо даже положительною ("любите друг друга", "любите врагов"). Лучше всего существо религиозно-нравственного долга выражается конкретным примером или притчею, в чем и сказывается симфоничность идеала.

Таким образом, религиозно-нравственный идеал *нельзя адекватно выразить в нормах* и в "кодексе нравственности", хотя нравственность исторически нормативировалась и кодифицировалась (например, в Ветхом Завете). Последнее объясняется смещением ее с правом. Другую особенностью религиозно-нравственной деятельности является ее *свобода*, а потому отсутствие внешней санкции и принуждения. Принудительно никого сделать нравственным нельзя. Принуждение нравственно уничтожает и того, кто принуждает, и того, кто подчиняется.

Определим все-таки (означим) основные религиозно-нравственные идеалы личности, и прежде всего личности соборной (ибо она *онтологически* первое), даже - высшей соборной личности (скажем - "человечества").

Долг соборной личности заключается в том (ср. § 4,5), чтобы *соединиться с Богом чрез совершенное самоосуществление*. Это значит всецело отдать себя Богу или принести себя Ему в жертву тем, чтобы осуществить *себя*. Но для соборной личности самоосуществление не что иное, как самоисчерпание и, следовательно, самоуничтожение себя в своих индивидуациях (самоотдача, любовь). Вся соборная личность всецело, но специфически выражает себя в первой своей индивидуации для того, чтобы, перестав быть ею и в качестве ее погибнув, выразить себя в иной специфичности: как вторая своя индивидуация и т.д., пока она не исчерпает себя. Так, "уходя в множество", соборная личность погибает и отдает себя Богу, дабы в Нем воскреснуть и истинно быть над бытием и небытием.

Однако всякая индивидуация соборной личности есть сама она и потому в известном смысле даже единственная соборная личность, свободная, самодвижная. Поэтому ее религиозно-нравственный идеал - тот же самый идеал. Она, поскольку она и отлична от высшей соборной личности, отдает себя Богу чрез ее посредство, т.е. она тоже исчерпывает себя в свободных своих индивидуациях, которые и есть ее самоосуществление и самоуничтожение. Однако ее природа, как момента высшей личности, требует и новых форм ее религиозно-нравственной деятельности, определенных ее отноше-

нием 1) к самой высшей личности и 2) к другим индивидуациям последней.

По отношению к другим таким же, как она, индивидуациям высшей соборной личности, частная соборная личность осознает свой нравственный долг в том, что она существует и должна существовать, т.е. вполне индивидуировать и выразить себя, и ради них. Она должна за них "положить свою душу", т.е. жизнь, и в этом ее самоосуществление, - ибо как она "положит душу", если души у нее не будет? Как отдаст себя, если себя не осуществит?

Отсюда ясно и отношение ее к высшей личности. Ведь, отдавая себя другим индивидуациям этой высшей, она осуществляет волю высшей, как свою свободную волю. Следовательно, по отношению к высшей личности долг ее в самоотдаче себя другим индивидуациям и *ради* высшей личности, как и *ради* них она себя осуществляет.

Я думаю, что сказанного достаточно и что мы можем не усложнять анализа рассмотрением дальнейших индивидуаций высшей соборной личности и их взаимоотношений. Религиозно-нравственный долг любой индивидуации, а значит, и индивидуума, который тоже индивидуируется и вовсе не есть последняя индивидуация всеединства, мы определяем следующими положениями.

1) Индивидуация должна осуществлять, т.е. жертвенно индивидуировать себя, вниз ради своего совершенства, которое есть единство с Богом, и, следовательно, всецело отдавать себя Богу; 2) индивидуация должна согласовать свою волю с истинною волею высшей личности и потому 3) осуществлять себя ради других индивидуаций ("любите друг друга" и "больше сея любви никто же имеет, да кто душу свою положит за други своя"); 4) индивидуация должна всецело отдавать себя своим (низшим) индивидуациям или своим "моментам", ибо это и есть ее самоосуществление и совершенствование. Если всякая индивидуация выполняет этот свой религиозно-нравственный долг, есть и совершенное всеединство, соборная личность сотворенного Богом мира. Говоря кратко, *всякая совершенная личность определяется полностью ее любви к Богу и ко всем другим личностям, т.е. полностью самоотдачи.*

Мне кажется ясным, что наше рассуждение не что иное, как изложение основ христианской нравственности, раскрывающей истинное существо мира. Если нам возразят, что христианский нравственный идеал не осуществим, мы предоставим возражателей их маловерию и выдумываемому ими абсолютному этическому идеалу, который отличается от христианского вовсе не своею осуществимостью, а своею языческою мерзостью. Всякий идеал эмпирически неосуществим. Если нам возразят, что христианский идеал не осуществляется (конечно, частично и приблизительно) и даже противоречит существованию мира, мы без труда покажем, что мир и существует-то лишь в меру осуществления им христианского идеала (в меру стремления его к своему совершенству). Но вот идеи "самоутверждения", самостоятельного в своей уединенности (в "гордом одиночестве") индивидуума, "индивидуальной личности", с

которой многие ныне носятся, как курица с яйцом, у нас действительно нет. Да нам ее и не надо. Самоутверждение есть произвольное, спонтанное и неизбежное *следствие* самоотдачи и как бы дар Божий за нее. В этом и смысл открытой миру Христом тайны, против которой топорчатся и надуваются мыльные пузыри, разные "индивидуумы", не знающие того, что они такое, и не подозревающие, что скоро лопнут и смердеть будут.

Вполне естественно, что несовершенство и, в частности, эмпирическое несовершенство соборной личности осложняет религиозно-нравственную проблему. Несовершенная соборная личность останавливается и замыкается в своем становлении, не желая и не достигая ни полноты единства, ни полноты множества. Вся она и всякая ее индивидуация отличаются тем, что, признавая получаемое ими от Бога за свое, самобытное, т.е. "хищением" равняясь Богу, надеются утвердиться в себе без самоотдачи, но утверждают в себе, самозамыкаются и уединяются ценою роковой и нежеланной самоотдачи, т.е. рокового погибания, ибо самоотдача остается необходимым условием всякого самоутверждения (§ 5). Так возникает несовершенная, дурная разъединенность мира и становится неодолимым для него фактом. Религиозно-нравственная деятельность этим фактом, разумеется, эмпирически ограничена: она всегда эмпирически встречает некоторый предел в осуществлении идеала, предел, снимаемый лишь метафизически и метаэмпирически - Боговоплощением. В эмпирии религиозно-нравственная деятельность неизбежно направлена не только на самоотдачу, но и на преодоление греховного самоутверждения. Она приобретает характер самопреодоления и даже, так как эмпирически полное самопреодоление невозможно, ибо его ни соборная личность и ни одна из ее индивидуаций не хотят, - характер борьбы с собственным своим хотением, самообуздания. Это свойственно всей соборной личности и всякой ее индивидуации. Поскольку же мы рассматриваем их как множество, т.е. в их взаимоотношениях, относительный (хотя тоже всецело не осуществимый для эмпирии) идеал становится "*распределительным*", т.е. выражается в *идее справедливости**. Идея справедливости ставит грани самоутверждению, не отрицая его, как факта, напротив - считая необходимым его преодоление, но словно закрепляя некоторое его состояние, на почве которого такое преодоление может начаться, и *отражая* в несовершенстве само всеединство. Идея справедливости утверждает абсолютную ценность всякой личности и равноценность их всех независимо от иерархического положения. Она извне ограничивает самоутверждение каждого тем, что защищает от него других. Но вместе с тем она указывает каждой личности ее место в иерархии и таким образом выдвигает согласование их всех и нравственно определяет

* Впрочем, надо заметить, что идея справедливости относится не только к сфере социальной, а и к сфере индивидуальной. Здесь она выражается, как гармония индивидуальной личности, как ее "целомудрие", которого, конечно, не следует смешивать с девством.

несовершенное целое как единую соборную личность. И *только этим путем* делается возможною высшая религиозно-нравственная деятельность для несовершенной личности. В самом деле, я должен любить других, т.е. отдавать им себя *свободно*, ибо религиозно-нравственная деятельность есть деятельность свободная. Конечно, даже если меня оскорбляют, лишают всякой внешней свободы, убивают, я все же могу свободно подчиниться всему этому и сделать таким образом совершаемое надо мною насилие вполне свободным актом моей самоотдачи. Однако я, как человек несовершенный, на подобное напряжение моей воли просто не способен. И очевидно, что, если не будет ограждена какая-то сфера моей свободы, религиозно-нравственная деятельность станет для меня, человека морально среднего, прямо невозможною. Обратное: если мною самим или другим не будет поставлена какая-то граница моему эгоистическому самоутверждению и произволу, я сделаю невозможною религиозно-нравственную деятельность для других. Таким образом, из глубины нравственного сознания, из понимания того, что нравственная деятельность должна быть свободною, и того, что все эмпирические личности несовершенны, возникает идея справедливости. Стремление к ней тоже свободный акт, возможный в силу реального единства всех людей и непосредственного осознания каждым онтологически первичного равенства всех и особого достоинства каждого. Сфера справедливости - низшая сфера нравственности, являющаяся необходимым условием высшей. Однако и эта низшая по сфере своего действия нравственность, несколько не отрицающая высшей, а истекающая из нее и направляющая к ней, *не выразима в нормах и требует свободы, т.е. не совместима с каким бы то ни было принуждением.*

XI.

Здесь перед нами и встает *проблема права*. Эмпирическая соборная личность должна в меру возможностей своих эмпирически *сохранить себя, как единство и как множество, т.е. согласовать свое единство с множеством своих индивидуаций, равно утверждая и первое, и вторых, и их иерархическое взаимоотношение.* Иными словами, она должна создать эмпирические условия своей религиозно-нравственной деятельности в эмпирии, найти внешнюю форму для выражения своей религиозно-нравственной воли. Из всего сказанного ясно, что, говоря о воле соборной личности, мы говорим о симфонической ее воле, почему всякие возражения с точки зрения насилия над индивидуумом неуместны и глупы. Фактически насилие появиться может, но принципиальной необходимости в его появлении нет. Говоря, далее, о воле, мы не отделяем ее от волящего субъекта: она и есть он сам. Если же мы называем ее религиозно-нравственной и, следовательно, укореняем ее в Абсолютном, то тут нет никакого ограничения свободы, ибо воля религиозно-нравственна как раз постольку, поскольку она свободно согласуется с

Абсолютным. С другой стороны, наша постановка вопроса устраняет многие недоразумения. Нельзя сказать, что нравственность и право "ниже" соборного (и индивидуального) субъекта, и он их создает, ибо, во-первых, они - он сам в своих качествах, а во-вторых, они определены свободным согласованием его с собственным идеалом и Богом, абсолютно обоснованы. Но нельзя сказать и обратного, т.е. что он "ниже" их, и по тем же самым основаниям.

Итак: *поскольку соборная личность определена своим религиозно-нравственным идеалом, а чрез него отношением своим к Богу и поскольку она (считая осуществление этого идеала должным и вместе с тем определяемая своею разьединенностью, как своим греховным несовершенством) стремится создать и создает эмпирические условия своей религиозно-нравственной деятельности, она обладает правовым качеством. Право, следовательно, обосновано абсолютно, истекая из идеи справедливости, правды.* Но, в отличие от нравственности, право *формально*, определяя условия религиозно-нравственной деятельности, а не ее самое, так что в формах права возможна и деятельность безнравственная. Поэтому оно *охранительно*. Оно может охранять данный религиозно-нравственный уровень общества и создавать условия для его дальнейшего развития, но не обладает творческими силами нравственности и не может сделать людей нравственно более совершенными.

В связи с формальным характером права стоит то, что оно может выражаться в отвлеченных формулах, как отрицательных или запретительных, так и положительных. Право *нормативно*, давая отвлеченные общие формулы должного, и в развитом виде предстает как *система норм*. Само рождение права связано с обобщением конкретно-индивидуальных актов, с отвлечением от полноты конкретности, т.е. с появлением общих норм. В этой нормативности второе отличие права от нравственности.

А с нормативностью права связано и *сверхиндивидуальное значение правовых норм*, их непреодолимость иначе, как в порядке изменения самой симфонической воли. Конечно, нравственное требование еще неодолимее; но здесь право и нравственность обнаруживают новое, третье различие. Норма права неодолима для соборной и индивидуальной личности, *во-первых*, постольку, поскольку эта норма укоренена в идее справедливости, т.е. обоснована абсолютно. (В этом, например, отличие основной сферы права от сферы нравов и быта.) Однако, так как право всегда выражается в норме, и всякая норма условна, правовая норма не обладает в конкретной своей формулировке тою же неодолимостью, как нравственное требование, *нормативно невыразимое*, но за то и не подверженное относительности всякой формулировки. *Во-вторых*, норма права неодолима потому, что она является свободным волеизлиянием соборной личности, в котором эта личность и всякая ее индивидуация свободно себя связывают. То же самое, разумеется, есть и в нравственном требовании, но оно немыслимо без абсолютной обоснованности, а правовая норма (хотя бы в форме своего выражения,

практически же и по существу) мыслима. Далее, нравственное требование не принуждает, а в правовой норме - и в этом опять отличие права от нравственности - целое принуждает индивидуума или частную соборную личность, когда их самосвязывание остается бессознательным и неполным, например, - в случае непредвиденного индивидуумом следования данной нормы из другой, всецело принимаемой им. Правовые нормы обладают (*в-третьих*) неодолимостью в силу *принудительного их характера*.

Итак, право отличается от нравственности тем, что 1) связано непосредственно лишь с низшею сферой нравственности - с идеею справедливости, что оно 2) формально и охранительно, 3) нормативно и 4) обладает принудительным характером.

Определяющим и формулирующим право субъектом является сама симфоническая личность, хотя и в соединении со своим религиозно-нравственным идеалом и Богом. Без этого последнего условия право теряет принципиальную и абсолютную свою обоснованность и из права, обоснованного на справедливости, превращается в произвол, сохраняющий, в лучшем случае, лишь форму права, его мертвую оболочку. Так как соборная личность греховна и несовершенна, она может ошибаться в формулировании права и даже поддаваться своему произволу. Мы же знаем, что и без того сам акт формулирования неизбежно должен способствовать появлению ошибок. Поэтому во всяком положительном праве мы и найдем много противоречащего идее права и религиозно-нравственному идеалу. Отсюда вытекает практическая необходимость - сохраняя идею и форму права, сделать их достаточно гибкими.

Соборность формулирующего права и им самого себя связывающего субъекта устраняет неразумные вопли о насилии над индивидуумом, который ведь входит в состав этого субъекта, как его живая и свободная индивидуация. На почве идеи соборности понятны существование и значение обычного права, процесс "правотворчества" и многое другое. Но указать на соборность и здесь остановиться значит остановиться на чем-то еще очень неопределенном. Надо уяснить, *каким путем определяется право.*

Мы знаем уже (§ 5), что симфоническое сознание и симфоническая воля находят себе преимущественное выражение в определенной социальной группе - *в руководящем или правящем слое*. Он же конкретно является и субъектом определяющим, формулирующим и санкционирующим *положительное право*. В силу органической связи своей с массами он в состоянии оформлять и систематизировать инстинктивное и фрагментарное правотворчество, в силу преимущественного своего положения он сам способен к правотворчеству в духе культуры и к утверждению права. В органической же связи его с массами лежит гарантия того, что его правотворящая и правохранящая деятельность будет органической, а не утопической. В этой связи и в абсолютной обоснованности права заключается также и условие того, что *сам правящий слой подчиняется*

праву, которое он только опознает и формулирует, но не "творит" в строгом смысле слова.

Обвинения евразийства в отрицании права и правового государства, причем всегда идея права незаконно смешивается с конкретным европейским правом, связаны с вопросом о "субъективных публичных правах"*. Выше (§ 5, 7) уже высказаны некоторые общие соображения и указана необходимость различать теорию права и государственное искусство, принцип и форму, с одной стороны, и материальное содержание формы, с другой (§ 6, 7). Полезно еще более отчетливо различать факт и его принципиальное обоснование, а равно учитывать и историческую обстановку, так как само собой разумеется, что вызванная революционной перестройкой общества неустойчивость социально-правовых отношений вовсе не представляется нам естественным или нормальным явлением. Здесь надо проводить четкое различие между революционным и переходным периодом, с одной стороны, и нормальным, "устоявшимся" порядком, с другой. В революционный и переходный периоды, когда новый правящий слой, новые формы государственности, сам идеологически-политический отбор только слагаются, когда возникают новая идеология и новое правосознание в обстановке катастрофической гибели всего старого, - действительно замолкают не только музы, а и право и правда. Когда же установится нормальный порядок, сами собой исчезают эксцессы и болезненные явления. И сам переход от коммунистической партии к *евразийскому отбору* не связан необходимо с особенно болезненными явлениями. Дело совсем не в том, чтобы на место устойчивых отношений поставить неустойчивые, а в том, чтобы нормальную и необходимую устойчивость не абсолютизировать в какой-то раз на всегда Богом установленный порядок, жесткий и никаким изменениям не подлежащий, чтобы сохранить пластичность и гибкость форм и норм. Что же касается факта и его принципиального обоснования, так мы идем дальше наших противников, требуя не формальных только, а *положительных свобод*, самым решительным образом отвергая всякую попытку индивидуалистического их обоснования. Мы принимаем упрек, что наши субъективные права не являются абсолютными правами обособленного индивидуума. Но за то нас никто не сможет упрекнуть, что эти права остаются только формальными и на деле превращаются в удобные орудия для эксплуатации слабых сильными.

*Этот упрек обосновывают двумя рядами аргументов. Одни выводят наше "отрицание" права из того, что мы защищаем сильную власть, и стремятся показать, что мы должны защищать произвол (а мы вот и не защищаем). Другие, построив свою теорию права, отрицают нашу и только потому обвиняют нас в отрицании права. С тем же основанием всякий теоретик права может упрекать другого теоретика в проповеди несправия. Но тогда вообще всякие разговоры о праве бесполезны.

Всякий индивидуум (§ 3) существует и специфичен постольку, поскольку он специфически, по-своему осуществляет целое (соборную личность). Он определяется двумя не отделимыми друг от друга моментами: своей специфичностью и своим отношением к целому. Без этих двух моментов индивидуума быть не может. Отбрасывая специфичность (а вовсе не просто нумерическую отличность), мы приходим к уничтожению индивидуума в абстрактно общем; отбрасывая отношение к целому - к разрушающему себя индивидуализму. Осуществление обоих моментов, как некоторого неразложимого *двуединства* и составляет жизнь индивидуума. Оно - его цель, его долг, его обязанность. *Возможность его - его право.* Таким образом, *нет права без обязанности, и нет обязанности без права**. При этом право сопряжено с обязанностью уже в сфере *самого индивидуального бытия*, хотя их сопряженность и они сами определяются только *чрез отношение индивидуума к целому и чрез разъединенность целого на множество индивидуаций и индивидуумов.* У индивидуума как такового, у "*homo Hobbesicus*"** нет никакого права и никаких обязанностей. И ни то ни другие *не могут даже возникнуть*, если целое не есть нечто иное, чем сумма индивидуумов. У действительно существующего индивидуума, т.е. у индивидуума, как живого и свободного органа целого, есть зачаток права-обязанности. Но этот зачаток актуализуется только вместе с выходом индивидуума за границы субъективной сферы и становится правом-обязанностью эмпирического целого, внешне предстает, как права-обязанности индивидуации по отношению к другим индивидуациям, единство которых и есть самое целое. Эти соображения применимы как к индивидууму, так и ко всякому частному целому, ко всякой соборной личности. И они должны найти себе закрепление в сфере политической, как в преимущественной сфере единства.

Иными словами, государство должно следить за тем, чтобы *всякое субъективное право сочеталось с субъективной обязанностью*, не выводя, однако, ни первого из второй, ни второй из первого, но просто и ясно утверждая их неразрывность. Так как обязанность, в конце концов, есть обязанность по отношению к целому, эмпирически "олицетворенному" государством, утверждение необходимой связи ее с субъективным правом будет и утверждением *функционального смысла* всякого субъективного права. Такое утверждение отнюдь не делает его неустойчивым и произвольно отъемлемым: оно нерушимо и неприкосновенно постольку, поскольку субъект *верен связанной с его правом обязанности.* Более того - субъект

* Таким образом мы не согласны с С.Л.Франком (см. его статью в этом "Временнике"), выводящим право из обязанности; если, впрочем, здесь не чисто терминологическое недоразумение⁴.

** Латинское производное от имени Гоббса (имеется в виду его учение). - Ред.

"имеет право на право", поскольку он признает и принимает свою обязанность*.

Таким образом, положительное право должно быть гибким и меняться соответственно изменению жизни. Но в нормальных условиях оно должно быть устойчивым, ибо без такой устойчивости невозможны ни экономическое развитие, ни политическая жизнь. С другой стороны, неизбежная изменчивость положительного права нисколько не умаляет самого принципа права, т.е. того, что право абсолютно обосновано и для развития культуры необходимо. Это выражается в том, что во всякий данный момент действующее право непреложно и должно быть осуществляемо, связывая и государство, которое его охраняет, и частные соборные личности, и личности индивидуальные. Право изменяется не иначе, как в порядке изменения поддерживающей его симфонической воли, т.е. не иначе, как в установленной форме законодательства, ибо право формально и в процессе своего раскрытия. Для охраны же действующего права, конечно, необходима здоровая организация суда, который его применяет. В независимости суда и получает выражение тот факт, что правом связано и само определяющее его государство.

ХII.

Государство никогда не строится на голом месте и по заранее придуманному плану. Если и производятся когда-нибудь попытки в таком духе, - они приводят к результатам только отрицательным. Развитие государственности является процессом органического ее роста, хотя бы иногда и протекающим в бурных формах революции. И государственное искусство заключается более всего в ясном понимании этого. Во всякой творчески-государственной работе надо исходить из уже данного и существующего и двигаться вперед не путем ломки и разрушения, а путем содействия тому, что здорово, и путем осторожных изменений и поправок. Такой здоровый реализм, такое признание факта, неудачно названное "фактопоклонством", являлись бы необходимыми даже в том случае, если бы организация современного русского государства оказалась преимущественно отрицательною. К счастью, дело обстоит существенно по-иному. За время революции органически создались (а не созданы коммунистами, которые были лишь плохими и бессознательными орудиями народной воли) основы новой русской государственности. Они нуждаются в дальнейшем развитии, в частичных улучшениях и поправках, в освобождении от пережитков старого, а среди этих пережитков прежде всего от социалистичес-

* Отсюда вытекают учения о *функциональной собственности* и о *регулирующей роли* государства в сфере торговли и промышленности. Первое кратко изложено в "Евразийство. Опыт систематического изложения", подробнее развивается в данном "Временнике" С.Л.Франком и в подготовляемой к печати отдельной книжке; во втором см. ст. П.Н.Савицкого.

кого доктринерства всех видов и от тиранической коммунистической партии. Но все это - сфера органической работы, нуждающейся в уяснении принципов, исходящей из данного и в общем удачно намеченного.

Наметившиеся основы новой русской государственности оправдываются нашими идеями. Она не потому приемлется нами, что мы просто признали факт, но потому, что *факт в своем существе и в своих вероятных дальнейших возможностях совпадает с требованиями и выводами, вытекающими из нашей идеологии.*

Основы соответствующего культуре России-Евразии государственного строя уже заложены. Этим облегчена задача нашего поколения, перед которым открывается не только борьба с коммунистическим засилием, искажающим создающееся, но и широкий *простор свободной творческой работы.* Россия выходит из стадии натурально необходимых и стихийных процессов революции в стадию *сознательного и свободного самоопределения.* Признавая факт и учитывая его возможности, мы не считаем, однако, первого безусловно обеспеченным и вторых безусловно неизбежными. В этом *ответственность* нашего поколения, ведущего борьбу и против коммунизма, и против других сил старой русской общественности за новое евразийско-русское государство. Мы не станем отрицать, что наша установка обусловлена верою - верою в Великую Россию; и мы знаем, что у верующего только один исход - или погибнуть или победить.

1927 г.

Евразийство

(Формулировка 1927 г.)

Россия нашего времени вершит судьбы Европы и Азии. Она шестая часть света, Евразия, узел и начало новой мировой культуры.

Раздел I. Россия особый мир

1. Россия представляет собою особый мир. Судьбы этого мира в основном и важнейшем протекают *отдельно* от судьбы стран к западу от нее (Европа), а также к югу и востоку от нее (Азия).

2. Особый мир этот должно называть Евразией. Народы и люди, проживающие в пределах этого мира, способны к достижению такой степени взаимного понимания и таких форм братского сожительства, которые трудно достижимы для них в отношении народов Европы и Азии.

В смысле территориальном нынешний СССР охватывает основное ядро этого мира.

3. Призрак своеобразия представляет собою черту, характеризующую историю российско-евразийского мира в ее динамическом развертывании. Формы же своеобразия различны в различные эпохи. Свообразие это выражалось в укладе всеевразийской державы Чингисхана и его преемников в XII-XIV вв., в строе московского государства XV-XVII вв. и даже в порядках императорской России XVIII-XX вв. Несмотря на все стремления ее правителей подражать Западу, также императорская Россия представляла собою образование, не имевшее подобий ни в Европе, ни в Азии.

4. Однако отличительное для императорской России стремление ее правителей рабски копировать Запад означало, что ими утрачено понимание реальных свойств и особенностей российско-евразийского мира. Такое несоответствие должно было повлечь катастрофу императорской России. Катастрофа эта последовала в революции 1917 г.

5. Евразийцы относятся отрицательно к подражательной и западо поклоннической линии императорского правительства и социальных верхов императорской России.

7. Это отрицательное отношение усугубляется тем, что современную европейскую культуру во всех ее частях, кроме эмпирической науки и техники, евразийцы, признают культурой упадочной.

8. Наряду с отрицательными сторонами революции (см. ниже), евразийцы видят положительную сторону в открываемых ею возможностях освобождения России-Евразии из-под гнета европейской культуры. Одной из задач революции евразийцы считают восстановление своеобразия евразийского мира и установления соответствия между сознанием правящей и интеллектуальной верхушки

России-Евразии и условиями окружающей обстановки. Положение это имеет существеннейшее значение в определении направления, в котором следует развивать и преобразовывать нынешний строй СССР.

Раздел II. Евразийство против коммунизма

1. Политический результат революции выразился в том, что полнота власти в России оказалась в руках коммунистической партии. Компартия есть организованная, сплоченная и строго дисциплинированная группа. Приход к власти организованной подобным образом группы в принципе соответствует положению и условиям России-Евразии. Страна эта, помещенная между нередко враждебными ей странами Европы и Азии, с сухопутной границей огромного протяжения, которую нелегко защищать, принужденная бороться с большими трудностями экономического развития (суровая зима, огромные расстояния), может жить и развиваться только при наличии сильной и жесткой власти, принудительно организующей страну в целях социальных, хозяйственных и военных. Размякшая и выродившаяся власть последнего периода императорской России не была способна выполнить эти задачи. В условиях современности наиболее отвечает потребностям русской обстановки установление власти организованной, сплоченной и строго дисциплинированной группы.

2. Однако власть такой группы имеет оправдание и смысл только в том случае, если группа эта своей правительственной и организационной деятельностью удовлетворяет потребности широчайших народных масс и в устремлениях своих сливается и выражает стремления этих масс. Государственный порядок, при котором власть принадлежит организованной, сплоченной и строго дисциплинированной группе, осуществляющей эту власть во имя удовлетворения потребностей широчайших народных масс и проведения в жизнь их стремлений, можно назвать демотическим строем. Евразийцы являются сторонниками демотического строя. Однако, власть коммунистической партии они отнюдь не считают демотической властью. Атеизм и антихозяйственность компартии решительным образом противоречат духовным основам народов России-Евразии.

3. Народные массы России-Евразии не мыслят жизни вне идеи Бога. Именно к этой идее обращены пробуждения добра и нравственности. Установление благообразия жизни неразрывно связывается здесь с проникновением религии в быт, с одухотворением и упорядочением быта обрядом, с "бытовым исповедничеством". Власть, не признающая религии, как основы культуры и быта, не может быть и не будет демотической властью России-Евразии. Сила этого обстоятельства усугубляется тем, что в культурной деятельности интеллектуальных верхов, в частности, в современной науке - в противоположность тому, что утверждают коммунисты -

именно в самых передовых течениях (например, биологии, физики и астрономии) выяснилась и подтвердилась ограниченность сферы, доступной научному исследованию, и невозможность познать так называемыми "научными методами" последние источники бытия. В этих условиях становится ясным, что только идея Творца делает возможным цельное понимание мира.

В этом отношении, последние выводы наиболее высоко стоящих деятелей интеллектуальной верхушки сходятся с первоначальным сознанием народных масс. Подобным схождением усиливается значимость этих выводов и этого сознания.

4. Народным массам России-Евразии свойственна положительная оценка лично-хозяйственного начала. Также, по существу, в строе аналитического экономического мышления, необходимо утвердить порядок хозяйствования за свой счет, как порядок "естественный", в определенных условиях (см. ниже) наилучше обеспечивающий объективные хозяйственные достижения и интересы занятых в хозяйстве людей. Хозяйствование же за чужой счет или за счет казенный (общий) является "искусственной системой", менее обеспечивающей эти достижения и интересы.

5. Евразийцы отстаивают лично-хозяйственное начало. Однако начало это, в их понимании, отнюдь не идентично капиталистическим порядкам.

Евразийцы считают необходимым устранение капиталистического строя. Отрицание капитализма исходит у них не из диалектического материализма, утверждающего необходимость смены материалистического капитализма материалистическими же социализмом-коммунизмом, но из явственного подразделения духовного и материального начала жизни. Это подразделение согласовано с новейшими выводами научной мысли, утаиваемыми компартией от мыслящих кругов русского общества. Подразделение это сопрягается в мировоззрении евразийцев с утверждением нравственной необходимости преобладания духовного начала над материальным. Капиталистическая система отрицает в существе духовные основы жизни и потому рассматривается евразийцами (в соответствии с основами их мировоззрения), как знак угашения духа, угашения, происшедшего на почве упадочной культуры современной Европы. Политика государства в экономической области должна базироваться, по мнению евразийцев, не на предоставлении возможности наибольшего обогащения, но на начале служения каждого своим согражданам и народно-государственному целому. Лично-хозяйственный строй они рассматривают, как *технически* наиболее обеспечивающий возможности такого служения и способствующий увеличению общественного продукта. В этом строе государственная власть своей политикой должна неуклонно обеспечивать каждому трудящемуся достаточное участие в потреблении общественного продукта и достойные человека условия существования.

6. В современной политике правящей компартии евразийцы замечают признаки *капиталистического перерождения*, что представ-

ляется вполне понятным, т.е. капитализм и коммунизм, являясь одинаково системами материалистического мировоззрения, помещены, по существу, в одной плоскости. Это перерождение выражается:

1. В факте всеми рабочими сознаваемой и все растущей, но тщательно маскируемой компартией, эксплуатации государством труда рабочих, исходящей из того, что государство выступает в отношении рабочих, как работодатель-монополист, и в лице "хозяйственников" вполне использует это положение;

2. В том, что компартия оказалась бессильной осуществить и выпустила из рук дело широкой социальной помощи и оставляет низшие слои одинаково городской и сельской бедноты в самом беспомощном и бедственном состоянии.

Современный коммунизм неуклонно перерождается в *капитало-коммунизм*.

7. В отношении равно капитализма и коммунизма евразийство представляет третье решение, выходящее на путь широкой социальности.

8. Подчиняясь силе жизни, компартия осуществила в пределах России своеобразный строй, не похожий ни на что, имеющееся в других частях мира. Однако, по самосознанию, компартия является западной. Она не только исповедует начала западного социализма (Карл Маркс), но и полагает, в лице виднейших деятелей, своей задачей насаждать в России элементы западной культуры. В этом смысле компартия повторяет политику правительства и социальных верхов императорской России, неминуемо вызывающую откол правящей верхушки от народных масс. Устранение этого откола является, в представлении евразийцев, одной из задач дальнейшего развития СССР.

9. Принимая советский строй в качестве базы дальнейшего развития, евразийцы стремятся внести в этот строй:

- 1) начала религиозности,
- 2) начала хозяйственности в лично-хозяйственном (не капиталистическом) смысле,
- 3) начала социальности, утраченные в процессе перерождения коммунизма в капитало-коммунизм.
- 4) сознание евразийского своеобразия в форме понимания России-Евразии как особого мира и отвержения господствовавшего доселе западопоклонничества.

Раздел III. Политический строй

1. Осуществление этих целей должны взять на себя евразийцы, образовав Евразийскую партию для замены партии коммунистической в ее организационно-правительственном значении.

2. В области общеполитической евразийцы основывают свой план на анализе основных закономерностей революции. В первой фазе каждая осуществившаяся революция сводится к уничтожению

прежнего строя и созданию нового. Во второй фазе революционный процесс выражается в *эволюции* создавшегося строя. Формы этой эволюции могут и должны быть различны: от выборной борьбы до вооруженного переворота (включительно). Общим признаком является сохранение основ создавшегося в процессе революции строя, при внесении в него определенных изменений. Закономерности каждой из названных фаз революции в корне различны. Если в первой фазе основное значение имеет вооруженное восстание народа, уличные бои, гражданская война, то во второй фазе решающее место принадлежит образованию к действию преследующих определенные цели групп, комплектующихся из лиц, выделившихся в процессе революции в качестве руководителей политического и технического аппарата. Процесс осуществившейся революции связан со сменой правящего слоя. В первой фазе революции происходит эта смена, во второй - протекают перегруппировки в пределах уже создавшегося слоя. Евразийцы поставляют своей задачей организованное проведение такой перегруппировки во имя намеченных выше объективных целей.

Закономерности революции непреложны. Во второй ее фазе попытки применить методы первой фазы (народное восстание, гражданская война) были бы так же бесплодны, как и попытка противопоставиться самому факту революции - в форме контрреволюционного движения. Евразийцы сознательно определяют себя как группировку второй фазы революции, ставящую себе задачей *преобразовать* существующий строй путем устранения коммунистической партии.

3. Осуществление поставленных объективных целей евразийцы мыслят в форме "внутреннего движения". Вмешательство со стороны (интервенция) является, по мнению евразийцев, одновременно нецелесообразным и неприемлемым. Создание новой России-Евразии есть дело самих евразийцев.

4. Евразийцы обращаются к выдвигенцам, к личному составу РККА, к деятелям советского и профессионального аппарата, выдвинувшимся из широких рабоче-крестьянских масс, с призывом завершить начатое и частично осуществленное их руками дело построения новой России и ее демократической власти, опирающейся на широкие массы трудящихся. Это завершение требует, при сохранении основ существующего строя, устранения черт антирелигиозности, антихозяйственности, антисоциальности и элементов интернационалистического и в то же время западопоклоннического сознания, как черт и элементов, чуждых широким массам России-Евразии. Никто иной, как выдвигенцы - представители широких трудящихся масс России-Евразии, внуки крепостных, дети эксплуатируемого народа могут и будут строителями и водителями России; необходимо, чтобы дело строительства и водительства они поставили в соответствие с упомянутыми выше основами народного духа. Путь к тому - во вступлении и работе в рядах евразийцев.

5. Демотическую власть, опирающуюся на широкие рабоче-крестьянские массы трудящихся, евразийцы полагают единственно возможной властью и советский строй единственно возможным строем России-Евразии. Однако для того, чтобы советский строй стал строем демократическим, необходимо, чтобы коммунистическое начало, играющее в настоящее время определяющую роль в советской системе, было замещено началом евразийским, в указанных выше его основаниях. Осуществление такого замещения и является основной политической задачей евразийства. В этом смысле советский строй понимается евразийцами не как самоцель и не как самоценность, но применительно к тем основным *религиозно-культурным задачам*, которые они себе ставят.

6. Евразийцы рассматривают советский строй, как орган определения народной воли и выделения в рамки государственного аппарата годных элементов из всех слоев населения.

7. В отношении государственно-правовых форм необходимо укрепление и развитие советского строя в нижеследующих основаниях:

а) власть законодательная и исполнительная принадлежит Всесоюзному Съезду Советов; в периоды между съездами советов она осуществляется выделенным (утвержденным) на съезде ЦИК-ом (в составе Союзного Совета и Совета Национальностей). В перерыве между сессиями ЦИК-а полнотой власти обладает президиум ЦИК-а, в промежутки между заседаниями президиума ЦИК-а полнота власти переходит к председателю президиума ЦИК-а,

б) подлежит дальнейшему укреплению и развитию федеративный строй СССР (см. раздел VI).

в) на местах власть принадлежит советам; каждый местный совет имеет право решать все мероприятия, касающиеся местного управления, кроме определенно отнесенных законодательством центральных органов союза в исключительную компетенцию советов высшей инстанции и кроме приостановленных в действии постановлениями высших советов; этим порядком осуществлена децентрализация и создана сильная власть на местах при сохранении единства власти на всей территории, путем останова руководящих и контрольных функций за советами высших инстанций и в конечном счете за Всесоюзным Съездом Советов.

д) Средоточием всех нитей местного управления соответственно в губ-уезд-иволисполкомах и соответствующих им органах устраняется дробление местного управления по отдельным ведомствам, - одна из язв старой административной системы.

8. Евразийцы считают необходимым оформление советского строя в прочный правопорядок, понимая право, как необходимое условие устойчивого и организованного общежития. В понимании евразийцев законодательство должно быть гибким и приспособленным к условиям момента. При этом - для условий каждого момента евразийцы отстаивают принцип верховенства закона, как безусловное и непреложное начало.

Раздел IV. Вопросы религии

1. Необходимо, чтобы государственная власть относилась благожелательно и содействовала каждой вере, исповедуемой народами России-Евразии, понимая, что только вера может служить основой социальных отношений, проникнутых духом любви и неуклонным бережением человеческого достоинства. Однако содействие государства вере ни в коем случае не должно перерождаться в зависимость религиозных объединений (Церкви) от государства или государства от религиозных объединений (Церкви). Религия и государство объединяют и организуют каждая особую (хотя и связанную с другой), область человеческой жизни. Между ними должны установиться лично-духовные связи, в форме личной религиозности представителей в лести (их благочестия) и внимательного отношения с их стороны к голосу религии (Церкви), а также в форме лояльного отношения к государству представителей религии (Церкви) и преподавания ими благословения тем начинаниям государства, которые Церковь одобряет. Но между религией (Церковью) и государством не может и не должно быть государственно-правовых отношений или хотя бы финансовых связей. Именно для того, чтобы представители религии (Церкви) могли выполнять выпадающую на их долю роль народной совести, религиозные объединения (Церковь) должны иметь самостоятельный бюджет, независимый от средств государства. В этих целях религиозным объединениям предоставляются все права и возлагаются на них обязанности юридических лиц.

2. В области религиозной никакое принуждение недопустимо. Священнослужители, пастыри, иерархи и представители религиозных объединений избираются, в соответствии с установлениями каждой религии, верующим народом из числа лиц, почитаемых им к тому достойными; государство воздерживается от вмешательства в дела религии.

3. Положение, регулирующее, в согласии с изложенным, существование религиозных объединений в пределах государства, издается в порядке одностороннего акта государства, так как религиозные объединения (Церковь) по природе своей не могут вступать ни в какие *государственно-правовые* соглашения или договоры с государством.

Раздел V. Национальный вопрос

1. В национальном вопросе Евразийцы стоят на основе осуществления братства народов в пределах России-Евразии. Средством для осуществления такого братства Евразийцев признают нынешний федеративный строй СССР при обязательном устранении коммунистического гнета, который тяготеет ныне на этом строе, препятствуя полному выявлению национальных своеобразий отдельных народов России-Евразии. Коммунизм не соответствует

духу этих народов. Закрепляя в поставленных конституцией СССР и административной практикой пределах возможности политического и языкового самоопределения этих народов, евразийцы считают необходимым обеспечить этим народам свободу духовного самоопределения также на религиозной и лично-хозяйственной основе.

2. В частности, евразийцы считают необходимым распространить права автономии на народы и своеобразные и в бытовом и историческом отношении группы (качество), до сих пор не получившие таких прав. При этом должны быть охранены права национальных и бытовых меньшинств.

Надлежит подчеркнуть, что начала федерации и автономии Евразийцы отстаивают в советском, а не европейском их понимании.

3. Евразийцы обращаются к представителям народов России-Евразии стремящимся обеспечить себе возможность духовного самоопределения на религиозной и лично-хозяйственной основе, с призывом образовывать евразийские национальные движения для осуществления этой цели.

4. Необходимо существующий в настоящее время в СССР строй, проникнутый началами интернационализма и коммунизма, преобразовать в *наднациональный строй на национальной основе*. Обязательным условием такого перерождения является предоставление русскому народу возможностей государственно-оформленного национального самосознания и от строительства национального государства, возможностей, которых он фактически лишен в настоящее время.

5. Однако национальным самоопределением не ограничивается роль русского народа в строительстве России-Евразии. Именно русская культура, пополняемая элементами культур других народов Евразии, должна стать базой наднациональной (евразийской) культуры, которая служила бы потребностям всех народов России-Евразии, не стесняя их национальных своеобразий. Евразийцы ставят своей задачей положительные мероприятия, содействующие развитию русской культуры в ее наднациональных функциях и чуждые в то же время какого бы то ни было оттенка ограничения и стеснения других национальных культур.

Раздел VI. Промышленность

1. В области экономической необходимо констатировать наличие в современной хозяйственной жизни России-Евразии весьма значительной *национальной безработицы в широком смысле этого слова*. О размерах этой безработицы нельзя судить по количеству безработных, зарегистрированных на бирже труда. Такой регистрации подлежат лица, уже работавшие в тех областях труда, в которых они в настоящее время ищут занятия. Между тем основным фактом современной российско-евразийской экономики является *аграрное перенаселение*, т.е. избыток рабочих сил в деревне, не находящих

себе здесь применения и могущих получить занятия только в отраслях промышленного и ему подобного труда, в которых, однако, никогда ранее они заняты не были. Избыточные кадры сельского населения не учитываются в настоящее время в качестве безработных, сколь бы острой не являлась потребность этой группы трудящихся в отыскании новых отраслей приложения своей рабочей силы. Устранение национальной безработицы в указанном широком смысле слова евразийцы полагают во главу угла своей экономической программы. *России нужно дать работу* - вот точка зрения, с которой евразийцы рассматривают экономическую действительность современной России-Евразии. Советскими экономистами правильно намечены две основные магистрали, следуя по которым можно справиться с бедствием национальной безработицы: 1) *интенсификация* сельского хозяйства и 2) *индустриализация* страны. Однако коммунистическая власть, правильно наметив задачи, недопустимым образом суживает и устраняет применение мер, которые могли бы прямым и действительным образом послужить разрешению этих задач. Коммунистическая власть ограничивает, в частности, свободу хозяйственного самоопределения крестьян, создавая тем самым существеннейшее препятствие на пути интенсификации сельского хозяйства. Евразийцы требуют: а) предоставления крестьянам свободы хозяйственного самоопределения (см. раздел VII) и б) энергической и действительной государственной политики к увеличению фонда заработной платы. Практические мероприятия, выдвигаемые в этом отношении Евразийцами, согласованы с общим пониманием ими оснований экономической жизни.

2. Евразийцы являются сторонниками широкого государственного *регулирования и контроля хозяйственной жизни*, а также сторонниками принятия на себя государством существенных хозяйственных функций. Евразийцы отмечают, что государственное регулирование, контроль и выполнение государством хозяйственных функций, хотя и в различных формах, неизменно выступает в течение русской истории: торговые операции первоначальных князей, государственное предпринимательство московского периода, такое же предпринимательство и объемлющее регулирование хозяйственной жизни в императорский период. Евразийцы полагают, что явления эти теснейшим образом связаны с совокупностью русских условий и выражают собой необходимость русского месторазвития, т.е. русской социально-исторической среды, рассматриваемой неотрывно от условий занятою ею территории. Россия (Евразия) представляет собой целостный материк, имеющий весьма немногие соприкосновения с берегами океана-моря и в общем отрезанный от него. Этим затрудняется конкуренция, господствующая в мире океанического хозяйства*, и выдвигаются начала монополии, с неиз-

* Например, при перевозках по морю происходит конкуренция между судовладельцами, железнодорожная же компания является естественно монополистской.

бежностью приводящие с собой государственное вмешательство. К этому присоединяется связанное с условиями обстановки общее мощное развитие государственного центра (см. выше), увеличивающее значимость такого вмешательства. В этих условиях нынешний экономический строй СССР представляет собою не более, как заострение и сгущение черт торгового, промышленного и земельного уклада, наблюдавшихся в киевской и в московской Руси и в императорской России. Для того же, чтобы создавшийся в результате революции экономический строй не односторонне и ущербно, как в настоящее время, но многосторонне и в полноте выражал, применительно к условиям современной эпохи, потребности евразийской обстановки - для этого необходимо в нынешний экономический строй СССР внести ряд существенных изменений, которые и выдвигаются Евразийцами.

3. При всем признании необходимости и положительного значения государственного хозяйствования, недочеты бюрократизма, волокиты и бесхозяйственности, с которым встречается каждый, знакомый с современным строем СССР, нельзя считать временными и устранимыми "недочетами технического аппарата". Евразийцы указывают, что недочеты эти вкоренены в основные свойства человеческой природы. Пока человек остается физически обособленным индивидом (а перестав быть таковым, он перестает быть человеком), хозяйствование за казенный (общий) счет будет худшим хозяйствованием по сравнению с хозяйствованием за свой счет, в котором изъяны бюрократизма, волокиты и бесхозяйственности устранены автоматически (сами собой). Необходимо стремиться к улучшению государственного хозяйствования. Определенные результаты в этом отношении *возможны*. Но не допустимо предаваться иллюзиям относительно достижимости полного искоренения недочетов этого хозяйствования. С недочетами государственного хозяйствования приходится мириться, имея в виду, что только при помощи этого хозяйствования могут быть внесены черты упорядоченности и организованности в народное хозяйство, как целое, и может быть придана достаточная экономическая сила государству как отстаивателю интересов трудящихся. Однако *в видах развития производительных сил*, в котором кровно заинтересованы трудящиеся массы и от которого зависит устранение национальной безработицы, - наряду с существующей и имеющей развиваться и впредь государственной промышленностью, охватывающей важнейшие отрасли, должна быть создана *соразмерная ей частная промышленность* такого же охвата. Следствием этого будет не только широкое использование лично-хозяйственного начала, в деле повышения производительности страны, но и увеличение фонда заработной платы.

4. Численность рабочих кадров и высота заработной платы зависят от размеров фонда заработной платы. В деле увеличения этого фонда недопустимо ограничиваться ресурсами накопления и организационными возможностями государственной промышлен-

ности, тем более что благодаря свойствам хозяйствования за казенный счет, эти ресурсы и возможности относительно ограничены. Основанное только на них увеличение фонда заработной платы неизбежно будет проходить медленнее, чем это требуется интересами страны и чем то возможно *при расширении подбора применяемых организационных форм*. Каковы бы ни были стремления государственной власти, она не может повысить численность рабочих кадров и заработных плат выше предела, отвечающего объективным возможностям. Более того, положение государства, как работодателя - *монополиста*, порождает возможность и факт капиталистического перерождения государственной промышленности (см. раздел II). В этих обстоятельствах монополия государственной промышленности в области наиболее важной для экономической жизни *крупной* промышленности искусственным образом ухудшает условия борьбы рабочих за повышение заработных плат. Цена начала государственного хозяйства не менее, чем цена их коммунисты, евразийцы высказываются, однако, за устранение названной монополии именно в целях предотвращения возможного и действительного разложения (коррупции) государственной промышленности.

5. Необходимо отметить, что в отношении частной промышленности существование госпромышленности как ее конкурента устраняет в указанных выше условиях возможность получения в частной промышленности сверхприбылей и делает невозможным эксплуатацию рабочих. Свою социальную систему Евразийцы основывают именно на сосуществовании государственного и частного предпринимательства, взаимно дополняющих и влияющих друг на друга.

6. Евразийцы считают, что неуклонное выполнение постановлений по охране труда и социальному обеспечению и выплата заработной платы *не ниже* заработной плат госпромышленности, составляет *обязанность* предпринимателя, вне выполнения которой не существуют и соответствующие права предпринимателя. *Хозяин же, предприниматель, выполняющий свои обязанности перед государством есть, по мнению евразийцев не враг, но друг власти трудящихся*.

7. Только выставив и устойчиво придерживаясь этого положения, можно рассчитывать на осуществление крупных производственных вложений со стороны частного капитала и на широкое приложение в производственной области организационных усилий частных предпринимателей. Нелепо полагать, что то и другое может произойти в условиях принципиально враждебного отношения власти к лично-хозяйственному началу. В условиях такого отношения всякая попытка широкого использования в производственной области возможностей и ресурсов лично-хозяйственной стихии - есть и останется попыткой с негодными средствами. Именно таковы попытки комвласти. В этом смысле необходимость устранения комвласти соответствует и вытекает из непреложной экономии

ческой необходимости предоставления простора развитию русских производительных сил. Постоянные колебания, сказывающиеся в политике комвласти, являются результатом того, что политика эта представляет собой лишь внешнее заигрывание с лично-хозяйственным началом, не могущее привести ни к какому действительному результату. Евразийцы считают необходимым радикальное устранение этих колебаний и принятие устойчивой линии экономической политики, на указанных выше началах.

8. В соответствии со сказанным выше (п. 2-й настоящего раздела), необходимо подчеркнуть, что принятие такой линии евразийцы рассматривают не как ослабление, но как усиление начал *плановости* в народном хозяйстве России-Евразии. Силой государственного законодательства, регулирующего частную промышленность с условиями концессионных договоров, также и частная промышленность должна быть помещена в рамки общего плана. Евразийцы не только отстаивают развитие функций госплана, как органа, объединяющего государственную политику, но и высказываются за внесение плановости в отрасли, в настоящее время недостаточно ею проникнутые, как например: высказываясь за широкое применение частного жилищного строительства (см. ниже), Евразийцы подчеркивают необходимость подчинить и его общему техническому, санитарному и художественно-архитектурному плану*.

9. Евразийцы отстаивают функциональную (в отношении к интересам государственного целого) природу собственности и сопрягают самое установление права собственности с выполнением связанных с ним обязанностей. Не только право собственности на предметы обихода и потребления, но также, в значительной степени, и право собственности на средства производства фактически восстановлены комвластью. Однако комвласть тщательно уклоняется от признания принципиального значения собственности. Евразийцы признают это значение в том, что именно с режимом собственности связан тот порядок автоматизма, в котором осуществляется технически *лучшее* хозяйствование. Место собственности, по мнению евразийцев, определяется ее функциональным значением в осуществлении поставленных государством объективных задач. В меру способствования осуществлению этих задач должна быть признана и утверждена собственность на средства производства. Гражданский кодекс должен давать достаточную гарантию и обеспеченность собственности - дабы внести элемент устойчивости в эконо-

* Отстаивая перечисленные мероприятия, евразийцы далеки, однако, от признания возможности полной рационализации хозяйственной жизни, полного растворения хозяйственной жизни в некотором, заранее намеченном, перспективном плане; допущение такой возможности евразийцы считают характерным проявлением утопии: всегда останутся факторы, имеющие значение для экономической жизни, которые не поддадутся регулированию и учету в порядке заранее составленного плана. Дело идет не о безостаточном растворении хозяйственной жизни в заранее составленном плане, но об *усилении* в ней начала учета и плановости.

мическую жизнь. Однако, *по суду*, каждый собственник, не исполняющий своих обязанностей перед государством, может быть лишен собственности (с частичным возмещением или без возмещения, в зависимости от характера нарушения).

10. В соответствии с содержанием п. 3-7 настоящего раздела, евразийцы высказываются за радикальный пересмотр и расширение концессионной политики с распространением ее, кроме промышленности, на строительное дело (в том числе жилищное), транспорт, средства связи и т.п. Создание соразмерных государственных частных отраслей хозяйства должно произойти в формах пересмотра и расширения концессионной политики. Наряду с иностранными предпринимателями, к концессионному делу должны быть *главным образом* привлечены местные предпринимательские кадры.

11. Евразийцы подчеркивают, что способствование экономическому самодовлению России-Евразии подразумевает осуществление системы мероприятий по экономическому развитию всех (в том числе и самых малых) народов Евразии. В общей экономической рамке России-Евразии каждый из этих народов признается и является равноправным каждому другому народу. К России-Евразии не применимы принципы колониальной политики. Эксплуататорские начала последней заменены здесь понятием самодовлеющего материка, с осуществленным равноправием народов.

Раздел VII. Земельное дело

1. В определении своего отношения к земельному вопросу, Евразийцы исходят из исконных воззрений народов России-Евразии на землю как на объект, конечное распоряжение которым принадлежит всему общественному целому. Интересы же общественного целого, связанные с развитием производительных сил, требуют установления личной собственности на землю (в частности на полевые, луговые и усадебные угодья), в функциональном понимании этой собственности.

2. Евразийцы отстаивают обеспечение свободы хозяйственного самоопределения крестьян (земледельцев). Должны быть проведены без всяких ограничений, внесенных незаконной административной практикой, постановления в этой области земельного кодекса 1922 г.

3. Крестьянские хозяйства, самоопределяющиеся в пользу общинного порядка, остаются при существующем способе землепользования. Евразийцы считают необходимым проведение мероприятий по широкому распространению в их среде перечисленных в предыдущем кооперативно-агрономических улучшений.

ЛИРИЧЕСКОЕ ОТСТУПЛЕНИЕ

А.С.Хомяков

России

Тебя призвал на брань святую,
Тебя Господь наш полюбил,
Тебе дал силу роковую,
Да сокрушить ты волю злую
Слепых, бездумных, буйных сил.

Вставай, страна моя родная,
За братьев! Бог тебя зовет
Чрез волны гневного Дуная,
Туда, где землю огибая,
Шумят струи Эгейских вод.

Но помни: быть орудьем Бога
Земным созданиям тяжело.
Своих рабов он судит строго,
А на тебя, Увы! Как много
Грехов ужасных налегло!

В судах черна неправдой черной
И игом рабства клеймена;
Безбожной мести, лжи тлетворной,
И лени мертвой и позорной,
И всякой мерзости полна!

О, недостойная избрания,
Ты избрана! Скорей омой
Себя водою покаянья,
Да ром двойного наказания
Не грянет над твоей головой!

С душой коленапреклоненной,
С головой, лежащею в пыли,
Молись молитвою растленной
Елеем плача исцели!

И встань потом, верна признанью,
И бросься в пыл кровавых сеч!
Борись за братьев крепкой бранью,
Держи стяг божий крепкой дланью,
Рази мечом - то божий меч!

23 марта 1854 г.

А.С.Хомяков

России

"Гордись! - тебе льстецы сказали. -
Земля с увенченным челом,
Земля несокрушимой стала,
Полмира взявшая мечом!
Пределов нет твоим владеньям,
И, прихотей твоих раба,
Внимает гордым повеленьям
Тебе покорная судьба.
Красны степей твоих уборы,
И горы в небо уперлись,
И как моря твои узоры..."
Не верь, не слушай, не гордись!
Пусть рек твоих глубоки волны,
Как волны синие морей,
И недра гор алмазов полны,
И хлебом пышен тук степей;
Пусть пред твоим державным блеском
Народы робко клонят взор
И семь морей неполным плеском
Тебе поют хвалебный хор;
Пусть далеко грозой кровавой
Твои перуны пронеслись -
Всей этой силой, этой славой,
Всем этим прахом не гордись!
Грозней тебя был Рим великий,
Царь семихолмного хребта,
Железных сил и воли дикой
Осуществленная мечта;
И нестерпим был огонь булата
В руках алтайских дикарей;
И вся зарылась в груды злата

Царица Западных морей.
И что же Рим? И где монголы?
И, скрыв в груди предсмертный стон,
Кует бессильные крамолы
Дрожа над бездной, Альбион!
Бесплоден всякой дух гордыни,
Неверно золото, сталь хрупка,
Но крепок ясный мир святыни,
Сильна молящихся рука!

И вот за то, что ты смиренна,
Что в чувстве детской простоты,
В молчанье сердца сокровенна,
Глагол творца прияла ты, -
Тебе он дал свое призванье,
Тебе он светлый дал удел:
Хранить для мира достоянье
Высоких жертв и чистых дел:
Хранить племен святое братство,
Любви живительный сосуд,
И веры пламенной богатство,
И правду, и бескровный суд.
Твое все то, чем дух святится,
В чем сердцу слышен глас небес,
И чем жизнь грядущих дней таится,
Начало славы и чудес!..
О, вспомни свой удел высокий!
Былое в сердце воскреси
И в нем сокрытого глубоко
Ты духа жизни допроси!
Внимай ему - и, все народы
Обняв любовию своей,
Скажи им таинство свободы,
Сиянье веры им пролей!
И станешь в славе ты чудесной
Превыше всех земных Сынов,
Как этот синий свод небесный -
Прозрачный вышнего покров!.

Осень 1839

Панмонголизм

Панмонголизм! Хоть имя дико,
Но мне ласкает слух оно,
Как бы предвестием великой
Судьбины Божией полно.

Когда в растленной Византии
Остыл Божественный алтарь
И отреклися от Мессии
Иерей и князь, народ и царь, -

Тогда он поднял от Востока
Народ безвестный и чужой,
И под орудьем тяжким рока
Во прах склонился Рим второй.

Судьбою павшей Византии
Мы научиться не хотим,
И все твердят льстецы России:
Ты - третий Рим, ты - третий Рим.

Пусть так! Орудий божьей кары
Запас еще не истощен.
Готовит новые удары
Рой пробудившихся племен.

От вод малайских до Алтая
Вожди с восточных островов
У стен поникшего Китая
Собрали тьмы своих полков.

Как саранча, неисчислимы
И ненасытны, как она,
Нездешней силою хранимы,
Идут на Север племена.

О Русь! забудь былую славу:
Орел двуглавый сокрушен,
И желтым детям на забаву
Даны ключки твоих знамен.

Смирится в трепете и страхе,
Кто мог завет любви забыть...
И третий Рим лежит во прахе,
А уж четвертому не быть.

1 октября 1894

Ex oriente lux

"С Востока свет, с Востока силы!"
И, к вседержительству готов,
Ирана царь под Фермопилы
Нагнал стада своих рабов.

Но не напрасно Прометея
Небесный дар Элладе дан
Толпы рабов бегут, бледнея,
Пред горстью доблестных граждан.

И кто ж до Инда и до Ганга
Стезею славною прошел?
То македонская фаланга,
То Рима царственный орел.

И силой разума и права -
Всечеловеческих начал -
Воздвиглась Запада держава,
И миру Рим единство дал.

Чего же ещё недоставало?
Зачем весь мир опять в крови?
Душа Вселенной тосковала
О Духе веры и любви.

И слово вещее - не ложно,
И свет с Востока засиял,
И то, что было невозможно,
Он возвестил и обещал.

И, разливаясь широко,
Исполнен знамений и сил,
Тот свет, исшедший от Востока,
С Востоком Запад примирил.

О Русь! В предвиденье высоком
Ты мыслью гордой занята;
Каким ты хочешь быть Востоком:
Востоком Ксеркса иль Христа?

Скифы

*Панмонголизм! Хоть имя дико,
Но мне ласкает слух оно.*

Владимир Соловьев

Милльоны - вас. Нас - тьмы, и тьмы, и тьмы.

Попробуйте, сразитесь с нами!
Да, скифы - мы! Да, азиаты - мы,
С раскосыми и жадными очами!

Для вас - века, для нас - единый час.

Мы, как послушные холопы,
Держали щит меж двух враждебных рас
Монголов и Европы!

Века, века ваш старый горн ковал
И заглушал грома лавины,
И дикой сказкой был для вас провал
И Лиссабона, и Мессины!

Вы сотни лет глядели на Восток,
Копя и швабя наши перлы,
И вы, глумясь, считали только срок,
Когда наставить пушек жерла!

Вот - срок настал. Крылами бьет беда,
И каждый день обиды множит,
И день придет - не будет и следа
От ваших Пестумов, быть может!

О, старый мир! Пока ты не погиб,
Пока томишься мукой сладкой,
Остановись, премудрый, как Эдип,
Пред Сфинксом с древнею загадкой!

Россия - Сфинкс. Ликуя и скорбя,
И обливаясь черной кровью,
Она глядит, глядит, глядит в тебя,
И с ненавистью, и с любовью!

Да, так любить, как любит наша кровь,
Никто из вас давно не любит!
Забыли вы, что в мире есть любовь,
Которая и жжет, и губит!

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

Мы помним все - парижских улиц ад,
И венецьянские пролады,
Лимонных роц далекий аромат,
И Кельна дымные громады...

Мы любим плоть - и вкус ее, и цвет,
И душный, смертный плоти запах...
Виновны ль мы, коль хрустнет ваш скелет
В тяжелых, нежных наших лапах?

Привыкли мы, хватая под уздцы
Играющих коней ретивых,
Ломать коням тяжелые крестцы,
И умирять рабынь строптивых...

Придите к нам! От ужасов войны
Придите в мирные объятия!
Пока не поздно - старый меч в ножны,
Товарищи! Мы станем - братья!

А если нет, - нам нечего терять,
И нам доступно вероломство!
Века, века - вас будет проклинать
Больное позднее потомство!

Мы широко по дебрям и лесам
Перед Европою пригожей
Расступимся! Мы обернемся к вам
Своею азиатской рожей!

Идите все, идите на Урал!
Мы очищаем место бою
Стальных машин, где дышит интеграл,
С монгольской дикою ордою!

Но сами мы - отныне вам не щит,
Отныне в бой не вступим сами,
Мы поглядим, как смертный бой кипит,
Своими узкими глазами.

Не сдвинемся, когда свирепый гунн
В карманах трупов будет шарить,
Жечь города, и в церковь гнать табун,
И мясо белых братьев жарить!..

В последний раз - опомнись, старый мир!
На братский пир труда и мира,
В последний раз на светлый братский пир
Сзывает варварская лира!

30 января 1918

II. РАЗДЕЛ PRO И CONTRA

Г.В.Флоровский

Евразийский соблазн

*Дни правды дороже воинственных
дней...¹*

Судьба евразийства - история духовной неудачи. Нельзя замалчивать евразийскую правду. Но нужно сразу и прямо сказать - это *правда вопросов*, не правда ответов, правда проблем, а не решений. Так случилось, что евразийцам первым удалось увидеть больше других, удалось не столько поставить, сколько расслышать живые и острые вопросы творимого дня. Справиться с ними, четко на них ответить они не сумели и не смогли. Ответили призрачным кружевом соблазнительных грез. Грезы всегда соблазнительны и опасны, когда их выдают и принимают за явь. В евразийских грезах малая правда сочетается с великим самообманом. "В них рассказ убедительно-лживый развивал невозможную повесть. И змеиноного цвета отливывы волновали и мучили совесть"... Первоначальное евразийство хотело быть призывом к духовному пробуждению. Но сами евразийцы если и проснулись, то для того, чтобы грезить на яву... Евразийство не удалось. Вместо пути проложен тупик. Он никуда не ведет. Нужно вернуться к исходной точке. И оттуда, быть может, откроются новые кругозоры, протянутся новые и верные пути.

I.

Революция всех застала врасплох, и тех, кто ждал ее и готовил, и тех, кто ее боялся. В своей страшной неотвратимости и необратимости свершившееся оказалось непосильным, и внутренний смысл и действительная размерность происходившего оставались загадочны и непонятны. И нелегко дается мужество видеть и постигать.

Есть и была вечная и простая правда в белом деле и в белой борьбе. Это - правда наивного и прямого нравственного противления, правда волевого неприятия и отрицания мятежного зла. Но на нравственное противление нужно иметь духовно оправданное право. И духовной силы, собираемой во внутреннем искусстве и бдениии, нельзя заменить ни пафосом благородного негодования, ни жадной мести. Белый порыв распался в страстной торопливости, отравленной ядами "междоусобной брани". Нравственное негодование не перегорело в смирении, не просветлело в вещи зоркости трезвенной думы. Среди грохота исторических обвалов казалось странным и неуместным задуматься, сосредоточиться, уйти в себя. Это казалось превратным безделием и бездействием, внутренней сдачей и отка-

зом от борьбы. Максимализм бездумного, мстительного гнева разряжался в кровавое нетерпение внешнего действия и внешнего конца. В такой торопливости нет подлинной силы и действенной правды. Ибо нет воли к покаянию. И нет зоркости. Ненависть выжигает любовь, а только в любви духовная зоркость. Легко было поддаться опьянению нравственного ригоризма, и пред лицом зла и злобы, творимой на русской земле ее теперешнюю антихристовой властью, духовно ослепнуть и оглохнуть и к родине самой, и потерять всякий исторический слух и зоркость. Точно нет России, и до конца, и без остатка выгорела она в большевистском пожаре, - и в будущем нам, бездомным погорельцам, предстоит строиться на диком поле, на месте пустом. В таком поспешном отчаянии много самомнения и самодовольства, сужение любви и кругозора. За советской стеной скрывается от взоров страждущая и в страдании перерегорающая Россия. Забывается ею творимая судьба. И нужно прямо и твердо понять: революция и разруха, обман и отравка не убили Россию; и она живет и жива, жива в безумии и озорстве, жива в буйном хмеле и злобе, жива в молчаливом противлении, жива в незримом преображении своем. Среди бесовского маскарада, под мерзостной маскою *есть творимая Россия*, и проходит она по мытарствам огненного испытания. И с нею должна быть наша любовь, любовь сочувствия и любовь противления, двоящаяся и строгая любовь. Наша душа должна внутренне обратиться к России, в любви отождествиться с нею. И приять ее роковую судьбу, как свою судьбу, и перестрадать ее покаянный искуc. Не все в любимой России должны мы принять и благословить. Но все должны понять и разгадать, как тайну Божия гнева, как правду Божия суда. *А ще забуду тебе, Иерусалиме, да будет забвена десница моя...*²

Нужно понять и признать: русская разруха имеет глубокое духовное корнесловие, есть итог и финал давнего и застарелого духовного кризиса, болезненного внутреннего распада. Исторический обвал подготовлялся давно и постепенно. В глубинах русского бытия давно бушевала смута, сотрясавшая русскую почву, прорывавшаяся на историческую поверхность и в политических, и в социальных, и в идеологических судорогах и корчах. Сейчас и кризис, и развязка, и расплата. В своих корнях и истоках русская смута есть прежде всего духовный обман и помрачение, заблуждение народной воли. И в этом грех и вина. Только в подвиге покаяния, в строгом искусе духовного трезвения может открыться и открывается подлинный выход из водоворотов ликующего зла. На духовный срыв нужно ответить подвигом очищения, внутреннего делания и собирания. Только в бдении и аскезе, только в молитвенном безмолвии накапливается и собирается подлинная сила, - в молчаливом искусе светлеет и преобразуется душа, куется и закаляется творческая воля. Только в этом подвиге совершится воскресение и воскрешение России, восстановление и оживление ее разбитого и поруганного державного тела. Это трудный и суровый путь. Но нет легких и скорых путей для победы над злом, и в делах покаяния дерзко требовать

легкости. Предельный ужас революции был в нашем бессилии, - в том, что в грозный час исторического испытания нечего было противопоставить раскованным стихиям зла, что в этот час открылось великое оскудение и немочь русской души. В революции открылась жуткая и жестокая правда о России. В революции обнажаются глубины, обнажается страшная бездна русского отпадения и неверности, - "и всякой мерзости полна"...³ Нечего бояться и стыдиться таких признаний, нечего тешить себя малодушной грезой о прежнем благополучии и перелagать все на чужую вину. В раскаянии нет ни отступничества, ни хулы. И только в нем полнота патриотического дерзновения, мужества и мощи.

В таких исторических признаниях, в остром и живом чувстве сверхполитической и лжедуховной природы русской революции, в призыве к зоркому культурно-патриотическому бдению и раздумью, - в этом была правда и историческое дело начального евразийства. И эта правда оказалась жестокой для самих евразийцев. Они тоже соблазнились о терпении и увлеклись исканием легких и скорых путей. В своем внутреннем развитии, или, сказать правду, разложении евразийство отравилось тем самым соблазном лжедейственной торопливости, с раскрытия и обличения которого оно началось, - отравилось вожделением быстрой и внешней удачи. Верные, но беглые наблюдения разрослись в торопливый и мечтательный синтез и обманная, хотя и розовая греза заволочла и окутала историческую быль.

II.

В самом восприятии и в толковании переживаемой современности евразийцы не сумели и не смогли соблюсти строгой внутренней меры, не сумели сочетать свободу исторического внимания со свободой высшего и духовного, оценочного разбора и суда. Евразийцы точно зачарованы историческими видениями, развертывающимися вокруг "в обстановке величайшего социально-практического переустройства и возбуждения"⁴. Они подавлены исторической необходимостью, мощной поступью неотразимых событий. Для них "жизнь есть конкретность идеи", единой, единственной, и потому "истинной". Истину они хотят найти и расслышать в исторической действительности, в эмпирическом бывании, как его скрытую, но непреложную тему. И потому в их сознании правило исторической чуткости превращается в требование "слушаться" истории, - именно слушаться, не только слушать. Исторический учет и признание поспешно перерождаются в покорное и даже угодливое приятие творимой новизны. Евразийцы не допускают возможности несправедливой истории. При всей неизбежности эмпирической неполноты и несовершенства, в истории для них всегда раскрывается, осуществляется и овеществляется правда. И отсюда у них болезненный страх исторической отсталости, страх не попасть в ритм событий. В

бессильном испуге рождается торопливая готовность уступить зову времени. Евразийцы как-то веруют в непогрешимость истории, в благодетельную ритмику органических процессов. Они приемлют суд времени, как окончательный и неопровержимый суд. И отказываются от суда над историей, как от безумной тяжбы со вселенской и премудрой стихией, властью, проявляющей себя в роке исторической судьбы. В оценочном суде над историей им чудится состав гордости и насилия, чудится мечтательная отвлеченность, гордость неудачников, отброшенных "естественно-органическим" процессом развития и брюзжащих в обиженном сознании своей ненужности и обреченности. Евразийцы готовы подсмеиваться над каждым, кто не поддается с покорностью органическому насилию стихий, как над близоруким изгоем всемошной жизни. И точно, бывают безнадежно опоздавшие и отсталые люди, ослепшие и оскудевшие временно и безвозвратно. Но евразийцы забывают, что судить, и осуждать, и отвергать историческую новизну можно не только во имя старого, но и во имя вечного, во вдохновении подлинных святынь. В евразийстве оживает "пресловутое змеиное положение" о разумности действительного и действительности разумного, какой-то огрубелый и опрошенный "панлогизм". В испуге отвлеченности евразийцы и не замечают, и не хотят заметить греховного и грешного расхождения и несоответствия "истинной идеи" и... самой жизни. Это расхождение не только по степени. То правда, что в жизни, во всех ее изворотах и сращениях, раскрываются и осуществляются "идеи". Но не во всякой жизни воплощается одна и та же, "истинная" идея. Мало и недостаточно уловить "смысл происходящего". Может оказаться, что события текут в бездну отпадения, - и в этом их "смысл". Подобае ли тогда радоваться, подобае ли разрушительные идеи возводить в мерило и идеал, как бы ни были они пестры и многоцветны, как бы "органически" ни были они сращены с жизнью... Бывает злая жизнь. И ей надлежит противиться, без примирения и уступок. В таком противлении нет никакой отвлеченности, нет гордости и отщепенства. Напротив, только в праведном противлении осуществляется подлинное смирение, смирение пред голосом Божией правды, не пред слепым роком. Только в нем преодолевается человеческая гордыня, овеществившая себя в злом направлении исторических событий. Только в нем проявляется высший и подлинный реализм, учитывающий не только извивы исторического бывания, но и гораздо более действительные, хотя в исторической эмпирии и не осуществленные Божественные меры бытия, - Божию волю о мире. Этого высшего и духовного реализма вовсе нет в евразийстве. Евразийцы приемлют случившееся и свершившееся как неотвратимый факт - не как знамение и суд Божий, не как грозный призыв к человеческой свободе.

В евразийстве есть воля и вкус к совершившейся революции; и евразийцы приемлют ее, как обновление застоявшейся жизни. Они правы, революция есть "глубокий и существенный процесс", не "историческое недоразумение". В русской современности динами-

чески интегрирована и интегрируется длительная и сложная предыстория. Правильно и своевременно говорить сейчас о противоречиях и неувязках старой петербургской России, в которых зачиналась, и готовилась, и созревала смута. В известном смысле, конечно, революция есть "саморазложение Императорской России", бурный конец петербургского периода. Но смысл этого исторического обрыва евразийцы толкуют узко и превратно, в скудных терминах натуралистической морфологии. Весь смысл трагедии старой России сводится для них к некоему "псевдоморфозу", к "разрыву" правительства с "народом", к правительственному насилию над народной массой, втесняемой в чужеродные и тем самым ложные рамки "европеизма". И торопливое примирение с "новой Россией", рождающейся в кровавой пене революции, для евразийцев вполне оправдывается совершившимся обнажением материка, освобожденного от насильственных наслоений.

Любовь к отечеству – сложное и запутанное чувство: голос крови и голос совести соединяются в нем, чаще перебивая и заглушая друг друга, редко сливаясь в мерном созвучии. И до этой меры патриотическая любовь должна возрастать в суровом внутреннем искусстве. Этого искусства нет в евразийстве. В нем недостает строгости к себе, недостает страха Божия, нравственной чуткости, духовного смирения и простоты. В евразийском патриотизме слышится только голос крови и голос страсти, буйной и хмельной. Патриотизм для евразийцев есть "пенящийся и хмельной напиток", не зов долга и не воля к подвигу. Евразийцам кажется, будто сейчас приходится делать выбор между интеллигентской хилостью и новой "народной" силой и выбирать вторую. Они не понимают, что выбор предстоит между греховным самоутверждением и творческим самоотречением, в покаянной покорности Богу. Не от Духа, а от плоти и от земли хотят набраться они силы. Но нет там подлинной силы, и Божия правда не там. Для евразийцев более чем достаточно ссылки на "органическое рождение" из вихря стихий, из недр инстинктивного самоопределения народного, чтобы приять и оправдать творимую новизну. В евразийстве пробуждается запоздалый романтический пафос стихии, яркой, властной, многоцветной. Евразийцы всюду видят стихию, – и любят ее, и веруют в нее, в органические законы естественного роста. В самих себе они с удовлетворением ощущают "веяние необыкновенного стихийного подъема сил", выбивающихся и вырывающихся из-под развалин обреченного прошлого. История для них прежде всего мощный силовой процесс, явление силы, не духа, – развитие, а не творчество и не подвиг. После великих исторических потрясений поломанные и искалеченные в них люди, от обратного, от усталости и бессилия, начинают грезить о силе и мощи в каком-то надрывном подобострастии пред стихией. В пафосе стихий стираются категорические грани добра и зла, как какая-то моралистическая условность, как придирака слишком субъективной рефлексии, несоизмеримой с высшей правдой и мудростью исторического сверхличного бытия. Не по

нравственным и духовным мерилам определяется тогда и оценивается достоинство людей и событий, но по потенциалу заряжающей их и в них воплощающейся стихийной энергии и мощи. Так слагается культ "сильных" людей, не то "героев", не то "разбойников"; и в нем получает лжерелигиозное оправдание право на страсть и волю, с забвением о единственном действительном и возможном пути к Богу через крест и любовь. Есть что-то от этого романтического перегара в теперешнем евразийстве. В каком-то смысле евразийцев зачаровали "новые русские люди", ражие, мускулистые молодцы в кожаных куртках, с душой авантюристов, с той бесшабашной удалью и вольностью, которые вызревали в оргии войны, мятежа и расправы. Точно от неожиданности, что в пленной и окованной России оказались "живые" люди, евразийцы загляделись на них; и все кажется в них мило и право уже по тому одному, что они - в России, сидят на родной земле, "естественно-органически вырастают из народного материка". Пусть эти новые люди, этот "новый правящий слой" собрался и кристаллизовался вокруг "воров", бездумных и скудоумных, - "выбора у народа не было", решают евразийцы; по нашей скудости и хилости на "ворах" русский свет клином сошелся. В этих "ворах" евразийцы увидели "воплощение государственной стихии". Их загипнотизировал большевистский пафос "народоводительства", волевой пафос коммунистической партии, пусть скудной и ложной в своей идеологии, но "властной до тираничности". В своей практической работе коммунисты невольно отобрали "здоровых и приспособленных" и властно обратили их на осуществление действительных, хотя и бессознательно угаданных, народно-государственных целей. "Как-никак", давно уже сознаются евразийские авторы, "революция породила несомненных героев зла и разрушения..." Теперь они подчеркивают, - не только разрушения. Ибо во властном пафосе коммунистического интернационала народная стихия "почувствовала формальную наличность нужных ей качеств государственности и власти", нашла в нем свой кристаллизационный центр и упор. В действительности коммунисты оказались "бессознательными орудиями вырождавшейся государственности". Они вынесли на себе, хотя помимо своего умысла и воли, "новый народ", новый правящий слой. В известном смысле, по евразийской оценке, большевики как бы спасли Россию - от анархии, во всяком случае. И потому евразийцы сознательно и хотят быть "следственниками современного большевизма", "следственниками советской государственности", в психологии и типе, в пафосе и внутреннем строе. Они хотят и призывают равняться по большевистскому примеру и типу, только переменяв "конструктивный принцип" с безбожного на религиозный. Станным образом они не замечают и не понимают, насколько в формальном "типе" большевистского максимализма отражается и выражается его безбожная, бесчеловечная, бесовская сущность, не чувствуют, что при "полярных" основаниях окажутся необходимыми инородные и инотипные "методы и силы".

У евразийцев сложилось совсем неоправданное представление, будто революция в каком-то смысле уже кончилась и выплавление новой России завершилось. Заглядевшись на мнимую социальную стройку, завлеченные "современною страстью к твердому устройению и максимализму", евразийцы проглядели самое существо русского процесса. Они странно оглохли к той духовной смуте, которая в действительности и пучит и взрывает историческую поверхность. Евразийское внимание рассеялось по социально-политической поверхности, в евразийском восприятии притушается и меркнет весь острый и могучий трагизм русской смуты. Внутри России, в самых недрах русского бытия и духа, все еще продолжается смертельная борьба, борьба разночестных и несовместимых начал - и, может быть, именно сейчас он в наивысшем разгаре и напряжении. Раскаленная и расплавленная народная масса все еще в огне, вулканические сотрясения не прекратились, и основной кристаллизационный процесс едва еще начался.

Наивная доверчивость к органической работе темных подсознательных сил соединяется в евразийском сознании с жутким, хотя и мечтательным упоением властью. Ибо "только единая и сильная власть способна провести русскую культуру через переходный период, *канализировать и направить пафос революции*". В этой сильной власти найдет и оформит себя сама народная стихия, в ней воплотится, осуществит себя.

Евразийцы признают, конечно, что "зло, действительно, *сильно в мире*". Но смутно и наивно представляют они себе и другим пути и приемы борьбы со злом. Они как бы мечтают о самоукрощении мятежной стихии чрез организующую властную волю ею же рожденных и ее воплощающих "сильных" людей. Они недосматривают и недооценивают мотивы злостного бунтарства и одержимого беснования в воспеваемом ими процессе органического вырастания и сложения "нового народа, не менее русского", чем прежний. Они забывают об упрямой инерции зла, всосавшегося в самую духовную конституцию народа, забывают о взошедшем в кровь и дух нигилизме, безбожии и богоборчестве. Конечно, в чистое "зло" ни народы, ни личности никогда не превращаются, они бывают и становятся *только "злыми"*, только носителями зла, но этого ограничительного "только" не следует преувеличивать. Ибо "зло" не есть что-то внешнее, и не в качестве прибавочного груза присоединяется к своим носителям; оно становится для них роковым внутренним законом, онтологически разлагает своих носителей и может довести их до полного и необратимого распада - в окаменелом нечувствии и нераскаянности. Духовные яды глубоко всосались в русскую жизнь и еще долго будут в ней чадить и смердеть. И, конечно, не только "старый правящий слой" изъят и отравлен ядами исторического разложения, но в гораздо большей степени и "новый", рожденный и повитый в буйстве и злобе. И напрасно, и наивно надеяться на выцветание и самовыветривание этих ядов на их самообессиливание и самообезвреживание. От бесспорной лживости исторического мате-

риализма и коммунистической идеологии евразийцы слишком поспешно заключают к ее естественному, практическому краху. Разоблаченные заблуждения веками сохраняют свое роковое обаяние и злую власть над людьми, и от их страшного дурмана не в силах без благодатной помощи освободиться греховная человеческая воля, немощная в добром, упорная и упрямая в злом. У евразийцев есть какая-то поспешная готовность *отвлечься* от зла, в излишней доверчивости к мнимому закону исторической гетерогонии целей. Им кажется, что "потери и жертвы, несомые в период возобладания исторического материализма, *могут быть искуплены тем обнаружением сути вещей*, которое происходит в этот период...". Они как-то забывают, что эти "потери и жертвы" исчисляются в тьмах и тысячах живых душ, замученных, озлобленных и извращенных... Есть что-то от самого тупого просветительства в евразийских представлениях о борьбе с ложью и злом - на корню устаревшая поmess толстовства и руссоизма. Точно, в самом деле, можно весь странный вопрос духовного очищения и преобразования свести к *смене идеологий*, к замене одной "программы" другой, "ясной и четкой", точно все зависит от додуманности, настойчивости и упорства...

III.

Евразийцы приемлют революцию в ее факте и свершении. И вместе с тем, в порядке мнимого закона исторической гетерогонии целей, они подчеркивают несоответствие и несовпадение революционной онтологии и замыслов эмпирических вожаков и совершителей смуты, волевой коммунистической группы. Коммунистическую идеологию, систему "воинствующего экономизма" и исторического материализма, евразийцы решительно и резко отвергают и признают, что уже теперь она "стоит перед окончательным крахом", "несомненно и окончательно погибает", разложенная в самих своих исповедниках "сознанием ее неосуществимости и нежизненности". Устойчивости коммунистической идеологии в России евразийцы не допускают еще и потому, что она есть плод чужой "европейской" культуры, последнее слово и завершение "европеизма", и, стало быть, не опасна для самоопределяющейся евразийской души. Силою вещей она неизбежно отпадет и уже отпадает. И потому евразийцам становится боязно и страшно за судьбы "нового правящего слоя", сложившегося и скрепленного на коммунистическом "упоре". Ради спасения революции в ее социально-онтологических достижениях и итогах, для закрепления осуществившегося в ней великого народно-государственного сдвига, нужно заменить выдыхающуюся коммунистическую идеологию новой, органической системой идей. "Ложной, сатанинской и злой, но огромной идее коммунизма" нужно противопоставить новую идею, соравную ей по мировому размаху, по широте и охвату, - нужно найти и противопоставить ей новую "идею-правительницу". Найти ее и подслушать можно и нужно "в недрах общей духовной обстановки момента и

эпохи", ибо "семя идеи - сама жизнь". Эта новая идеология должна сразу стать реальной силой, - "идеи должны иметь аппарат прямых действий". Новая "идея должна заменить нам государство, средоточие и вождя, до тех пор пока наше государство, средоточие и вождь не будут реально созданы, сделаны идеей...". Так говорят евразийцы. И это возможно только через *создание новой "партии"* - правда, партии особого типа и строя. В этом типе и строе евразийцы стараются учесть пример и урок большевизма. Это партия единая и единственная, правительствующая, исключая самую "партийную систему", т.е. множественность партийных группировок. Эта новая партия слагается и должна слагаться на основах единого и общего, конкретного и всеобъемлющего миросозерцания. Это не простое объединение по частному поводу и для частных целей, хотя бы и политических, - но крепкий и строгий "государственно-идеологический союз", некая "идеологически-политическая лига". Он слагается по началу отбора, но отбора органического, творимого самою жизнью. В свободном, изнутри направляемом развитии и росте "симфонической народной личности", в порядке естественной и необходимой социальной дифференциации, выделяется и слагается в себе своеобразная "соборная личность" второго порядка, "правлящий слой", и в нем, как его средоточие и сердцевина, как его живой стержень, выделяется некий "государственный актив", - это и есть "единственная правительствующая партия". Система сплошных и непрерывных органических связей между всеми слоями, уровнями и концентриками социального бытия обеспечивает прямое и непосредственное соответствие между ними в мысли и воле. Выражая и утверждая *свою* мысль и *свою* волю, правящий слой и правительствующая партия *тем самым* выражает "бессознательную, стихийную", но твердую всенародную общую волю, которую в себе самих они носят, и знают, и опознают. Они "формулируют народное миросозерцание", в народных массах "лишь неосознанное, хотя и определенное". И мысль и воля правящего слоя "в нормальных условиях являются в целом и главным лишь индивидуацией и конкретизацией народного сознания", и "существо этого процесса индивидуации и конкретизации - органично". Народная воля органически выражается и осуществляется в сильных людях, в сильном и собранном меньшинстве. В живом и здоровом народно-государственном организме не может и не должно быть внутренних противоречий, расхождений и натяжений. И потому властное народоводительство единого и единственного полномочного меньшинства не только не включает в себя элементов насилия и диктатуры, но, напротив, представляет собою последовательное осуществление начала народоправства. "Ведущее" меньшинство органически и непреложно выражает подлинную, хотя и бессознательную волю народа, воплощает и олицетворяет ее, отчеканивает ее в целостную идеологию. Выражая свое миросозерцание и осуществляя свою волю, правительство тем самым выражает и осуществляет народное миросозерцание и народную волю. Грядущая правительствующая партия

изображается евразийцами в патетических и героических чертах. "Партия, отвечающая традиции и потребности (евразийского) месторазвития в сильной и собранной власти; партия, железная спайка которой проникнута духом братства; *партия со своей символической и своей мистикой*; партия, которая использует и включает в себя потребности и навыки русского сектанства, и обращает их на служение нравственным заповедям Церкви и мирскому государственному делу; партия, *строющая культуру как систему*"... - это Партия уже с большой буквы. И уже не *pars civitatis*, но *pars mundi** , - "носительница и выразительница потребностей и воли великой *partis mundi* - Евразии"... В избранном и отборном волевом меньшинстве народная жизнь получает и обретает свое единство, обретает свое лицо. Евразийцы оговариваются: "само по себе" государство есть только "форма"; и все же, по их утверждению, "на первое место в иерархии сфер культуры следует поставить *сферу государственную*, преимущественным выразителем и носителем которой является правящий слой". Ибо в *государстве*, в государственной организации впервые и вполне осуществляется и выражается единство культурной жизни. В нем, и только в нем, получает "действительное личное бытие" симфонический "культуро-субъект". И ниоткуда, кроме как из "личной", по преимуществу государственной сферы, нельзя получить "личную" организованность и законченность. Поэтому на подчиненных местах оказывается не только сфера "материально-культурная", хозяйственная и техническая, но и "сфера духовного творчества". Правда, обе эти сферы обладают собственным бытием и тяготеют к своим собственным средоточиям, стремятся каждая стать "соборным" субъектом, слагающимся из "соборных" личностей низших порядков. Но государственное верховенство распространится и на них, и при том в формах направляющего и руководящего вмешательства, ибо, будучи одною из частных сфер, государство есть вместе с тем и целое, соотносится с другими частными сферами "как целое со своими частями". "Не должно быть каких-то внегосударственных организаций или объединений", утверждают евразийцы, - но "всякая организация должна быть и органом государства". "Правящий слой не такой же субъект, как субъекты хозяйства и духовной культуры; он как бы порождается ими для того, чтобы они чрез него над собою властвовали". Органическое происхождение правительства и правящего слоя в евразийских представлениях устраняет *принципиальную* опасность насилия. Евразийцы согласны, что в эмпирическом и действительном бытии "государство всегда стремится расширить свою сферу и растворить в себе индивидуальные и частные". Более того, "государственности всегда угрожает разрыв между народом и его правящим слоем, нарушение органического их взаимодействия". Но это относится к области неизбежного эмпирического несовершенства и неполноты. И дело "государственного искусства" нахо-

* Не часть общества, но часть мира (лат.). - Ред.

дить в каждое время свои здравые меры сохранения должного и надлежащего жизненного равновесия.

Замысел духовного преодоления русской смуты выдохся и измельчал в евразийстве. Евразийцы не поняли, не сумели понять ни его смысла, ни размерности, ни сложности; они и упростили его, подменили его другим, более простым, быть может, но зато и пустым, и опасным. Духовное преодоление смуты не может ограничиваться эмоциональным оценочным разбором и судом. Оно должно быть действенным, творческим и трудовым. Оно должно быть радостным покаянием, бодрым подвигом национального преображения. Это преображение уже совершается, - об этом благодатном возрождении русской души свидетельствует мученическая история Русской церкви, гонимой и скитающей, но торжествующей в духе и силе Илии⁵. И вот подлинную творимую Россию евразийцы увидели не там, где есть она, не в твердых православного духа, а у "воров". Всю жуткую и трагическую проблематику религиозно-культурного перерождения и преображения евразийцы по старой интеллигентской манере свели на задачу создания нового *направления*, новой партии, единой и единственной, которая должна переслоить выброшенный революционными бурями "новый правящий слой", с тиранической властью организовать его вокруг себя и стать его основой и направляющей силой. Допустим, в исторической действительности так иногда бывает, приходит "частночеловеческий" или "многочеловеческий" Бонапарт. Решается ли этим проблема культурного возрождения и религиозного восстановления взвешенного в смуте народа?... Сложную и трудную задачу религиозно-творческого возрождения евразийцы разменяли на суемудрие идеологических упражнений. Допустим выветривается коммунистическая идеология, ничтожная по предельному суду, но разве не оставляет она в душах больного и ядовитого наследия и последствий? И разве выздоровела одержимая ею душа? И исцелят ли ее "идеи"? В сущности, евразийцы стремятся перевести опустошенных людей из одной одержимости в другую, в "*подданство*" другой, новой, евразийской идеи. И, прежде всего, спросим: разве душа - пустой сосуд, в котором легко и по произволу можно менять идеологическое содержимое? Вряд ли. Евразийцы так слепо верят в подсобные силы русской стихии, что точно ждут, что опустошенная душа сама себя и из себя, без искусства и без подвига, в процессе органического роста наполнит абсолютной идеологией... Евразийцам как бы представляется, что эмпирическая свобода по отношению к истинным целям и заданиям может выражаться только в степени приближения и совершенства, только в степени сознательности и радения, только в делании или неделании. Они не чувствуют страшной свободы прямого противления, избрания лжи и зла. И потому именно не понимают до конца русской трагедии, как творческого искупления греха и вины. Они довольствуются декларацией "абсолютного" значения новой, рождающейся русской культуры. Есть странная и жуткая наивность в евразийских представле-

ниях о смене идеологий, и полное забвение острого трагизма религиозно-исторических процессов.

Евразийцы сознают себя "третьим максимализмом"⁶. В действительности, конечно, ни один из этих притязаемых максимализмов подлинным максимализмом не был, - ни черный, ни красный, ни новоявленный черно-красный. Ибо все это "максимализмы" *средств, не заданий*. И во всех трех случаях тяжелые и томительные задачи действительной жизни снижаются до уровня и пределов внешнего общественного строительства и даже простой организации, при жутком нечувствии трагической проблематики духовно-культурного творчества. Во всех трех случаях скрывается духовное опрощение, оскудение и немочь, прикрываемые распущенностью страстей и произвола. И в этом общее между ними. С этим связана и другая общая черта, - величайшая духовная узость, кружковский дух, дух самопревозношения и полной презрительности к человеку, к человеческой свободе. От внутренней слабости исчезает понимание того, что только свобода есть достаточная и необходимая среда для подлинного творческого самоопределения и творчества. Иссякнувший пафос творчества подменяется пафосом распределения и "водительства", максимализмом власти, не только дерзновенной, но и дерзостной. И в евразийстве, при всех декларациях о "внепартийности", копится и возгорается дух человеконенавистнической нетерпимости, дух властолюбия и порабощения. В нем искривляются все перспективы, все кругозоры. Под прикрытием органических ссылок евразийцы откровенно и открыто подчиняют кружковому суду и разбору всю человеческую жизнь. Они куют на нее идеологические цепи. В евразийстве снова оживает худшая и самая опасная черта старой интеллигентской психологии - делить все на "правое" и "левое", на "благонадежное" и "неблагонадежное", под новыми обозначениями "старое" и "новое", "европейское" и "евразийское". Евразийство, по своему психологическому складу, есть последнее интеллигентское направление, вмещающее в себе все прежние пороки. Вся задача сводится к тому, чтобы пленить в послушание, в "подданство идее". Психологический тип остается прежним, духовная ткань не обновится, переменятся только слепые вожди у слепых по-прежнему масс. Евразийцы здесь переворачивают перспективу. Действительная религиозная "идеология" есть путь или ступень к вере, а не зрелый плод. Она свидетельствует, исповедует, запечатлевает молитвенный опыт, рождается из него. Из идей веры не вырастет, и идеями можно задушить душу, заглушить в ней самую возможность веры. Следовало бы вспомнить хотя бы Достоевского, который с гениальной прозорливостью разоблачил обманы и прелести мечтательных идей и идеологий, их опустошительную вампирическую власть над душой...

С евразийской точки зрения человек всегда "выражает", никогда не творит. И потому вся задача общественного устройства сводится к тому, чтобы каждый выражал не самого себя, не свою обособленную самость, но то высшее "соборное" целое, к которому он органи-

чески и кровно принадлежит. Каждый должен превратиться в "орган высшей соборной личности". Евразийцы воскрешают старую мечту о некоем обобществлении человека. Для них порядок обращается: не из личных воль слагается и срастается "общая воля", но в них открывается и проявляется, - в каждой по-своему и по-особому, единая в согласном многообразии. И весь процесс определяется сзади, из темных недр народного подсознания. Евразийцы веруют в возможность и действительность общей народной воли. Она для них есть какой-то врожденный инстинкт, "бессознательный, стихийный", и все же "определенный". И остается его расслышать и опознать в самих себе и возвести на ступень разумного познания в четкой и ясной идеологической формулировке. В наивном и жутком нечувствии евразийцы не замечают, что народная воля бывает в колебании и разноречии, что "народный космос" никогда не бывает на одно лицо. Не только потому, что единое лицо проявляется во множественности ликов. В том и трагизм народного духа, - и трагизм неизбывный, - что во множественности эмпирических ликов открывается не одно лицо. Ибо не к одному, но ко многим пределам стремятся составляющие сложного и спутанного процесса народно-исторической жизни, множественные личные пути, - и к пределам взаимно несоизмеримым, и даже полярным. В столкновения и борьбе, в разногласии и спорах отражается несводимая множественность человеческих избраний и пристрастий, расходящихся по смыслу и по знаку, часто многогранных, но свободных. Всегда есть множество "народных воль", разнозначных и различестных, и никогда они органически не сливаются в симфоническое единство. Но в смутном шуме противоречивых мнений всегда слышится и звучит и голос народной правды. Допустим "новый народ" родился в России и свидетельствует свою волю. Разве не может "народный дух" ослепнуть и "народная воля" заблудиться, впасть в беснование и обман? Конечно, и в революции и в большевизме выразилось и воплотилось нечто "народное" и "органическое", - но какое, однако, благое или лживое? И пьяный хмель злобы и ненависти, и мстительный угар, и насильничество, и одержимость, и буйство, - все это в каком-то смысле действительно "народно". И если Ленин и прочие "воры" действительно "кое-что" выражают от народного духа, если новый правящий слой отчасти "в себе, как в микрокосме, выражает народный космос", - не остается излишним спросить, что же они выражают и все ли благополучно в "народном космосе". Евразийцы задумываются над "силою и длительностью" большевизма, угадывают какое-то его молчаливое "приятие" народом, хотя бы на время, - уж не знают ли большевики, в самом деле, какую-то тайну народного духа, не владеют ли они каким-то тайным русским словом?... Допустим, знают; но не есть ли это колдовское и разбойничье слово, бесовской приворот, манящий и льстящий мятежному подполью больной души?...

В евразийской утопии противоречиво переплетаются и спаиваются мотивы органической теории и самого острого, просвещен-

ского рационализма. Здесь евразийцы повторяют марксизм, во всех его внутренних неувязках, с его сочетанием эволюционного фатализма и революционного пафоса. Станным образом, революционное действие в марксизме обосновывается и оправдывается в последнем счете именно из исторического фатализма, поскольку действительное революционное меньшинство угадывает и опознает "естественные тенденции развития", выражает и творит высшую историческую необходимость. В известном смысле, марксизм, как историческая философия, завершает диалектику протестантской мысли. Реформация началась с испуга пред человеком, отчаяния пред его немощью и ничтожеством, со страшливой переоценки Божией мощи. И во внутреннем своем раскрытии она обернулась и изошла мирским, безбожным и богоборческим гуманизмом. В протестантских кругозорах совершенно исчезала и исключалась человеческая свобода, но именно поэтому человек оказывался неким медиумом необоримой благодати. Все человеческие действия относились за счет Божией воли и силы. Судьбы мира и истории оказывались путем Божиим, путем Божия самооткровения и самоосуществления. В мире и в человеке Бог впервые становился самим собою. Гегель раскрыл эту тайну протестантизма, и Фейербах договорил ее до конца. В протестантских пределах из этого необоримого фатализма, из этого пленения личности в тенетах хитрого рока, "хитрого разума", оставался единственный выход, - в формальный субъективизм кантианского типа, разлагающий историческую объективность, угрожающий безвольным ригоризмом уединенного суждения и оценки. Евразийцы на слово поверили, что от этого сектантского и рассудочного индивидуализма с его атомистическим распадом единственное спасение можно найти в "объективном идеализме", вовлекающем идеальные начала в объективный мировой процесс настолько, что стирается и теряет всякий смысл грань между "должным" и "сущим". Ибо "должное" определяется очередным превращением "сущего". Евразийцы запутались в диалектике "европейской" философии, они сами себя завели в тупики протестантизма. Евразийская историософия не перегорела, не очистилась в животворном искусстве церковного опыта и раздумья. Она всецело замкнута в порочном кругу реформационного оскудения. И евразийцы повторяют и оживляют запоздалые и устарелые грезы ими же обличаемого "еретического Запада". В евразийском восприятии загадка народного лица, загадка народной стихии, заслоняет великую и жуткую тайну народного призвания. *Лицо и призвание*, они не совпадают, и не всегда по первому разгадать второе. И не только тогда, когда под народным лицом мы разумеем эмпирический облик народа, снятый и запечатленный в том или другом возрасте его исторического существования, но даже и тогда, если в синтетической интуиции мы учтем всю живую совокупность естественных сил и возможностей "народного духа". Ибо народное призвание не исчерпывается самоосуществлением естественного и своеобразного лица. По остроуму слову

Влад. Соловьева, "идея народа есть не то, что он сам думает о себе во времени, но то, что Бог думает о нем в вечности"⁷. Призвание есть зов и задание, поставленное не только в эмпирическом плане, но в горнем и высшем, в Божием замысле и изволении. Оно может быть не узно, не освоено исторической волею народа, может быть ею отвергнуто, не только не осуществлено. Его могут подменить ложные и лживые избрания, самоизмышленные и грешные задачи. И тогда померкнет и опустошится народная душа, хотя и взорвутся в ней бурным пламенем мятежные страсти. Может быть, наступит час бдения и раскаяния. И в строгом искусстве вернется народ к своему призванию, - но вернется не чрез самоутверждение, не чрез гордость хотя бы очень кровной и коренной стихии, но чрез самоотречение, чрез волевой отказ, чрез покаянное освобождение от тяжелого и рокового наследия, от прежних ложных избраний и порожденного ими злого исторического груза превратных пристрастий и пагубной любви. Надолго, навсегда остаются на историческом лице народа трагические рубцы и швы, следы бывших грехопадений. И в свете горнего призвания они выступают еще резче. "О, недостойная призванья, ты призвана!"⁸, - в этом основное натяжение народно-исторического бытия. Но никогда не бывает исторический путь народов "путем зерна", путем развития. Либо это есть подвиг, подвиг узнания и осуществления высшего зова, либо падение, противление, отступничество, непризвание и неосуществление своего подлинного призвания и задачи.

IV.

Евразийцы чувствуют и определяют себя, как "осознателей русского культурного своеобразия". И с большой настойчивостью и упорством подбирают и накапливают признаки и свидетельства этого своеобразия. В этой регистрации проявляется немалая наблюдательность. Но со своими реестрами евразийцы плохо справляются и смутно понимают их действительный смысл. Своеобразие они открывают всюду, начиная от "месторазвития" и вплоть до религиозной области. С большим вниманием они изображают в подробностях "географические особенности России", подчеркивают своеобразие этнического состава, не забывая даже об особенностях расового коэффициента гемоагглютинации народов евразийского материка. Они заняты морфологией России-Евразии, и на это уходит все их внимание. Географическое единство и своеобразие "евразийской" территории настолько поражает их, что *в их представлениях подлинным субъектом исторического процесса и становления оказывается как бы территория*, - даже не народы. Поэтому история русского народа и растворяется для них в истории Евразии, как своеобразной среды и "месторазвития". Правда, сама территория *изменяется* в историческом бытии, под "психическим и физическим давлением" населяющих ее народов. Но вместе с тем именно территория является основным фактом и фактором

исторического процесса. Евразийцы *не отрицают* наличности и действительности "начал внеместных", но эти начала неизбежно преломляются через "месторазвития", облекаются в "местные одежды". Это относится даже к "религиозным принципам". Здесь, по евразийскому суждению, пред нами *такое же общее начало, как начало "жизни"*. И подобно тому, как "общее начало жизни" осуществляется во множественности видов и "местных" типов, и только в них, так и "религиозные принципы" получают по "месторазвитиям" многообразное выражение и только в совокупности этих "местных" выражений могут осуществиться. "Религиозные начала", таким образом, вводятся в состав культурно-типового своеобразия, в множественности "местных одежд", в каждом типе в своей. И в охранении этого своеобразия евразийцы опасаются трогать и менять эти "одежды". В этом есть острый привкус религиозного релятивизма. Точно можно в самом деле все исторические религии и религиозные формы рассматривать как равноправные "индивидуации" или воплощения общей религиозной стихии, одних и тех же "религиозных начал".

Евразийская историософия отлилась по морфологическому типу. Евразийцы остаются морфологами, начиная с давних рассуждений об "Европе и человечестве" и кончая новейшими "основами политики"⁹. С морфологической точки зрения Россия есть особый и особенный, самостоятельный, живой организм, "своеобразная культуроличность". С этой точки зрения всякий действительный субъект исторического процесса есть некая "симфоническая личность", от рождения и даже от вечности одаренная особыми и определенными задатками и строем, которые должны раскрыться и в историческом бытии органически раскрываются в системе народно-культурного бытия, - всегда с непреодолимой неполнотой и несовершенством, не в одном, но во многих, чередующихся воплощениях, из которых каждое в своем месте и в свое время закономерно и необходимо, как закономерна и необходима и вся совокупность последовательных воплощений. Проблемы своеобразия, самобытности, органической верности врожденному или данному типу, - эти морфологические или социологические проблемы занимают полностью весь евразийский кругозор. И при этом кажется, что историческая морфология исчерпывает до дна смысл и содержание культурно-исторической проблемы.

Морфологическое понимание русской самобытности мы впервые, но с полной отчетливостью встречаем у кн. Вл. Одоевского. Народы и все человеческие общества в его представлении суть "живые организмы", и организмы замкнутые и непроницаемые друг для друга. И каждый из них слагается по своему типу, и в нем проходит свою историческую судьбу, от младенчества до старческого конца. Из сочетания и смены таких разнообразных и неповторимых народных судеб слагается история человечества. В судьбе современной Европы Одоевский видит все следы старческого разложения, иссякания силы и воли, органический распад и разлад отдельных сфер

жизни. На смену умирающему подрастает новый, свежий и юный народ, полный сил, "непричастный преступлениям старого мира"¹⁰. Историчесофические схемы Одоевского как бы продолжает Герцен. Но у Герцена они наполняются обильным фактическим содержанием, получают логический блеск и чекан. Смысл остается тот же. В чередовании времен сменяют друг друга народы, народные организмы, несродные и несходные друг с другом, как несродны и несходны между собою отдельные животные виды. И каждый проходит свой путь, свой круг развития, от зарождения до смерти. Каждая народная жизнь очерчена и ограничена в своих возможностях врожденным составом сил и задатков, и только в бессильной грезе может разорвать этот роковой путь. Запад умирает после долгих веков славной жизни и после бесславной старости, бессильный осуществить свою последнюю мечту и думу, - "социализм". И вот на исторической сцене появляется новое племя, новый народ, без грузного прошлого, с избытком мощи и воли к силе, - славяне и Россия. Есть тайное счастье в том, что органическое сложение славянского племени в точности соответствует западному заветному идеалу, который роковым образом расходится с западным европейским органическим типом. И потому предоставленная самой себе, верная своему своеобразию, своему жизненному типу, Россия с неизбежностью пройдет свой особенный путь, непохожий и отличный от европейского; и в органическом развитии своем осуществит социалистическую мечту. Ибо так сложился, так уродился ее живой организм. В понимании Герцена всемирная история, история "человечества", слагается из замкнутых и множественных циклов, совпадающих во времени или сменяющих друг друга. В сущности, - это старая биологическая теория постоянства множественных видов, перенесенная в историческую область. Так слагается *теория культурно-исторических типов*. Странно сказать, но именно Герцена договаривает в своей книге Данилевский, и за скучноватым Данилевским блестящий Леонтьев¹¹. Для Леонтьева история есть человеческая биология. Откровенно и открыто он подчиняет жизнь народов и человеческих обществ общим и непреложным законам органической эмбриологии. Из биологии ведут свое начало исторические понятия и представления и Данилевского и Леонтьева. Есть множественность культурно-исторических типов, в своей жизни и развитии замкнутых друг от друга и ограниченных в своих врожденных характерах, но сталкивающихся в борьбе за существование. У каждого все свое. У каждого свои задачи, ибо они поставлены в природном типе, и сводятся к полноте и многоцветности проявления своего лица. У каждого свой роковой предел жизни. Смысл народно-исторического существования в полноте цветения, а затем - вырождение и смерть. Запад уже умирает, о России догадка Леонтьева двоятся. Мучительная и страдная религиозная драма самого Леонтьева не должна заслонять от нас того неожиданного факта, что у него не было христианской философии истории, - ее заменяла натуралистическая морфология исторической жизни, невольно пере-

рождавшаяся в нехристианскую философию истории. Весь смысл исторического бытия для Леонтьева в том, чтобы жизнь прожить, от зачатия до неизбежного гроба. И каждый должен прожить ее по-своему и как можно ярче. Острый релятивизм исторических суждений Леонтьева только подчеркивается широтою его эстетических пристрастий, которым он не без цинизма подчиняет все мерила и начала оценки, чтобы не урезать, не оскопить полноты и множественности жизненной игры.

И здесь мы подходим к неожиданному наблюдению. Рожденная и построенная в целях опознания и оправдания национального своеобразия, защиты исторической самобытности от идеи "общечеловеческой цивилизации" теория исторических типов приводит к утверждению человечества как *единого существа*. Исходный "плюрализм" оборачивается под конец самым острым субстанциальным "монизмом". Это понимал и ясно высказывал сам Данилевский, противопоставляя идее "общечеловеческой" цивилизации идею цивилизации "всечеловеческой". Только совокупность разнородных и разнообразных типов и культур совместно выражает богатую и сложную сущность человечества, но именно ее - сущность человечества. "Для коллективного и все же конечного *существа человечества*", по словам Данилевского, - "нет иного назначения, другой задачи, кроме одновременного и разноместного (т.е. разноплеменного) *выражения разнообразных сторон и направлений жизненной деятельности, лежащих в его идее* и часто несовместимых как в одном человеке, так и в одном культурно-историческом типе развития"¹². Это рассуждение невольно напоминает и предвосхищает мысль Бергсона о всеорообразном раскрытии жизненного порыва, во многообразии расходящихся навсегда путей осуществляющего иначе не осуществимую полноту своих изначальных потенций. Во множественности и только в исчерпывающей совокупности типов развития воплощается и осуществляется идея человечества, и каждый тип нужен и неизбежен в свое время, и на своем месте, и именно в своем своеобразии, не ради чего иного, как ради блага или жизненной полноты всевеликого и многоликого Существа. Освобожденные от гнета и рабства "общечеловеческим идеалам" народы в итоге морфологического толкования оказываются "отданными в кабалу до рождения" роковому процессу всечеловеческого развития и роста. Они живут для себя только по видимости, в последнем счете они служат, и притом бессознательно и невольно, "прогрессу кораллового рифа". В таком скудном итоге последняя мудрость исторической морфологии. И в ней не только снимаются оценки, они делаются невозможными. Типы уравниваются по ценности и смыслу, ибо все мерила поглощаются в мериле "всечеловеческой" надобности и пользы.

В евразийской морфологии исторических типов теряется проблема христианской философии истории. Схемы и типы заслоняют конкретную и трагическую судьбу. Евразийцы не пережили до конца тех старых уже русских дум о России, в которых превзойдена

уость морфологизма и учтена его правда. Была скрытая, но вещая правда в том, что проблема русского своеобразия была поставлена сразу в виде антитезы России и Европы. Это случилось не только потому, что силою исторических превратностей Россия была брошена в душевные объятия Европы, что внутри самой России сложилась своя внутренняя "Европа", и русский исторический лик двоялся. Смысл встречи России и Европы нельзя свести только на "тактическую" необходимость. Напротив, в таком толковании и заключалась основная опасность извращенного "европеизма". При "тактической" встрече душа, духовная природа Европы остается неузнанной и непонятой, - подлинная встреча не осуществляется, и потому не удастся найти творческую меру соотношения с Европой. "Поворот" к Европе был нужен и оправдывался не техническими потребностями, но единством религиозного задания и происхождения. В этом живом чувстве религиозной связанности и сопринадлежности России и Европы, как двух частей, как Востока и Запада, единого "христианского материка", была вещая правда старшего славянофильства, впоследствии с такой трагической силой и яркостью пережитая и выраженная Достоевским. В таком признании не только не стирается, но впервые четко проводится твердая и ясная грань между православной Россией и неправославной Европой, - проводится не морфологическая только грань, но конкретная, религиозно-историческая с ясным сознанием, насколько в "морфологии" раскрывается внутренняя, свободная-духовная жизнь народов, насколько народы творчески ответственны за свою "морфологию", за свой строй и судьбу. Правда и непроходящая ценность славянофильской философии истории состоит в ее ярком *Христоцентризме*, в чуткой восприимчивости к подлинной исторической динамике, к динамике не только органических круговращений, но и творческого делания и греховного распада. Старшие славянофилы знали и чувствовали *трагедию Запада*, и болели ею, и никогда не могли бы сказать, что Запад нам чужой, даже в его грехе и падении. И именно трагедии Запада евразийцы не замечают. Со спутанным и косным набором понятий подошли они к страдной проблеме России и Европы. И не смогли четко поставить проблему ее. Морфологический мотив своеобразия невянятно сплетается у них с мотивом религиозной оценки. И остается до конца неясно, в чем для евразийства корень западноевропейской лжи - в национальной ограниченности или в уклонении злой воли. Иначе сказать, есть ли тот соблазн, о который в своем пути бесспорно преткнулся европейский Запад, есть ли он исключительно западный соблазн, от которого по самому органическому сложению своему застрахован и предохранен евразийский Восток; или это - общий, хотя и многовидный соблазн, заложенный в самой динамике греховно-естественного человеческого строя, и только подчеркнутый на Западе условиями времени и места... Евразийцы склоняются к первому ответу. Они признают наличие на Западе, даже под покровом ереси, абсолютно ценных аспектов христианства; но эти "аспекты",

по их толкованию, остаются "чуждыми православным народам и могут быть раскрыты только народами романо-германскими и *жизненно важны именно для них*". Под условием отречения от своего горделивого уединения и от ереси Запад мог бы взаимно *дополнять* Россию в объемлющем симфоническом единстве, но и в своем православии он остался бы чуждым Востоку, замкнутым от него, в *своем "аспекте"*. Евразийцы не понимают до конца трагической судьбы Запада, не понимают *вселенского* смысла его падения и заблуждения, *вселенского* смысла "уроков отреченной веры". В небратском отчуждении евразийцы не видят, не чувствуют и не слышат живых, ищущих и страждущих западных людей, пусть слепых и даже злобных, но уже коснувшихся ризы Христовой, уже помазанных Его благодатью. Евразийцы предоставляют их свободе. В евразийстве нет чувства живой и конкретной религиозно-исторической круговой поруки, нет чувства ответственности за врученную России правду Православия. Ересь и раскол вызывают в них отвращение, гнев и злобу вместо жалости, боли и любви, все долготерпящей. Они довольствуются сухим и как бы самодовольным требованием "покаяния". Есть здесь какая-то несправедливая замыкающаяся радость о счастливом обладании. Великая правда старших славянофилов была в их остром чувстве русской религиозно-культурной ответственности пред Западом. Россия должна и призвана ответить на западные вопросы. Русская мысль должна претерпеть западные соблазны, ибо это человеческие соблазны, соблазны призванного в Церковь человечества. Нельзя их обойти. Без искуса не закалится мысль. И соблазны снова придут, с незащищенной стороны. Есть некая тайна в том, что именно те, а не иные народы прияли христианство, хотя и не соблюкли, не сохранили его. Не все земли открыли христианскому благовестию свое духовное лоно. Нельзя уменьшать ответственность каменистых душ. Но не следует впадать в самодовольство о чужой неправде...

Россия не Европа, говорит Данилевский и повторяют евразийцы. Допустим и согласимся. Да, Россия не Европа, но *по какому мерилу* "не Европа"? В евразийском определении смешиваются географические, этнические, социологические, религиозные мотивы без ясного сознания их разнородности. "Россия не Европа", допустим и в известном смысле согласимся. Географически и биологически не так трудно провести западную границу России, и может быть, даже выстроить на ней стену. Вряд ли так же легко и просто разделить Россию и Европу в духовно-исторической динамике; и вряд ли это нужно. Нужно твердо помнить: имя Христа соединяет Россию и Европу, как бы ни было оно искажено и даже поругано на Западе. Есть глубокая и не снятая религиозная грань между Россией и Западом, но она не устраняет внутренней мистико-метафизической их сопряженности и круговой христианской поруки. Россия, как живая преемница Византии, останется православным Востоком для неправославного, но христианского Запада *внутри единого культурно-исторического цикла*.

Россия есть Евразия¹⁴. Согласимся, но потребуем твердого и ясного определения этого удачного, но смутного имени. В нем есть двусмысленность, и сами евразийцы вкладывают в него разные смыслы. Евразия - это значит: *ни Европа, ни Азия, - третий мир*. Евразия - это и Европа и Азия, помесь или *синтез* двух, с преобладанием последнего. Между этими понятиями евразийцы колеблются. Геософически они довольно легко проводят обе границы, и западную, и восточную. Но в дальнейших планах восточная граница оставляется расплывчатой, и в пределы Евразии вводится слишком много Азии. Всегда есть пафос отращения к Европе и крен в Азию. О родстве с Азией, и кровном и духовном, евразийцы говорят всегда с подъемом и даже упоением, и в этом подъеме тонут и русские, и православные черты. В советской современности, из-под интернационалистической декорации, евразийцы впервые увидели "стихийное национальное своеобразие и неевропейское, полуазиатское лицо России-Евразии", увидели и "Россию подлинную, историческую, древнюю, не выдуманную "славянскую" или "варяжско-славянскую", а настоящую русско-туранскую Россию-Евразию, преемницу великого наследия Чингисхана". "Заговорили на своих признанных теперь официальными языках разные туранские народы, татары, киргизы, башкиры, чуваша, якуты, буряты, монголы стали участвовать наравне с русскими в общегосударственном строительстве, и на самих русских физиономиях, ранее казавшихся чисто славянскими, теперь замечаешь что-то тоже туранское; в самом русском языке зазвучали какие-то новые звукосочетания, тоже "варварские", тоже туранские. Словно по всей России опять, как семьсот лет тому назад, запахло жженым кизяком, конским потом, верблюжьей шерстью туранским, кочевым... И встает над Россией тень великого Чингисхана, объединителя Евразии...". "Наше отношение к Азии интимнее и теплее, ибо мы друг другу родственнее", - утверждают евразийцы. Евразийская культура именно "*в Азии у себя дома*", ей ближе всего "азиатские культуры", и "для ее будущего необходимо... совершить *органический поворот к Азии*". Смысл и содержание этого поворота остается неясным. Исторического взаимодействия России с Азией не приходится отрицать, и верно, что до сих пор мы это мало знали. Русскую Азию до сих пор мало изучали, - и мало чувствовали и понимали русские задачи в Азии. И в этом отношении есть известная правда у евразийцев. *Свою* русскую Азию, Азию в России, географическую и этническую, необходимо узнать и освоить, понять ее государственный смысл и вес, - но это должно в последнем счете вести к *оформлению и укреплению восточной границы России*. Верно, в своем народно-государственном сложении и бытии Россия не вмещается в *географическую* Европу, и "азиатская (зауральская) Россия" не есть колониальный придаток, но живой член единого тела. Однако все это имеет государственный и экономический, но не религиозно-культурный смысл. Евразийцы переходят в этом направлении внутренние меры и расшатывают во-

сточную границу Евразии. Они слишком увлекаются природными, географическими и этническими признаками и забывают, что единственная четкая грань, определяющая без колебания и спора действительные культурно-естественные границы Евразии-России, как *исторического "третьего мира"* (не только как "части света", материка или "континента-океана"), заключается в Православии. Как *Православный мир*, Россия отлична от латино-протестантской Европы не более, чем от вовсе нехристианской Азии, причем в равной мере в народно-государственном теле России имеются островки и оазисы и Европы и Азии. Правда, евразийцы пытаются утвердить и некое религиозное единство Евразии странным образом, без снятия граней по вере. Они не останавливаются на правиле веротерпимости. Они торопятся под него подвести не только религиозно-нравственное, но религиозно-мистическое основание. Так слагается соблазнительная и дживая теория "потенциального Православия". В евразийстве сложилась некая розовая сказка об язычестве, и в ней к тому же совершенно забыто коренное различие между "язычеством" до христианским и "язычеством" после христианским. Здесь ведь не одно хронологическое различие: в сохранении своего "языческого" облика после Христа исторические субъекты не только мистико-метафизически, но и эмпирически проявляют и упражняют бесспорное противление истине. Никакими историческими справками нельзя подтвердить евразийского заявления, будто, "не будучи сознательно упорным отречением от Православия и горделивым пребыванием своей отъединенности, язычество скорее и легче поддается призывам Православия, чем западно-христианский мир, и не относится к Православию с такой же враждебностью". Знакомство с историей *православной миссии* в "евразийском" мире открыло бы евразийцам нечто иное. И на эту историю нельзя возражать интеллигентской легендой о фальшивых приемах и формах русского миссионерства, вроде того исправника-мусульманина, получившего Владимира в петлицу за обращение магометан в православие, о котором еще рассказывал Герцен. Нужно вспомнить имена святителя Иннокентия Иркутского; митрополита Иннокентия Московского, Нила, архиепископа Ярославского, архимандрита Макария Глухарева, архиепископа Иркутского Вениамина, Казанского архиепископа Владимира, приснопамятного святителя японского Николая. Все они пламенели духом чистого апостольства. И сталкивались с упорным противлением не верующего во Христа мира. Надо вспомнить их опыт. И тогда рухнет до основания евразийская декламация об язычестве, как не очень стойком, "смутном и начальном опознании истины", декламация о том, что, если "языческий мир *свободно* устремится к саморазвитию, *свободное* его саморазвитие будет его развитием к православию и приведет к созданию специфических его форм". Евразийцы чересчур "ценят своеобразие и будущее" евразийского "потенциально-православного мира", и во имя этого своеобразия готовы заградить уста благовестникам истины в расчете на саморазвитие "наивного" язычества. Станным образом,;

под общее и расплывчатое понятие этого будто бы "наивного" язычества подводится и буддизм (ламаизм), и даже ислам. В русской исторической действительности даже недавнего прошлого именно татаро-мусульманская и монголо-ламайская стихии оказывали бурное противление духу Святой Руси, - не русификации, но духу Православия и церковности. Евразийский рассказ о буддизме и исламе поражает смесью действительной наивности и кощунства. Думается, в прежних суждениях о "религии Индии и христианстве"¹⁵ евразийские авторы были ближе даже к объективно-исторической правде, чем в теперешних заявлениях о "предчувствии" Богочеловечества в теории "бодисатв". В перемене евразийского отношения к буддизму есть логика тактики: буддисты оказались не только в Индии и в Европе (под именем теософов), но и в Евразии, и стало необходимо и их как-то ввести в состав евразийского "единства в многообразии"... Об опасностях русского ламаизма евразийцы не то забывают, не то просто не знают. И то же надо сказать об исламе. Опять-таки не приходится говорить и здесь о "нестойкости" и невинности. Религиозное нечувствие евразийцев к языческим ядам, если оно происходит не от приспособительного легкомыслия, является логическим завершением их общего исторического морфологизма, который требует признания, приятия и оправдания всех эмпирически подмечаемых черт "своеобразия". Религиозные характеристики попадают в общий счет. И в конце концов и на Православие евразийцы смотрят и должны смотреть, как на культурно-бытовую подробность, как на историческое достояние России. Евразийцы чувствуют *православную* стихию, переживают и понимают православие как *историко-бытовой факт*, как подсознательный "центр тяготения" евразийского мира, как его (*именно его*) потенцию. И вместе с тем конкретно-практические задачи Евразии они определяют совсем не по этому "центру", не из живого православно-культурного самосознания, но из размышлений теософического, этнического, государственно-организационного порядка. Для них *именно "монголы формировали историческую задачу Евразии, положив начало ее политическому единству и основам ее политического строя"*. И потому Россия превращается в их сознании в "наследие Чингисхана". Россия есть переродившийся "московский улус", и евразийцы даже как бы скорбят о "неосуществившейся исторической возможности" окончательной организации Евразии вокруг Сарая, о неоправдавшемся "предложении" перехода сарайских ханов в православие. Не то не хватило у ханов "свободы самоопределения из себя", не то, вопреки евразийскому мечтанию, "потенциальное православие" татар оказалось мнимым. Соблазнительный и опасный, хотя, может быть, неясный и самим евразийцам смысл превращения России в "улус" и "наследие Чингисхана" заключается в сознательно-волевом выключении России из перспективы истории христианского, крещеного мира и перенесении ее в рамки судеб не христианской, "басурманской" Азии. В историософическом "развитии по Чингисхану" есть двоякая ложь: и крен в Азию, и еще

более опасное сужение русских судеб до пределов государственного строительства. При всей правде державного самосознания оно не должно поглощать в себе культурной воли, воли к духовной свободе. В евразийском толковании русская судьба снова превращается в историю государства, только не российского, а евразийского, и весь смысл русского исторического бытия сводится к "освоению месторазвития" и к его государственному оформлению: "монгольское наследство, евразийская государственность" закрывает в евразийских схемах "византийское наследство, православную государственность". И при этом евразийцы не чувствуют, что вовсе не один "строй идей" получила Россия от Византии, но богатство Церковной жизни. Это и дар, и задание, и призвание. Этим даром задается и определяется "историческая миссия" России, в перспективах культурного бытия, не евразийской "плотью" и не врожденным лицом.

Странное дело, чрез меру словоохотливые на рассуждения о Православии и о Церкви в отвлеченно-метафизическом плане, евразийцы умолкают в плане "феноменологическом", при разборе, толковании и учете действительных, жизненных сил и отношений. В евразийской "феноменологии" русской современности для Церкви места нет. Вместо этого евразийцы рассуждают о русском "мистическом рационализме", о религиозных инстинктах, о "потребностях и навыках" русского сектантства. И призывают совершить какой-то "сектантский исход", - неясно, откуда и куда. По новейшему евразийскому утверждению, "до тех пор, пока в самой сердцевине интеллигенции и народа не зародятся вновь внутренние таинственные процессы сектантского исхода, которые вскружат, поднимут и организуют новых современных людей, до тех пор можно с решительностью сказать, что у русских коммунистов противников нет". В сектантстве евразийцы увидели теперь "метафизический пафос подлинной русской религиозности". Есть большая двусмысленность в евразийском отношении к Церкви. С одной стороны, государство как бы отделяется от Церкви, сохраняя, впрочем, в своей полномочной юрисдикции и власти "представителей Церкви" и, более того, сохраняя за собой право и свободу *"раскрывать религиозную свою природу"* и руководствоваться определенными им самим, а не диктуемыми Церковью религиозными конкретными заданиями". Правда, евразийцы поясняют эту мысль как будто успокоительными примерами. Государство "может, например, взять на себя именно в данный момент необходимую защиту Православия от воинствующего католичества и организовать религиозное воспитание и обучение в своих школах, предложив Церкви принять в нем *под контролем государства* добровольное участие...". Но ведь нетрудно угадать и другие возможности "религиозного" самоопределения и самоуправления евразийского государства. Сами евразийцы намекают, что государство может в видах охранения свободы и самобытности развития нехристианских исповеданий воспретить всякую Православную миссию и благовестие среди иноверцев и сектантов

и потребовать молчания Церкви о своих действиях в пользу ислама или буддизма как некоего "потенциального Православия". Не будет ли "религиозная природа" такого государства носить очень соблазнительный характер?..

Нужно сказать больше: в евразийском "государственном максимализме" заложен острый и кощунственный соблазн. В евразийском толковании все время остается неясным, что есть культура (или "культуро-субъект") - *становящаяся Церковь* или *становящееся государство*. Евразийцы колеблются между ответами. С одной стороны, "весь мир (есть) единая соборная вселенская Церковь, как единая совершенная личность", с другой - *только* в государстве и именно в нем "симфонический народный субъект" получает свое лицо. И притом нужно помнить, "сфера духовного творчества", потенциально и по заданию объединяемая в Церкви, занимает, по евразийской схеме, место, всецело подчиненное руководящей воле "государственного актива", обладающего ею на началах "безусловного господства". Следует вспомнить, что этот "актив", или Партия с большой буквы, имеет "свою символику и свою мистику"... Не превращается же она в какую-то самозванную "церковь" над Церковью - самозаконная, самодовлеющая, властная... По категорическому разъяснению евразийских авторов, тварные субъекты свое лицо и "личность" вообще получают только и впервые во Христе, чрез причастие единственной подлинной Личности и ипостаси Богочеловека. Не приходится ли, по силе евразийской последовательности, признать, что именно в государстве и только в нем, и народы, и составляющие их низшие "соборные" личности приобщаются и соединяются Христу? Такое допущение зловещим, но действительным призраком встает над евразийством как тень Великого Зверя... В последнем счете для евразийцев Церковь в государстве, не государство в Церкви, - *ecclesia in res publica*, не *res publica in ecclesia*. Из этих формул, наметившихся во всей остроте еще во времена Равноапостольного Константина, евразийцы выбирают во внутренней воле первую... И с этим связана последняя невязка их религиозно-исторической философии и культуры.

В евразийском толковании путь личности к Богу опосредствован всей сложной системой тех естественных, кровных и мирских социальных центров, к которым индивидуум принадлежит. Воссоединяется с "религиозной сущностью мира" личность только в составе объемлющих ее "симфонических" целых. И здесь сказывается острое смешение разноприродных планов, перекрещивающихся, но не сливающихся в историческом становлении. Церковь - "не от мира сего". Конечно, вместе с тем в последнем, религиозно-метафизическом счете. Церковь есть идеальная цель и призвание мира. Но это - цель, миру сему, в его кровном и естественном строе, запредельная. Мир "становится" Церковью только в своем *пресуществлении*, переставая в известном смысле быть самим собою. В этом "становлении" мир перерождается и преображается, как бы перестраивается по иным, свертварным началам. Все кровные связи

надрываются и отменяются, и слагаются новые, иные, благодатные, по усыновлению Богу через Христа. В Церкви все становится новым. Потому и требуется от оглашаемого в предкрещальном исповедании отречение от мира, от порядка плоти и крови, и только чрез это отречение становится возможным крещальное рождение от Духа Святого. Христианство требует разрыва самых крепких и дорогих кровных связей: "ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее; и враги человеку домашние его" (Мф. X. 35-36). И этот разрыв родовых и кровных связей требуется не только для подвига личного религиозно-нравственного восхождения, но и для подвига мирского, общественного устройства. "Зане, уды есмы тела Его, от плоти Его и от костей Его. Сего ради оставит человек отца своего и мать, и прилепится к жене своей, и будет два в плоть едину. Тайна сия велика есть: аз же глаголю во Христа и во Церковь". (Еф. У. 30-32). Семья не есть *кровная* ячейка или "биологически обоснованный микрокосмос культуры". Нет, христианская семья слагается в *разрыве* кровных связей, и чрез вольное избрание и свободную любовь, по образу таинственного обручения и брака Христа-Агнца с Церковью. И семья, как некая церковь, есть прообраз и мера всех высших общественных союзов и соединений, когда они устроятся по мере Христовой. Органическая неволя в церковной семье преобразуется в духовную свободу, чрез "*благодать чистого единодушия*". Церковь есть полнота бытия. Церковь объемлет и должна объять все благое в твари и достойное благодатного увековечения, но объемлет не в порядке дорастания эмпирии до Церкви, *не в порядке развития мира в Церковь*, но в порядке его *предложения* в нее, как в Тело Христово, по новому закону Духа и свободы. Церковь не создается и не осуществляется в процессе мирского культурного строительства. Культура не есть ступень церковного сложения, хотя бы в качестве "начально организованного материала собственного своего церковного бытия". Не все входит в Церковь, многое и слишком многое остается за ее порогом, и не только по греху, но и потому, что не все *призвано* к наследию вечной жизни, - не по несовершенству только, но по иностранности небесной жизни. И потому более чем неосторожно сказать, что "Православная русская Церковь эмпирически и есть русская культура, становящаяся Церковью". Евразийцы слишком нагружают Церковь миром и мирским. Плоть и кровь не наследуют вечной жизни. Это не отрывает христианство от земли, не "выпаривает" его из жизни. Но Церковь всегда остается в странствии на исторической земле, всегда чуждая духу века сего, собирая в духовном рождении чад своих из *всякого* народа. Евразийцы не чувствуют, что нет и не может быть в падшем человечестве вообще ни одного народа, для которого христианство было бы своим и родным в порядке естественного рождения. И даже для рожденных в православии, т.е. от крещеных отцов и матерей, оно остается чужим, до усвоения его в "купели усыновления", до крещального второго рождения; нельзя ссылаться на то, что человеческая душа

"по природе" христианка, - вернее сказать, христианка *по призванию*, по той идеальной "природе", которая *никогда* не была осуществлена и, более того, была отвергнута в вольном человеческом грехопадении, и так и осталась заданием и призванием, и притом неосуществимым чисто человеческими силами в их новом разбитом состоянии не только без помощи Божьей, но и без "нового творения", без нового акта Божественного снисхождения в тварную жизнь. В грехопадении осуществилась чисто человеческая обезбоженная "природа", "неестественная" в отношении к Божию призванию, и даже противоестественная, но как бы "естественная" в рамках замкнувшейся от Бога твари. И для такой греховной "природы" христианство всегда есть "насилие", "Царствие Божие нудится, и нужницы восхищают е"¹⁶.... "Развиться" во христианство и до христианства *такое* человечество само из себя не могло и не может, оно должно переродиться, обновиться в своем естестве. В евразийском изображении этот процесс теряет свою трудность, - у евразийцев есть явный уклон в устарелое пелагианство¹⁷. Воцерковление людей и еще более народов всегда остается незаконченным не в силу одной только эмпирической ограниченности исторического бытия, но и по греховной инертности и "немощи" грешно-естественной среды, сковывающей члены, пленяющей волю. О христианских народах, о Православной России в частности, можно сказать, что они имеют христианское происхождение. Но это происхождение в духе и благодати приходится охранять и сохранять, блюсти и непрестанно воссозидать в неуклонном подвиге и восхождении; это - динамический процесс, всегда в какой-то мере над бездною отпадения. Христианство не может всосаться в кровь и держаться силою одной исторической, бытовой инерции. Это - творческий процесс, всегда требующий ответственного напряжения. Противоположность "природы" и "благодати" в *этом* смысле данности и заданности, а не только неполноты и полноты, потенции и акта, всегда остается неснятой и внутри церковно-исторического бытия. Всегда остаются два плана. Конечно, в известном смысле, во всяком подлинном воцерковлении побеждается "естества чин". Но не все человеческое перегорает и просветляется в этом процессе. Ибо Царствие Божие не есть "всеединство" в том смысле, что в него войдет *нумерическое* "все", да еще во многообразии своих колеблющихся превращений (а не простых ступеней роста, как представляется иным евразийцам). Кое-что, во всяком, случае достанется на долю "тьмы кромешной". А многое останется просто за порогом вечности, как принадлежность одного только времени, - так например, все формы земной, народно-государственной и хозяйственной организации, остающиеся и даже освящаемые в оцерковленном бытии, но снимаемые и преодолеваемые в самой Церкви, как таинственным Теле Христовом. Вряд ли и народы, как кровные организмы, войдут в Царствие, - конечно, *печать принадлежности* к данному народу и эпохе, как конституционный элемент духовного строя, сохранится, как сохра-

нится в воскресшем теле и личный облик плоти, но самые эмпирические и земные формы не войдут в вечное Царство Славы, когда и времени уже не будет, как не входят они и сейчас в Царство Благодати в эпоху времени и смены. Ибо здесь уже снята грань между варваром и скифом, рабом и свободным, хотя и остается она еще в оцерковленном и околоцерковном мире. Идея симфонического многообразия во единстве слепит евразийцев - их внимание рассеивается по множественности, они подчеркивают различия, и в итоге само православие распадается у них на "многие исповедания", национальные по типу. В этой мысли есть доля правды: каждый верует по-своему, ибо процветающая делами вера есть со своей субъективной стороны неповторимый и незаменимый личный путь и подвиг; неужели же следует говорить и о "личных исповеданиях". О них все же скорее, чем о народных. И, главное, весь смысл и ценность не в том, что разное, но в том, что едино, во Христе, и Он, по апостольскому слову, *тот же*, и днесь, и до века...

V.

Россия в развалинах. Разбито и растерзано ее державное тело. Вздурожена и отравлена, и потрясена русская душа, и проходит по мытарствам огненного испытания, - и в них перегорает, переплавляется. Видно, не исполнилась еще внутренняя мера, не истекли, не свершились еще тайные времена и сроки. И вспоминаются мудрые слова одного из наших владык. "Доколе, Господи! - спрашиваем и не понимаем, что в нашей это воле, от нас зависит, от нашего подвига и смирения. Вот открылись на Руси дивные знаки Божия промышления, - знамения, чудеса... И никто не расслышал, не понял их вещего смысла, - что бдит Господь о России... И знамения сокрылись... Еще рано... Еще не созрела, не готова наша душа...". Ибо только в ответе на дерзновение взыскующей веры, в ответе на подвиг духовного стяжания откроется Нечаянная Радость - "сверлом Божией воли".

Есть соблазн тонкого маловерия в тоске нетерпеливого ожидания, и в нем прикрывается лукавая уклончивость немощной воли. В русской смуте открылась снова и поставлена перед нами великая и жуткая задача духовного созидания и воссозидания.

Соблазн слепых мирских пристрастий победил и обессилил и в евразийстве его нечаянную правду. Евразийцы духовно ушиблены нашим "рассеянием", утомлены географической разлукой с родиной. И есть бесспорная правда в живом пафосе родной территории - дорога и священна родимая земля, и не оторваться от нее в памяти и любви. Но не в крови и почве подлинное и вечное родство. И географическое удаление не нарушает его, если сильны и крепки высшие духовные связи. И за рубежом есть и творится Россия, и в нас, по плоти от нее удаленных, но в воле и духе крепких ей, может и должна созидаться, и созидается она. И мы можем и должны быть не только сторонними зрителями, но и творческими

соучастниками и совершителями русских судеб и русской судьбы, - не в порядке внешнего вмешательства, не в грезах о вторжении и насилии, но в творческом сопереживании, сострадании и преодолении трагизма русской души, в сочувственном духовном делании и собирании, в устроении себя в живые камни родного дома. Конечно, по родной территории проходит магистраль родной судьбы. Но и нам доступно духовное сопребывание с Россией и в России, творческое, действительное и живое. Евразийцы поспешно поверили в наш отрыв от России, и в увлечении спором с близорукими эмигрантскими доктринерами преждевременно сами себя убедили, что Зарубежная Россия совсем не Россия, и нет в ней, и не может быть творческого русского дела. Отсюда какая-то рабская внимательность к советской действительности, какая-то болезненная торопливость сесть на землю, наивное ожидание чудес от земли. В этом дурном кровавом почвенничестве отражается внутренняя бездомность и беспочвенность, психология людей, связанных с родиной только через территорию. Но подлинная связь через любовь и подвиг... В их избрании и воле Восток Ксеркса победил Восток Христа, "Восток свыше"... Не смогли и не сумели они понять и разгадать вещей смысл русского искусства, русской судьбы. Не Божий суд и судное испытание распознали они в русской смуте, но откровение стихий. И в стихийном эросе, в вожделении водительства и власти погасла воля к очищению и подвигу. Мечтательный и страстный пафос плоти подавил дух творческой свободы. И жуткие кругозоры русского горя закрыли образ нового Левиафана. В этих грезах нет исхода, нет правды.

Но знаем и верим, пробуждается русская душа, и в творческом самоотречении от своего дома прилепляется к Дому Божию. И не в умствованиях, и не в надрыве, но в бдении и подвиге восстанавливает его. Верим и знаем, Великая Россия воскреснет и восстановится тогда, и только тогда, когда воскреснем, восстанем мы в молитвенной силе. Ибо Россия - это мы, каждый и все, хотя и больше она каждого и всех. Ибо каждый из нас в своем подвиге собирает и созидает Россию, и в своей косности и падении разоряет и бесчестит ее. Ибо каждое падение разлагает творимый народный дух, и в личных возрастаниях святится он и просветляется священнотайно. О семи праведниках миру стояние, и о семи злодеях приходит гибель ему. В самих себе, каждый и все в круговом общении и по-руке, должны мы напряжением творческой воли строить и созидать новую Россию, не осуществленную по нашей немощи и небрежению Святую и праведную Русь... И тогда воздвигнутся стены Иерусалимские¹⁸.

Евразийство

"Евразийство" есть настроение, вообразившее себя системой. Возникновение евразийского настроения вполне объяснимо. Оно родилось из ощущений, навеянных 1) великой европейской войной и 2) водворением в России большевизма.

Европейская война изобиловала кричащими фактами, которые нельзя было воспринимать иначе, как проявление европейского варварства. Казалось бы, чего же и ждать иного от войны? Война по самому своему существу есть варварство, и все попытки и надежды "цивилизовать войну", сделать из войны какое-то благопристойное и нешокирующее добрых нравов явление суть не более, как прекраснодушные мечты. Неизбежность в наше время войны и те ужасы, которыми современные войны сопровождаются вследствие головокружительных успехов военной техники, указывают лишь на то, что культурное развитие современного человечества все еще не может перешагнуть за какой-то предел, обрекающий современные народы на службу звериным инстинктам. Эта общая черта всего современного человечества была тем не менее некоторыми слишком поспешно мыслящими умами поставлена на счет именно европейской культуры, ее основ, ее принципов, ее основных устремлений. Стали утверждать, что последняя европейская война обнаружила смертоносное разложение всей европейской культуры. Вместо того, чтобы рассматривать ужасы войны, как бич человечества, все еще сохраняющий свою силу *вопреки* основным началам современной культуры, стали утверждать, что эти ужасы как раз именно и порождены этой самой европейской культурой, ее ложными и тлетворными исходными положениями. Это-то слишком поспешное заключение и дало пищу тому настроению *отталкивания* от европейского культурного мира, которое овладело некоторой (небольшой) частью русской интеллигенции в связи с недавно пережитыми событиями. Европейская культура - вот враг, которому нужно объявить борьбу во имя лучшего будущего России: таков был лозунг, под которым указанное настроение стало искать для себя определенный оформления.

Совершившийся в России большевистский переворот внес в это настроение новые осложняющие мотивы. Носители этого настроения - т.е. нарождавшиеся евразийцы - стали проявлять к большевистскому перевороту то двойственное и двусмысленное отношение, которое мы встречаем и в выходящих теперь в свет евразийских сборниках. С одной стороны, большевизм, был предан анафеме, именно как порождение *европейской* порочной мысли: коммунизм, социализм, материализм, атеизм, все это - квинтэссенция европейской культуры, обрушившаяся на Россию и губящая ее. Но, с другой стороны, евразийцы готовы благословить большевистский переворот как такой катаклизм, который повалил и вдребезги раз-

бил весь предшествующий культурный уклад русской жизни, построенный на подражании европейским образцам. Отвергая большевизм во всех его основных положениях, евразийцы тем не менее находят для себя в большевизме ряд родственных мотивов постольку, поскольку большевизм ставит себе задачей ниспровергнуть предшествующую европейскую культуру. Так, в сборнике "На путях" в статье П.Н.Савицкого "Два мира" читаем: "в качестве попытки сознательного осуществления коммунизма, этого отпрыска "европейских развитий", русская революция есть кульминационный пункт описанного "вовлечения" и "преподания" (т.е. вовлечения России на путь европейского развития и преподания ей в качестве исторической и жизненной правды положений, вытекших из предшествующего развития Европы)", но "построенная в умысле как завершение "европеизации", революция фактически означает *выпадение России из рамок европейского бытия*". И в этом качестве большевистский переворот приятен евразийцам. В статье кн. Н.С.Трубецкого "Мы и другие" в IV выпуске "Евразийского Временника" читаем: "евразийство сходится с большевизмом в отвержении не только тех или иных политических форм, но всей той культуры, которая существовала в России непосредственно до революции и продолжает существовать в странах романо-германского Запада, и в требовании коренной перестройки всей этой культуры. Евразийство сходится с большевизмом и в призыве к освобождению народов Азии и Африки, поработанных колониальными державами". Конечно, это не значит, что евразийцам по пути с большевиками. Кн. Трубецкой тут же подчеркивает их расхождение: большевики объявляют войну европейской культуре, как *культуре буржуазной*, а евразийцы - как культуре *романо-германской*; большевики хотят обезличить все народности в новой единообразной *пролетарской* культуре, тогда как евразийцы отстаивают сосуществование многих разнообразных национальных культур. Но при всех этих расхождениях и у евразийцев, и у большевиков оказывается все же один общий призывный клич, способный объединить их в общем порыве. Этот клич: - "смерть европейской культуре".

Надеюсь, мы достаточно подтвердили эту общность тех и других приведенными цитатами, и евразийские писатели не предъявят нам упрека в том, что мы навязываем им несвойственные им мысли.

И вот, то обстоятельство, что устои европейской культуры пали прежде всего в России, хотя бы и под напором большевиков, дает интересующему нас здесь настроению дальнейшее развитие. Отгалкивание от Европы и ее культуры влечет за собою надежду на то, что Россия таит в себе иные начала культурной жизни, противоположные европейским и способные принести русскому народу в будущих судьбах его истинное благоденствие, истинную силу и славу. Как-никак, хотя бы и руками ищадий ада - большевиков, с России сбита, наконец, наружная кора заимствованной тлетворной евро-

пейской культуры. Остается теперь дать свободный ход подлинным началам русской национальной духовной жизни.

В чем же эти начала заключаются? И в чем они противостоят началам европейским?

Вот тут уже кончается *настроение* и начинаются попытки *воздвигнуть систему*.

Это очень хорошо, когда система проникнута настроением, т.е. живым чувством. Системы без настроения всегда плоскодонны и мертворожденны. Но "настроение" важно и животворно лишь в качестве *стимула* для создания системы. И весьма плохо, если оно начинает заменять собою логическую стройность мысли и точность тех фактических аргументов, которыми подкрепляются основные положения системы. В евразийстве настроение поглощает собою все. Ему принесены в жертву и последовательность мысли, и точность исторических ссылок и справок. Ход мысли евразийцев пронизан противоречиями. Их попытки подвести под свое всеопределяющее настроение наукообразный фундамент убеждают лишь в том, что этот их фундамент сколочен на скорую руку из материалов весьма сомнительной прочности.

Первое положение евразийского учения гласит, что Россия не может следовать всецело по пути европейского культурного развития, потому что она входит в состав особого мира, представляющего собою своеобразное совмещение европейских и азиатских жизненных стихий. "Русская культура *сочетает* элементы европейской и азиатской культуры, сводит их к некоторому *единству*" (курсив наш), - читаем мы в статье П.Н.Савицкого "Евразийство" в IV выпуске "Евразийского Временника". Вот положение, против которого ничего нельзя возразить и против которого настолько никто не возражал, что ради его обоснования в сущности не было бы и надобности создавать новое учение. И географы, и историки, и экономисты, и историки литературы и искусства всегда учитывали тот факт, что Россия сложилась на рубеже Европы и Азии, и что в виду этого многого нельзя понять в русской жизни и в ходе русского исторического развития, не уделяя внимания роли азиатского элемента в жизненном процессе России. Сказав, что русская жизнь в своем историческом движении представляла некий *синтез* европейских и азиатских элементов, евразийцы не сказали бы ничего особенного, и все их новшество состояло бы лишь в замене слова *Россия* книжно-лабораторным термином *Евразия*. Но все дело в том, что евразийцы в высшей степени своеобразно толкуют понятие синтеза. По их толкованию выходит, что *синтез* различных начал состоит во взаимном враждебном *столкновении* синтезирующихся начал. Вот это - открытие евразийцев, ибо доселе никто так не понимал синтеза. Сказав, что "русская культура *сочетает* элементы европейской и азиатской культуры, сводит их к некоторому *единству*", евразийцы одновременно с этим все свое литературное красноречие посвящают на то, чтобы представить содержание русского культурного развития как борьбу между европейскими и азиат-

скими началами и притом такую борьбу, в которой на русской почве Азия должна восторжествовать над Европой по той причине, что сердцевина души русского народа, ее подлинная подоплека есть азиатская, а не европейская, и весь русский европеизм представляет собою не что иное, как внешний налет, искусственно навязанный русскому народу властью Петра I и его преемников, противоречащий складу народной русской души и потому долженствующий спасти с России ветхую чешую, лишь только Россия выпрямится во весь свой духовный рост и проявит со всей силой свою истинную азиатскую духовную природу.

Не правда ли, оригинальный синтез?

Мы видим тут безнадежное блуждание мысли в безысходных противоречиях, ибо не желаем подозревать евразийцев в сознательной подмене одной мысли другою. Мысль о *сочетании* европейских и азиатских начал моментально заслоняется другой, прямо противоположной мыслью о том, что русская культура есть как бы арена *столкновения* этих начал, притом такого столкновения, при котором азиатским началам обеспечена полная победа.

Евразийство и есть призыв к борьбе против европейских элементов в русской культуре. Во избежание различных недоразумений это надо закрепить ясно и определенно. И чтобы в этом утверждении не усматривали какой-нибудь тенденциозной стилизации евразийства, мы опять укажем на подлинные заявления самих евразийских писателей.

Я уже приводил то место из статьи П.Н.Савицкого в сборнике "На путях", где он с чувством удовлетворения определяет современный момент русской жизни, как "выпадение России из рамок европейского бытия". Помещенная в том же сборнике статья кн. Трубецкого "Русская проблема" вся проникнута воинственными призывами к восстанию против европейских культурных начал. Автор горько упрекает русскую интеллигенцию за то, что она "в своей массе продолжает раболепно преклоняться перед европейской цивилизацией, смотреть на себя, как на европейскую нацию, тянуться за природными романо-германцами и мечтать о том, чтобы Россия в культурном отношении во всем была подобна настоящим романо-германским странам. Сознательное желание *отмежеваться от Европы* (курсив наш) есть удел лишь единичных личностей". И с грустью констатируя это явление, автор далее говорит, что Россия может выполнить свою историческую миссию лишь в том случае, "если в русском обществе произойдет резкий перелом в сторону духовного отмежевания себя от Европы, утверждения своей национальной самобытности, стремления к самобытной национальной культуре и отвержения европейской культуры". "Мы должны, - говорит далее тот же автор, - безжалостно свергнуть и растоптать кумиры тех заимствованных с Запада общественных идеалов и предрассудков, которыми направлялось до сих пор мышление нашей интеллигенции". Все это необходимо для того, чтобы Россия могла совершить свою историческую миссию. А эта миссия, по кн.

Н.С.Трубецкому, состоит в том, чтобы Россия встала во главе всех азиатских и африканских колониальных стран и повела их на совместный штурм романо-германской культуры. И в новом четвертом выпуске "Евразийского Временника" мы опять находим статью Н.С.Трубецкого, дышащую воинственной ненавистью к европейской стихии нашего культурного развития. В статье "Мы и другие" автор заявляет, что "евразийство идейно отталкивается от всего после петровского, петербургского периода русской истории", отталкивается от двух идей, порожденных реформами Петра Великого: идеи великодержавности России и идеи европеизации русской цивилизации.

Итак, кажется, совершенно ясно, что евразийцы лишь для некоторой стилистической инкрустации упоминают вскользь о *сочетании* европейских и азиатских начал. Их подлинное устремление направлено на иное: на борьбу с европеизмом. Почему же и во имя чего проповедают они эту борьбу?

Они выдвигают в ответ на эти вопросы соображения и теоретические и практические. Первые извлекаются ими из их общих представлений о культурно-исторических процессах, вторые - из критики европейской культуры, из обличения порочности и уродливости ее основ.

Теоретические предпосылки евразийства наиболее полно и отчетливо изложены в статье П.Н.Савицкого "Евразийство" в IV выпуске "Евразийского Временника". Первое, что тут бросается в глаза, это - то, что многие из этих рассуждений вовсе не связаны неизбежной связью с евразийскими выводами. Евразийцы отрицают идею линейного прогресса и отказываются мыслить исторический процесс, как единый целостный процесс, как развертывание некоего единого предустановленного плана мирового развития. Но кому же не известно, что вовсе не нужно быть евразийцем для того, чтобы отвергать былые схемы всемирно-исторического прогресса? Ведь не евразийцами же была подорвана и рассеяна некогда единодержавная царившая в научном сознании гегельянская формула мирового исторического развития. Это было сделано еще в то время, когда никто не помышлял о евразийском учении. И опять-таки вовсе не надо быть евразийцем, чтобы представлять себе историческую жизнь человечества в виде ряда параллельных культурных развитий, не вытягивающихся в единую линию, но совершающих круг своего развития друг от друга самостоятельно. Эта точка зрения давно уже лежит в основе многих исторических исследований, авторы которых тем не менее никогда бы не разделили евразийских положений. Это значит, что отвержение идеи линейного прогресса и не может служить само по себе обоснованием евразийства, ибо из этой идеи возможны и совершенно иные заключения и выводы. Вот не нужно быть евразийцем также и для того, чтобы признавать национальное своеобразие отдельных местных историй. Я скажу даже, что современная научно-историческая мысль идет дальше евразийцев в

расчленении исторического процесса. Всячески отстаивая выделение России из общеевропейского жизненного процесса, евразийцы в то же время рассматривают всю Западную Европу, как некое одноформенное единство, ставят все европейские страны, как бы сказать, за одну скобку, и противопоставляют друг другу, с одной стороны, Россию, с другой стороны - *Европу*. Для представителя современной научно-исторической мысли такое противопоставление звучит неубедительно уже потому, что и в составе европейской культуры он различает целый ряд местных национальных своеобразий. Разве несомненная принадлежность Англии к миру европейской культуры препятствовала тому, что на всем складе английской жизни в ее историческом развитии всегда лежал и продолжает лежать резко выраженный отпечаток национальной самобытности? Разве Франция, Германия, Италия, Скандинавия и проч. и проч. не отличаются друг от друга в путях своего культурного развития определенными чертами национального своеобразия? Это - факт несомненный и не подлежащий оспариванию, а из этого факта непосредственно вытекают заключения, разрушающие значительную часть евразийской аргументации. Россия не Европа, ибо русская культура носит на себе черты ясно выраженного национального своеобразия, не укладывающиеся в рамки общеевропейского жизненного развития. Так утверждают евразийцы. Но ведь на этом основании и Англию, и Францию, и Германию, и любую вообще европейскую страну нельзя было бы признать Европой. А следовательно, и наоборот: если местные своеобразия западно европейских стран не препятствуют им тем не менее принадлежать к единому миру европейской культуры, то и наличность в русской культуре местных своеобразий вовсе еще не служит сама по себе основанием для признания России страной неевропейской. Единство европейской культуры не исключает местных национальных своеобразий отдельных европейских стран, и, наоборот, наличность этих своеобразий не упраздняет понятия единой европейской культуры.

Итак, и отрицание линейного прогресса в истории человечества, и признание национального своеобразия в историческом развитии России само по себе еще ничего не дает для обоснования евразийского учения, и в сущности вопросами этого порядка евразийцы без всякой нужды осложняют и загромождают ход своих рассуждений. Истинным теоретическим ядром их учения является иная мысль, которую им, собственно, и надлежало бы ставить во главу угла своей аргументации, не обволакивая ее безразличными для их учения побочными мотивами. Это мысль о том, что в национальных культурах нет общечеловеческих элементов, что человечество в своей культурной жизни разбито на взаимно чуждые культурные миры и что нет и не может быть таких культурных духовных ценностей, которые имели бы значение общечеловеческое. Вот мысль, в признании которой евразийство, как самостоятельное учение, получает действительное обоснование, и с отвержением которой рухнет и все здание евразийского мировоззрения. Одно дело - при-

зная непреложный факт существования национальных местных своеобразий, в то же время улавливать в сравнительном изучении этих своеобразий некоторые общечеловеческие основы культурного развития, вытекающие из существа человеческой природы, и другое дело - признавать, что в основе этих национальных своеобразий лежат взаимно-враждебные, друг друга исключают начала различных культурных миров. Весь смысл евразийства, как особого учения, сводится именно к тому, что оно выдвигает это второе толкование в противоположность первому. Чем же это толкование обосновывается? Обоснование, выдвигаемое евразийцами, бросается в глаза своей недостаточностью и неубедительностью.

Нет и не может быть общечеловеческой культуры, существует только ряд индивидуальных отдельных культур, которые потому именно и отдельные, что в их основе лежат несогласимые начала. Так утверждают евразийцы. Чтобы разобраться в вопросе, необходимо точно установить, что понимают под общечеловеческой культурой те, кто допускает ее наличие. Никто никогда не разумел это понятие в том смысле, чтобы все страны, племена и народы утратили все свои исторически выработанные особенности и, обезличившись национально, восприняли некий всемирно-обязательный жизненный трафарет. Под общечеловеческой культурой разумеется обыкновенно совокупность некоторых начал и норм, значение которых выходит за пределы местных различий и нормативная сила которых сохраняет свою ценность при всех национальных своеобразиях, будучи связана с основными стихиями человеческой природы и в этих стихиях имея свой подлинный корень. Наличие таких начал в жизни человечества и придает некоторое единство культурным процессам самых различных стран, отнюдь не устраняя в то же время пестрого многообразия национальных развитий. Весь смысл евразийства весь *raison d'être** его, как самостоятельного учения, и сводится к отрицанию таких общечеловеческих начал в культурной жизни мира. Согласно евразийской концепции мировая культура никакого единства в себе не заключает, а, напротив того, состоит из совокупности не только обособленных, но и взаимно чуждых и враждебных по своим основоположным началам отдельных культур.

Для исторической философии евразийства - по заявлению П.Н.Савицкого ("Два мира" в сборнике "На путях") - судьбы индивидуальной культуры вполне аналогичны судьбам индивидуальной личности. Но как раз этим именно сопоставлением евразийцы, думается нам, и выдают с головой несостоятельность своей концепции. Конечно, каждая человеческая личность неповторяема: сколько лиц, столько и отдельных биографий. Но кто же в силу этого станет отрицать единство человеческой природы не только физической, но и духовной? Как ни своеобразны все индивидуальные биографии, все же все люди подчинены действию некоторых общих законов в

* Истинный смысл (франц.). - Ред.

жизни и своих телесных и своих психических организмов. Они похожи друг на друга не только тем, что у всех, кроме уродов, по одному носу, по два глаза и т.п., но и тем, что для всех и каждого равно обязательны одни и те же законы логики и дважды два равно четырем в Лондоне так же, как и в Бомбее, в Царевококшайске так же, как и в Рио-де-Жанейро. Даже гораздо более своенравные, нежели человеческая мысль, человеческие страсти при всем многообразии их порывов подчиняются-таки некоторым общечеловеческим законам. И точно так же только ради заведомого предубеждения, не считающегося с исторической действительностью, можно отрицать наличность общечеловеческих стихий в общежительной культуре отдельных стран и племен. Евразийцы очень любят говорить о своем эмпиризме. Между тем только упорно отвертываясь от эмпирических данных, можно представлять себе отдельные местные культуры лишенными связывающих нитей. Евразийцы во что бы то ни стало хотят изобразить азиатскую и европейскую культуры двумя полярными противоположностями. И, однако, - родовый быт наблюдался и у европейских, и у азиатских народностей. Феодализм был и в Европе и в Азии. Деспотические монархии существовали и здесь, и там. И если деспотические монархии, считающиеся обыкновенно специфической принадлежностью Азии, на самом деле были знакомы и Европе в своеобразной местной оболочке, то где же основание утверждать, что и обратно: развившийся в европейских странах конституционализм на основе личных свобод не найдет себе приложения при известных условиях и в странах азиатской культуры? Япония уже дает материал для положительного ответа на этот вопрос.

Во всяком случае, непреложные факты - а количество вышеприведенных иллюстраций можно было бы еще на много увеличить - ясно свидетельствуют, вопреки евразийцам, о том, что из наличности национальных своеобразий нет еще никакой возможности отрицать общечеловеческих элементов в основе отдельных культур.

И здесь мы заметим, что евразийцы совершенно напрасно навешиваются в идейное родство славянофилам. Они говорят, что за ними стоит прекрасная давняя идеологическая традиция, что они являются прямыми преемниками славянофильства, углубляющими и расширяющими былые славянофильские построения. Это глубокая ошибка, которую можно объяснить только тем, что евразийцы лишь поверхностно знакомы с сущностью славянофильского учения. Разница не только в том, что славянофилы в своем отталкивании от романо-германского мира противопоставляли этому миру Россию и славянство, тогда как евразийцы ориентируются на Азию, а о русско-славянских связях говорят довольно кисло*. Разница идет и еще глубже. Ведь славянофилы, подобно за-

* П.Н.Савицкий в статье "Евразийство" (IV вып. Евраз. Временника) пишет: "по сколько славянофилы упирали на "славянство", как на то начало, которым определяется культурно-историческое своеобразие России - они явно брались защищать трудно защитимые позиции. Болгарам и сербам, говорит он, еще предстоит

падникам, были гегельянцами. Прямо вопреки евразийцам славянофилы твердо стояли на почве единства всемирно-исторического культурного процесса. И если началам романо-германской культуры они противопоставляли начала культуры славянорусской, то не иначе как в качестве начал общечеловеческих. Гегель объявлял романо-германскую культуру XIX в. завершением всемирно-исторического процесса раскрытия абсолютного разума, а славянофилы эту самую завершительную роль приписывали началам славяно-русским. Но они ценили эти начала именно в качестве воплощения общечеловеческой правды, полагая, что этими началами, как общечеловеческими, рано или поздно должна будет пропитаться и вся мировая культура. И потому глубоко неправ П.Н.Савицкий, высказывая в IV т. "Евразийского Временника" ту мысль, что славянофильское движение носило характер провинциальный, домашний, т.е. замыкалось в узкий круг русско-славянского мира, тогда как евразийцы выводят Россию на обширное поле культурных связей во всем внеевропейском мире. На самом деле было совершенно обратное. Славянофилы, как и западники, придавали своим идеалам значение мировое, общечеловеческое, тогда как евразийцы отвергают самое понятие общечеловеческой культуры, заменяя его понятием совокупности отдельных культурных партикуляризов.

Россия, как утверждают евразийцы, одолжена всем своим национальным своеобразием благодетельному влиянию азиатских народностей на русскую культуру. И если П.Н.Савицкий (в статье "Степь и оседлость" в сборнике "На путях") и признает, что всецело свести к монгольству Россию нельзя, то все же он утверждает, что именно "татарщина" выковала из России могущественное государство, превратив Россию в сильную орду и внося в русскую национальную душу "монгольское ощущение континента", противостоящее "западному европейскому ощущению моря". Татарское иго привило русскому народу государственные навыки и понятия и способствовало государственной организации России. Наконец, и русское благочестие - основной стержень русского национального своеобразия - утвердился на Руси только благодаря той же татарщине, на этот раз, впрочем, уже не путем перенятого у татар примера, а, наоборот, в процессе испытаний, которыми татары "осветили и очистили Русь", являясь тут уже в роли "наказания Божия". И перечисляя все эти благодетельные воздействия татар на установление национального русского культурного типа, П.Н.Савицкий с воодушевлением заявляет: "великое счастье Руси, что в момент, когда в силу внутреннего разложения она должна была пасть, она досталась татарам и не кому другому".

Весь этот апофеоз русско-татарского культурного единения производит весьма странное впечатление на человека, хотя бы не-

в будущем выявить свое культурное лицо, а поляки и чехи относятся к западному "европейскому" миру, составляя одну из культурных областей последнего. И по тому "историческое своеобразие России явно не может определяться ни исключительно, ни даже преимущественно ее принадлежностью к славянскому миру".

сколько знакомого с фактами русской истории. Общеизвестно, что татарские образцы сыграли некоторую роль в развитии государственной техники в Московском государстве. Но отсюда еще очень далеко от того, чтобы признать, что Московское государство сложилось в форме татарской орды и было обязано татарскому руководству всеми основами своей государственности. О русском благочестии уже и говорить не стоит: автору для спасения своей схемы пришлось замолчать такую безделицу, как Киево-Печерская лавра, руководящая роль которой в церковно-религиозной жизни русского народа возникла и расцвела как раз в дотатарский период русской истории. Но *ad maiorem gloriam** Чингисхановых наместников можно и промолчать о Киево-Печерской лавре! Наконец, о каком-то культурном взаимодействии Руси и татарщины можно говорить, опять-таки лишь закрыв глаза на длинный ряд красноречивых свидетельств, указывающих на то, что русское национальное самосознание выросло не на почве тяготения к татарщине, а прямо наоборот, на почве возмущения татарским игом и сознательного отталкивания от татарщины, как от чужеродного тела в организме русской жизни. Это чувство объединяло всех русских людей от простой деревенской женщины, пугавшей своего ребенка "злым татаринном", до монаха-летописца, именовавшего татар не иначе как "безбожными агарянами" и до любого из князей, неизменно заканчивавших все свои правительственные грамоты выражением надежды на то, что "переменит Бог орду". Куликовская битва, завоевание Казанского царства воспринимались народным сознанием как великие акты национально-религиозного значения. И вот, всю эту подлинную историческую действительность нам хотят подменить картиной какой-то трогательно русско-татарской идиллии!

В чем же состоит различие основоположных начал культуры Европы и культуры пропитанной азиатскими элементами России? В этом вопросе евразийцы опять-таки претендуют на превосходство над славянофилами. Славянофилы, по словам П.Н.Савицкого, не сумели дать ясной формулы культурно-исторического своеобразия России, тогда как евразийцы этот пробел успешно восполняют. Мы думаем, что и на этот раз преимущество находится всецело на стороне славянофилов. У Киреевского, Хомякова и Аксакова совершенно отчетливо обозначено содержание того, что они - правильно или нет, это другой вопрос - считали за своеобразные начала русско-славянского духа в противоположность романо-германскому. В области теоретико-познавательной это - интуитивное проникновение в существо вещей в противоположность западно европейскому формально-логическому рационализму; в области политической, это - совещательное народное представительство на почве представления Царю силы власти, а Земле - силы мнения в противоположность западно европейскому конституционному контракту между верховной властью и народом; в области общественно-куль-

* Во славу (лат.). - Ред.

турной это - растворение личности в "хоровом", общинном начале в противоположность западно европейскому индивидуализму. Можно очень много спорить против этих формулировок по существу их содержания, но нельзя отрицать совершенно ясной их отчетливости.

У евразийцев вместо такой отчетливости находим гораздо более расплывчатые указания при характеристике евразийских культурных начал в противополжности западно-европейским. Евразийцы в противополжность славянофилам держатся здесь в сфере самых общих рассуждений, в некоторых отношениях ограничиваясь даже только смутными намеками. Из этих рассуждений и намеков можно извлечь следующие положения.

Отличительной особенностью европейской культуры является подчинение религиозно-нравственного момента моменту хозяйства. Европейская культура основана на воинствующем эгоизме, связанном с экономическим материализмом и атеизмом. В материализме и атеизме - квинт-эссенция европеизма, выражение его подлинной сущности. Напротив того, евразийская культура зиждется на подчинении экономики религиозно-нравственному моменту. Европейским началам позитивизма, нигилизма, материализма евразийская культура противопоставляет учение о подчиненности хозяйства и права высшим религиозным началам. Не в развитии экономических и юридических начал, а лишь в религиозной области лежит ключ к разрешению проблемы человеческого счастья (П.Н.Савицкий "Два мира" в сборнике "На путях"). При этом евразийская религиозность неразрывно связана с православием. Резкое противополжение православия европейскому католицизму служит наиболее ярким выражением расхождения евразийского культурного мира с европейским. Католицизм, как порождение европеизма, столь же враждебен евразийству, как и атеистический материализм.

Все это, как видите, в противополжность былым славянофильским формулам очень обще и расплывчато. И все это вызывает ряд недоумений. Как согласить мысль о том, что европейская культура насквозь и всецело пронизана атеистичностью, с признанием могущественной роли католицизма в европейской культурной жизни? Оказывается, что католицизм идет оттуда же, откуда идет и материализм и атеизм. И евразийцы в заботах о чистоте культурных начал предостерегают от католической опасности в такой же мере, как и от опасности материализма и атеизма. Не должно ли уже одно это обстоятельство навести на мысль, что европейская культура несравненно более сложна, нежели утверждают евразийцы. Законно ли произвольно брать из ее многосложного состава какое-либо одно, хотя бы и крупное течение, и объявлять его основной стихией европейской культуры, закрывая глаза на все другие ее течения? Провозглашать огулом всю европейскую культуру материалистичной и атеистичной, можно ведь только заранее решив не замечать всей той богатой и кипучей жизни религиозных идей, которыми всегда

была полна европейская культура. Ведь даже наиболее веские возражения против материализма и атеизма берутся из арсенала западно европейской мысли. Почему Азия в противоположность Европе объявляется исключительной обладательницей религиозного сознания? Или между католицизмом и атеизмом проводится знак равенства? Правда, на одном евразийском митинге пришлось услышать из уст одного молодого евразийца рискованное утверждение, что мусульманин ближе к христианству, нежели католик. Но такие мысли мы склонны приписать молодости и неопытности этого оратора и не думаем, чтобы вожди евразийства похвалили его за это выступление. А затем - ведь религиозное движение в Западной Европе вовсе и не замыкается в рамках одного католицизма. Что делать, если в споре с евразийцами приходится напоминать то и дело самые элементарные факты. И почему православие признается специфической формой именно русско-азиатского религиозного сознания? Распространение православия не ограничивается пределами России и мы не находим в нем чего-либо специально азиатского. Указывают на мистическую основу православия. Но ведь мистицизм вовсе не есть монополия Азии. Мы уверены даже, что сами евразийцы знакомились с мистическими учениями прежде всего по западно европейским источникам. Нам известны отличительные черты православия. Но органическая связь их именно с азиатской культурой составляет, думается нам, более чем смелое утверждение.

Наряду с материализмом, атеизмом и католицизмом специфической основой европейской культуры евразийцы признают социализм, объявляемый неприемлемым для культуры евразийской. И опять приходится спросить: разве не на европейском же западе наряду с развитием социалистических идей разрабатывалась и критика социализма?

Еще более расплывчаты программные положения евразийцев в области экономических и политических вопросов. Насколько можно уловить их сущность, они сводятся к сочетанию экономического прогресса на началах расцвета частной собственности с элементарно-патриархальными формами политического устройства. Кажется, весь горький опыт нашего отечества второй половины XIX и начала XX столетия как нельзя ярче показал утопичность такой программы. Нельзя игнорировать связь экономики и политики. Экономический прогресс в рамках элементарной политической формы это все равно, что взрослый мужчина, втиснутый в детское платье. Евразийцы еще нигде не изложили отчетливо своей политической программы. Они лишь утверждают, что и политическое устройство Евразии должно быть основано на азиатских, а не на европейских началах. Одно ясно: евразийцы не приемлют парламентаризма, считая его таким же тлетворным исчадием европеизма, как и материализм и атеизм. По некоторым, скорее намекам, нежели прямым утверждениям, можно думать, что политическим идеалом евразийцев является допетровская патриархальная мона-

рхия, которую они как-будто склонны считать национальной политической формой русской народности. Они допускают возможность участия населения в государственной жизни, но только отнюдь не в форме парламента. Лучше уже даже "советы", но только не парламент. Каким образом думают они сочетать примитивную политическую форму с экономическим прогрессом на начале индивидуализма (они убеждены, что плодом западной культуры является социализм, а экономический индивидуализм - начало евразийское, т.е. противоевропейское) - это секрет евразийцев, а сущность этого секрета они пока миру не поведали.

Таково в основных чертах учение евразийцев. Пронизанное противоречиями, оно представляет собою слишком легкую, как бы воздушно-фантастическую постройку. Притязая на эмпиричность, евразийцы с полной непринужденностью распоряжаются по своему усмотрению фактами эмпирической действительности. Одни элементы европейской культуры они произвольно признают ее основоположными стихиями, а другие просто-напросто отбрасывают в сторону и вот - готова характеристика этой культуры, как сводящейся целиком и без остатка на материализм, атеизм и социализм.

С таким же пренебрежением к подлинным фактам, засвидетельствованным историей, они рисуют перед нами фатастически-идиллическую картину духовного родства Руси и татарщины и каким-то непонятным образом плодом этого русско-татарского культурного единения у них оказывается торжество на Руси православия. Этой фантастической русско-татарской Евразии они присвояют миссию стать во главе всего внеевропейского мира против европейской культуры, тлетворной, насильнической и дышущей на ладан. А в противоположность этому гниющему европейскому западу (как давно, подумаешь, он уже гниет: еще наши деды, если не прадеды, в 40-х годах XIX в. твердили об этом гниении, а все никак сгнить не может) Евразии предлагается и предрекается явить миру небывалую картину экономического прогресса под пятой патриархального деспотизма. Евразийцы так прямо и пишут: "Большевизм означает собою кризис парламентаризма; благодаря волевой упругости большевизма затруднено, почти невозможно противоборствование ему на путях идеологии "парламентарной". И весьма вероятно, что деспотизм большевистский можно сменить только деспотизмом иным".

Пусть же судит читатель, как много в евразийстве "настроения" и как мало "системы", продуманной, обоснованной на фактах и согласованной в своих отдельных частях.

1925 г.

Два лика евразийства

Появление в Евразийском издательстве анонимной брошюры "Евразийство"¹, за которую, очевидно, евразийцы принимают на себя ответственность в целом, излагающей основы идеологии и программу - это последнее в особенности важно - евразийства, показывает, что евразийство, "становившееся" - с момента великого русского Исхода, наконец, "стало". О евразийстве теперь можно и нужно судить уже не по "утверждениям" и вещаниям отдельных евразийцев, которые во многих случаях брели розно, а по категорическим заявлениям определенного коллектива. Эти заявления касаются весьма многого. В "Опыте" это многое искусно объединено, если и не всегда "идеологически", то словесно. Меня интересуют две стороны евразийства, два его лика, которые, по моему, могли бы существовать и отдельно. Оба они интересны тем, что они жизненны, хотя каждый по своему.

I.

Первый лик, так сказать, заключен в самом названии. Евразийство есть отрицание некоторого бесспорного и исключительно важного факта: Россия, т.е. Российская Империя, есть Евразия и всегда была Евразией. Это значит, что ее история есть история евразийской Империи и что формирование нации и образование империи у нас сливались и сливаются в один процесс. В этом величайшее своеобразие русского исторического развития. Сравним это развитие с развитием другого мирового царства - британской Империи. Здесь первоначально в тесном и резко ограниченном пространстве образовывается из ряда этнических групп национальное ядро. Затем начинается двойной процесс: (1) процесс "расширения Англии (Secley), образования "большой Британии" (The greater Britain, sir Ch.Dilke), завершившийся на наших глазах превращением "большой Британии" в "республику" (common wealth)* "наций, говорящих по-английски" (the english speaking nations); (2) процесс освоения "провинций", пространственно и культурно *посторонних* Англии, управляемых "на расстоянии" - и в "республику" не входящих. Второй процесс, впрочем, тяготеет приблизиться к первому, как и первый тяготеет ко второму: (1) началом развития "республики" был предметный урок, преподанный отпадением куска Британии за морем, куска, который "Король в Парламенте" попробовал третирировать как "провинцию"; (2) подвластные народы эмансипируются из-под британской опеки и превращаются в Нации, притязающие на то, чтобы стать вровень с "доминионами". Различие между русским и английским развитием определяется всецело тем, что как

* Содружество (англ.). - Ред.

сама Англия, так и ее детища, "доминионы" и "провинции", выросли на *Океане* - весь этот конгломерат и есть "Oceana" (Harrington) - тогда как русское развитие есть развитие *континентальное*. Современные обществоведы (Schulze Gaevernitz) правильно говорят о первостепенных морфологических различиях мировых "океанических" и "континентальных" "царств". Россия-Евразия принадлежит к этому второму типу, как и Америка. Весьма замечательно, что "новый народ", отделившийся на американской почве от английской нации и постепенно примирившийся с тем фактом, что он составляет особую *нацию* (признанию этого долго препятствовали заботы о суверенитете отдельных Штатов), принял имя по *континенту*, имя первоначально присваивавшееся только туземцам. "Американец" означает то же самое, что "евразиец". Однако даже евразийцы не собираются заменить этим именем имя "русских". От имени англичанина англичанам, порвавшим в 1776 г. с Англией, было необходимо отречься именно потому, что англичане уже несколько столетий составляли *нацию*. Провозглашение независимости в 1776 г. и принятие в 1787 г. федеральной Конституции означало "рождение *Новой Нации*" - или даже "выделку" ее (the making of the nation), катастрофический переход из одной формы национального бытия в другую, при сохранении уже готовых, отстоявшихся, определившихся основных элементов нации, каковы язык, вера, право. "Новый народ на Новой земле" обнаруживает поэтому с *самого начала* очень резкую англо-американскую национальную исключительность, и притом, не только по отношению к туземцам и к "прочим персонам", как стыдливо именовали негров-рабов, но и к эмигрантам из Европы. Здесь, таким образом, кончается аналогия между развитием обеих континентальных империй - "Нового света" и "Старого", "Евразии". В Евразии не *было наций*, до образования *русской* нации, и *русская нация* не свалилась в Евразию в готовом виде с какого-то другого полушария, а образовалась тут же, в самом процессе расселения и скрещения издревле обитавших в Евразии народов. Это прекрасно выражено в "Опыте", кладущем в этом отношении конец недавним этнографическим увлечениям отдельных евразийцев. "Надо, читаем в "Опыте", осознать факт: мы не славяне и не туранцы (хотя в ряду наших биологических предков есть и те и другие), а русские... Было бы очень плохо, если бы мы пытались противопоставить одностороннему отождествлению русской культуры со славянскою или славяно-греческою, столь же одностороннее отождествление ее с туранскою. Тогда бы мы оставались в одной плоскости с нашими противниками "внизу" (стр. 31). Конечно, процесс образования русской нации не был безразличным толчением в одной ступе множества разнообразных этнических частиц; он протекал под руководством *одной* народности, которая и сообщила "евразийской" нации свою индивидуальность, индивидуальность, однако, в свою очередь бесконечно расширившуюся и обогатившуюся в том же процессе ассимиляции подчиненных элементов. Та "общечеловечность" русского человека,

его "широкость", то отсутствие высокомерной брезгливости по отношению к подвластным, которые составляют сильную и вместе с тем слабую сторону *русского* национального характера, объясняется именно указанным ходом русского национального развития. Отсутствие пространственных и *моральных* перегородок между отдельными народами и племенами евразийской империи, и в силу этого колоссальное богатство промежуточных *оттенков* в исключительной степени осложняют *национальную проблему* в "Евразии". Там, где Империя росла *вместе с Нацией*, росла *органически*, а не сколачивалась механически, путем захватов и удачных браков (*tu, felix, Austria, nube*), - там ликвидация Империи во имя "самоопределения народностей" и по этому принципу, применяемому в качестве единообразного критерия, притом без внимания к величайшему разнообразию в степени особенности каждой отдельной народности, означает не просто расторжение некоторой сделки, но, в целом ряде случаев "разделявание" по случайным, искусственным и неизбежно ложным, *кажущимся* признакам органического процесса истории, которая *необратима*, умерщвление *живого субъекта* истории в глупой надежде заменить его несколькими новыми. Трудность различения "ядра" и "периферии" в Российской империи, обусловленная указанными уже выше геополитическими особенностями русского национально-имперского развития, привела к тому, что господствующая нация, представляющая собою столь сложное этническое и культурное целое, стала парадоксальным образом сама мыслиться как простой конгломерат "народов", подлежащих "самоопределению". Для всякого, кто только способен исторически мыслить (а это совсем не то, что быть знакомым с разной археологической трухой, "договорами", "универсалами" - и проч.), ясно, что *русская нация* и пространственно и духовно есть нечто неизмеримо более широкое и многообразное, нежели ее этнический субстрат - *великорусская народность*, и что заглаживать допущенные в прошлом "правонарушения" путем "разделявания" русской национальности это такая же дикая нелепость, как, скажем, "разденационализовывать" в нынешней Италии остготов, лангобардов, искулов, этрусков, умбров, кельтов и т.д.

А между тем это *уже делается* в России, и отлично известно, что в некоторой части русской, но под гипнозом слов, действующих неотразимо на слабые головы, забывшей о своем происхождении эмиграции, совершаются приготовления к осуществлению этого безобразного замысла в еще большем масштабе. Однако, это злое по своим возможным последствиям только очень скудоумные и не желающие ничего видеть люди могут считать просто "изменой". Оно является на деле ответом на коренившуюся в таком же *нежизненном*, формальном, бездушном отношении к бесконечно сложной и богатой народной жизни нивелирующую политику старого правительства, упорно не желавшего считаться с неустрашимым фактом громадного множества *местных различий*, с пережива-

ниями племенных и областных навыков, традиций, понятий и потребностей с наличностью, наконец, в Империи действительно отдельных народов, культур, языков и исповеданий. Идея "единой неделимой России" была бесплодным вымыслом, вербальной формулой, находившейся в вопиющем противоречии хотя бы с титулом Императора Всероссийского, - и продолжает оставаться и теперь, после утраты "царства Польского" и "великого княжества Финляндского". И когда против равнодушных и нежизненных идей "единой неделимой России" и "самоопределения народов" по диалектологическим признакам евразийцы выдвигают, с одной стороны, идею единства русской нации, с другой - идею *федерации* евразийских земель и евразийских народностей, то это свидетельствует об их чутье исторической реальности, и эта сторона евразийства заслуживает величайшего внимания. При этом совершенно несущественно то, что евразийцы мечтают о превращении - в будущем - всего старого континента от Вислы и Днестра и до Океанов в единую "Культуро-личность", в православный мир; несущественны и их утверждения, что "язычники" Востока "потенциально" ближе к единственному истинному христианству, т.е. православию, нежели христианские "еретики", т.е. "протестанты и католики", - все это миф, который ими культивируется вряд ли не из тактических соображений. Важно то, что евразийцами схвачены все своеобразие и вся сложность русской национально-имперской проблемы. Глубоко правильно их понимание той истины, что в условиях континентального развития, при отсутствии того, что можно было бы назвать "Pathos der Distanz"*, и *ethos* властвования и методы его должны быть совершенно иными, нежели методы западно европейского империализма: важна *чистая идея евразийства*, несомненно соответствующая исторической реальности, и вытекающая из нее концепция *единой евразийской партии*, аналогичной тем американским партиям, которым принадлежит честь создания и сохранения Союза, партиям Гамильтона, Уэстера и Авраама Линкольна на основе лозунга: Союз прежде всего.

Однако, высказывая это, я уже не столько излагаю воззрения евразийцев в их настоящем виде, сколько намечаю пути возможного развития *чистой идеи* евразийства. Сами евразийцы развивают свою идею совсем на другой лад, и в том, как они это делают, обнаруживается второй лик евразийства - лик соблазнительный, но и отвратный. Евразийство хочет стать единой партией. Однако не только единой, но и *единственной*. Единственной потому, что единственной носительницей абсолютно истинной, православно-догматической, *идеологии*. Этим притязанием евразийства определяется его отношение ко всем важнейшим очередным проблемам русского национально-государственного и культурного развития: (1) к проблеме *имперской*, (2) к проблеме *конституционной*; (3) к проблеме

* Пафос дистанции и обычай властвования (нем. от греч.). - Ред.

религиозного Возрождения и связанной с нею проблеме отношения Государства и Церкви.

Евразийская православная партия - внутренне-противоречивое понятие. "Православие" и "Евразия" - сферы несовпадающие. Православная Церковь выходит за пределы "евразийского континента". Нельзя же забывать, что и греки, и сербы, и болгары, и румыны - такие же православные, как и мы. Еще существеннее то, что в пределах самой Евразии имеется немало таких "язычников", которые никогда не помирятся со своим подчиненным положением в Империи, поскольку оно обуславливается вероисповедным признаком. Буддизм и Ислам только в фантазии евразийцев могут мыслиться "потенциальным православием". В единую евразийскую партию, как ее себе рисуют евразийцы, не найдет себе доступа всякий суций в великой России язык; она будет открыта не только для "ныне дикого Тунгуса", но и для миллионов отнюдь не диких магометан, буддистов и евреев. Это будет, стало быть, не столько партия Союза, сколько Союз Русского Народа. Евразийцы словно забыли о том, что в "Евразии", помимо *будущих* совладельцев континентального "Царства", помимо отдаленных вассалов Империи и ее возможных союзников, имеются уже миллионы русских граждан, связанных с Россией и русской национальностью множеством связей, но граждан "инославных". Евразийство, гоняясь за призрачным "Образом Совершенства" евразийского православного Царства, оказалось не в состоянии согласовать своей концепции евразийской Империи со своим идеалом Православной Руси. Одно с другим не совпадает. Между единением и братством по признаку *вероисповедному* и единением и братством по признаку геополитическому приходится делать выбор. Исходя из геополитических соображений евразийство приходит к идее *федерации* Земель и Народов. Исходя из соображений вероисповедных, оно приходит (безразлично, высказано ли это категорически, или нет) к требованию безраздельного и неограниченного господства *одной категории граждан над* всеми другими, или, что на практике в евразийских условиях одно и то же, такого же господства одного народа над всеми прочими. Я не касаюсь здесь вопроса о том, что желательнее, целесообразнее, жизненнее. Я только хочу указать, что совместить одно с другим нельзя. Евразийство в этом пункте непоследовательно, внутренне противоречиво, несогласованно, быть может, неискренно*, пусть и бессознательно.

Евразийство, разумеется, не апология существующего в России режима. Евразийцы, напротив, призывают к замене его режимом, который, по их представлениям, являлся бы полной антитезой настоящего; но если вчитаться и вдуматься в "Опыт", станет очевидным, что антитеза оказывается прямым продолжением "тезы" и что

* В самом деле, - как согласовать эту политическую программу с учитываемыми "Опытом" перспективами "свободного самоустремления" в пределах Евразии "язычников" к "саморазвитию", что обязательно должно их привести к принятию православия? Какие уж там самоустремление и саморазвитие?

тяготение евразийства к большевизму совершенно иного рода, гораздо существеннее и глубже, гораздо тревожнее и опаснее, чем то "подыгрывание к советской власти", в котором клеветнически обвиняют их мертвые души. Я уже говорил, что "Опыт" заключает в себе первую евразийскую программу для будущего. Программа эта весьма несложна. Все остается, как оно есть сейчас, с той только - внешне ничтожной, по существу же колоссальной - разницей, что большевизм сменяют антибольшевики, слуг антихриста - слуги христовы. Большевики в своих антихристовых целях спасли русскую великодержавность, сохранили единство Евразии, а сверх того, оказали услугу своим наследникам, истребив такую же антихристову, как и они сами, русскую интеллигенцию, расчистив, таким образом, путь для русского Возрождения. "Возрожденцам" же остается прийти на готовое и занять место, которое большевиками будет очищено. Единая и единственная партия коммунистов-большевиков, носительница ложной, сатанинской идеологии, заменится единой и единственной партией, носительницей идеологии *истинной*, т.е. извлеченной из православной догмы. Угнетение тем самым сменится свободой, ибо подчинение *Истине* есть свобода, и только подчинение Лжи составляет рабство. *Принуждение* остается в "Опыте" есть намек на то, что и армия, "политически воспитанная", сохранит свои настоящие функции (стр. 57)*; но принуждение свободы не исключает. И не сказал ли Руссо, что когда гражданин призывается подчиниться решению "общей воли" и когда его принуждают к тому, то тем самым "его принуждают быть свободным"? Можно спросить себя, откуда наберется столько праведников, чтобы образовать "пан-евразийскую" единую и единственную партию и не случится ли с евразийцами того же самого перерождения, которое произошло и с партией, ныне господствующей, как только она стала господствующей, т.е. не затопят ли и ее массы негодяев, жуликов и злодеев, присасывающихся ко всякой группе, обладающей властью, да еще и монопольной - независимо от "идеологии" этой группы. Ведь весь ужас положения в России не в том, что в ней завелись большевики и что они захватили власть, а в том, что в ней нет места ни для какой оппозиции. Я знаю, что на это должны ответить евразийцы в согласии со всем духом их нынешней идеологии: неважен моральный уровень личного состава партии, важно только качество идеологии; точно так же, как с точки зрения Церкви, не важны личные качества священника, совершающего мессу: благодать все равно передается *через него* мирянам. С *этой* стороны евразийская идеология, подобно суверенитету прусских королей, незыблема "Wie ein Rocher de Bronze"**. На его собственной почве состязаться с евразийством весьма затруднительно. Но к счастью, однако, евразийство иногда нисходит со своих высот в наши долины

* В "Опыте" говорится о новой стратегии. Контекст, одобряющий "политическое воспитание" армии, позволяет предположить, что под "новой стратегией" разумеется стратегия, применяемая на "внутренних фронтах".

** Как гриф из бронзы (нем.). - Ред.

(случается орлам и ниже кур спускаться), где слабое разумение человеческое вступает в свои права. Известно, что евразийство есть прежде всего некоторая "философия истории". Но в то же время, оно считается и с "просто историей". Евразийство призвано разрешить задачу, над которой бьется всякая философия истории: показать что имманентное развитие человечества, "wie es eigentlich gewesen"*, всецело совпадает с извечно предначертанным провиденциальным планом истории. Все в истории должно поддаваться осмыслению, ничего не может быть "лишнего", всему должно быть подыскано место. Но тогда возникает вопрос: как "философско-исторически" оправдать и объяснить советский строй в буквальном смысле этого слова, т.е., систему расположенных в иерархическом порядке советов? С точки зрения истории вопрос разрешается просто. Большевики не создавали советского строя, а сохранили его формы, исказив его дух, - тем, что свели выборы к фактическому назначению членов Советов. Они удержали формы советского строя потому, что на первых по крайней мере порах, благодаря податливости и запуганности населения им легко было через Советы организовать диктатуру своей партии; потому, что они втирали этим способом очки и "пролетариям всех стран", и европейскому общественному мнению, и собственному народу (все-таки "наша власть"); но главное, потому, что советский строй это и есть тот будущий идеальный строй, который утвердится по миновании нужды в государственном принуждении, когда Государства не будет, и останется одно только Общество. Уродливое сочетание советской системы с диктатурой одной партии есть в глазах большевиков явление временное. Но вот зачем "Опыт" предусматривает сохранение советского строя при наличии единой правящей партии в будущем и притом в качестве чего-то нормального и постоянного? К чему? Ведь если монополисты "истинной идеологии" признают за собою право на *принуждение* и не собираются никому втирать очки, то не проще ли организовать управление на кромозулевский образец - при помощи "генерал-майоров" или на якобинский - через "комиссаров"? Как в "философско-историческом плане" оправдать и осмыслить Советы? И вот показательно, что тут-то "Опыт" и сдает: орлы спускаются к курам и черпают свою аргументацию у теоретиков государственного синдикализма, Дюги и др. Равным образом, отстаивая идею единой и единственной партии, "Опыт" ссылается на пример фашизма. Здесь не место спорить о преимуществах того или иного режима; ясно, во всяком случае, что между различными формами необходимо сделать выбор: *или* синдикализм, *или* фашизм, - *или* свобода, *или* диктатура, ибо непонятно, *зачем*, с *какой целью* требуется это нагромождение внутренне противоречивых принципов. Жизнь сложна и нелогична, и смеется над "философией истории" и над теорией государственного права. В России накапливаются и организуются силы, которые вскоре, должно быть, покажут себя, и это

*Как собственно происходило (нем.). - Ред.

надо признать. Но от такого признания еще бесконечно далеко до утверждения "Опыта", что сочетание советской системы с диктатурой одной единственной партии и есть та форма, в которой совершеннее всего воплощается "идея" Государства вообще, которая в то же время всего более соответствует природе Евразии как специфической, единственной в своем роде "культуро-личности". Главный довод "Опыта" тот, что такая форма лучше демократии европейского типа, лучше потому, что исходит из признания некоторой реальности Государства как "культуро-личности", тогда как основа демократии призрачна: теория права демократии исходит из допущения некоторой *ирреальной* величины, абстрактной личности, личности "в себе", тогда как на самом деле "личность" и "общество", "субъект" и "объект", суть только *коррелятивные понятия*. На внутреннюю лживость, теоретическую несостоятельность, фактическую несолидность, неустойчивость современной демократии европейского (континентального) типа "Опыт" особенно налегает. Ничего нового в этом нет. Враждебная парламентарной демократии литература в настоящее время разрослась до чрезвычайности. Демократия, как она сложилась в Европе наших дней, подвергается нападкам с самых разнообразных точек зрения. И не подлежит сомнению, что не только политическая мысль, но и сама политическая *жизнь* переживает сейчас тяжелый, затяжной и чреватый последствиями кризис. Но опять-таки, современной демократии и теоретически и фактически противопоставляется всегда что-либо одно: *либо* диктатура лица, партии, армии, *либо* основанные на реформе общества, конституционные коррективы, имеющие целью сделать "ложную" демократию демократией "истинной"; против целесообразности этих опытов можно возражать, но *логически* они все вполне правомерны. Можно поэтому ссылаться и на Дюги, и на теоретиков фашизма поскольку дело касается *критики* демократии, но обосновывать *положительную* программу, привлекая одновременно в качестве авторитетов и Дюги и Муссолини, это в лучшем случае недомыслие*. Это во-первых, совершенно неверно, что *публично* право демократии зиждется не на понятии Государства как реальной "культуро-личности", а на ничему реальному не соответствующем понятии абстрактной единичной личности. Понятие Государства как "культуро-личности" есть секуляризованное *богословское* понятие. Идея государства, как некоторой реальности вышла из идеи *Церкви*, как мистического тела Христова. Эта идея влечет за собою и другую - идею *общей воли целого*, отличной от "воли всех". В ком воплощается эта "общая воля", в монархе ли, в диктатуре, в "лучших" ли людях, "прирожденных" и "естественных" представителях народной массы, как в феодальные времена, в партии, объединившей в себе умственно или материально господствующие

*"Кооперативное государство" Муссолини построено на принципах, представляющих собою извращение, а не развитие принципов синдикализма.

элементы, и т.д., - это определяется условиями времени, стадией общественного развития. *Никогда и нигде* "общая воля" не выявляется путем простого подсчета индивидуальных волеизъявлений, как этого - в противоречии с основами своего учения - требовал Руссо. Современная демократия держится не на человеческой пыли, а на прочно сложенных *партиях*. Можно доказывать, что организация общества для политических целей на основе *профессиональных групп* целесообразнее и разумнее, нежели организация на основе партий с грубым приближением, соответствующим определенным *классам*; во всяком случае неверно, будто требование сохранения советского строя вытекает с неизбежностью из концепции государства как культуры-личности. Из этой концепции вытекает *только одно*: идея Общей воли, присущей Государству как целому. И раз уж евразийцы присваивают функцию реализации этой "общей воли" своей единой и единственной партии, то Советам, как *государственным* органам, явно уже делать нечего. Таким образом, и в этом пункте евразийское построение, соблазняющее своей внешней законченностью и своей кажущейся философской глубиной, на самом деле внутреннепротиворечиво, *неискренно*, непродуманно, а сверх того и *несамостоятельно*. Признаком *новой идеологии* должны были бы служить смелость и оригинальность положительных выводов. Мы видели, однако, что *их нет*. Взять общество, находящееся в стадии революционной переплавки, мысленно зафиксировать все намечающиеся возможности оформления и кристаллизации, внешне соединить их, теоретически "оправдав" каждую из них кусочками, надерганными из самых противоположных доктрин, - это не творчество, это не "Возрождение"; это бессилие или леность и вялость мысли. Евразийский "идеальный" строй очень похож на того "идеального" жениха, о котором мечтает гоголевская невеста.

IV.

Постепенно ознакомливаясь с евразийством, мы увидели, что его центральной идеей является идея Руси - Империи Руси - Евразии как, если не осуществленной, то "заданной" *Культуры-Личности*, идея единства, политического и культурного, *православно-евразийского* мира - континента. *Само по себе* утверждение примата Руси, как носительницы высшей, христианской культуры и гражданственности в Евразии, не вызывает никаких возражений, тем более, что оно соответствует и несомненно при *любой* организации евразийской Империи *будет* соответствовать действительному положению вещей. И призыв к русскому культурному Возрождению, под которым понимается *религиозное* возрождение, не может не вызвать сочувствия всякого мало-мальски знакомого с историей и, следовательно, знающего, что *всякая* культура коренится в религии. И вовсе не надо разделять *натуралистическую* теорию неизменяемости культурно-исторических типов, чтобы все же стоять на той точке зрения, что Православное христианство составляет *principium*

individuationis* русской, а, следовательно, в значительной мере и евразийской культуры. Но в "программе" евразийства, как она изложена в "Опыте", эти предпосылки дают начало выводам, заставляющим призадуматься и именно о судьбах той ценности, которая для евразийцев, и не для них одних, является верховной - Православной Церкви. Все дело портит их проект "единственной правящей партии". Существование этой, на "истинной", т.е. православно-догматической, основе образованной партии тем самым создает для Церкви особенное положение как в "Евразии", так, и в национально-государственном ядре ее, собственно России. Положение Церкви в "Евразии", т.е. в российской Империи, будет при наличии "правящей православной партии" неизбежно положением одного из органов имперского властвования - и этим самым уже определяется ее положение и в собственно России. Этого ли хотят евразийцы, так красноречиво говорящие о свободе Церкви? Если принадлежность к господствующей, пускай непосредственно и не вмешивающейся в мирские дела, Церкви, составляет все-таки политическую привилегию, то свободы Церкви *уже нет*. Ведь свобода Церкви состоит вовсе не только в ее неподчинении "доброму офицеру". Евразийцы сами не раз твердили, что, кроме этого вида церковного рабствования, есть другой, прикровенный и куда более опасный: рабствование государственным интересам и целям, вытекающее из *властвующего* положения Церкви в государстве, рабствование "воинствующего" католицизма. И вот я не вижу, чем, кроме вербальных формул, освобожденная и отделенная от государства Церковь в евразийской России будет ограждена от этого поработочающего соблазна. Отношения между государством и Церковью евразийство в своей программе рисует весьма привлекательными красками. Церковь отделена от государства; однако не так, как в безбожной Европе, где совершенно секуляризованное государство прибрало в свои руки всю культуру, оставив Церкви только молитвы и требы. Ложь, что религия есть "частное дело каждого". Государство - тоже личность, личность высшего порядка, "Культуроличность". Религия есть также "его дело", как дело каждой единичной личности. Церковь освящает все отправления государства, иначе что такое государство, как не *magnum latrocinium***? Государство есть организованная форма выражения народного духа. Не может государство, объединяющее православный по духу и культуре народ, быть безбожным, индифферентным по отношению к религии этого народа: иначе - это *не ego* Государство, чужая плоть, форма угнетения *извне*. Государство *не есть* Церковь, но оно пребывает в Церкви, является ее членом. Государство должно *воспитывать* в церковно-православном духе своих сочленов. Эти соображения и эти требования *неотразимы*, если только разделить общую философскую концепцию Евразийства. Концепция эта не нова, и

* Индивидуализирующий принцип (лат.). - Ред.

** Великий разбойник (лат.). - Ред.

она всегда и неминуемо порождает самые трагические антиномии в сознании и в жизни. Это - чистейший средневековый "реализм". Он основан на смешении идей с формами их воплощения. Церковь и Государство не суть материальные "вещи", но *сферы сознания*, обязательно *личного*, ибо никакого иного *нет*. "Церковь" и "Государство" - это *мои переживания*. Поскольку же я разделяю эти переживания с другими, я вступаю с ними в общение в этих сферах. Религия не есть "личное дело каждого", потому что религиозное переживание обуславливает общение верующих в Боге и *требует* этого общения, дает начало Церкви, как выражению во вне этой сверхличной, междуиндивидуальной "реальности" религиозного переживания. И *в каждом индивидуальном сознании* эти сферы объединены именно в силу общей их принадлежности к этому сознанию. Но столь же неизбежно те *формы* общения, которые возникают на почве общности этих переживаний у тысяч и миллионов людей, разделены, как по существу *сами по себе* разделены и эти переживания. И даже нельзя понять, как "Церковь" может действительно воздействовать на "Государство" иначе, нежели в границах индивидуальной психической жизни. Организованные формы общения на почве этих сфер могут, конечно, быть приведены в те или иные отношения соподчинения. Отделенная от государства Церковь в лице членов церковной иерархии, может внушить Государству, чтобы оно предписало "мирянам" изучать закон Божий, выбирать свидетельства о говении, соблюдать посты и т.д. *Больше* она ничего не может. *Регламентировать* эти отношения как-нибудь совершеннее, праведнее, разумнее - *нельзя*. Никакого иного, соответствующего, самой природе вещей, отношения между христианской Церковью и Государством, кроме отношения их абсолютной *внеположности*, быть не может. Это потому, что в пределах *личного* сознания, где эти сферы реально объединяются, где их объединение является некоторой *конкретностью* (сращенностью), эта конкретность в своей основе глубоко и неустранимо *трагична*. Пусть государство есть "культуро-личность". Но ведь и каждый отдельный человек есть *тоже* личность. И для обеих этих личностей христианский закон, категорически запрещающий убийство, имеет одинаковое значение. Между тем причастность единичной личности к Культуро-личности, к Государству, влечет за собою требование участвовать в деятельности государства, сущность которой есть *принуждение*. То, чего личность не сделает *для себя*, в своих интересах, она *обязана* делать *для Государства*. Это не снимает, однако, с личности ее собственной моральной ответственности. Быть "христолюбивым воином" - значит эту ответственность сознавать и терзаться ею. "Христолюбивое воинство" и "militia Christi"* - две совершенно различные вещи. Та абсолютная "симфоничность", о которой говорит евразийство, та гармонически целостная "культуро-

*"Христолюбивому воинству" здесь противопоставляется "воинство Христа" (лат.).
- Ред.

личность", которая ему рисуется в идеале, была бы Государством-Церковью, античным Государством, где "religio" была *только* супранатуральной связью частей целого и *только* супранатуральной санкцией государственных отношений. Тогда вопрос о разграничении сфер государства и церкви был столь же невозможным, столь же лишенным смысла, как, скажем, вопрос о разграничении сфер государства и суда, государства и армии. Отделить церковь от государства для того, чтобы затем как-то "соединять" формы внешнего обнаружения этих сфер, значит вносить в отношения между соответствующими ценностями ложь и фальшь. Возможно вообще религиозное отношение к жизни, благоговение перед нею, как пред проявлением высшего Начала - и это-то и есть *культура*, то, что, возвышает нас над животностью; только в условиях признания высшей, абсолютной Ценности и мыслимо отношение ко *всякого рода* культурным ценностям как таковым. Но из этого не следует, что существуют какие-то специфические "религиозные" формы государствения, хозяйствования и проч., чем-то отличающиеся от "безрелигиозных". Организованное, предусмотренное, формальное подчинение этих функций религии и церкви приводит только к лицемерию, ханжеству, умалению самой религии и оскудению религиозного духа в Церкви.

V.

Евразийская теория в своих основах не нова. Это - старое заблуждение, существующее с тех самых пор, как существуют Государство и Церковь. Теоретическое определение взаимоотношений между этими идеальными величинами издавна наталкивается на затруднения, коренящиеся в самих особенностях нашего дискурсивного мышления, в такой сильной степени зависящих от нашего обобщающего и олицетворяющего наши представления языка.

Мы платим налоги, воюем, добываем и распределяем материальные ценности и т.д., отправляем таким образом самые разнообразные функции и на этой почве вступаем в самые разнообразные сферы общения с себе подобными, причем наша принадлежность к одной категории этих сфер зависит от нашего свободного выбора, принадлежность же к другой - принудительна. Совокупность связей и отношений между людьми в пределах первой категории мы называем *Обществом*, в пределах второй *Государством*. Наконец, есть третья категория, вернее - особая сфера межлюдских отношений, возникающих на почве общения каждого из нас с Богом, а через Него и друг с другом. Это - *Церковь*. Все эти сферы *реальны*, поскольку они нам непосредственно даны *вместе с нами*, поскольку совокупностью и характером отношений между каждой единичной личностью в пределах этих сфер с другими личностями определяется и исчерпывается *индивидуальность* этой личности, так что, строго говоря, все вместе, *реально, в непосредственной данности* они составляют *одну сферу, сферу личного сознания*. Поскольку же

таких психических сфер общественного Всецелого (Церковь-Государство-Общество) столько же, сколько и людей, и поскольку эти сферы, в силу того, что они суть сферы *общения* между людьми, при всем бесконечном разнообразии людских индивидуальностей, имеют между собою нечто общее, они - *идеально-реальны*: каждой личной сфере соответствует известная *идея*, которая в этой личной сфере реально дана и которая в ней, в этой личной сфере, по своему преломляется и проявляется. Отсюда легко может возникнуть представление о каком-то самостоятельном, внеличном бытии идей и форм их организованного проявления в жизни, об их отношении к их реальным человеческим носителям, как отношению "причины" к "следствию", об их *первичности* и высшей по сравнению с их конкретными воплощениями - живыми людьми - "степени достоинства". Отсюда уже возникает и представление о неизменяемости по существу их *свойств*, проявляющихся в их *формах*, а равно и родственное по своему происхождению представление о *внутренней закономерности* их эволюционирования в смысле независимости последнего от злой или доброй воли единичных личностей, - "уклон", особенно характерный для евразийства с его несколько маниловской уверенностью, что все устраивается как-то само собою к лучшему и все служит приличным предлогом к празднованию *именин* сердца. На почве этих же представлений возникает и евразийское учение о соборности, оказывающееся, если примем во внимание их программу (единственная партия плюс "политически воспитанная" армия), теорией, требующей полного поглощения человеческой личности "культуро-личностью". Евразийцев считают учениками славянофилов, и сами они гордятся этой родословной. По праву ли? Идея соборности - ключевой камень славянофильства. Но что понимали славянофилы под соборностью? Славянофилы были прежде всего *либералы*, хотя и особого типа. Западно европейской "гнилой" свободе, держащейся конституционными подпорками, они противопоставляли свою, истинную свободу, никаких гарантий не требующую и основанную на христианском согласии, на братской любви и взаимном доверии "Земли" и власти. Идеи сверхличных "реальностей" мыслились ими скорее в качестве материнского лона, из коего каждая индивидуальная личность приемлет свое бытие и которое сообщает ей свой облик, нежели в качестве стихийных сил, играющих людьми, как ветер опавшими листьями. Портретная галерея евразийских предков пестра и Аксаковыми, Киреевскими и Хомяковыми далеко не исчерпывается. Из-за их благодушных и величавых ликов выглядывают в ней физиономии Магницкого и Архимандрита Фотия, и зловещая маска Ленина.

1927 г.

Евразийцы

Евразийцы выступили шумно и самоуверенно, с большими претензиями на оригинальность и на открытие новых материков. Недостатки, обычные для молодых и боевых направлений, - они не могут произрастать в скромности. Идеи евразийцев нужно оценивать не столько по существу, сколько по симптоматическому их значению. Сами по себе идеи эти мало оригинальны*, они являются воспроизведением мыслей старых славянофилов, Н.Данилевского (Н.Данилевского в особенности), некоторых мыслителей начала XX века (так типичным евразийцем по настроению был В.Ф.Эрн). Но у евразийцев современных есть новая настроенность, есть молодой задор, есть не подавленность революцией, а революционная бодрость, и им нельзя отказать в талантливости. Они улавливают какое-то широко распространенное настроение русской молодежи, пережившей войну и революцию, идеологически облагораживают "правые" инстинкты. Их идеология соответствует душевному укладу нового поколения, в котором стихийное национальное и религиозное чувство не связано со сложной культурой, с проблематикой духа. Евразийство есть прежде всего направление эмоциональное, а не интеллектуальное, и эмоциональность его является реакцией творческих национальных и религиозных инстинктов на происшедшую катастрофу. Такого рода душевная формация может обернуться русским фашизмом.

Хотелось бы прежде всего отметить положительные стороны евразийства. Евразийцы - не вульгарные реставраторы, которые думают, что ничего особенного не произошло и все скоро вернется на свое прежнее место. Евразийцы чувствуют, что происходит серьезный мировой кризис, что начинается новая историческая эпоха. Характер этого кризиса они не совсем верно себе представляют, полагая, что существо его заключается в разложении и конце романо-германской, европейской цивилизации (старый, традиционный мотив славянофильствующей мысли). Но заслуга их в том, что они остро чувствуют размеры происшедшего переворота и невозможность возврата к тому, что было до войны и революции. Евразийцы решительно провозглашают примат культуры над политикой. Они понимают, что русский вопрос сейчас есть прежде всего вопрос духовно-культурный, а не политический вопрос. Утверждать это сознание в русской эмигрантской среде есть очень важная и насущная задача. Отношение евразийцев к Западной Европе превратно и ложно, и подобное отношение заслуживает наименования азиатства, а не евразийства. Но они верно чувствуют, что Европа перестает быть монополитистом культуры, что культура не будет уже

* Оригинальна только туранско-татарская концепция русской истории у кн. Н.С.Трубецкого.

исключительно европейской, что народы Азии вновь войдут в поток мировой истории. Эта мысль, между прочим, с особенной настойчивостью высказывалась пишущим эти строки¹. Мысль эта очень важна, как противовес тем реакционным течениям, которые думают найти выход из русской катастрофы в помощи "буржуазной" Европы. Евразийцы стихийно, эмоционально защищают достоинство России и русского народа против того поругания, которому он предается ныне и русскими людьми и людьми Запада. Верхний слой русского общества, пораженный революцией, согласен денационализироваться и перестать считать себя русским. Такой реакционно-интернационалистической настроенностью слой этот доказывает свою давнюю оторванность от русской почвы и от духовных основ жизни русского народа. Наибольшего сочувствия заслуживают политические взгляды и настроения евразийцев. Это - единственное пореволюционное идейное направление, возникшее в эмигрантской среде, и направление очень активное. Все остальные направления, "правые" и "левые", носят дореволюционный характер и потому безнадежно лишены творческой жизни и значения в будущем. Евразийцы стоят вне обычных "правых" и "левых". В только что вышедшей четвертой книге "Евразийского Временника" наносятся решительные удары "правым" и изобличается ложь их религиозно-православных и национально-русских претензий. Кн. Н.С.Трубецкой говорит, что для "правых" православие и народность всегда были лишь атрибутами самодержавия, которое одно только их и интересует. Жестоки, но справедливы слова кн. Н.Трубецкого, что интерес "правых" к православию выражается главным образом в посещении молебнов в дни тезоимяниств высочайших особ. Евразийцы не легитимисты. Это ясно уже было по предшествующему сборнику. Они не связывают православие и русский национальный дух с определенной государственной формой, например, с самодержавной монархией, и согласны и на республику, если она будет православной и национальной и президент будет "посадником". Евразийцы не демократического, но народного направления и учитывают значение народных масс в будущем строе России. Они видят в отличие от "правых", что новый народный слой выдвинулся в первые ряды жизни и что его нельзя будет вытеснить. Евразийцы признают, что революция произошла и что с ней нужно считаться. Пора перестать себе закрывать глаза на совершившееся. Ничто дореволюционное невозможно уже, возможно лишь пореволюционное. Евразийство по своему пытается быть пореволюционным направлением, и в этом его несомненная заслуга и преимущество перед другими направлениями. Они реалистичнее других политических направлений и могут сыграть политическую роль. Да и нужно признать, что значение в политической жизни России будет иметь главным образом молодежь.

Но в евразийстве есть также элементы зловредные и ядовитые, которым необходимо противодействовать. Многие старые русские грехи перешли в евразийство в утрированной форме. Евразийцы

чувствуют мировой кризис. Но они не понимают, что окончание новой истории, при котором мы присутствуем, есть вместе с тем возникновение новой универсалистической эпохи, подобной эпохе эллинистической. Национализм есть порождение новой истории. Ныне кончаются времена замкнутых национальных существований. Все национальные организмы ввергнуты в мировой круговорот и в мировую ширь. Происходит взаимопроникновение культурных типов Востока и Запада. Прекращается автаркия Запада, как прекращается и автаркия Востока. Эллинистическая эпоха действительно была эпохой "евразийской" культуры, но в том смысле, что в ней соединились Восток и Запад, Азия и Европа. Такого рода "евразийство" есть универсализм, подготовивший почву для христианства. Но современное евразийство враждебно всякому универсализму, оно представляет себе евразийский культурно-исторический тип статически-замкнутым. Евразийцы хотят остаться националистами, замыкающимися от Европы и враждебными Европе. Этим они отрицают вселенское значение православия и мировое призвание России как великого мира Востока-Запада, соединяющего в себе два потока всемирной истории. Их евразийская культура будет одной из замкнутых восточных, азиатских культур. Они хотят, чтобы мир остался разорванным, Азия и Европа разобщенными, т.е. они в сущности антиевразийцы. Евразийство остается лишь географическим термином и не приобретает культурно-исторического смысла, противоположного всякому замыканию, самодовольству и самоудовлетворенности. Задача, которая теперь стоит перед Россией, ничего общего не имеет с той задачей, которая стояла перед допетровской, старой Россией. Это есть задача не замыкания, а выхода в мировую ширь. И размыкание, выход в мировую ширь вовсе не означает европеизации России, подчинения ее западным началам, а означает мировое духовное влияние России, раскрытие Западу своих духовных богатств. Так должен образоваться в мире единый духовный космос, в который русский народ должен сделать свой большой вклад. Русская идея, которая вырабатывалась русской мыслью XIX века, всегда была такой идеей. И евразийцы неверны русской идее, они порывают с лучшими традициями нашей религиозно-национальной мысли. Они делают шаг назад по сравнению с Хомяковым и Достоевским, и в этом они духовные реакционеры. Они партикуляристы, противники русской всечеловечности и всемирности, противники духа Достоевского. Данилевский им ближе, чем Достоевский. Хомяков и Достоевский находили удивительные слова для выражения русского отношения к Западной Европе, этой "стране святых чудес", для почитания ее великих покойников и великих памятников. КЛеонтьев любил великую культуру Запада, ее великое католическое, аристократическое, артистическое прошлое. КЛеонтьев решительный антиславянофил и антинационалист по своей идеологии, во многом родственник Чаадаеву и близкий Вл.Соловьеву, и нынешние евразийцы мало могут воспользоваться им для установления своей

традиции. Отношение евразийцев к Западу и западному христианству в корне ложное и нехристианское. Культивирование нелюбви и отвращения к другим народам есть грех, в котором следует каяться. Народы, расы, культурные миры не могут быть исключительными носителями зла и лжи. Это совсем не христианская точка зрения. Христианство не допускает такого рода географического и этнографического распределения добра и зла, света и тьмы. Перед лицом Божиим добро и зло, истина и ложь не распределены по Востоку и Западу, Азии и Европе. Христианство, а не люди XIX века, принесло в мир сознание, что нет эллина и иудея. Ненависть к западному христианству, к католицизму есть грех и человекоубийство, есть отрицание души западных народов, отвержение источников их жизни и спасения. Ненависть к католицизму есть, по-видимому, один из существенных пунктов евразийской программы*. Характерно, что обыкновенно особенно враждебны католицизму именно те, которые вносят в православие католические, клерикальные и авторитарные черты. В отношении евразийцев к католицизму есть что-то глубоко провинциальное и устаревшее, унаследованное от давно прошедших времен, не соответствующее современному духовному состоянию мира. Миром овладевает антихрист, русское царство перестало быть христианским, стало очагом антихристового духа, а евразийцам все еще мерещатся польские ксендзы и иезуиты, действительно совершающие иногда и до ныне действия предосудительные, но обладающие очень малым весом в мировой катастрофе.

Евразийцы восстанавливают историософическую теорию Данилевского и усваивают себе его натурализм и номинализм. Историософические взгляды Данилевского и евразийцев есть наивная и философски неоправданная форма номинализма, номиналистического отрицания реальности человечества. Евразийцы реалисты в понимании национальности и номиналисты в понимании человечества. Но номиналистическое разложение реальных единств нельзя произвольно остановить там, где хочешь. Номинализм не может признать и реальности национальности, как не может признать и реальности человеческой индивидуальности - разложение реальных единств идет до бесконечности. Если человечество или космос не есть реальность, то столь же не реальны и все остальные ступени. Евразийцы как будто бы хотят вернуться к языческому партикуляризму, духовно преодоленному христианством. Если не существует человечества как духовного единства и реальности, то христианство невозможно и лишено всякого смысла боговоплощения и искупления. Отрицание реальности и единства человечества как иерархической ступени бытия есть в сущности отрицание догмата богочеловечества Христа. Крайние формы церковного

*Я совсем здесь не касаюсь статьи Л.П.Карсавина "Уроки отреченной веры", так как она заслуживает специального рассмотрения. В статье этой есть очень интересные мысли, но, к сожалению, она испорчена неприятным тоном.

национализма и партикуляризма есть языческая реакция внутри христианства, есть неспособность вместить истину о богочеловечестве Христа. Разделяет плоть и кровь, дух же соединяет. И одинаково ложно отрицать реальность и единство человечества, как и реальность и единство национальности. Мир есть иерархический организм, конкретное всеединство. Поэтому интернационализм есть такая же ересь, такая же абстракция, как и национализм. Евразийцы слишком легко относятся к вопросу о взаимоотношении христианства и языческого партикуляризма, они укрываются от этого тревожного вопроса в эмоциональность "бытового исповедничества". Евразийцы правы, когда они говорят, что западно европейская культура не есть универсальная и единственная культура, что она есть лишь культура романо-германская, носящая черты ограниченности. И внутри европейской культуры существует ведь огромное различие между типом культуры романской и германской. Для французов культура германская есть почти такой же Восток, не Европа; как и культура русская или индусская. Культура всегда национальна, никогда не интернациональна, и вместе с тем она сверхнациональна по своим достижениям и универсальна по своим основам. Универсальные основы человеческой культуры не романо-германские, а античные. Русская культура также имеет свои основы в культуре греческой, как и культура европейских народов. Мы принадлежим не только Востоку, но и Западу через наследие эллинизма. Мы - платоники. Западные люди по преимуществу аристотелевцы. На нас почил эллинский дух, универсальный эллинский гений. Мы стали бы окончательно азиатами, восточными людьми, если бы отреклись от греческой патристики, от св. Климента Александрийского, от капподокийцев², если бы туранское начало в нас окончательно возобладало. И мне кажется, что евразийцы предпочитают плотское наследие туранское духовному наследию эллинскому, они более гордятся своей связью с Чингисханом, чем своей связью с Платоном и греческими учителями Церкви. Евразийская философия истории есть чистый натурализм. Национально-расовая и географическая историософия столь же материалистична, как и экономический материализм. Она отрицает, что философия истории есть философия духа, духовной жизни человечества. Она забывает, что, кроме Востока и Запада, кроме столкновения рас и кровей, есть еще царство духа, и что потому только возможно стало в мире христианство. Славянофилы были менее натуралистичны. Они прошли школу германского идеализма и преодолевали его изнутри. В мышлении евразийцев совсем нет категории духовной свободы, которая была основной в мышлении Хомякова. Остается впечатление, что для евразийцев православие есть прежде всего этнографический факт, фольклор, центральный факт национальной культуры. Они берут православие извне, исторически, а не изнутри, не как факт духовной жизни, вселенский по своему значению. Поэтому они прежде всего дорожат бытовым православием, его статическими

пластическими образами. Говорю, конечно, не о личном религиозном опыте отдельных евразийцев, а об их мышлении.

Евразийцы любят туранский элемент в русской культуре. Иногда кажется, что близко им не русское, а азиатское, восточное, татарское, монгольское в русском. Чингисхана они явно предпочитают Св.Владимиру. Для них Московское царство есть крещеное татарское царство, московский царь - оправославленный татарский хан. И в этом близком сердцу евразийцев царстве чувствуется то непреодоленное язычество азиатских племен, то непреодоленное магометанство. Христианство не вполне победило в евразийском царстве. Любовь к исламу, склонность к магометанству слишком велики у евразийцев. Магометане ближе евразийскому сердцу, чем христиане Запада. Евразийцы готовы создать единый фронт со всеми восточно-азиатскими, не христианскими вероисповеданиями против христианских вероисповеданий Запада*. И это есть несомненное извращение религиозной психологии, частичная измена христианству. Евразийцам вновь уместно поставить вопрос Вл.Соловьева: "Каким же хочешь быть Востоком: Востоком Ксеркса или Христа?" "Восток Ксеркса" очень их пленяет, они не могут его победить в себе и не хотят его победить в русском народе. Между тем как и наш большевизм есть порождение "Востока Ксеркса". Все будущее русского народа зависит от того, удастся ли победить в нем нехристианский Восток, стихию татарскую, стереть с лица русского народа монгольские черты Ленина, которые были и в старой России. Можно вполне согласиться с тем, что татарское иго имело огромное, не только отрицательное, но и положительное значение в русской истории, что оно способствовало выработке в русском народе самостоятельного духовного типа, отличного от западного. Но это отнюдь не ведет еще к татарскому самосознанию, к подмене русской идеи идеей туранской. Между тем как у евразийцев исчезает своеобразие и единственность *русского* духовного типа, *русской* идеи, русской вселенской христианской идеи. Статичность, которой так упиваются евразийцы в результате реакции против бурных движений нашего времени, есть не русская, а татарско-азиатская статичность. Христианство динамично по своей природе, оно создало бурное движение мировой истории. Ничто конечно не может быть навеки найденным онтологическим выражением бесконечного. В России евразийцев нельзя узнать России Достоевского. Следует помнить, что Достоевский явился в Петровский период русской истории. Не чувствуется близости евразийцев и к духовности Св.Серафима, тоже ведь явившегося в Петровский период. Евразийцам оказывается чуждым тревожный, ищущий, динамический, трагический дух русской религиозной мысли XIX века. Ничего

*Я имею тут ввиду не критику евразийцами империалистической политики европейских государств в отношении народов Азии и Африки. В этом отношении евразийцы правы. Я имею в виду вопрос чисто религиозный.

туранского в этой русской религиозной мысли не было. Бытовое и родовое православие евразийцев, православие статическое, родственно духу ислама, и они сами этого не скрывают. Евразийцы доносят русским язычеством, которое очень сильно было в старом русском быте. Думать, что этот быт может быть возрожден, значит не понимать характера нашей эпохи. Мы вступаем в эпоху новой христианской духовности. И религиозно реакционно все, что хочет преобладания крови и плоти над духом, что мешает победе духа над натурализмом. Возврат русского народа к самодовольству и замкнутости старой допетровской Руси есть задача не христианская, а языческая. Евразийцы не любят Вл.Соловьева и всего, что с Вл.Соловьевым связано. Но не патриотично и не национально отрицать своего величайшего мыслителя. И как бы мы ни относились критически ко многим идеям Вл.Соловьева (я, например, совершенно отрицаю его теократическую концепцию), мы должны признать его огромную и неумирающую заслугу. Он неустанно напоминал, что христианство есть не только данность, но и *задание*, обращенное к активности и свободе человека. Нам задано осуществление Христовой правды в жизни и заповедано искание превыше всего Царства Божьего. Бытовое исповедничество евразийцев как-будто бы забывает об этом искании Царства Божьего и правды Божьей, которое очень свойственно русскому духу, но не свойственно духу туранскому. Православие не может быть только охранением, оно должно быть творческим богочеловеческим процессом. Евразийцы не замечают самой главной особенности русского православия, отличающей его от западного христианства, - его эсхатологичности, устремленности к концу. Есть два образа России: статический и динамический, бытовой и духовный. Русского странничества, русского искания правды Божией, Града Китежа евразийцы не хотят видеть и знать. Им больше нравится бытовая устроенность и статичность ислама. И это есть испуг и реакция против революции. Евразийцы не понимают, как понимал Достоевский, что русская интеллигенция была национально-русским явлением, отражавшим и русские грехи, и болезни, и русское искание правды. Современная молодежь не любит образа русского скитальца. Она предпочитает Николая Ростова Князю Андрею и Пьеру Безухову. Но нужно помнить, что стиль православия меняется - интеллигенция возвращается в церковь и возвратившийся блудный сын будет в ней играть преобладающую роль. Православие не прикреплено к стилю мужицкому, мещански-купеческому или дворянскому. Впрочем, нужно сказать, что евразийцы меняются, и у них начинает усиливаться чувство исторической динамики.

П.П.Сувчинский поднимает очень интересный вопрос о смысле поколений и пытается дать оценку поколению начала XIX века и связанному с ним течению, которое он называет идеалистическим, мистическим и эстетическим ренессансом. Поколение евразийское, выросшее во время войны и революции, не чувствует себя род-

ственным нашему религиозному поколению и не хочет продолжать его заветов. Оно склонно отказаться от всего, что связано с постановкой проблем нового религиозного сознания. Воля его направлена к упрощению, к элементаризации, к бытовым формам православия, к традиционализму, боязливому и подозрительному ко всякому религиозному творчеству*. Духовный уклад нового религиозного поколения очень неблагоприятен для оценки по существу сложной проблематики предшествующего религиозного поколения. В силу пережитого опыта современная молодежь боится сложности и проблематичности, тяготеет к элементарности и простоте, направляет свою волю на осуществление практических задач. В известной ее части есть реакция против мистики и романтики, против усложненного гнозиса, против эсхатологических настроений. Поколение начала XX века вынесло на своих плечах трудную работу преодоления старого интеллигентского мирозерцания, прошло длинный духовный путь, вернулось в отчий дом, как блудный сын, и внесло в свое христианство всю сложность своей духовной культуры, поставило с большой остротой проблемы, которые имеют значение для далекого будущего и для вечности. Наше религиозно-философское течение обращено к поколениям более далекого будущего, и если проблемы, им выдвинутые, не интересуют поколение современное, то этим нисколько не определяется еще оценка этих проблем по существу. Мы защищали аристократизм духовной культуры, аристократизм мысли, защищали то, что представлялось бесполезным и ненужным. Но современное поколение "справа" также отрицает духовный аристократизм, также не принимает иерархизма, в силу которого и непонятное и ненужное имеет значение для всей лестницы жизни, как раньше он отрицался русской интеллигенцией "слева". Отрицание духовного аристократизма, отрицание сложности мысли, бескорыстного созерцания и творческой проблематики есть большевизм, и большевизм этот есть повсюду, он есть у "правых", есть и у некоторых евразийцев. Этим я нисколько не отрицаю, что отдельные представители евразийства являются высоко культурными и духовно тонкими людьми.

Неуважение к человеческой мысли, к человеческому творчеству, неблагодарность к духовной работе предшествующих поколений, нежелание почитать даже великих своих людей есть русский грех, есть неблагородная черта в русском характере. Нигилизм остается в русской крови, он так же проявляется "справа", как и "слева", так же возможен на религиозной почве, как и на почве материалистической. Русские ультра-православные люди так же легко готовы низвергнуть Пушкина, как низвергали его русские нигилисты. Русские люди с легкостью откажутся от Достоевского и разгромят Вл.Соловьева, предав поруганию его память. Сейчас иные готовы отречься от всей русской религиозной мысли XIX века, от самой

*В социально-политическом отношении евразийцы напротив очень смелы и даже революционны.

русской мессианской идеи во имя иступленного и нигилистического утверждения русского православия и русского национализма. Но быть может всего нужнее для нас утверждать традицию и преемственность нашей духовной культуры, противодействуя нигилистическим и погромным инстинктам, преодолевая нашу татарщину, наш большевизм. Русским людям нужно прививать благородное почитание творческих усилий духа, уважение к мысли, любовь к человеческому качеству.

Я старался указать на отрицательные и опасные стороны евразийских настроений, но я нимало не отрицаю положительных сторон и заслуг этого течения и несомненных качеств некоторых статей последнего евразийского сборника. Вместе с тем я признаю, что в новом, пореволюционном поколении вырабатывается новый тип религиозно-национальной интеллигенции, более здоровой и реалистической, более закаленной духовно и преодолевшей рефлектирующую раздвоенность. В этой выработке принимают участие и евразийцы.

1925 г.

Утопический этатизм евразийцев

Евразийцы выпустили систематическое изложение своей идеологии и программы. В мою задачу сейчас не входит рассмотрение политической программы евразийцев, это не соответствует задачам журнала "Путь"¹. Но в евразийском катехизисе есть идеологическая, религиозно-философская и религиозно-общественная сторона, которая не может нас не интересовать. Систематическое изложение евразийской идеологии, обладающее большими формальными качествами, не подписано ничьим именем и за него, очевидно, ответственно все направление. Но оно носит явную печать индивидуальной религиозно-философской системы, которая без достаточных оснований выдается за православие. В брошюре "Евразийство" есть немало верных мыслей, заслуживающих полного сочувствия. Евразийское направление обращено к реальной России и реальным в ней жизненным процессам, оно признает факт совершившейся революции с ее перераспределением социальных групп бесповоротным, хочет работать в пореволюционной среде и потому живет не эмигрантскими фантазиями и галлюцинациями, а реальной действительностью. В политической программе евразийства есть несомненное угадывание того, к чему сейчас ведут происходящие внутри России процессы. И политический реализм евразийства прежде всего выражается в том, что оно хочет базироваться на слое, который образовался в результате революции и хочет быть строителем жизни. Евразийцы целостно понимают революцию, не делая искусственного разделения на революцию февральскую и революцию октябрьскую. Много есть схожего с мыслями, которые я развивал в своем "Новом средневековье", несмотря на существенную разницу в моральном и религиозном пафосе. Нравственные обвинения против евразийцев, что они "сменовеховцы"², что они приспособляются к большевистской власти и чуть ли не являются агентами большевиков, представляются мне не только неверными, но и возмутительными, свидетельствующими лишь о том, насколько разным старо-эмигрантским направлениям неприятно напоминание о банкротстве их идейной установки в отношении к революции и к тому, что происходит внутри России. Но евразийская идеология несет с собой несомненные опасности и хотелось бы остановиться на самом главном евразийском соблазне. Эта опасность коренится в миросозерцании, которое я бы назвал натуралистическим монизмом и оптимизмом. Евразийцы, несмотря на свое подчеркнутное ортодоксальное православие, почти в такой же степени монисты, как и марксисты, и настроенность их полна натуралистического оптимизма. Евразийцы очень меняются, и среди них есть разные оттенки, но основное их мироощущение все же можно уловить. Такого типа мышление всегда будет более базироваться на категории необходимости, чем на категории свободы, будет подчи-

нять личность коллективу и не очень будет склонно вводить момент нравственной оценки в политику. При такой оптимистически-монистической идеологии то, что нарождается, развивается и должно восторжествовать в будущем, представляется благим и добрым, необходимое почти совпадает с долженствующим быть. Нравственный пафос в отношении к жизни всегда предполагает известного рода дуализм, не онтологический, но религиозно-нравственный дуализм. В систематическом изложении евразийства этого дуалистического момента, присущего христианству, нет и потому нет нравственного пафоса. Опасной стороной евразийской идеологии является то, что я назову их утопическим этатизмом, и опасность эта коренится в ложном монизме. Мне представляется ложным и не христианским отношение евразийцев к государству. С этим связано и их отношение к личности и свободе.

Евразийская идеология утверждает, что государство есть становящаяся, не усовершенствованная Церковь. Таким образом утверждается принципиальный монизм в понимании отношений между Церковью и государством и государство понимается как функция и орган Церкви, государство приобретает всеобъемлющее значение. Принципиальный дуализм двух порядков - Церкви и государства, Царства Божьего и царства кесаря, который останется до конца мира и до преображения мира, не признается, стирается, как это много раз уже делалось в истории христианства. Это есть один из вечных соблазнов, подстерегающих христианский мир, и на этой почве рождаются утопии, принимающие разнообразные формы - от теократии папской и императорской до коммунизма и евразийства. Вот место, которое представляется мне наиболее зловещим в нынешней евразийской идеологии: "Наряду с Церковью, которая и есть истинная форма личного бытия культуры, возникает и другая, производная или вторичная форма личного бытия той же культуры. Ее-то мы и называем государством, а ее сферу и бытие государственностью, понимая под "государственным" или "политическим" направленное к целостности или единству, культуру (или народ), как объединяющееся и единое. *Принципиально государство есть сама культура в ее единстве и в качестве единства многообразия, т.е. принципиально, государство объемлет все сферы жизни* (стр. 40). Государство объемлет все сферы жизни и совершенное государство окончательно должно захватить все сферы жизни, организовать всю жизнь, не оставив места для свободного общества и свободной личности. Это и есть принципиальный монизм, который ведет к абсолютизации государства, к пониманию государства, как земного воплощения истины, истинной идеологии. Евразийцы называют это не теократией, а *идеократией*. Идеократия есть господство подобранного правящего слоя, который является носителем истинной идеологии, государственной идеологии. Формально это очень походит на коммунизм. Коммунизм тоже есть идеократия, господство подобранного правящего слоя, претендующего быть носителем истинной коммунистической идеологии, идеи пролетари-

ата. С точки зрения истории идей в идеократии вы узнаете старую утопию, изложенную в "Республике" Платона. Совершенное государство Платона есть абсолютная тирания. Правящий слой, который будет носителем истинной евразийской идеологии, и должен создать республику Платоновского типа, управляемую "философами" (такими "философами" будут себя считать все евразийские молодые люди, никогда о философии не помышлявшие). У Платона была вечная и истинная аристократическая идея господства лучших, но Платоновская утопия совершенного государства, очень живучая в истории, означает подавление личности и свободы. По сравнению с этим политика Аристотеля с его несовершенным государством представляется блаженством, возможностью свободно дышать. По-видимому во имя свободы добра необходимо допустить и некоторую свободу зла. Сам Бог допустил существование зла и этим указал на значение свободы.

Опыт русского коммунизма научает нас тому, что *стремление к совершенному государству, организующему всю жизнь, есть нечестивое и безбожное стремление*. Я откровенно должен сознаться, что мечтаю о несовершенном государстве и в нем вижу больше правды, чем в совершенном государстве. Совершенное государство, охватывающее все стороны жизни, есть ложная утопия, подмена христианского искания и ожидания Царства Божьего. Монизм возможен лишь в Царстве Божьем, в преображенном и обоженном мире, на новой земле и новом небе. На старой земле государство должно быть ограниченным, оно не может быть совершенным, ибо совершенство есть преодоление и отмена государства, и остается в силе правда дуализма, который отражает греховность нашей природы, но вместе с тем охраняет свободу, личность и различие между тем, что есть, и тем, что должно быть. Государство должно быть сильным, но должно знать свои границы. Подлинная идеократия невозможна, она возможна лишь в Царстве Божьем. Невозможна и теократия, и ложь ее притязаний изобличены в истории. Евразийцы правы, когда хотят базироваться на подобранном правящем строе, но утопический этатизм евразийцев приводит их к той ложной и опасной идее, что идеократическое государство должно взять на себя организацию всей жизни, т.е. организацию всей культуры, мышления, творчества, организацию и душ человеческих, что есть задача Церкви. Такова ведь и задача коммунистического государства, которое понимает себя, как Церковь и заменяет Церковь. Евразийская идеократия также может пожелать организовать сверху литературу, как это пыталась сделать идеократия коммунистическая. Но государство на веки веков отлично по своей задаче и своим методам и от Церкви и от свободно творящего духа. Государство по природе своей ограничено и относительно, оно ограничено в принципе субъективными правами личности и свободой творящего духа, не поддающегося никакой организации. Государственный абсолютизм есть язычество, есть древняя восточная и римская идея. Христианство духовно ограничивает государство и не допускает

власти государства над человеческими душами, над духовной жизнью, над человеческим творчеством. Божеских почестей не должно воздавать никакому кесарю, сколько бы он ни почитал свою власть идеократической или теократической. Душа человеческая стоит дороже, чем все царства мира. Человек выше государства. Я не вижу, чтобы евразийцы защищали свободу человеческого духа, которой грозят со всех сторон опасности. Они - коллективисты почти в такой же степени, как и коммунисты, как и крайние правые монархисты, они склонны признавать абсолютный примат коллектива и его господство над личностью. Человеческая личность будет принуждаться к симфоническому мышлению путем муштровки. Отсюда пафос ортодоксии в мышлении - он всегда ведь обусловлен тем, что творцом почитается коллектив, а не личность. Отсюда нелюбовь к профетизму, который всегда рождается от личности, а не от коллектива. Евразийцы имеют формальное сходство с современными французскими томистами, которые тоже крайне ортодоксальны и социальны, антиромантики, рационалисты, формалисты и конструктивисты. Пафос организованности и социальности у евразийцев скорее римский, латинский, чем русский. Склонность евразийцев к пониманию религии, прежде всего как силы социально-организующей и формальной, более исторической, чем духовной, тоже очень напоминает римское отношение к религии. Субъективные права личности, более абсолютные по своему значению, чем формы государства, мало вдохновляют евразийцев. О свободе совести они говорят только для того, чтобы отделаться от лиц, которые к ним с этим пристают. На практике же готовы ограничить свободу вероисповедания для католиков. Евразийцев вдохновляет движение коллективов, масс. Это есть пафос не столько духовный, сколько натуралистический. Государство не есть воплощение на земле абсолютного духа, как думал Гегель, как думали римляне. Государство имеет свою миссию на земле, и христианство освящает начало власти. Но государство всегда не адекватно, всегда греховно и в нем всегда возможно торжество царства зверя. Это царство зверя, Левиафан, обнаруживается и в государствах монархических и в государствах демократических и социалистических. Диктатура партии или правящего слоя, который будет носителем истинной идеологии, скопирована евразийцами у коммунистов. Но диктатура партии много горше диктатуры одного лица. Диктатура Муссолини менее тягостна, чем диктатура неисчислимого количества фашистских мальчишек. Диктатура Ленина все-таки лучше, чем диктатура центрального комитета коммунистической партии. И это определяется тем, что в монархическом начале есть своя непреходящая правда, хотя и относительная. Диктатура по существу своему может быть лишь переходным состоянием, а не идеалом политического устройства. В этом отношении евразийская идеология не чиста и слишком насыщена аффектами и эмоциями нашей эпохи. Есть большие основания думать, что мы идем от диктатуры к диктатуре. Но это не имеет отношения к построению идеального строя общества.

Крайний этатизм евразийцев приводит их к своеобразной утопии идеальной диктатуры. В действительности же это есть лишь отражение настроений сегодняшнего дня.

Своим этатизмом, своей мечтой о совершенной организации жизни через государство, евразийцы порывают с традициями нашей национально-религиозной мысли, порывают со славянофилами и Достоевским, и в сущности, как это ни странно, вступают на путь европеизации и американизации России. Евразийцы - государственники, имеют волю и вкус к власти, они сторонники организации, конструктивисты, в них очень силен элемент рационалистический, они очень отталкиваются от мистики, и им совершенно чужда эсхатологическая настроенность. На этом пути происходит существенное перерождение русской души и отступничество от русских чаяний, это есть своеобразный путь европеизации. Западной Европе очень свойственна государственность, национализм, любовь к власти, инстинкт организации и конструкции, рационализм и формализм, боязнь мистики, особенно мистики апокалиптической. В этом парадокс евразийства. Отталкивание от Европы и обращение к Азии ничуть не мешают европеизации. Евразийство хочет опереться на молодого человека нового психического склада. Евразийцы совершенно правы в своей идеологической борьбе против индивидуализма и формального либерализма, которые разложились и принадлежат отмирающей эпохе. Индивидуализм и в Европе кончается и не имеет будущего. Но преодоление индивидуализма не означает отрицания его исторического значения. Европейский индивидуализм имел миссию, подобную той, какую имел гуманизм греческий. Евразийцы склонны усваивать себе организаторски-конструктивные методы Европы, но не понимают того значения, какое имел индивидуализм для развития человеческой души. Разрыв евразийского поколения с традициями русской творческой религиозной мысли выражается в его церковном консерватизме и в его тяготении к бытовому исповедничеству. Профетизм русской религиозной мысли евразийскому поколению остался чуждым, и великие мессианские упования русской религиозной мысли этому поколению не передалась. Духовно евразийское поколение находится во власти реакции, его представители жаждут церковного покоя и порядка. Политическое, социальное, литературное новаторство и даже революционерство евразийцев соединяются с церковным консерватизмом и реакционерством. Говорю, конечно, о преобладающем настроении. Эсхатологическое сознание в евразийском катехизисе отсутствует, и отсутствие это и порождает утопический этатизм³. Пророческому эсхатологическому христианскому сознанию чужда идея, что благостное, праведное государство победит в этом мире, что государство прогрессивно будет оцерковляться и станет Церковью. Более оснований есть думать, что царство антихриста будет государством, царством кесаря, Левиафана. Прообразы этого мы видим в коммунизме, религиозное зло которого недостаточно видят евразийцы. Царство Божье не может иметь формы го-

сударства. Нужно всеми силами стремиться к христианизации государства изнутри, через христианизацию общества и народа. Но государство нужно ограничивать, чтобы смирить в нем Левиафана, ограничивать Церковью, субъективными правами личности, свободой творческого духа. Также бороться нужно и против абсолютизации общества. Дуализм и плюрализм в строении государства более гарантируют свободу духа, чем государственный монизм. И я склонен думать, что мы вступаем в эпоху ослабления государств в тех их формах, которые сложились в новой истории, и усиления самоорганизации общества и общественных союзов. Диктатура и цезаризм являются симптомами этого разложения старого государства. Евразийцы в нынешней своей стадии более являются выразителями империалистической идеи, татарско-чингисханской и немецко-петровской, чем русских духовных упований. Иосиф Волоцкий им ближе, чем Нил Сорский. Данилевский им ближе, чем Достоевский. Такого рода движение должно было явиться в наши дни, оно естественно и понятно, оно соответствует некоторым настроениям в России. Но не оно может претендовать на господство и менее всего на господство духовное. Это есть опять настроение десятилетия, противопологающего себя всем остальным десятилетиям. Но мы должны освободиться от гипноза десятилетий. Положительную заслугу евразийцев нужно видеть прежде всего в том, что они поддерживают достоинство России и русского народа в эпоху, когда русские, почитающие себя патриотами, его унижают. Евразийство может сыграть положительную политическую роль, но оно должно освободиться от соблазнов утопии, от эксцессов этатизма, от вожделений диктатуры партии. Новое поколение в России более реалистично, более прозаично и менее утопично, чем евразийцы.

Евразийцы развиваются и могут двигаться в разных направлениях. Они прислушиваются к тому, что происходит в России, и в этом их сильная сторона. Они - поколение пореволюционное, свободное от старых доктринерских идеологий. Но евразийцы подвергаются опасности отождествить происходящее с долженствующим быть и утратить свободу духа в отношении к тому, что представляется необходимым.

1927 г.

Россия между Европой и Азией

На рубеже двух столетий Россию, как отмечает Вячеслав Иванов, охватила страшная тревога. Владимир Соловьев остро ее почувствовал:

Всюду невнятица
Сон уж не тот.
Что-то готовится,
Кто-то идет¹.

Под идущим Соловьев, как писал Величко, понимал самого Антихриста. Почувствовав наступающую опасность, Соловьев бросил неоконченными философские статьи и заговорил кородствуя во Христе (В.Иванов). За несколько лет до русско-японской войны он не только предсказал ее начало, но и ее прискорбный конец:

О Русь! Забудь былую славу:
Орел двуглавый сокрушен,
И желтым детям на забаву
Даны клочки твоих знамен².

Думая над угрожающей России желтой опасностью, Соловьев вопрошал Россию, на чьей же она будет стороне:

Какой же хочешь быть Россией,
Россией Ксеркса иль Христа?³.

Уже постановка этого вопроса указывает на то, что он боялся, как бы Россия не оказалась на стороне желтых.

Та же тема волновала и Вячеслава Иванова. В своей "Русской идее" он писал: "Желтая Азия подвигалась исполнить уготованную ей задачу - задачу испытать дух Европы: жив ли и действен ли в ней Христос"⁴.

Русь! На тебя дух мести мечной
Восстал - и первенцев сразил;
И скорой казней конечной
Тебе, дрожащей, угрозил:
За то, что ты стоишь, немея
У перепутного креста,
Ни Зверя скипетр поднять не смея,
ни иго легкое Христа⁵.

Азия вошла в поэзию Блока, правда, не как боязнь грядущей опасности, но как воспоминание о прошедшей. Но глубокая память всегда таит в себе нечто пророческое.

За море Черное, за море Белое
В черные ночи и белые дни
Дико глядится лицо онемелое
Очи татарские мечут огни.

Та же тревога мучит и Андрея Белого. Ему всюду грезятся монголы. Облеухов в "Петербурге" - "татарского происхождения". У профессора Летаева "профиль скифский". У "Московского чудака" "табачного цвета раскосые глаза". От всей этой азиатчины Белому становится и жутко и страшно. Все стихи "Пепла" полны стога и плача о России.

Мать Россия! Тебе мои песни, -
О, немая суровая мать!
Здесь и глуше мне дай, и безвестней
Непутевую жизнь отрыдать?

В том же тоне кончается и стихотворение "Родина":

Роковая страна ледяная,
Проклятая, железной судьбой -
Мать Россия, о родина злая,
Кто же так подшутил над тобой?

Все эти тревоги, внезапно завучавшие в русской поэзии и литературе, оказались отнюдь не беспредметны. После второй мировой войны Азия, не без помощи России, властно вторгнулась в Европу и тем самым вызвала в Европе подозрение, что Россия, и в самом деле сблизившись с Китаем, восстанет на европейский мир. Тенденция определения России не как Восточной Европы, а как Азии родилась в 80-десятых годах во Франции. Первым идеологом, считавшим, что русский народ, а потому и вся русская культура не имеют ничего общего с Европой и что место России в Азии, был известный французский историк-либерал и сенатор Анри Мартэн (1810-1885), выпустивший в 1865 году, то есть сейчас же после освобождения крестьян и накануне дальнейших либеральных реформ императора, свою книгу "Россия и Европа". В этом труде французский ученый утверждал, что русские не славяне, не индогерманцы, а туранцы, принадлежащие к тюрко-алтайскому племени, что они лишь внешне похожи на европейцев, но не имеют с ними ничего общего. По своему духовному строю они суеверны, непроницаемы для просвещения, раблепны. Христианством они только внешне помазаны, но не исполнены. Единственно, к чему они способны, - это к быстрому размножению, но нравственного роста от них ожи-

дать нельзя. Дальнейшее пребывание этих азиатов представляет собою для Европы большую опасность, избавление от которой возможно только путем изгнания этих вторженцев за Урал. Инициативу осуществления этого плана Мартэн предлагает взять на себя полякам, как подлинным славянам-индогерманцам.

Ту же точку зрения на Россию, как на страну, чуждую по своему духовно-культурному облику Западу, защищает, опуская этническую аргументацию с чисто религиозной точки зрения, католический писатель Анри Масси, горячий вероисповеднический шовинист в стиле Шарля Мораса и политический националист, по духу близкий Муссолини. В своей книге "Защита Запада", вышедшей вскоре после первой мировой войны, Масси утверждает, что русские потому не подлинные европейцы, что они не являются духовными наследниками Римского христианства: "Им не хватает латинского чувства формы, ощущения дисциплинирующей власти разума, красоты римского *ordo**, понимания строго иерархического построения церкви и государства. Их христианство догматически аморфно, богословски не продумано, на восточный лад мистично, туманно и социально не заинтересовано. Все это сближает православие с индуизмом и отдаляет от Запада. Признаки азиатской духонастроенности встречаются также и в народной вере москвитян. В глазах многих русских крестьян церковный обряд представляется как бы магическим колдовством, а молитва - заклинанием. Россия с одинаковым чувством относится как к святым, так и к демонам. Антихрист постоянно маячит в их запуганной содрагающей фантазии. Все это сближает, по мнению ученого-католика, русское православие с персидскою верою с культом Зароастра, в котором Ариман (бог Зла) почитается, в равной степени, как Ормузд (Бог Добра).

Эти богословские размышления Масси завершаются совсем уж нелепыми историософскими построениями, исходящими, очевидно, из убеждения Освальда Шпенглера, что созданная Петром Великим империя представляет собою лишь некую "псевдоморфозу" национального русского бытия, с неизбежным распадом которой Россия быстро вернется к исконным основам своей азиатской сути. Началом такого возврата и представляется Масси большевистская революция, жертвою которой стал не Николай II, а Петр I. Парадоксальнее всего в рассуждениях Масси то, что эту теорию он считает не своим истолкованием развернувшихся в России событий, а главной мыслью самого Владимира Ленина, которому "прежде всего хотелось вернуть Россию к ее азиатским московским истокам". Народ, по мнению Масси, "понял намерение своего вождя и признал в нем последователя и законного наследника тех московских царей, что сознательно держали Россию повернутой лицом к Азии".

* Порядок (лат.). - Ред.

В качестве защитника своей концепции Масси призывает, как то обыкновенно делается иностранцами, пишущими о России, Достоевского, в частности страницы уже вышедшего после его смерти "Дневника писателя", где он пишет: "Для России было бы хорошо, если бы она на некоторое время повернулась бы лицом к Азии"⁸. Высказывая это положение, Достоевский высказывает и надежду, что такой поворот вызовет подъем национального чувства во всей России. Все это так, но что это имеет общего с замыслом Ленина и Зиновьева: разгромить при помощи восьмисот миллионов азиатов европейский капитализм и завладеть Азией для насаждения в ней европейского коммунизма?

Несмотря на явную несостоятельность историсофских и богословских построений этих французских мыслителей, их главный тезис - Россия по своему духовно-культурному облику должна быть отнесена не к Европе, а к Азии - был в XX годах в смягченном виде повторен группой эмигрантских ученых, называвших себя евразийцами.

Евразийская группа давно распалась. Распад этот объясняется не только внешними обстоятельствами: смертью князя Трубецкого и Карсавина, возвратом Святополк-Мирского в советскую Россию, где он, вероятно, и погиб. Увозом Савицкого в Россию, из которой он, однако, вернулся, но и более внутренними признаками: особенностями евразийского мирозерцания и организации евразийского движения. Если бы этих внутренних причин не было, то какие-нибудь дети продолжали бы дело отцов, но у евразийцев таких детей не оказалось. Они быстро перевелись. Из числа так называемых новых эмигрантов, многие по началу примкнули было к солидаристам, но потом и отошли, а вот в евразийцы никто не записался. И это тем более странно, что группа создателей и вождей евразийства состояла из весьма талантливых людей, равных которым среди главей других политических организаций найти нелегко. Чтобы убедиться в этом, достаточно посмотреть номера "Евразийского временника" и "Верст" и ближе познакомиться с работами Трубецкого, Карсавина и Савицкого. Нелишне вспомнить и то, что такой крупный ученый, как отец Георгий Флоровский, тоже вышел из евразийцев.

Причин, объясняющих, почему евразийство, как культурно-политическое движение, преждевременно замолкло и несколько бесславно сошло со сцены, конечно, много, но главная заключается, как мне кажется, в том, что евразийское культурно-политическое мирозерцание было взращено ненавистью к тем силам, что привели Россию на край гибели, и к тем другим, что цинично надеялись нажиться на ее несчастье, т.е. к порожденной Петром Великим западной интеллигенции, и к принявшимся расхищать ее западным странам. Под влиянием этого озлобления против внутреннего и внешнего Запада в евразийцах выросло правильное ощущение, что и советская Россия - Россия, которое впоследствии, в эпоху издания "Евразийской Искры" и карсавинских парижских ле-

ций превратилось в неправильную тенденцию примирения и с большевистской властью; произошло это вероятно, потому, что соблазн ключевой строки: "есть в Ленине керженский дух, игуменский окрик в декретах"⁹ был с самого начала близок евразийской душе. Из этих сложных переживаний и выросла где-то на перекрестке сниженного "до бытового исповедничества" славянофильского православия и националистической теории "культурных типов" Данилевского антиевропейская идеология евразийцев.

Центральным идеологическим жестом, которым глава евразийства, преждевременно умерший талантливейший ученый князь Николай Трубецкой в своей известной статье "О туранском элементе в русской культуре" ("Евразийский временник", книга 4, стр. 351, Берлин, 1925) попытался повернуть Россию лицом к Азии, надо считать его интересный анализ духовного облика туранских народов, которые, по его мнению, сыграли решающую роль в создании России. "Самое объединение, - пишет он, - почти всей территории современной России под властью одного государства было впервые осуществлено не русскими царями, а туранскими монголами"¹⁰.

На основе тщательного филологического и фонологического изучения тюрко-монгольских и манчжурских языков, как и всей литературы этих народов, Трубецкой пришел к выводу, "что в духовном творчестве тюрков в качестве основной черты всюду господствует некая "схематизация" сравнительно небольшого рудиментарного материала. Типичный тюрк не может вдаваться в тонкости и запутанные детали". Он думает широко охватывающими жизнь первозданными представлениями. Характерна для тюркского мышления и практическая жилка. Поставленный перед проблемой, для разрешения которой у него нет готовой собственной схемы, тюрк, не задумавшись, возьмет чужую. Разница между своим и чужим для тюрка всегда менее важна, чем разница между целесообразным и бесцельным. "Тюрки всегда охотно брали готовые чужие схемы, принимали и иноземные верования".

Все эти основные черты туранского духа евразийцы находят и в допетровской, то есть подлинно русской культуре. "Пусть самое православие было воспринято русскими не от туранцев, а от Византии, само отношение русского человека к православной вере и та роль, которую эта вера играла в русской жизни, были в определенной части основаны на туранской психологии". К этим туранским чертам русского православия, которые Трубецкой, правда, лишь мимоходом называет "туранским христианством", относится весьма слабый интерес к богословским сложностям. "Московская Русь, несмотря на всю силу и напряженность своего религиозного горения... не дала ни одного православного богослова, совершенно так же, как турки не дали ни одного сколько-нибудь выдающегося мусульманского богослова, хотя всегда были много набожнее арабов". Вместо сознательно продуманной богословской системы Московская Русь духовно питалась "словами невыразимой подсознательной философской системы, нашедшей свое выражение не в богословских

трактатах, а во всем житрейском культурном укладе", покоящемся на излюбленном европейцами бытовом исповедничестве.

Общими туранцам и русским особенностями Трубецкой объясняет не только стиль русского православия, но и многое другое. Так, например, отрицательное отношение России к рационалистической метафизике немецкого идеализма и отталкивание от абстрактного парламентаризма, одним словом, от всего механического строя Западной Европы, начало которому в России положил Петр Великий. Заменив патриарха правительствующим Синодом, он всенародно унизил церковь, своим издевательством над русской верой и русским бытом, и одновременно созданием проевропейской атеистической революционной интеллигенции, воспитанной чужеродными иностранцами, он головою выдал Россию разлагающейся Европе. Военная служба и крепостное право были, - заключает Трубецкой своей размышления, - и в допетровской России, но милитаристической и крепостнической страной Россия стала только в эпоху европеизации. Считая русскую революцию порождением романо-германского ига, Трубецкой приходит к заключению, "что татарское иго было вовсе не так уж плохо".

Сравнивая взгляды враждебных России французских ученых со взглядами русских патриотов-евразийцев, нельзя не удивляться их близости. Как Мартэн, так и Трубецкой держатся того мнения, что духовный образ России является в значительной степени определенным еще живым в нем туранским наследством. Злая по тону характеристика православия, *католического* шовиниста А.Масси, во многом совпадает с пониманием православия у Трубецкого. И Масси и Трубецкой считают характерным для православия отрицательное отношение к рационалистическому богословствованию и преобладание в нем подсознательной философской системы. Разница между французами и евразийцами заключается, таким образом, как-будто бы не столько в разном понимании России, сколько в разной оценке ее образа. Рисуя Россию как члена азиатского культурного типа, французы стремились к ее уничтожению. Евразийцы же, связывая Россию с Азией, руководились противоположным желанием ее возвеличения над разлагающейся Европой.

Не видеть того, что в евразийской характеристике русской духовности и русской культуры не мало верного, трудно. Но нельзя не видеть и того, что верно прежде всего то, что было уже раньше высказано прежде всего Владимиром Соловьевым и Достоевским. Тому, что русскому православию чуждо рационалистическое богословствование, учил еще Хомяков, для которого христианство было не столько учением, сколько даруемым церковью опытом нерасторжимого единства истины, свободы и любви. Верно и то, что для русской духовности характерно начало целостности, то "положительное", то есть религиозно укорененное "всеединство", на котором построено все учение Соловьева и его критика господствующих на Западе "отвлеченных начал". Верно, наконец, отмечено Трубецким нежелание русско-туранского духа отделять "свою веру

от своего бытия", что в терминологии позитивиста Михайловского значит отделять правду истину от правды справедливости. Весьма сомнительной представляется в идеологии евразийцев лишь тенденция туранизации России и уже явно неверным понимание петровской эпохи, породившей изумительный расцвет русской культуры от Ломоносова и Пушкина до Толстого и Достоевского, как "горького" романо-германского ига.

Опровергать этнографические и идеологические теории евразийцев я не считаю необходимым не только потому, что не верю в решающее влияние племенного начала на национальную культуру народа, но и потому, что противные евразийцам взгляды были уже многократно высказаны как русскими, так и иностранными историками России. Поэтому укажу лишь мимоходом на работы известного знатока России, многолетнего председателя Восточно-европейского общества профессора Отто Гетч, который в своей "Истории России" утверждает, что "по своим корням и по своему изначальному развитию Россия, сумевшая преодолеть и ассимилировать разные племена, представляет особую младшую сестру индо-германской семьи европейских народов".

История России очень сложна. Ее отношение к Европе в разные эпохи ее развития было весьма разное. Большинство западно-европейских историков, стремившихся отодвинуть ее подальше на Восток, исходили не из соображений близких Мартэну и Трубецкому, а из веры в решающее влияние татарского ига на Россию как в этническом, так и в духовно-культурном отношении. Оспаривать европейский характер Киевской Руси действительно трудно, Московский - уже легче. Этнически Киевская Русь была определено славянской страной, в правящем слое которой было немало северно-германских элементов, за что говорит легенда о призвании варягов. Их влиянию Киевская Русь была, очевидно, обязана и живой торговлей со Скандинавскими странами. На острове Готландия в городе Визбе у нее была своя торговая контора.

Духовно Россия жила христианством, воспринятым у Византии. Восточное христианство, то есть православие, многим отличалось от западного, но все же не в такой степени, чтобы этой разницей объяснить отрыв России от Западной Европы. В своей книге "Задачи России" В.Вейдле указывает на большую зависимость древне-славянского языка от греческого и не только в формальном отношении, т.е. в смысле особенностей синтаксических структур и стилистических оборотов, но и глубже: в смысле словесных закреплений многих религиозно-этических понятий.

Внутренняя устремленность Киевской Руси на Запад доказывают, по мнению Ключевского, и многие источники XI-XII веков. Они выясняют, что русские князья нередко владели иностранными языками, что они собирали библиотеки, основывали школы, в которых - правда лишь по желанию - можно было изучать греческий и латинский язык, и что приезжавших из Византии ученых Киев встречал с особым почетом.

Если ко всему сказанному прибавить еще то, что удельные князья не гнушались обращаться за разрешением своих споров к западным правителям и даже к самому Папе, и что Новгород уже в XI веке представлял собою весьма своеобразную демократию, в которой избранное народом вече, заключая договор с князем, запрещало ему жить в самом городе, дабы не получилось никаких столкновений между военною и гражданскою властью, то будет, думается, ясно, что искать Азии в Киевской Руси нельзя.

С такой характеристикой Киевской Руси многие защитники азиатского характера России, вероятно, согласились бы, так как они исходили в своих утверждениях не из туранских теорий Трубецкого и французов, а из положения, что 250-летнее деспотическое царствование инородного, чуждого христианству, монгольского народа не могло не переродить как физической сущности, так и духовного облика православного славянского народа. Не случайно же говорят: "поскребите русского, и вы получите татарина". Этот на первый взгляд как-будто бы убедительный аргумент при ближайшем рассмотрении оказывается, однако, несостоятельным. Если бы вся воинствующая татарщина была разлита по всей стране, если бы чужеземные полчища были расположены по всем городам и весям России, то было бы необходимо предположить, что в славянскую кровь влилось много монгольской. Но ведь известно, что татары управляли страной как бы издали. Золотая Орда, ее главный штаб, военные силы, административные центры стояли на волжском низовье, в Царицыне, то есть в большевистском Сталинграде (Волгограде). Заинтересованы татары были только материальными благами: деньгами и пастбищами. В личную жизнь покоренного народа почти что не вмешивались, перевоспитанием русских не занимались. Существует легенда, будто бы католическое духовенство обратилось к хану Менгу с предложением заинтересоваться христианством, на что тот ответил, что, по его мнению, это не нужно. В Бога татары верят, в Нем живут, Им умирают; сердце их всегда открыто Ему, но у Бога много пальцев на руке и многие дороги ведут народы к Нему. Этой либеральной точкой зрения объясняется и то, что Орда весьма хорошо относилась к Церкви, которая была освобождена от податей, правда и она оказывала некоторые услуги властям придержащим.

Важнее вопроса об этнографическом изменении русского народа и порче русского характера под влиянием татарской жестокости, вопрос о происхождении Московского государства, характер которого иной раз опять-таки объясняют татарским влиянием. Нет слов, Иван Грозный творил невероятные преступления, особенно в Новгороде, который ему хотелось стереть с лица земли. Задуманные в бешенстве казни осуществлялись с непостижимою жестокостью, причем он сам с садистическим волнением присутствовал при приведении их в исполнение. Царствование Грозного принадлежит, конечно, к самым страшным страницам истории. Вопрос только в том, надо ли жестокость Грозного рассматривать как по-

рождение татарщины. Г.П.Федотов не без основания указывает на то, что в то же время, в которое Грозный изничтожил "республику Святой Софии", как он называл Новгород, герцог Альба не менее кроваво расправился со своими врагами в Голландии, а в Париже пылала "кровавая свадьба" Варфоломеевской ночи. Грозного можно, во всяком случае скорее оправдать, чем Герцога и воевавших друг с другом христиан. Человек, который приказывает изрубить слона за то, что тот не встал перед ним на колени, и как азиат и как европеец - существо явно неменяемое. Но дело опять-таки не столько в психологии Грозного, сколько в структуре того государственного строя, который он практиковал как царь и защищал как богослов. Этот государственный строй был, как известно, создан не в ханской ставке, а в Волоколамском монастыре его настоятелем Иосифом Волоцким, образ которого резко двоятся в русском научном сознании.

Наиболее отрицательный портрет этого волевого человека нарисован Федотовым в его "Новом граде". Основным грехом Иосифа Федотов считает его кровавую вражду не только к мистическому, но просто даже к духовному началу в христианстве. Для него "обряд выше догмата и политическая власть Церкви важнее христианского исповедничества". Победенных им на Соборе в 1530 году волжских старцев он сжег, а Ивана Грозного поучает: "Жаловать есьмы своих холопов вольны, а и казнить вольны же". Этот односторонний образ Волоцкого, явно подсказанный Федотову отвратительным для него двуединством Победоносцева и Ленина, не разделяется ни Карташевым, ни Флоровским. Они видят Иосифа в гораздо более положительном свете. Флоровский так решительно подчеркивает убеждения Иосифа, что "несправедливый и строптивый царь не Божий слуга, а мучитель", что сближает идеологов Московской теократии со средневековыми манархомахами.

Для интересующей нас проблемы, принадлежит ли Россия к европейскому или азиатскому типу, вопрос о характере Иосифа Волоцкого большого значения, впрочем, не имеет. Для нас важны только истоки его учения о будущем Русском государстве. Искать эти истоки в татарском царстве, очевидно, не приходится, потому что невозможно сомнение, что свое видение Московского царства было Волоцкому подсказано, с одной стороны, посланием инока Филофея Великому князю, в котором утверждалось, что отныне Москва - Третий Рим, после которого четвертого уже никогда не будет. А с другой стороны, той особенностью Византийской Церкви, которую Соловьев назвал цезарепапизмом, а Карташев, считая такое название протестантским оскорблением, - симфонией.

В литературе уже не раз указывалось на то, что формула Филофея не имела ничего общего с националистическим посягательством на завладение миром; связанная с ожиданием конца света, она была внушена иноку заботою о духовном состоянии России и носила определенно эсхатологический характер¹¹. Но в том-то и дело, что в душе и сознании Волоцкого эта формула переродилась, приняв явно конфессионалистически-шовинистический и наци-

онально-агрессивный характер. Проповеди насильнического подавления чужих верований у Филофея нет, а Волоцкий это подавление защищает.

Для Иосифа неоспоримо, что православный царь получает свою власть непосредственно от Бога, что он только по своей природе человекоподобен, а по своему призванию и духовному бытию богоподобен. Главную задачу православного царя, по мнению Иосифа, является защита чистоты учения и подавление ересей. Причем допускаются даже инквизиционные приемы. Обыкновенных забот о хозяйственно-жизненном устройении своих подданных для православного царя мало. Необходимы еще духовные наставления для спасения их душ. Для достижения этой высокой цели царюверяется полная власть над жизнью и смертью своих подданных. Этою властью Грозный пользовался с полной уверенностью в своей правоте и не без богословской изощренности защищал свое право в переписке с беглым князем Курбским.

Всего сказанного о характере монгольской оккупации и о возникновении образа Московского царства в православном монастыре, думается, довольно, чтобы не сомневаться в том, что и Московская Русь, как и Киевская, представляет собою не Азию и даже не Евразию, а своеобразную Восточную Европу.

Империя

Европейский характер основанной Петром Империи доказывается в первую очередь не влиянием Европы на Россию (европейское влияние на негров не превращает их в европейцев), а тем живым общением между Западом и Россией, которое началось сразу же после раскрытия Петром окна в закрытый до тех пор заморский мир. Значение и все это общение сказывается уже в том, что национальное самоопределение России началось с выяснения ее отношения к Западу. В процессе этого самоопределения образовались, как всем давно известно, две партии: славянофилы и западники. Что западники были европейцами доказывать не приходится, но не всеми еще освоено то, что в сущности и славянофилы были ими: не случайно же их журнал назывался не "Москвитянином", а "Европейцем". Отличались славянофилы от западников не отрицанием Европы как таковой, а лишь враждой к той просвещенной рационально-позитивистической Европе, что, родившись в XVII веке в Англии и Франции, привела последнюю к революции. Симпатии славянофилов, как и симпатии немецких романтиков и французских традиционалистов, были на стороне побежденной христианской Европы. В глубине славянофильского сознания жила даже мечта, что православная Россия, быть может, со временем поможет средневековому Западу в его борьбе против атеистического гуманизма. Родившаяся в славянофильских кругах религиозная тема об отношении России к Западу красною, необрывающеюся нитью проходит через всю русскую историософию как XIX, так и

XX века. Углубленная в конце столетия работами Владимира Соловьева о кризисе западной философии, связанном с господствующими в ней отвлеченными началами, эта тема перешла в творчество Бердяева, Франка, Карсавина и ряда других мыслителей. Вспыхнула она с новой силой в начале XX века, когда в Россию вернулся ряд молодых философов, выучеников немецких университетов. В издательстве "Мусагет" - органе московских символистов, эти философы начали издавать новый философский журнал "Логос"¹². Против этого журнала - оскорбленные тем, что священное для православного и греческого сознания слово "Логос" было узурпировано безбожными кантианцами-рационалистами сразу же ополчились мыслители славянофильского крена, у которых был свой философский орган "Путь". Самый воинственный сотрудник "Пути" Владимир Эрн, автор ставшей впоследствии весьма известной книги "От Канта к Крупну", писал о нас логосовцах: "Чтобы попасть в Афины необходимо перелететь... на крыльях лебединых двойную грань пространства и веков. Это далекое и трудное путешествие некоторым философам показалось, очевидно, несвоевременным. Крыльям они предпочли билет второго класса, двойной грани - русско-немецкую границу, а античным Афинам - университетские города несвященной германской империи. Запасшись там философскими товарами самой последней выделки, они приехали в Россию, и тут, окруженные варварством, почувствовали себя носителями высшей культуры". Эта публицистически резвая тирада была лишена всякого основания, на что указывает хотя бы то, что эпиграфом к редакционной статье послужила цитата из Соловьева. Я привел гневную цитату лишь затем, чтобы указать на то, что в русской философии от войны 1812 года до войны 1914 не прекращалась полемическая тяжба о духовном образе России и его отношении к западной Европе. Полемика между славянофилами-путейцами и западниками-логосовцами была по-новому освещена, на что указывает Зандер в своей еще неопубликованной статье о работе Флоровского "Пути русского богословия". Он пишет: "Психология философов становилась все более религиозной и даже русское неокантианство имело тогда своеобразный смысл. Гносеологическая критика оказывалась как бы методом духовной жизни, - и именно методом жизни, а не только мысли. И такие книги, как "Предмет знания" Г.Рикерта или "Логика" Г.Когена не читались ли тогда именно в качестве практического руководства для личных упражнений, точно эстетические трактаты".

Эту широкую раму было бы интересно дополнить более детальным анализом разнохарактерных связей между русской и западно-европейской философией и тем показать, что было близко России и что ее отталкивало; но это увело бы нас слишком далеко от нашей темы. Вкратце все же нелишне сказать, что русская философия органически не воспринимала математически-рационалистического декартизма и кантовской гносеологии, закрывавших человеческому уму интуитивный доступ в высшие трансцендентные миры. Силь-

нее всего она влеклась к Лейбницу, Гегелю, Шеллингу и христианским мистикам - Экхарту и Якобу Бэме.

Такой же, если не еще больший, интерес к Европе проявляли и русские западнические течения, в которых сильнее бился пульс общественно-политической мысли. Зародившись под влиянием французской революции, это течение поначалу питалось англо-французским просвещением, но потом, подпав под власть религиозных идей Фейербаха, предвосхитившего в известном смысле ницшеанскую концепцию сверхчеловека, перекинулось к Марксу, который и расколол русскую интеллигенцию на крестьянско-народнический и западническо-пролетарский лагерь.

Включением крестьянства в пролетариат Ленин расширил марксистскую базу и, кроме того, придал марксовской идеологии исповеднический характер. Этим он явно руссифицировал западнический коммунистический социализм, чем и объясняется, что немецкий социал-демократ Каутский объявил большевизм "азиатским социализмом". Ничего азиатского в ленинизме увидеть, конечно, нельзя. Но своей переработкою западнического марксизма он явно приблизил большевистскую идеократию к теократии Ивана Грозного. Конечно, это приближение только структурное, но никак не сущностное.

В литературе диалог между Западом и Россией протекал еще сложнее. Останавливаться на общеизвестных влияниях европейской литературы на русскую и обратно - русской на европейскую не стоит: это можно прочесть в любой популярной истории русской литературы. Интереснее всех всегда проблематических влияний та оживленная дискуссия, которая непрерывно велась в России по поводу отдельных иностранных писателей. Очень показателен, например, горячий спор, что долго велся между людьми правого крена и общественниками-интеллигентами о Гёте. Этот спор носил не чисто литературный характер: он был многосмысленно осложнен деятельностью русского правительства, пытавшегося не без успеха превратить Гёте, человека по существу консервативного, в представителя русской монархии при дворе европейской культуры. Возможность такого использования была дана тем, что друг Гёте - сын Великого герцога Карла-Августа - был женат на родной сестре Николая I, Марии Павловне. Благодаря своему близкому знакомству с Марией Павловной и с православным священником в Веймаре Гёте очень интересовался Россией, в частности русской иконой, о которой он даже писал министру народного просвещения графу Уварову, ставя ему целый ряд существенных вопросов. В переписке поэта встречается даже запись, что православное богослужение, с которым он познакомился в Риме, произвело на него гораздо большее впечатление, чем католическое; поразило своей красотой и своей духовной свободой.

Царское правительство оказывало Гёте постоянное внимание. У него запрашивали, кому из немецких ученых предложить кафедру в только что основанном Харьковский университете, с ним советоло-

вались по вопросу о создании Азиатской академии, в которой Гёте был и со своей стороны заинтересован. Все это, конено, весьма не нравилось русской свободолобивой интеллигенции. В особенности же ее возмущало то, что Гёте не присоединил своего голоса к протесту многих выдающихся немецких и французских писателей против "жестокой" расправы Николая I с восставшей Польшей. Не присоединил его, к слову сказать, также и Пушкин. Он даже защищал Николая.

Как русский двор относился к Гёте и в какой степени он видел в нем своего защитника от растлевающего влияния французской революции, очень ярко вскрывает книжечка князя Мещерского, французского журналиста, родившегося и выросшего в Веймаре. Читая ее, трудно не ощутить ее явно официозный характер. Очевидно она была написана по желанию графа Уварова: "В то время, как на левом берегу Рейна всё нивелировали, равняли, на правом - всё возвышали. Что бы там ни говорили, просвещение - естественный враг равенства: оно всегда восходит, а не спускается, это пирамида, которая, как бы ни была она широка в основании, суживается и кончается одной точкой. И что бы еще ни говорили, двор - уже по одному тому, что он соединяет общественные верхи - есть тот фокус, который притягивает к себе всё самое подлинное и чистое, что есть на высотах ума".

После этого прославления консервативно-монархического начала следует прославление великого Гёте, весьма напоминающее характеристику Пушкина, данную Достоевским в его известной речи. "Лучи Востока душистым ветерком принесли ему (Гёте) "Диван индусов"; полуденные лучи создали "Римские элегии". Лучи Запада оживили в нем высокие создания французской сцены и, наконец, светило Севера, он вобрал в себя всю германскую культуру: - ее поэзию, все ее прошлое, все настоящее". "Новое солнце - он имел только спутников; могучий из могущественных он был провозглашен королем, литературная республика в Германии превращается в абсолютную монархию".

За всеми этими восхвалениями как в стихе, так и в отдельных оборотах слышатся приказы графа Уварова. Все сводится к основной мысли: и такой человек стоит в борьбе между революционным пафосом французской революции и возвышенным правопорядком Всероссийского государства на стороне последнего.

Эта роль Гёте при царском дворе, да и вообще весь его духовный уклад, предельно волновал и даже возмущал левую интеллигенцию. Среди суждений о Гёте какую-то особою тупостью отличается мнение Варфоломея Зайцева: "Каким жалким филистером является великий Гёте, видевший во французской революции не более как повод написать либретто для оперетки. Мировой гений, он требовал усиления цензуры. Стоит заглянуть в его сочинения, особенно в стихи, и станет ясно, как день, что всем им не доставало следующего общего эпитафия, взятого из его же дневника: "Присутствие в Карлсбаде Ее Величества императрицы австрийской вызвало не-

сколько приятных обязанностей и несколько мелких стихотворений". Таков этот филистер - поставщик комедий и стихов".

Важнее этих политически-безответственных суждений расхождение в оценке Гёте таких высококультурных и тонких русских людей, как, с одной стороны, декабристы, а с другой - "любомудры". Любимым певцом декабристов был, конечно, пламенный по чувству политически активный Байрон, но любомудры его не любили и не любили как раз за его эмоциональную оппозиционность. Любомудры, как и князь Мещерский, чрезвычайно ценили "олимпийство" Гёте, понимая под ним его эстетический консерватизм. По мнению любомудров, "Байрон весь в заботах дня и в борьбе чувств, весь в живой и преходящей текучести, Гёте же надживненен, наддневен и весь в непоколебимой объективности Бытия, не нуждающегося ни в каких переменах и бурях. Гёте космичен. Он почти то же, что природа. Байрон же - психологичен, он почти то же, что случайность мятежа человеческих чувств и действий, а значит, и случайностей революции". Этой прекрасной формулировке нельзя отказать в верности.

Иначе относится к Гёте И.С.Тургенев. Как великого художника Тургенев Гёте любил и понимал. Особенно он ценил Вертера, Фауста и поэзию. В "Дворянском гнезде" русский романист создал трогательный образ немецкого музыканта Лема. Написал он и изумительный рассказ "Фауст". Тем не менее, мы находим у него упрек Гёте в его эстетической замкнутости. "Гёте, - пишет он, - по преимуществу поэт, и больше ничего. В этом состоит всё его величие, но и вся его слабость. Последним словом всего земного для Гёте, так же как и для Канта и Фихте, было человеческое "я". Для Фауста не существует общества, не существует человеческий род. Он весь погружен в себя, он от себя ждет спасения. Поэтому Гёте, который гордился тем, что все великие перевороты, которые совершались вокруг него, ни на мгновение не возмутили его душевной тишины, и остался позади своего века". В том, что "Фауст" навсегда останется величайшим произведением искусства, Тургенев не сомневался, но все же он думал, что "новые люди пойдут за другими менее талантливыми, но более сильными по характеру вождями и пойдут к новой цели"¹³.

В той же незаинтересованности в общественно-политической действительности, то есть в философски-художественном эгоцентризме, упрекал Гёте в гораздо более резкой форме Александр Герцен. В своем рассказе "Встреча" он изображает Гёте в комической роли придворного поэта и ученого, напыщенно и по дилетантски рассуждающего в лагере для интервентов во время французской кампании о тех грандиозных событиях, которые разворачиваются перед его глазами и бравирующего тем, что в походе он занимался теорией цветов.

Оба противоречивых взгляда на Гёте столкнулись в жизни Кюхельбекера. Из всех своих сверстников Кюхельбекер горячее всех поклонялся немецкому поэту. Можно сказать, он боготворил его.

"Гёте полубог, Прометей, среди всех других певцов, и ему свойственны все черты божества: у него - "вечно цветущая душа", он обладает всеведением - ему ведомы "все струны сердца", он может поведать вселенную". Таково исходное отношение Кюхельбекера к Гёте, но после декабрьского восстания "царствование" Гёте над Кюхельбекером стало быстро ослабевать. В этом он сам признается в дневнике от 1840-го года: "Когда раз разочаруешься в ком бы то ни было, трудно быть даже справедливым к этому лицу. Царствование Гёте кончилось над моею душой... Мне невозможно опять пасть ниц перед своим бывшим идеалом, как я падал в 1824-м году и как заставлял пасть всю Россию. Я дал им золотого тельца, и они по сию пору поклоняются ему и поют ему гимны, из которых один глупее другого, только уж я в тельце не вижу бога".

Это отрицательное отношение к Гёте, если не считать отдельных знатоков и почитателей, знавших "Фуста" наизусть, длилось до революции 1905 года.

Совершенно иначе протекал диалог между Россией и Шиллером, весьма основательно изученный и изложенный у Петерсона - выходца из России - в его немецкой работе "Шиллер в России".

Слава Гёте никогда не имела широкой общественной базы. Его ценили всегда только сравнительно узкие круги высококультурных русских людей, мыслителей и поэтов. Отношение к Шиллеру имело совсем другой характер. Его знала и даже любила почти вся читающая Россия. Сближение Шиллера с Россией началось со школьной скамьи. В известной военной академии в замке Солитриде близ Штутгарта Шиллер познакомился, а затем и близко сошелся с учившимся там же графом Шереметьевым, сыном знаменитого барина-театрала, владевшим известным подмосковным имением Останкино. Из начального знакомства выросла крепкая дружба, о чем между, прочим, свидетельствует неоконченный роман Шиллера "Der Geisterseher"*, в котором выводится молодой человек своими свойствами и особенностями, как устанавливает Петерсон, очень напоминающий графа Шереметьева. О связи героя Шиллера с его русским другом свидетельствует и то, что они оба путешествуют под псевдонимом графа О, что явно означает Останкино.

Гораздо важнее этой близости между героем Шиллера и графом Шереметьевым, убедительно показанная Петерсоном связь между "Разбойниками" Шиллера и русской народной драмой XVI века. Тематическое и фабульное сходство так велико, что получается впечатление, будто бы Шиллер писал своих "Разбойников" при участии Шереметьева. Как в русской драме, так и в "Разбойниках" действуют семь молодцов. Среди них по одному чужаку. В русской драме чужак - литовец, у Шиллера - богемец. В русской драме действует священник, у Шиллера пастор Мозер. Действие русской драмы происходит в глухих муромских лесах, немецкой - в богемских.

*"Духовидец" (нем.). - Ред.

Русские разбойники поют под гусли песню, которая и по сюжету и по метрическому строю очень близка немецкой.

Этим внутренним сродством разбойничьей жизни и разбойничьей песни объясняется, очевидно, то, что драма Шиллера не без влияния Шереметьева вошла в репертуар крепостного театра. Была этому, впрочем, и другая весьма особенная причина, указывающая на своеобразный либерализм крепостного режима. Петерсон во всяком случае сообщает, что крепостным актерам разрешалось раз в год перед Рождеством ставить пьесу по собственному выбору. Естественно, что крепостные актеры выбирали пьесы не без желания пожаловаться помещикам на свою судьбу, сказать: и мы, мол, хотим свободы. В качестве такой тираноборческой пьесы и стали выбираться "Разбойники". Из крепостных театров эти пьесы перешли, опять-таки, вероятно, не без участия Шереметьева, в государственный театр. Известно, что московский Малый театр, в котором еще играли получившие волю крепостные, назывался вторым московским университетом. Кафедру в этом университете по вопросам социальной этики и занял Шиллер.

О глубокой любви России к Шиллеру свидетельствует больше всего восхваление немецкого поэта Достоевским, человеком и художником, казалось бы, совершенно другого склада. Еще юношей, будучи в военном училище, Федор Михайлович писал брату: "Я вызубрил Шиллера наизусть, я говорю им, брежу им... Имя Шиллера стало мне родным, каким-то волшебным звуком, вызывающим столько мечтаний"¹⁴. Под внушением этой влюбленности Достоевский написал бесследно пропавшую драму "Мария Стюарт". Временами это отношение к Шиллеру стихает, но все же оно проходит через всю жизнь Достоевского. Устойчивость его доказывается, между прочим, мало кем замеченным фактом: в "Братьях Карамазовых" имя Пушкина встречается шесть раз, имя Шекспира, пять, а Шиллера, целых тридцать. В тех же "Карамазовых" старик Карамазов представляет своих детей духовному лицу как Франца и Карла, а себя - как владетельного графа Мор. Дмитрий Карамазов, охваченный "космическим восторгом" после свидания с Грушенькой, декламирует "Гимн радости" Шиллера, прокурор в своей обвинительной речи против Дмитрия тоже цитирует Шиллера.

Недавно Д.И. Чижевский в статье о Шиллере в России, указал на то, что слова Ивана Карамазова в разговоре с Алешей: "Слишком дорого оценили гармонию и не по карману нашему столько платить за вход. А потому свой билет на вход спешу возвратить обратно", являются перефразой шиллеровской строчки. В "Resignation"* поэт говорит о том, что гармония мира неосуществима, почему разочарованный человек и возвращает - не Богу, но чтимой им духовной матери, вечности нераспечатанной свою доверенность на вход в царство счастья.

*"Отречение" (нем.). - Ред.

Da steh ich schon auf deiner Schauerbrücke,
Ehrwürdige Geistermutter - Ewigkeit.
Empfange meinen Vollmachtbrief zum Glücke,
Ich bring ihn unerbrochen dir zurücke,
Mein Lauf ist aus. Ich weiss von keiner Seligkeit¹⁵.

Быть может, важнее этих литературных непосредственных объяснений в любви Шиллеру высказывания русских писателей о значении для них Шиллера. Декабрист Тургенев называет Шиллера "моим поэтом", Достоевский - "нашим поэтом", Белинский - "нашим национальным поэтом". И это не только случайно брошенные слова. Это, как у Белинского, так и у Достоевского, живые чувства и обоснованные мнения. "Благодаря переводам Жуковского, - пишет Белинский, - Шиллер стал ближе России, чем многие русские авторы. Читая Шиллера на русском языке, мы ощущаем его своим национальным поэтом"¹⁶. Так же думает и Достоевский. По его мнению Шиллер был предназначен стать "не только большим немецким поэтом, но одним из величайших русских. Он вошел в плоть и в кровь нашего общества, он нас воспитал и оказал на нас большое влияние".

Такое увлечение Шиллером было бы трудно объяснимо, если бы оно относилось к популярному в Германии патетическому поэту-идеалисту. Но в том-то и дело, что между популярным в Германии поэтом и русским Шиллером - большая разница. Своего Шиллера Россия, конечно, не просто выдумала. Она лишь раскрыла и подчеркнула в нем черты, незамеченные Германией, и отодвинула на второй план того Шиллера, которого Ницше обругал "моралистическим трубачем". Как это ни странно, но полюбившийся России Шиллер, Шиллер-христианин был впервые вскрыт Гёте. В разговорах с Эккерманом встречается весьма неожиданное понимание Шиллера как "святоподобного человека, устремленного ко Христу".

Для того, чтобы увидеть этого религиозно-устремленного Шиллера России, надо было совлечь с него его рационалистическое кантианство и его враждебность к евангельскому откровению. Глубокой полемики против немецкого Шиллера в русской литературе нет. Обрусение поэта произошло как-то само собой: простым перенесением ударения на незамеченные в Германии стороны и подчеркиванием других сторон. Мне самому русский Шиллер приоткрылся неожиданно, когда, занимаясь связью славянофильства с немецкой романтикой, я установил, что мнение Киреевского будто бы "восточные мыслители, стремясь к истине заботились прежде всего о правильном состоянии мыслящего духа, западные же - о внешней связи понятий" представляет собою почти дословный перевод шиллеровского признания, что для него в процессе мышления важны "не внешние согласования понятий, а внутренне правильное состояние мыслящего духа".

Отличие обеих формул только в том, что гносеологическая разница между правильным и неправильным познанием не переносится Шиллером в историсофскую сферу, а потому и не совпадает с разнохарактерностью восточного и западного мышления.

Таким - по нынешней терминологии, экзистенциалистским определением истины - Шиллер явно уходит от гносеологического рационализма Канта. В морализме же Канта Шиллер никогда не был повинен; против "категорического императива" он всегда выдвигал идею "прекрасной души" как основы эстетического воспитания человека. Нельзя не видеть, что это учение Шиллера соприкасается с верою Достоевского, что "красота спасет мир".

Третьим моментом сближения Шиллера с Россией надо считать его отношение к преступнику, в котором совершенно отсутствует звук черствой педагогической назидательности. "Ведь в тот час, в который он, - читаем мы у Шиллера, - совершал преступление, как и в те часы, в которых он несет кару и испытывает раскаяние, он мало чем отличается от каждого из нас". Эти слова очень близки убеждению Достоевского, что каждый за все и за всех виноват. Несчастеньким Шиллер преступника в своей статье "Преступление из-за потерянной чести", правда, не называет, но "заблудшим" все же именует¹⁷.

В заключение моих беглых, но симптоматически, быть может все же показательных размышлений о русско-европейских отношениях в XIX веке надо еще упомянуть Гоголя. Европа только еще начинает его изучать и осваивать. Европеем она его не чувствует. Скорее наоборот: он кажется ей чем-то экзотически-чужеродным. Даже в немецком энциклопедическом словаре, несмотря на немецкую любовь всюду выдвигать влияние Германии на другие культуры, нет ничего указывающего на зависимость художественного творчества Гоголя от немецкой романтики, которое было (как неоспоримо установлено наукой) весьма значительно. Интересно, что уже 18-летний Гоголь написал небольшую поэму, представляющую собою очевидное подражание Фоссовой "Луизе", исполненную почти непонятной любовью к Германии:

Веду с невольным умилением
Я песню тихую свою
И с неразгаданным волненьем
Свою Германию пою.

Тебя обняв, как некий гений,
Великий Гёте бережет.
И чудным строем песнопений
Свивает облака забот¹⁸.

Эта юношеская любовь к Германии большого значения для характеристики гоголевского отношения к ней, конечно, не имеет. Гораздо важнее отношение Гоголя к Тиху и Э.Т.А.Гофману, Стендер

Петерсен датский автор, известный историк русской литературы, напечатал две небольшие специальные работы о зависимости Гоголя от этих двух романтиков, в которых ему удалось неопровержимо доказать, что Гоголь не только как поэт вдохновлялся произведениями Тика и Гофмана, но что он часто заимствовал у них как фабулы, так и образы своих повестей.

Нельзя отрицать и явного влияния протестантизма на религиозные взгляды Гоголя. Хотя он сам в своей статье о литературе, как и в своей книге "Места из переписки с друзьями", чувствовал себя твердо православным, в его проповеди все же слышатся ноты Юнг-Штиллинга и Эккардсгаузена, то есть того пиэтизма, который благодаря балтийской баронессе Крюденер играл не малую роль при дворе Александра I. Профессор Флоровский считает, что религиозность Гоголя была много ближе пиэтической мистике, чем православной церкви. И действительно, уж очень не по церковному звучат слова Гоголя: "Властью высшего облечено отныне мое слово - и горе кому бы то ни было, не слушающему мое слово".

К концу XIX века духовно-культурная связь России с Западом явно ослабевает. Литература все определеннее и одностороннее отдает свои силы подготовке революции. Центром литературного творчества становится организованное Горьким издательство "Знание", распространяющее свои книги ради уничтожения добавочной стоимости, помимо книжных магазинов. Подобный "черной молнии" буревестник носится над всеми произведениями знаниевцев. В "Поединке" Куприн описывает смертоносную тоску захолустной гарнизонной жизни. В "Молохе" защищает стачку, в "Гамбринусе" превозносит революцию, в "Яме" рисует безнравственную буржуазную жизнь. В том же духе пишет и Шмелев своего "Человека из ресторана", Андреев в "Василии Фивейском" гневно засучивает рукава против Господа Бога.

Эту сосредоточенность на своих собственных и прежде всего общественно-политических вопросах, связанную с упадком интереса к вечным проблемам метафизического и историософского порядка, нельзя, однако, считать прекращением диалога с западной Европой, нельзя потому, что идейное оскудение предреволюционного художественного творчества было явным результатом усиления западных, и прежде всего марксистских, идей в кругу писателей-знаниевцев.

Новый прибой русского творчества к западно европейским берегам зашумел лишь после революции 1904-5 года в связи с глубоким разочарованием, которое она вызвала в наиболее тонких людях левого крыла. Ярким показателем этого разочарования можно считать известный сборник "Вехи", в котором участвовали близкие марксизму и социал-демократической партии ученые: Булгаков, Бердяев, Франк, Струве и др.¹⁹. После революции, пройдя через критическую философию немецкого идеализма, эти ученые и общественники приблизились к церкви и оказались носителями того

религиозного движения, что получило весьма неудачное название "неоправославие".

Такой же, но более широкий в своем разливе переворот произошёл и в сфере искусства, в литературе, живописи и театре. Идеологически назойливый и натуралистически приземистый стиль знаньевцев и передвижников внезапно почувствовался чем-то провинциальным. В широких кругах интеллигенции внезапно родилась потребность шире распахнуть прорубленное Петром в Европу окно. На это пробуждение России щедро отозвался меценатский капитал. Появился ряд новых издательств и журналов: "Весы", находившиеся под определенным влиянием французских символистов, "Мусагет", связавший свое творчество с германской традицией; наряду с изданиями "Мусагета" в витринах книжных магазинов загорелись желтые тетради "Софии", великорусского органа одержимого любовью к киевской Руси, сохранившей, по мнению редакторов, еще живую связь с античной и христианской культурой. Появились и более популярные журналы, сыгравшие большую роль в духовной жизни России "Аполлон", "Золотое руно", "На перевале" и т.д.

За несколько предвоенных лет были переведены и выпущены писания мистиков Якова Бёме, Экхарта, Рейсбрука, Сведенборга, Плотина, фрагменты Гераклита, драмы Эсхила и Софокла, провансальская лирика XIII столетия. В связи с символической лирикой появился большой интерес к французским символистам и немецким романтикам.

Параллельно с этой первой темой развивалась и другая: поэтами и учеными серебряного века было много сделано по углублению понимания старых русских писателей и поэтов. Баратынский, Гоголь, Тютчев и другие предстали в новом свете.

Такою же интенсивностью отличается и пореволюционное общение между Россией и Западом как в области живописи, так и театра. Русская живопись, долго отстававшая от западно европейской, внезапно выдвинулась на первый план. В начале XX века она заняла первое место среди авангардистов. Основавший в 1911 году школу абсолютного "беспредметного искусства" Василий Кандинский получает в 1925 году профессию в Веймаре и становится душою "Синего всадника", в котором рядом с ним работает и несколько других русских художников. В эти же годы расцветает русский балет Дягилева, декорации для которого создают русские художники-импрессионисты. В Литературно-художественном клубе в Москве, и в "Свободной эстетике" выступают с докладами Верхарн и Маринетти. В Историческом музее - философы Коген и Зомбарт. О крупных актерах, певцах, пианистах говорить не приходится. В годы, предшествовавшие войне, не было ни одного, кажется, известного артиста, который не побывал бы в Москве. Знаменитый Артур Никиш, как мне передавал его сын, считал, что более внимательной и понимающей публики, как в Москве, он нигде не встречал. Все это доказывает, что Достоевский был прав, говоря, что

у русского человека два отечества - Россия и Европа, и что всякий образованный русский думает прежде всего о Европе. В эти же годы Европа заинтересовалась Достоевским, Толстым, Мусоргским.

Хотя я мог иллюстрировать культурное общение России с Западом всего лишь несколькими примерами, я все же льщу себя надеждой, что и этих примеров достаточно для опровержения, как руссофобского ("француз"), так и руссофильского ("евразийцы") утверждения, что Россия, как культурный мир, должна быть отнесена не к Европе, а к Азии.

Вопрос о том, чем Россия, как восточная Европа, отличается от западной - очень сложен. Его анализу я надеюсь посвятить следующую статью. Лишь в качестве предварительного намека хочу указать на то, что в симптоматической русской философии всегда отставалось начало "целостного сознания", по терминологии Соловьева, "положительного всеединства", и что в ней одновременно упрекался Запад в утрате духовной целостности в жизни и в распаде культурного творчества на отдельные в самих себе укорененные, то есть автономные, сферы. Наиболее резко эту мысль впервые сформулировал в своей известной статье "Просвещение Европы" Иван Киреевский. "Западный человек, - пишет он, - не понимает той совокупности высших умственных сил, где ни одна не движется без сочувствия других"²⁰. Эта же мысль лежит и в основе соловьевской критики отвлеченных начал, господствующих в западно европейском творчестве. И то, что эта критика, разделяемая многими русскими философами, не простая выдумка, а действительно лежащая в основе русского творчества и связанная с русским духом, культурная особенность доказывается хотя бы тем, что Россия почти не знала искусства ради искусства. Русское искусство неопределимо в своих лучших достижениях кантовской формулой "целесообразности без цели". Целью русского искусства всегда было усовершенствование жизни. Одни писатели, к которым принадлежит Гоголь, Толстой и Достоевский, надеялись усовершенствовать ее христианским преображением. Другие, от Радищева до Горького, думали, что ее можно усовершенствовать только на началах разума и революционного социализма. Как в России не было искусства ради искусства, так в ней не было и "беспредпосылочной" философии. Вся значительная и самостоятельная русская философия была связана с религиозным началом, чем и объясняется, что в ней господствовали религиозная философия, философия истории и социально-этические вопросы. Вопросы же гносеологии, методологии и даже эстетики оставались в тени.

С этой структурой русской духовности связано и явное недоверие к рационалистическому началу, как началу расчленения духовной целостности. Это недоверие особенно остро и парадоксально было сформулировано опять-таки Киреевским. Он пишет: "Пока мысль ясна, она еще не созрела".

Судьба империй

Империй призрачных орлы...

В марксистской литературе принято считать империализм политическим продуктом зрелого капитализма, в который Европа вступила приблизительно с 80-х годов прошлого столетия. Экономические мотивы (борьба за рынки, сырье и помещение капиталов) действительно отмечают новейшую колониальную политику европейских империй. Но экономика лишь одна из многих сторон политической экспансии, которая стара как мир. Здесь социальное непосредственно продолжает биологию. Борьба за власть есть лишь политическое выражение всеобщей борьбы за существование. Можно было бы утверждать, как историко-социологический постулат, что каждое государство или даже каждое политическое образование (род, племя, орда) непрерывно раздвигает границы своей территории за счет соседей до тех пор, пока не встретит достаточно сильного сопротивления. В результате устанавливаются более или менее твердые границы, но всегда оспариваемые, всегда подвижные. Война в истории - более постоянное явление, чем мир. Даже в периоды длительного мира нельзя забывать, что он лишь результат равновесия враждебных сил. Границы государства не статические формы, а силовые линии, где скрещиваются и уравниваются внутреннее и внешнее давление. Равновесие постоянно нарушается, и тогда происходит расширение, сжатие или гибель государства.

Вся история может быть рассматриваема (и даже преимущественно рассматривалась в узко политической историографии) как смена процессов интеграции и дезинтеграции. Можно назвать первый процесс ростом, развитием, объединением или же завоеванием, порабощением, ассимиляцией; второй упадком, разложением или освобождением, рождением новых наций, в зависимости от того, какая государственность или народность стоит в центре наших интересов. Галльская война Цезаря принесла с собой смерть кельтской Галлии и рождение Галлии римской. Разложение Австро-Венгрии есть освобождение - Чехии, Польши и Югославии. Объективная же или сверхнациональная оценка историка колеблется. Рост государства означает расширение зоны мира, концентрацию сил, и, следовательно, успехи материальной культуры. Но гибель малых или слабых народов, ими поглощенных, убивает, часто навеки, возможность расцвета иных культур, иногда многообещающих, быть может, качественно высших по сравнению с победоносным соперником. Эти гибнущие возможности скрыты от глаз историка, и потому наши оценки великих империй или, точнее, факта их образования и гибели, содержат так много личного и условного. В отличие от евразийцев, мы признаем безусловным бедствием создание монгольской

империи Чингисхана и относительным бедствием торжество персидской монархии над эллинизмом. С нашей точки зрения, империя Александра Великого и его наследница - Римская - создали огромные культурные ценности, хотя в случае Рима нельзя не сожалеть о многих нераспустившихся ростках малых латинизированных культур. Враги греческого гуманизма, которых так много в наше время, конечно, другого мнения. Борьба эллинизма и Востока еще продолжается в нашей современной культуре.

Когда экспансия государства переходит в ту стадию, которая позволяет говорить об империи? На этот вопрос не так легко ответить. Во всяком случае, нельзя сказать, что империя есть государство, вышедшее за национальные границы, потому что национальное государство (если связывать национальность с языком) - явление довольно редкое в истории. Может быть, правильное определение было бы: империя - это экспансия за пределы длительно-устойчивых границ, перерастание сложившегося исторически оформленного организма.

Историки давно говорят о Египетской империи для эпохи азиатских завоеваний Рамесидов, о Вавилонско-Ассирийской и Персидской империях - в их расширении за пределы Междуречья и Ирана до берегов Средиземного моря. Рим превращается в империю, когда выходит из границ Италии; европейские державы, когда приобретают обширные колониальные владения за океаном. Но завоевание или ассимиляция немцами западных славян или русскими славянами финнов не создавали империи. Выход государства, даже непрерывно растущего, из его привычной геополитической сферы есть тот момент, когда количество переходит в качество: рождается не новая провинция, но империя с ее особым универсальным политическим самосознанием.



Наши привычные понятия о государстве сложились в опыте XIX века, когда национальное государство из исключения превратилось в норму, в тип государства вообще. Современное государство-нация есть продукт скрещенния двух первоначально враждебных сил: романтизма и французской революции. Романтизм, с его переоценкой всего иррационального в человеке и культуре, строил идею народа на подсознательных или полусознательных элементах его жизни, каковы язык, фольклор, языческая религия природы. Народ романтиков совпадал с языковой общиной. Французская революция сделала народ (конечно, другой, насквозь рассудочный народ) сувереном, единственным носителем государственной власти. Народы Европы, поработанные революционной Францией, в борьбе против нее прошли через ее школу. Их культурный, бытовой, религиозный национализм превратился в политический. Каждый народ (нация) имеет право на свою государственность, и

только национальные государства оправданы. Такова была вера XIX века. И его внешнеполитическая история сводилась главным образом к революционно-военной перекройке европейской карты по национальным границам. Для одних (немцев, итальянцев) это было движение к единству, для других - к отделению, освобождению от наций-завоевательниц. Некоторые страницы этой истории достойны Плутарха. Нельзя без волнения читать о героях и мучениках освободительных движений в Италии, Польше, Ирландии. Счастливые, немцы и итальянцы, создали свои крепкие национальные государства уже в XIX веке. Даже более слабые, балканские народы, добились своей независимости, пользуясь слабостью Турции и поддержкой мощной России. Несчастливым пришлось ждать до первой мировой войны, которая принесла долгожданное освобождение полякам, ирландцам, чехам и другим австрийским славянам.

Но задолго до того, как процесс национализации Европы завершился, или, вернее, достиг своего возможного апогея, началась эра нового империализма. Конечно, и он не сводился к голой экономике. И в нем говорила воля к власти, пафос славы (Киплинг) или голос тщеславия. Но для великих европейских держав конца XIX века колониальная экспансия была хозяйственной необходимостью. Все растущая индустрия требовала заокеанского сырья (хлопок, каучук), изобретение двигателей внутреннего сгорания вызвало колоссальную потребность в нефти и борьбу за ее ограниченные естественные источники. Наконец, победоносный капитализм, по природе своей не способный удовлетворяться внутренними рынками, начинает погоню за внешними. Политическое господство становится формой, орудием и броней экономической эксплуатации. Старые колониальные империи Англии и Голландии просыпаются от вековой дремы для новой лихорадочной работы. Поздно пришедшие народы спешно строят свои новые империи за морем: Франция, Бельгия, Италия, Германия. Впрочем, *sero venientibus ossa**. Для Германии не нашлось уже "места под солнцем" Африки или Азии, достаточно рентабельного, и она обратила главную ось своей экспансии на Ближний Восток. Здесь она проникла в империалистическую зону сил Англии и России, что и было одной из главных причин первой великой войны. В эту войну вступили уже не европейские народы или нации, а мировые империи, подобные драконам, головы которых еще умещались в Европе, но туловища покрывали почти весь земной шар.

Конфликты, приведшие к войне, были двух порядков: национальные и империалистические. Национальной в старом смысле слова была борьба Франции и Германии из-за Эльзас-Лотарингии, борьба немцев и славян на Дунае, внутри и вне Австро-Венгерской монархии. Империалистическая экспансия поссорила Германию с Англией и Россией. На Версальской конференции явно преобладали мотивы национальные, даже этнографические. Ее идеальным пла-

* Поздно приходящим - кости. (Лат. пословица). - Ред.

ном, на практике оказавшимся неосуществимым, было воплощение старой романтической мечты: для каждой народности свое государство. Крушение нескольких империй позволило кроить новые государства в Европе щедро и, на первый взгляд, безболезненно. Вопрос о колониях, о переделе мира и мировых богатств стоял на втором плане.

Вторую войну можно понять лишь в теснейшей связи с первой, как ее второй акт. Основной силой взрыва было болезненно-раздраженное, в результате поражения, национальное чувство Германии, самой динамической нации Европы. В ее сознании давно уже национальные мотивы неразрывно сплетались с империалистическими. Это значит: пафос освобождения становился для нее волей к власти. Гитлер и выставил для нее программу в сущности беспредельного господства: сначала в Восточной Европе, потом в Европе вообще, наконец, во всем мире. С паразитальной легкостью ему удалось осуществить две части своей программы. Впервые со времен Наполеона Европа подчинилась единому "порядку". Этот порядок, т.е. господство Германии, приняла и Франция, казалось бы, ее вечный и непримиримый враг. На службу мечу стали и новые идеологии, в которых расовые и буржуазно-классовые мотивы сплетались с самыми передовыми, сверхнациональными и социалистическими. Бессилие и малодушие находили опору в стремлении к миру, к европейскому единству, к универсальной организации.

Потеря чувства меры (как в случае с Наполеоном) и ассирийское варварство методов завоевания стубили Гитлера и Германию. Он нес народам не мир на основе права и порядка, который побежденные могли бы принять скрепя сердце, но унижение, порабощение, для многих физическое истребление. В результате Германия вызвала против себя взрыв национальных чувств и страстей, который оказался сильнее потребности в порядке и единстве. Англия и Россия боролись за свое существование. Движения "сопротивления" возродили революционный национализм, напоминающий эпоху наполеоновских войн. Второй акт мировой войны окончился крушением германского варианта мировой империи...

В результате этих двух "раундов" старая Европа с ее сложившейся системой международных отношений отошла в вечность. Погибли или погибают все ее империи, кроме России, на равновесии которых держался мир. Нет больше Австро-Венгрии, Турция ушла из Европы, Италия потеряла все колонии, Германия - конечно, временно, - не существует даже как государство. Франция сведена на степень второстепенной державы, которая делает бессильные попытки спасти свою распадающуюся заморскую империю. Англия, хотя и дважды победоносная и способная к героической борьбе, ослаблена тяжким кровопусканием и вынуждена сама начать ликвидацию своей империи. В отличие от Франции, она проявляет в этом процессе свертывания много проницательности и великодушия. Она действительно стремится перестроить свою империю в добровольную федерацию наций, преимущественно англо

саксонской культуры. Но, занятая огромными внешними трудностями, она бессильна помочь Европе в организации ее хаоса.

Этот хаос создан не только военными потрясениями. Если погибли империи, то и государства-нации не смогли организовать жизни в образовавшейся политической пустоте. Прежде всего выяснилась утопичность чисто этнографической государственности. Историческая чересполосица племен, естественные географические рубежи (Богемия), исторические воспоминания и притязания делают национальную проблему Восточной Европы неразрешимой. Чем дальше мы идем по путям мнимых решений, тем больше накапливается ненависти, к старым прибавляются новые несправедливости, открываются источники новых конфликтов. С другой стороны, национальное чувство в наши дни, столь беспощадное к слабым соседям, оказывается неожиданно и жалко покорным перед торжествующей силой. Франция покорилась Гитлеру почти без сопротивления. Чехословакия добровольно отдалась во власть московскому властелину. А ведь Франция и Чехословакия были классическими странами современного демократического национализма. Почти все силы "сопротивления" в Европе, боровшиеся с Гитлером, предают теперь свою родину новому восточному завоевателю. Точно цель всей их борьбы была в том, чтобы переменить одного тирана на другого.

Нет, не национальное сознание способно сейчас организовать мир; скорее оно мешает новой организации стремиться увековечить хаос. Нечего и говорить о том, что за столетие индустриального капитализма оно растеряло все те великие ценности, которые некогда национальный романтизм писал на своем знамени. Культура - или бескультурность - современных наций становится все более космополитической, безнадежно-однообразной. Национальные традиции служат больше для декоративной рекламы внутренне пустой технической цивилизации.



Итак, ни равновесие империй, ни мирное строительство малых наций не даны для новой исторической эпохи. Пока над руинами и хаосом Европы высятся два гиганта, два победителя, вознесенные мировой войной на небывалую высоту. Для всех ясно, насколько неустойчиво новое равновесие. При всяких обстоятельствах дуализм политических сил, направления которых пересекаются почти во всех точках общего "жизненного пространства", неизбежно приводит к их столкновению. Правда, сейчас нет недостатка в карликах, которые, в страхе от приближающейся грозы, пытаются играть роль посредников между гигантами. Но их политический вес слишком ничтожен, чтобы поддерживать шатающееся равновесие. В данном случае нельзя даже говорить о столкновении, как о событии будущего. Борьба между двумя империями уже ведется методами

дипломатии, экономики, пропаганды. Даже прямые военные действия идут, хотя и под прикрытием чужих флагов. Сейчас СССР ведет войну в Греции и в Китае, как ранее вел ее в Иране и во всей уступленной ему, но подлежащей покорению территории Восточной Европы. Для СССР война еще продолжается; мир не подписан, да он и не должен быть подписан. Сталин явно выступил в качестве преемника Гитлера не только в сфере бывшего фактического господства Германии, но и ее притязаний. Для правящего слоя в России дело идет о господстве над миром путем завоевания и революции.

Америка не мечтает о мировом господстве. Она думает больше об организации своей безопасности, но поняла уже, что мир стал слишком тесен для безопасности одиноких. Она уже преодолела свой врожденный изоляционизм и пытается организовать мировой хаос. Пока еще только долларом и хлебом, не адекватными пулеметам и пушкам ее вездесущего противника. Но военный потенциал Америки огромен. В случае военного столкновения ее победа несомненна, по крайней мере при настоящем соотношении вооружений и сил. Ее беда в том, что она не умеет реализовать свой военный потенциал в обстановке мира, главным образом благодаря "викторианской" отсталости своего политического мышления.

Но Америке не чужда мысль о мировом единстве. Она пыталась воплотить ее в бескровном призраке ООН, этом ухудшенном издании Лиги Наций. По-видимому, она сейчас уже не верит в нее. В мире, разделенном пополам непримиримыми противоречиями, не может быть никаких Объединенных Наций. Но как ни компрометирует это жалкое учреждение великую идею единства, она сейчас жива, как никогда. Жива, несмотря на разлив национальных страстей, несмотря на подготовку третьей войны. Ведь эта война готовится не для защиты национальных, ограниченных интересов, но во имя организации мира. Сталин, подобно Гитлеру, мыслит эту организацию, как порабощение и подчинение мира своей социальной системе и единой воле господина; Америка и Англия - как союз юридически равных, как федерацию демократических народов.

До сих пор идея мирового государства не защищается правящими кругами англо саксонских союзников. Они вынуждены считаться с самолюбиями средних и малых народов, с узким национализмом своих собственных стран. Потеря национального суверенитета пугает. XIX век держит в плену их сознание. Но уже Черчилль имеет смелость говорить о Соединенных Штатах Европы. Но уже Маршалл требует единой экономической организации Европы как условия американской помощи для хозяйственной реконструкции. И в перспективе атомного оружия, Америка вместе со всеми демократиями Запада настаивает на частичном ограничении суверенитета. Однако это частичное ограничение означает отказ от права войны и от свободы вооружений. При современной атомной технике оно, в сущности, означает всеобщее разоружение и создание

мировой армии. Лишенное права войны и мира, государство перестает существовать как суверенное. Оно вынуждено отказаться и от внешней политики, которая станет внутренней политикой рождающегося сверхнационального государства.

При неизбежном сопротивлении России, этот план является совершенно утопическим. Но попробуйте мысленно устранить Россию, и он завтра же станет реальностью. Мысленное устранение, конечно, не поможет реализации. Но мы видели, что почти стихийный ход событий (включающий и сознательную волю правителей России) ведет к войне, которая может реально устранить либо Россию, либо Америку со всеми оставшимися демократиями мира.

Все вероятности говорят в пользу того, что новое мировое государство, или новая универсальная империя, родятся, как и все бывшие империи, в результате войны, а не мира. Теоретически мыслимо, конечно, образование федерации народов в результате совершенно свободного соглашения равных. Хотя мир никогда не знал такого опыта, но новое, небывалое - как, например, фашизм, или коммунистическая революция - рождается на наших глазах. Однако совершенно свободный отказ от суверенитета предполагает слишком высокий уровень политической морали. Об этом позволительно было мечтать XIX или начале XX века, когда старая Европа стояла в апогее своей политической цивилизации. Женевская Лига Наций давала ей последний шанс. С тех пор в результате двух страшных войн политическая мораль европейских народов пала так низко, как, может быть, никогда за время всей христианской истории. Политическая фразеология находится в кричащем противоречии с политическими реальностями. Для всех практических соображений можно принять, что сейчас народы мира движутся близоруким эгоизмом, ненавистью и, всего больше, страхом. Это значит, что они готовы принять единство, только продиктованное силой, только в форме Империи.

Сила еще не значит завоевание, империя еще не значит господство. Сейчас история предлагает народам мира два варианта империи, из которых один является, действительно, небывалым, хотя и вполне возможным. Эти два варианта соответствуют двум возможным победителям, на долю которых выпадет организовать мир.

Легко себе представить, как будет выглядеть мир в случае победы России. Распространение коммунистической системы по всему земному шару. Истребление высших классов и всех носителей культуры, дышавших воздухом свободы и не желающих от него отказаться. Массовые казни в первые годы, каторжные лагеря на целое поколение. Закрепощение всех профессий на службу всемирному государству. Управление им, централизованное в Москве, при фиктивной независимости федеративных наций.

Постепенное (а, может быть, и быстрое) заглушение всех высших сфер культуры за счет технического знания. До сих пор краски этой картины взяты из действительного опыта России и Восточной Европы. Идя дальше, можно представить себе, что в обста-

новке мира и технической цивилизации материальные потребности покоренных народов будут удовлетворены, чего никогда не было достигнуто в СССР. Парии Азии и негры Африки впервые наедятся риса досыта. Вероятно, они будут благословлять свою судьбу. Мировая империя Москвы будет прочна, как древние тоталитарные империи - Египта, Китая, Византии. Конечно, удушение свободы поведет к постепенному падению не только духовной культуры, но в конце концов и самого технического знания. Конец "прогресса". Медленное понижение уровней. Одряхление, которое может тянуться века, чтобы закончиться новым варварством. В этом прогнозе не предусмотрено одно: способность человеческого духа к творческим взрывам вроде рождения новых религий или реформации старых, которые могут разрушить или преобразовать самые твердые, неподвижные цивилизации.

Менее ясен, но более светел другой вариант Империи: Рах Atlantica, или лучше Рах Americana*. В случае победы Америки, Англии и их союзников единство мира должно отлиться в форме действительной, а не мнимой федерации. Такова сама структура и Соединенных Штатов, и Британского Commonwealth**. В настоящее время англо саксы и не представляют себе власти, организованной вне самоуправления. Даже молодой империализм Америки, при всей жадности к стратегическим базам, начинает с освобождения своих старых колоний. Опасность Атлантического варианта Империи не в злоупотреблении властью, а скорее в бездействии власти. У свободных народов нет вкуса к насилию, и это прекрасно. Но в настоящее время у них нет и вкуса к власти, и это опасно.

В отличие от России, Америка не может не считаться со своими союзниками, из которых Англия, или ведомая ею Федерация доминионов, представляет еще серьезную силу. Самолюбия и эгоизмы европейских народов тоже создают не малые препятствия. Они безропотно покорятся самой гнусной из тираний, но будут роптать при легких ограничениях их суверенитета. Заставить их войти в мировую империю, организованную в форме федерации, не легко. Нужна большая воля и большая гибкость, чтобы добиться повиновения слабым в рамках демократической законности. Юная федерация не может быть федерацией равных по существу, но лишь по форме. Лишь время и общее разоружение сделают излишней гегемонию сильного и возможным уравнивание политического влияния. Если сильный откажется от своей тяжелой ответственности, мир снова развалится, и уже безнадежно.

Но опыт двух войн показал, что англо саксонские демократии, часто пассивные во время мира, находят в себе волю и способность к героическому напряжению в роковой час. Чувство ответственности может заменить для них вкус к власти.

* Атлантический мир... Американский мир (лат.). - Ред.

** Содружество (англ.). - Ред.

Итак, нет основания бояться порабощения народов в случае победы Америки. Экономические интересы, конечно, потребуют своего удовлетворения. Надо признать, что спасение мира стоит известных материальных жертв в пользу победителя. Да и распространение в Европе опасения американской эксплуатации страшно преувеличены. Пока что Америка бросает миллиарды для восстановления Европы, и не видно, чтобы она получила что-либо взамен.

Атлантическая Империя столь же мало предполагает единство экономической системы, как и единообразие политическое. Социализм и капитализм в разных дозах могут ужиться в общих экономических рамках. Пример социалистической Англии показывает, что в наши дни не экономика соединяет народы или разводит их по разным лагерям. Общие основы англо саксонской цивилизации не изменились с отказом Англии от капиталистической системы. Но, конечно, необходимость регулирования мирового хозяйства в единой Империи чрезвычайно усилит сама по себе социалистические тенденции отдельных стран.

Здесь кончается возможность предвидения. В отличие от четких очертаний коммунистической империи общество, построенное на свободе, таит в себе неограниченные возможности. Где свобода, там и возможность конфликтов. Где борьба, там и возможность поражений. Но также и необычайных побед. Мы знаем, что западная цивилизация тяжко больна; международные столкновения лишь один из симптомов общего недуга. И по устранении их остается возможность социальных потрясений, моральных кризисов, духовных бурь. В конце концов, вопрос о спасении нашей культуры есть вопрос духа. Но, если будет устранена угроза войны между народами, если будет достигнуто всеобщее разоружение, человечество получит еще одну отсрочку - как древняя Ниневия в книге пророка Ионы¹.

Одной из главных проблем грядущей Империи будет установление отношений между членами западной семьи и возрождающимися народами "Востока". Но это тема будущего. Сейчас Восток еще слишком слаб технически, чтобы не включиться, охотно и с выигрышем для себя, в новую федеративную Империю. Как удержать его в ней, по достижении им технического совершеннолетия, это проблема наших детей и внуков, которая, конечно, займет когда-то главное поле истории.

*Ceterum censeo**: нельзя забывать о третьей возможности - возможности не победы одной из двух империй, а всеобщего разрушения и гибели, если столкновение произойдет в условиях приблизительного равенства сил и оружия.

Остановимся на одном из возможных исходов. Какая судьба ожидает Россию в случае ее поражения? Если бы Россия была национальным государством, как Франция или современная Германия, ответ был бы сравнительно прост и не столь для нее трагичен. Да, она, конечно, прошла бы через ужасы разорения, унижения, голода,

*Кроме того (лат.). - Ред.

через которые сейчас проходит Германия, с той только разницей, что в отличие от Германии ей не привыкать стать к голоду и рабству. Для большинства ее населения падение ненавистой власти, даже ценой временной иностранной оккупации, явится освобождением. Ведь американцы не собираются колонизовать Россию, как Гитлер, или истреблять ее "низшие" расы. Но дело осложняется тем, что Россия не национальное государство, а многонациональная империя; последняя, единственная в мире, остающаяся после ликвидации всех империй. Было бы чудом, если бы она вышла невредимой из ожидающей ее катастрофы, в тех географических очертах, в которых ее застала революция.

Правда, Россия является империей своеобразной. По своей национальной и географической структуре она занимает среднее место между Великобританией и Австро-Венгрией. Ее нерусские владения не отделены от нее морями. Они составляют прямое продолжение ее материкового тела, а массив русского населения не отделен резкой чертой от инородческих окраин. Но Дальний Восток или Туркестан, по своему экономическому и даже политическому значению совершенно соответствуют колониям западных государств. Типологическое, то есть качественное, сходство с Австро-Венгрией еще значительнее. Однако процент господствующего великорусского населения в империи Романовых был гораздо выше немецкого в империи Габсбургов. Это сообщало России несравненно большую устойчивость. Сходство будет полнее, если, вместо Австро-Венгрии последних десятилетий, взять Германскую Империю до 1805 года. Русские и немцы играли одну и ту же цивилизаторскую и ассимиляционную роль. Правда, среди подданных Германии были страны древних и богатых культур. Вместо одной Русской Польши, Германия имела три: Польшу, Венгрию и Богемию. Однако с подъемом культуры народностей России и соответствующим ростом их сепаратизмов Россия приближалась к типу Австро-Германии.

Но мы не хотели видеть сложной многоплеменности России. Для большинства из нас перекройка России в СССР, номинальную федерацию народов, казалась опасным маскарадом, за которым скрывалась все та же русская Россия, или даже святая Русь.

Как объяснить нашу иллюзию? Почему русская интеллигенция в XIX веке забыла, что она живет не в Руси, а в Империи? В зените своей экспансии и славы, в век "Екатерининских орлов", Россия создала свою многоплеменность и гордилась ею. Державин пел "царевну киргиз-кайсацкие орды", а Пушкин, последний певец Империи, предсказывал, что имя его назовет "и ныне дикой тунгуз и друг степей калмык". Кому из поэтов после-пушкинской поры пришлось бы в голову вспоминать о тунгузах и калмыках? А Державинская лесть казалась просто непонятной искусственной и фальшивой. Но творцы и поэты Империи помнили о ее миссии: нести просвещение всем ее народам - универсальное просвещение, сияющее с Запада, хотя и в лучах русского слова.

После Пушкина, рассорившись с царями, русская интеллигенция потеряла вкус к имперским проблемам, к национальным и международным проблемам вообще. Темы политического освобождения и социальной справедливости завладели ею всецело, до умоисступления. С точки зрения гуманитарной и либеральной, осуждалась Империя, все империи, как насилие над народами, но результаты этого насилия принимались как непререкаемые. Более того, девятнадцатый век для большинства интеллигенции означал сужение национального сознания до пределов Великороссии. Россия была необъятно велика, и мало кто из русских образованных людей изъездил ее из конца в конец; непоседливых манила сказка Запада. Но и путешествуя по России, русский не выходил из своего привычного уклада: объяснялся везде по-русски, видел везде одну и ту же русскую администрацию и туземцев, побогаче и познатнее, уже входящих в быт, язык и культуру завоевателей. Интеллигенция возмущалась насильственной руссификацией или крещением инородцев, но это возмущение относилось к методам, а не к целям. Ассимиляция принималась как неизбежное следствие цивилизации. Еще полвека или век и вся Россия будет читать Пушкина по-русски (так понимался "Памятник"), и все этнографические пережитки сделаются достоянием музеев и специальных журналов.

Есть еще одна неожиданная сторона русского западничества. Россией вообще интересовались мало, ее имперской историей еще меньше. Так и случилось, что почти все нужные исследования в области национальных и имперских проблем оказались предоставленными историкам националистического направления. Те, конечно, строили тенденциозную схему русской истории, смягчавшую все темные стороны исторической государственности. Эта схема вошла в официальные учебники, презируемые, но поневоле затверженные и не встречавшие корректива. В курсе Ключевского нельзя было найти истории создания и роста Империи.

Так укоренилось в умах не только либеральной, но отчасти и революционной интеллигенции наивное представление о том, что русское государство, в отличие от всех государств Запада, строилось не насилием, а мирной экспансией, не завоеванием, а колонизацией. Подобное убеждение свойственно националистам всех народов. Французы с гордостью указывают на то, что генерал Федерб с ротой солдат подарил Франции Западную Африку, а Лиотэ был не столько завоевателем Марокко, сколько великим строителем и организатором. И это правда, то есть одна половина правды. Другая половина, слишком легко бросающаяся в глаза иностранцам, недоступна для националистической дальновзоркости.

Несомненно, что параллельный немецкому русский *Drang nach Osten** оставил меньше кровавых следов на страницах истории. Это зависело от редкой населенности и более низкого культурного уровня восточных финнов и сибирских инородцев сравнительно с

* Марш на Восток (нем.). - Ред.

западными славянами. И однако - как упорно и жестоко боролись хотя бы вогулы в XV веке с русскими "колонизаторами", а после них казанские инородцы и башкиры. Их восстания мы видим при каждом потрясении русской государственности - в Смутное время, при Петре, при Пугачеве. Но с ними исторические споры покончены. Несмотря на искусственное воскресение восточно-финских народностей, ни Марийская, ни Мордовская республика не угрожают целостности России. Уже с татарами дело сложнее. А что сказать о последних завоеваниях Империи, которые несомненно куплены обильной кровью: Кавказе, Туркестане?

Мы любим Кавказ, но смотрим на его покорение сквозь романтические поэмы Пушкина и Лермонтова. Но даже Пушкин обронил жестокое слово о Цицианове, который "губил, ничтожил племена". Мы заучили с детства о мирном присоединении Грузии, но мало кто знает, каким вероломством и каким унижением для Грузии Россия отплатила за ее добровольное присоединение. Мало кто знает и то, что после сдачи Шамиля до полмиллиона черкесов эмигрировало в Турцию. Это все дела недавних дней. Кавказ никогда не был замирен окончательно. То же следует помнить и о Туркестане. Покоренный с чрезвычайной жестокостью, он восставал в годы первой войны, восставал и при большевиках. До революции русское культурное влияние вообще было слабо в Средней Азии. После революции оно было такого рода, что могло сделать русское имя ненавистным.

Наконец, Польша, эта незаживающая (и поныне) рана в теле России. В конце концов вся русская интеллигенция - в том числе и националистическая - примирилась с отделением Польши. Но она никогда не сознавала ни всей глубины исторического греха, совершаемого - целое столетие - над душой польского народа, ни естественности того возмущения, с которым Запад смотрел на русское владычество в Польше. Именно Польше Российская Империя обязана своей славой "тюрьмы народов".

Была ли эта репутация заслуженной? В такой же мере, как и другими европейскими империями. Ценой эксплуатации и угнетения они несли в дикий или варварский мир семена высшей культуры. Издеваться над этим смеет только тот, кто исключает сам себя из наследия эллинистического мира. Для России вопрос осложняется культурным различием ее западных и восточных окраин. Вдоль западной границы русская администрация имела дело с более цивилизованными народностями, чем господствующая нация. От того, при всей мягкости ее режима в Финляндии и Прибалтике, он ощущался как гнет. Русским культуртрегерам здесь нечего было делать. Для Польши Россия была действительно тюрьмой, для евреев гетто. Эти два народа Империя придавила всей своей тяжестью. Но на Востоке, при всей грубости русского управления, культурная миссия России бесспорна. Угнетаемые и разоряемые сибирские инородцы, поскольку они выживали - а они выживали - вливались в русскую народность, отчасти в русскую интеллигенцию. В

странах Ислама, привыкших к деспотизму местных эмиров и ханов, русские самодуры и взяточники были не страшны. В России никого не сажали на кол, как сажали в Хиве и Бухаре. В самих приемах русской власти, в ее патриархальном деспотизме, было нечто родственное государственной школе Востока, но смягченное, гуманизированное. И у русских не было того высокомерного сознания высшей расы, которое губило плоды просвещенной и гуманной английской администрации в Индии. Русские не только легко общались, но и сливались кровью со своими подданными, открывая их аристократии доступ к военной и административной карьере. Так плюсы и минусы чередуются в пестрой картине. Общий баланс, вероятно, положительный как и прочих империй Европы. И если бы мир мог еще существовать, как равновесие империй, то среди них почетное место занимала бы Империя Российская. Но в мире уже нет места старым империям.

Национально-романтическое движение докатилось до пределов России с некоторым запозданием. Не сразу оно приняло и политический характер. Быть может, это соответствовало и слабости романтического национализма (славянофильства) в самой Великобритании. Тяготение к западной культуре (через посредство России) долго перевешивало в меньшинственных интеллигенциях их этнографическую связь со своими народами. Но неизбежное наступило. Одним из первых Рунеберг, создатель Калевалы, положил начало финской литературе, создавая новую нацию из того, что было лишь этнографической народностью. Во второй половине столетия возрождаются или просто рождаются на свет эстонская и латышская литературы - будущие нации, творимые поэтами. Тогда же происходит новый расцвет древних литератур Кавказа - грузинской и армянской. Одной из первых, в начале девятнадцатого века, романтическое веяние коснулось и оживило литературу украинскую. Уже к середине века, в Кирилло-Мефодиевском братстве² украинское движение принимает политический характер.

Пробуждение Украины, а особенно сепаратистский характер украинофильства изумил русскую интеллигенцию и до конца остался ей непонятным. Прежде всего потому, что мы любили Украину, ее землю, ее народ, ее песни, считали все это своим, родным. Но еще и потому, что мы преступно мало интересовались прошлым Украины за три-четыре столетия, которые создали ее народность и ее культуру, отличную от Великороссии. Мы воображали, по схемам русских националистов, что малороссы, изнывая под польским гнетом, только и жаждали, что воссоединиться с Москвой. Но русские в Польско-Литовском государстве, отталкиваясь от католичества, не были чужаками. Они впитали в себя чрезвычайно много элементов польской культуры и государственности. Москва с ее восточным деспотизмом была им чужда. Когда религиозные мотивы склонили казачество к унии с Москвой³, здесь ждали его горькие разочарования. Московское вероломство не забыто до сих пор. Ярче всего

наше глубокое непонимание украинского прошлого сказывается в оценке Мазепы.

Новый этап в создании украинской нации падает на вторую половину XIX века. Бессмысленные преследования украинской литературы перенесли центр национального движения из Киева во Львов, в Галицию, которая никогда не была связана ни с Москвой, ни с Петербургом. Это имело двойные последствия. Во-первых, литературный язык вырабатывался на основе галицийского наречия, а не полтавского или киевского, то есть гораздо более далекого от великорусских говоров.

Польский, а не русский язык стал источником новых отвлеченных и научных словообразований. Русский мог без труда понимать Шевченко, но язык Грушевского был ему непонятен, казался искусственным. Как-будто не все литературные языки были искусственными при своем создании - русский язык Ломоносова или латинский Энния! Но мы по-прежнему упрямо продолжали считать малороссийский язык лишь областным наречием русского, хотя слависты всего мира, включая Российскую Академию Наук, давно признали это наречие за самостоятельный язык. То, что этот язык из языка фольклорной поэзии сделался языком отвлеченной мысли, на котором уже существует большая научная литература, окончательно решает вопрос об украинской нации. Грушевский может быть назван ее создателем.

На наших глазах рождалась на свет новая нация, но мы закрывали на это глаза. Мы были как-будто убеждены, что нации существуют извечно и неизменно, как виды природы для доэволюционного естествознания. Мы видели вздорность украинских мифов, которые творили для Киевской эпохи особую украинскую нацию, отличную от русской. Но мы забывали, что историческая мифология служила лишь для объяснения настоящей реальности. Нации не было, но она рождалась - рождалась веками, но в ускоряющемся темпе в наши дни. 1917 год был актом ее официального рождения⁴.

То обстоятельство, что центр движения был в Галиции, обособляло и политически новую нацию от общей судьбы народов России; облегчало для нее переход от федеративной идеологии Костомарова и Драгоманова к идее "самостийности".

Было еще одно движение среди народов России, центр которого оказался за рубежом и которое мы совершенно проглядели. Это было пан-тюркское движение, связывавшее литературное и политическое пробуждение русских татар с возрождением Молодой Турции⁵.

Русские националисты первые заметили опасность, угрожающую Империи. Они ответили на нее усилением руссификации, травлей инородцев, издевательством над украинцами и еврейскими погромами. Они старательно раздували искры сепаратизмов. Два последних императора, ученики и жертвы реакционного славянофильства, игнорируя имперский стиль России, рубили ее под самый корень. Революционная интеллигенция лишь накануне первой

революции пошла навстречу национальным движениям меньшинств. Некоторые из левых партий (не большевики) включили в свою программу федеративный строй Российской республики⁶. С этим и застал нас 1917 год.

Трудно возразить что-либо против идеи федерации. Это прекрасная, разумная программа. Для малых народов она обещает и свободу, и преимущества жизни в великом, веками сложившемся организме. Экономические блага имперской кооперации бесспорны так же, как и преимущества военной защиты. Может быть, если бы федеративный строй России осуществился в 1905 году с победой освободительного движения, он продлил бы существование Империи на несколько поколений. Но, к сожалению, народы, по крайней мере в наше время, живут не разумом, а страстями. Они предпочитают резню и голод под собственными флагами.

Как страстно славяне ненавидели "лоскутную" Австро-Венгрию, и как многие теперь жалеют о ее гибели. Старая Австрия давно уже перестала быть Габсбургской деспотией. С 60-х годов она перестраивалась на федеративный лад. Некоторые из ее народов - венгры, поляки - уже чувствовали себя хозяевами на своей земле, для других время полного самоуправления приближалось. Все вообще пользовались той долей политической свободы, какая была немыслима в царской России. И, однако, они предали свое отечество в годину смертельной опасности.

В 1917 году демократическая интеллигенция, полгода управлявшая Россией, октроировала федеративное самоуправление некоторым из ее народов. Но в обстановке развала и падения военной мощи России федерация уже не удовлетворяла. А когда в Великой России победил большевизм, от нее побежали, как от чумы. Большевики силой оружия собрали Империю и террором, как железным обручем, держат, вот уже почти три десятилетия, ее распадающийся состав.

Многим казалось, даже среди непримиримых врагов большевизма, что решение национальной проблемы в СССР принадлежит к самым удачным их достижениям. Оно сводится к двум принципам: полная культурная автономия и никакой политической.

Отсутствие политической свободы прикрывалось обильными побрякками национальному тщеславию. Даже имя России было уничтожено. Одиннадцать республик СССР жили "под своими собственными флагами": по конституции они имели даже право на отделение. В первые годы Революции национальные силы всех народов, кроме великорусского, не только освобожденные, но и получившие государственную поддержку, привели к расцвету национальных культур. Значительная часть интеллигенции нашла удовлетворение в культурном народничестве. Конечно, вся власть принадлежала коммунистической партии, а партия управлялась из Москвы.

Этот расцвет продолжался недолго. Большевизм был системой не только политической, но прежде всего идеологической. Наци-

ональный романтизм, неизбежно принимавший идеалистическую окраску, был ему ненавистен. На десятках языков Союза должны были печататься и читаться только полные собрания сочинений Маркса и Ленина. Это было достигнуто, с прибавлением од Сталину. Для этого понадобилось задушить национальные литературы (особенно украинскую и тюркскую) с истреблением значительной части их интеллигенции. С тех пор национальные движения были загнаны в подполье. Но это значит, что опять, как в царские времена, на окраинах скопляются центробежные силы, готовые взорвать мнимо-федеративную Империю. И чем более они сдавлены прессом НКВД, тем эффективнее должен быть их взрыв после освобождения.

Большевистский режим ненавистен и огромному большинству великороссов. Но общая ненависть не спаивает воедино народы России. Для всех меньшинств отвращение от большевизма сопровождается отталкиванием от России, его породившей. Великорусс не может этого понять. Он мыслит: мы все ответственные в равной мере за большевизм, мы пожинаем плоды общих ошибок. Но хотя и верно, что большевистская партия вобрала в себя революционно-разбойничьи элементы всех народов России, но не всех одинаково. Русскими преимущественно были идеологи и создатели партии. Большевизм без труда утвердился в Петербурге и в Москве, Великороссия почти не знала гражданской войны; окраины оказали ему отчаянное сопротивление. Вероятно, было нечто в традициях Великороссии, что питало большевизм в большей мере, чем остальная почва Империи: крепостное право, деревенская община, самодержавие. Украинцы или грузины готовы преувеличивать национально-русские черты большевизма и обелять себя от всякого сообщничества. Но их иллюзии естественны.

Железный занавес тоталитарной лжи мешает нам видеть ясно, что происходит за пределами общеизвестного застенка. Но есть три факта, которые заставляют предполагать рост сепаратизмов в СССР. Во-первых, по свидетельству беглецов, "националы" составляют заметный процент населения концлагерей. Их присутствие там не уравновешивается представительством политических течений или партий Великороссии, ибо таковых не существует. В бесформенной оппозиционной массе, смешанной с уголовными, выделяются, хотя бы с ярлыком шпионов, только представители малых народов России.

Во-вторых, после второй войны правительство уничтожило пять республик (или областей) за сотрудничество с немцами. Республики не велики, но показательны; до других ведь и не дотянулась германская оккупация. Украины уничтожить было нельзя без все-союзного позора, но, кажется, и она заслуживала той же участи. Мы знаем об украинских воинских частях, сражавшихся вместе с немцами, об украинской церкви, об эмбрионе украинского правительства. Пораженчество, конечно, захватило и Великороссию, но на Украине оно сказалось много ярче.

И наконец, мы видим то, что происходит в эмиграции, среди нас. Можно утверждать, что зарубежные настроения не вполне соответствуют внутрисоветским: преувеличения революционеров неизбежны. Но нельзя думать, что они совершенно оторваны от советской действительности; по крайней мере для нас, великороссов, война и новая эмиграция принесли скорее подтверждение наших оценок. И вот, среди всех групп русской эмиграции, представители других национальностей России блистают своим отсутствием. Они строят свои собственные организации, даже не пытаясь установить какие-либо связи с русскими товарищами по борьбе или собратьями по судьбе. Более того, ни с чьей стороны мы не встречаем такой ненависти, как со стороны украинцев, которых мы-то считали - ошибочно - совсем своими. Как далеки мы от времен старой эмиграции, когда, в чаянии грядущей революции, вожди всех народов России объединялись в борьбе "за нашу и вашу свободу"!

Нетрудно предвидеть, что, в случае военного поражения России, произойдет не только падение советского режима, но и восстание ее народов против Москвы. Даже те экономические и политические мотивы, которые могли бы говорить в пользу их связи с Великобританией, превращаются в свою противоположность в условиях поражения. Быть с Россией - значит разделить ее ответственность, ее тяжкую судьбу. С другой стороны, перед победителем встанет вопрос, подобный тому, который стоит после поражения Германии. Как обеспечить мир и в будущем от висящей над ним угрозы русской агрессии? Большевизм умрет, как умер национал-социализм. Но кто знает, какие новые формы примет русский фашизм или национализм для новой русской экспансии? Если бы не было никаких сепаратизмов в России, их создали бы искусственно; раздел России все равно был бы предрешен. Фактическое положение сделает возможным произвести его в согласии с волей большинства ее народов, в условиях демократической справедливости. На плечи победителей, ко всем их мировым проблемам, ляжет добавочная тяжесть: организация хаоса на территории Восточной Европы. Мировая Империя - не легкое предприятие. Но военная оккупация облегчит первые шаги.

Перспективы войны и поражения России способны потрясти не одних националистов, но всякого русского, не совсем потерявшего связь со своим народом и его культурой. Теоретически есть еще шанс - кажется, единственный шанс предотвращения новой войны: это падение большевистской власти в России. От скольких ужасов оно избавило бы мир! Не будем говорить сейчас, возможно ли оно, - нам представляется, что шансы его ничтожны. Но в судьбе России как обреченной империи этот вариант ничего не меняет. Снятие страшной тяжести, висевшей над народами России тридцать лет, означает взрыв всех подспудных, революционных и центробежных сил. Пока русский народ будет сводить счеты со своими палачами, в общем неизбежном хаосе большинство национальностей, как в 1917 году, потребуют реализации своего конституцион-

ного права на отделение. Вероятно, произойдет гражданская война, приблизительно равных половин бывшей России. Если даже победит Великороссия и силой удержит при себе народы Империи, ее торжество может быть только временным. В современном мире нет места Австро-Венгриям. Если миром будет править единая власть - единственный шанс его спасения - она будет обязана прекратить всякое насилие одних народов над другими. Ликвидация последней частной Империи станет вопросом международного права и справедливости.

Для самой России насильственное продолжение имперского бытия означало бы потерю надежды на ее собственную свободу. Не может государство, существующее террором на половине своей территории, обеспечить свободу для другой. Как при московских царях самодержавие было ценой, уплаченной за экспансию, так фашизм является единственным строем, способным продлить существование каторжной Империи. Конечно, ценой дальнейшего удушения ее культуры.



Finis Russiae? Конец России или новая страница ее истории? Разумеется, последнее. Россия не умрет, пока жив русский народ, пока он живет на своей земле, говорит своим языком. Великороссия, да еще с придачей Белоруссии (вероятно) и Сибири (еще надолго) все еще представляет огромное тело, с огромным населением, все ещё самый крупный из европейских народов. Россия потеряет донецкий уголь, бакинскую нефть - но Франция, Германия и столько народов никогда нефти не имели. Она обеднеет, но только потенциально, потому что та нищета, в которой она живет при коммунистической системе, уйдет в прошлое. Ее военный потенциал сократится, но он потеряет свой смысл при общем разоружении. Если же разоружения не произойдет, то погибнет не одна Россия, а все культурное человечество. Даже чувство сожаления от утраты бывшего могущества будет смягчено тем, что никто из бывших соперников в старой Европе не займет ее места. Все старые империи исчезнут.

В конце концов имперское сознание питалось не столько интересами государства - тем менее народа - сколько похотью власти: пафосом неравенства, радостью унижения, насилия над слабыми. Этот языческий комплекс для России XIX века означал кричащее противоречие между политикой государства и заветами ее духовных вождей. Русская литература была совестью мира, а государство - пугалом для свободы народов. Потеря империи есть нравственное очищение, освобождение русской культуры от страшного бремени, искажающего ее духовный облик.

Освобожденная от военных и полицейских забот, Россия может вернуться к своим внутренним проблемам - к построению выстра-

данной страшными муками свободной социальной демократии. Но после тридцатилетия коммунизма русский человек огрубел, очерствел, говоря словами народного стиха, покрылся "еловой корой". Вероятно, не одно поколение понадобится для его перевоспитания, т.е. для его возвращения в заглухшую традицию русской культуры, а через нее и русского христианства. К этой великой задаче должна уже сейчас, в изгнании, готовиться русская интеллигенция вместо погони за призрачными орлами империи.

1952 г.

ПРИМЕЧАНИЕ

Бицилли Павел Михайлович, русский историк и философ культуры. В России он успел издать только исследование культуры итальянского Возрождения "Салимбене" (Одесса. 1916). В эмиграции Бицилли активно публиковался в журнале "Современные записки" по вопросам философии - истории и культуры. Увлеченность оригинальностью идей евразийства, Бицилли примкнул к движению (к этому периоду относится первая публикуемая нами статья). Но затем, разглядев реакционно-тоталитаристские тенденции евразийской идеологии, он отошел от движения, открыто выступив с принципиальной, но конструктивной его критикой.

К сожалению, биографические данные о Бицилли разыскать не удалось.

Статья П.М.Бицилли ""Восток" и "Запад" в истории Старого Света" печатается по: На путях: Утверждение евразийцев. Москва; Берлин, 1922. С. 317-341.

1. Имеется в виду война персидского Царя царей - Ксеркса с греками, в которой столкнулись два мира - Восток и Запад.

2. Иoaхимизм - средневековая ересь откровенно эсхатологически-мессиянского толка, начало которой положил Иoaхим Флорский (ок. 1132-1202 гг.). Согласно его учению, вслед за настоящим царством Нового завета должно наступить еще в этом мире тысячелетнее царство Духа Святого. Его основными устоями будут свобода, любовь, братство. Наступлению тысячелетнего царства должен предшествовать приход мессии.

3. Маздакизм - религиозно-мистическое учение, распространившееся в Иране в 5-6 в. Название получило по имени своего основоположника Маздака, жившего в 3 в. Учение Маздака дуалистично: из признания сосуществования сил добра и зла следует признание неизбежности постоянной борьбы со злом.

4. В этом временном сопоставлении основополагающих, появившихся приблизительно в одно и то же время религиозных учений, которые легли в основу цивилизационного процесса, выражена идея, сформулированная позднее К.Ясперсом как "осевое время".

Статья П.М.Бицилли "Два лика евразийства" печатается по: Современные записки. Париж. 1927. № XXXI. С. 421-426.

1. Речь идет о брошюре "Евразийство. Опыт систематического изложения", вышедшей в 1926 г. Ее тезисный вариант был опубликован в 1927 г. в 9 вып. "Евразийской хроники". См. нашу публикацию.

Трубецкой Николай Сергеевич (1890-1938), князь, русский ученый-языковед и мыслитель, своими идеями и прямым участием оказавший большое влияние на развитие движения евразийства.

Николай Сергеевич Трубецкой родился в семье, принадлежащей к интеллектуальной элите русского общества. Его отец - Сергей Николаевич, известный в России философ, исследователь античной философии, автор "Учения о Логосе", был профессором Московского университета. Родной дядя, Евгений Николаевич один из крупнейших религиозных философов, последователь и интерпретатор Вл.Соловьева, профессор Киевского, затем Московского университета. Интеллектуально-философская атмосфера в семье оказала неоспоримое влияние на формирование научного мировоззрения будущего ученого. Поступив на исторический факультет Московского университета по специальности философия, он закончил его по специальности лингвистика. Но хотя Н.Трубецкой вошел в историю современной науки как выдающийся лингвист, несомненен его вклад в развитие социально-философских идей своего времени, обозначившийся прежде всего в связи с движением евразийства. Он стал основоположником и ведущим теоретиком этого движения. По общему признанию именно труд Н.С.Трубецкого "Европа и человечество" (1920), в котором он резко выступил против идеологии европоцентризма и линей-

ного прогресса с обоснованием равноценности больших и малых, исторических и неисторических народов по их социально-культурному вкладу в исторический процесс, послужил отправной историософской идеей евразийского движения. Позднее эта идея была разработана им самим в ряде статей для Евразийских изданий в двух направлениях: обоснование азийского ("туранского") влияния на развитие культуры и государственности России; развитие концепции национальных и межнациональных отношений, "истинного и ложного национализма". Не утратив духовной связи с отечеством, Н.Трубецкой принимал активное участие в евразийском движении, видя в нем "духовный мостик", связывающий русское эмигрантское зарубежье с Россией.

Статья "Об истинном и ложном национализме" печатается по: Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. София, 1921. С. 71-86.

1. Здесь и далее автор излагает идеи своей книги "Европа и человечество". София, 1920.

2. Панславизм - идеология всеславянского единения под главенством "русского племени". Во второй половине XIX в. в трудах Н.Я.Данилевского, и И.С.Аксакова панславизм приобрел откровенно политический характер.

3. К ранним славянофилам относят И.В.Киреевского, А.С.Хомякова, К.С.Аксакова, Ю.Ф.Самарина.

Статья "Русская проблема" печатается по: На путях. Утверждение евразийцев. Москва; Берлин, 1922. С. 294-317.

Статья "О туранском элементе в русской культуре", "Мы и другие" печатаются по: Евразийский временник. Берлин, 1925. Кн. 4. С. 351-377. С. 66-82.

Статья "Общевразийский национализм" печатается по: Евразийская хроника. Париж, 1927. Вып. 9. С. 24-31.

Савицкий Петр Николаевич (1895-1965), родился в г. Чернигове, автор ряда крупных исследований в области экономики и экономической географии. Ученик В.И.Вернадского и П.Б.Струве. Во время гражданской войны оказался в Севастополе. Эмигрировал сначала в Болгарию, где редактировал журнал "Русская мысль", затем в Чехословакию. Заведовал кафедрой экономики Русского аграрного института. Читал лекции в Русском свободном университете. В 1921 г. вместе с Н.С.Трубецким возглавил евразийское движение. На протяжении 10 лет его истории был редактором евразийских изданий, в которых ему принадлежат исследования по проблемам экономики и геополитики. Во время оккупации Гетлером Чехословакии стал директором русской гимназии. В 1945 г. после освобождения Праги арестован советскими чекистами и осужден на 10 лет лагерей. В 1956 г. реабилитирован и вернулся в Прагу. В новой Чехословакии работал в качестве члена государственной комиссии по аграрной географии, был арестован за сборник стихов "Посев", в котором нашла отражение "лагерная тема". Псевдоним - Востоков, Любанский. До 1940 г. было опубликовано 178 статей и книг. После 1940 г. - еще 17. Основные работы: "Географические особенности России. Часть 1-я. Растительность и почва" (1927); "Россия - особый географический мир" (1927); статьи - "Евразийство" (1925), "Хозяин и хозяйство" (1925), "В борьбе за евразийство" (1930). Умер в Праге.

Статья "Два мира" печатается по: На путях. Утверждение евразийцев. Москва; Берлин, 1922. С. 9-27.

1. Имеется в виду период упадка александрийской культуры, центром, которой был г. Александрия с 3 в. до н.э. по 7 в. н.э.

Статья "Степь и оседлость" печатается по: На путях. Утверждение евразийцев. С. 341-355.

Статья "Евразийство" печатается по: Евразийский временник. Берлин, 1925. Кн. 4. С. 5-26.

Статья "Хозяин и хозяйство" печатается по: Евразийский временник. Берлин, 1925. Кн. 4. С. 406-445.

Алексеев Николай Николаевич (1879-1964), теоретик государства и права, философ. Родился в семье профессионального юриста и, следуя семейной традиции, поступил на юридический факультет Московского университета. Во время учебы был исключен из университета с "волчьим билетом" и подвергся аресту за участие в студенческих "беспорядках". По общей амнистии был восстановлен в университете и продолжал учебу у профессора П.И.Новгородцева. За блестящие успехи был оставлен в университете по кафедре философии права. В 1907 г. командирован за границу для продолжения и совершенствования образования. Для этого он использовал все возможности: слушал лекции и работал в семинарах А.Риля, Г.Зиммеля, В.Виндельбанда, Г.Когена, А.Бергсона. В 1911 г., по возвращении в Москву, защитил магистерскую диссертацию "Науки общественные и естественные в историческом взаимоотношении их методов". С 1912 г. Алексеев - штатный профессор Московского университета. Основная сфера его научных интересов философия государства и права. Главные работы в этой области: "Основы философии права" (1924), "Теория государства. Теоретическое государствоведение, государственное устройство, государственный идеал" (1931), "Идея государства. Очерки истории политической мысли" (1955), "Русская империя в ее исторических истоках" (1958).

Как специалист Н.Н.Алексеев принимал активное участие в юридической подготовке Учредительного собрания. В жестких коллизиях гражданской войны оказался в Симферополе, где некоторое время проработал профессором Таврического университета, но вскоре эмигрировал. В 1922 г. был приглашен в Прагу профессором русского юридического факультета. Здесь он сблизился с кружком будущих участников евразийского движения. С 1927 г. регулярно участвовал в евразийских изданиях. К работам этого цикла принадлежат публикуемая статья "Евразийцы и государство" (1927), а так же "Советский федерализм" (1927), "Евразийство и марксизм" (1929) и более поздняя "Русское западничество" (1958). Эмиграция обрекла Алексеева на вынужденные скитания: Прага, Берлин, Париж, Женева, Белград. Здесь, после освобождения Югославии, он восстановил свое российское (советское) гражданство. Однако вследствие ужесточения отношений между СССР и Югославией был снова вынужден эмигрировать в Швейцарию, где и прожил до конца своих дней.

Статья "Евразийцы и государство" печатается по: Евразийская хроника. Париж, 1927. Вып. 9. С. 31-39.

1. Монашеский орден иезуитов основан Игнатием Лойолой в 1534 г. Имеет жесткий устав, требующий бесприкословного подчинения низших по рангу членов ордена высшим, включающий согласодательство и доносительство. Его тайная цель - господство над миром к "вящей славе Божией", в достижении которой допускаются любые средства ("цель - оправдывает средства"), в том числе тайное проникновение в господствующие и другие политические структуры. В 1610 г. иезуиты образовали в Парагвае Иезуитское государство в соответствии с принципами "христианского социализма". Оно просуществовало до 1768 г.

2. Масоны, или франкомасоны (от франц. - вольные каменщики), - тайное религиозно-этическое общество, возникшее в начале XVIII в. и распространившееся во многих странах Европы, в том числе в России. Идеальная (утопическая) цель масонства - образование всемирного братства, трактуемого в зависимости от направления, в либеральном или реакционном духе. В символично-ритуализированном уставе масонов многие атрибуты заимствованы из средневековых рыцарских и религиозных орденов.

3. Каббала - мистическое течение в иудаизме, развитое в XIII в., сочетающее пантеистические идеи платонизма с мистическими идеями гностицизма.

4. Заволжские старцы - сподвижники Нила Сорского, образовавшего в конце XVI в. В Заволжье близ Кириллово-Белозерского монастыря Сорскую пустынь (неофициальный монастырь), объединившие противников политики, проводимой Иосифом Волоцким, в частности огосударствления церкви; против церковной

(монастырской) собственности. Отсюда их характеристика как нестяжателей. Движение нестяжателей было осуждено официальной церковью как еретическое.

5. П.Н.Милюков, лидер партии кадетов; Марков (2-ой), шеф "Союза русского народа" и "Союза Михаила Архангела"; "николаевцы" - члены "Русского монархического союза"; А.Ф.Керенский - член Временного правительства от партии эсеров.

6. Здесь Алексеев использует идеи Н.Ф.Федорова о воскрешении отцов, о народе как совокупности всех поколений: умерших, живых и будущих. Идеи Федорова были взяты на вооружение евразийцами.

7. Алексеев имеет в виду Конституцию СССР 1924 г. Конституция 1977 г. исправила это "противоречие", включив ст. 6, согласно которой КПСС является "руководящей и направляющей силой советского общества, ядром ее политической системы".

Карсавин Лев Платонович (1882-1952), русский религиозный философ и историк культуры. Родился в Петербурге в семье известного танцовщика. Его мать была племянницей А.С.Хомякова, духовную связь с которым Карсавин ощущал всю жизнь. Закончил исторический факультет Петербургского университета, где его учителем был известный историк-медиевист И.М.Гревс, прививший Карсавину интерес к средневековой культуре, к истории религии в частности. После стажировки в Италии и на Юге Франции Карсавин возвратился в Петербургский университет в качестве профессора. Здесь обозначился круг его научных интересов. Основные работы этого периода: "Очерки религиозной жизни Италии в XII-XIII веках" (1912), "Основы средневековой религиозности в XII-XIII веках" (1915), "Культура Средних Веков" (1919) и чисто богословская "Saligia" (1919). Одновременно он много работал в области историософии. К числу работ этого направления следует отнести: "Введение в историю" (1920), "Восток, Запад и русская идея" (1922), "Философия истории" (1923). В это же время под влиянием идеи всеединства Карсавин обратился к религиозной философии, что совпало по времени с принудительной высылкой его из России. Во время эмигрантских мытарств он сблизился с евразийцами. В евразийстве Карсавина привлекало обращение к русской православной традиции и мессианская идея великого исторического предназначения России. В 1925 г. появилась его первая в евразийском издании статья, написанная еще в ключе сугубо религиозной философии, - "Уроки отреченной веры". Карсавин быстро занял идейно-лидирующее положение в этом движении. Одновременно становится одним из ответственных редакторов парижского еженедельника "Евразия", занявшего особую позицию в отношении к Советской власти и большевикам. От религиозной ретроспекции и реабилитации русской истории он перешел на крайне "левые" позиции, пытаясь оправдать с точки зрения истории русскую революцию и большевизм. В 1929 г. Карсавин отошел от движения. По приглашению своего однокурсника, премьер-министра Литвы, он принял кафедру всеобщей истории в Каунасском университете. В 1940 г. по обвинению в антисоветской деятельности Карсавин был арестован органами государственной безопасности и заключен в режимный лагерь Абези, где и скончался в 1952 г. от туберкулеза.

Статья "Основы политики" печатается по: Евразийский временник. Париж, 1927. Кн 5. С. 185-239.

1. Имеется в виду статья Н.С.Трубецкого "О государственном строе и форме правления" // Евразийская хроника. Париж, 1927. Кн. 8.

2. Напомним, что статья Л.П.Карсавина написана в 1927 г., когда фашизм заявил о себе еще только в итальянском анархо-синдикалистском варианте. Что касается коммунистической партии, которая к этому времени "выполнила свою историческую задачу", то, согласно идеологическим установкам евразийцев, эта историческая задача состояла в отрыве России от буржуазной европейской культуры.

3. Имеется в виду статья Н.Н.Алексеева "Советский федерализм" (1927).

4. Имеется в виду работа С.Л.Франка "Собственность и социализм".

5. Имеется в виду статья П.Н.Савицкого "Хозяин и хозяйство" (Евразийский временник. Берлин, 1925. Кн. 4). См. нашу публикацию.

"Евразийство (формулировка 1927 г.)" - второй, более сжатый вариант программного документа евразийского движения. В нем сохранены основные идейные принципы первого варианта, опубликованного в 1926 году отдельной брошюрой. Печатается по: Евразийская хроника. Прага, 1927. Вып. 9. С. 3-14.

Флоровский Георгий Васильевич (1893-1979), религиозный философ и богослов. После окончания историко-филологического факультета Одесского университета был оставлен при университете для специализации по философии. После революции эмигрировал. С 1926 по 1939 г. профессор патристики в Православном Богословском институте в Париже. В 1932 г. принял священнический сан. С 1948 г. - профессор и декан Св. Владимирской Духовной академии в Нью-Йорке. Его основные труды, посвященные богословской и историко-философской проблематике, - "Смерть на кресте" (1930), "Пути русского богословия" (1937).

В своем движении к богословию Г.В.Флоровский прошел, по его собственному выражению, "евразийский соблазн". Уже в первом евразийском издании "Исход к Востоку" (1921) он поместил статью "О народах неисторических", в которой развивалась идея Н.С.Трубецкого о культурно-исторической равноценности народов "исторических" и "неисторических", об "импровизационной непредрешенности" исторического процесса. В этой статье прочерчена связь евразийства со славянофилами и принципиальное отличие от них: в то время как славянофилы выводят историческую миссию России из ее прошлого, евразийство ориентировано на ее нереализованное будущее. В сборнике "На путях. Утверждение евразийцев" (1922) Флоровский вместе с Трубецким поставил проблему национальных отношений; предложенное им решение этой проблемы актуально и сегодня. Однако уже в 1928 г. в следствие наметившегося раскола евразийства, его откровенной политизации, Флоровский открыто порвал с движением, опубликовав статью "Евразийский соблазн", сыгравшую важную роль в развенчании политической идеологии евразийства.

Статья "Евразийский соблазн" печатается по: Современные записки. Париж, 1928. Кн. 34. С. 312-346.

1. Эпиграф из баллады А.К.Толстого "Песня о походе Владимира на Корсунь".

2. Из стихотворения А.К.Толстого "Он водил по струнам; упали..."

3. Библия. Пс. 137,5.

4. Из стихотворения А.С.Хомякова "России". См. нашу публикацию.

5. Библейский образ пророка Или, гонимого и вновь являющегося в "торжестве духа и силе".

6. Имеется в виду "максимализм" евразийцев, отличный от анархо-синдикалистского и большевистского.

7. Соловьев В.С. Русская идея // Соч. В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 220.

8. Из стихотворения А.С.Хомякова "России".

9. Имеются в виду книга Н.С.Трубецкого "Европа и человечество" (София, 1920), послужившая одним из идейных источников евразийства, и публикуемая нами работа Л.П.Карсавина "Основы политики".

10. Имеется в виду книга В.Ф.Одоевского, в частности ее Эпилог.

11. Хотя основоположником теории культурно-исторических типов считается Н.Я.Данилевский, Г.В.Флоровский ведет ее от Герцена через Данилевского к Леонтьеву, что имеет определенное основание.

12. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. СПб., 1889. С. 124.

13. Имеется в виду статья Н.С.Трубецкого "Религия Индии и христианство" (На путях. Утверждение евразийцев. Москва; Берлин, 1922).

14. Здесь критически излагается одно из центральных положений евразийства об азиатских основах русской культуры и государственности, сформулированное в работе П.Н.Савицкого "Степь и оседлость" (см. нашу публикацию) и развитое за-

тем в брошюре "Наследие Чингисхана", опубликованной в 1927 г. под криптонимом И.Р.

15. Далее критически анализируются основные положения евразийской идеологии, изложенные в программных документах "Евразийство" в формулировках 1926 и 1927 гг.

16. Евангелие Мф. 11, 12.

17. Пелагианство - еретическое учение по имени его основоположника Пелагия (ок. 360 - после 419 гг.), проповедующее возможность преодоления греховности человека естественными силами, противопоставляется учению о благодати.

18. Иерусалим символизирует Царство Божие, стены (устой) которого закладываются уже в посюсторонней жизни.

Кизеветтер Александр Александрович (1866-1933) - русский историк, публицист, политолог. Окончил Московский университет, где занимался русской историей под руководством В.О.Ключевского. В 1903 г. получил степень магистра русской истории за труд "Посадская община в России в XVIII веке", с этого времени приват-доцент Московского Университета. В 1909 г. за работу "Городовое положение Екатерины II" ему была присуждена степень доктора русской истории. После 1911 г. преподавал на Высших женских курсах и в Коммерческом институте. Вместе с П.Б.Струве активно участвовал в распространении внеуниверситетского образования в России. В 1912 г. вышли "Исторические очерки", принесшие ему широкую известность. Редактировал "Русскую мысль"; начиная с основания "Союза освобождения" - активный член партии кадетов; депутат от Москвы Второй Государственной Думы. В 1922 г. был выслан за пределы России. За границей активно участвовал в жизни русской, продолжал научную работу, читал лекции в Пражском Карловом университете на протяжении 10 лет в Праге возглавлял Русский исторический архив; сотрудничал в "Современных записках". К евразийству сразу отнесся отрицательно и был одним из самых серьезных его оппонентов. Развернутая критика евразийской концепции дана в статье "Евразийство".

Статья "Евразийство" печатается по: Русский экономический сборник. Прага, 1925. Вып. 3. С. 50-65.

1. Несколько позже эта программа была опубликована в двух документах: "Евразийство. Опыт систематического изложения" (1926) и "Евразийство (формулировка 1927 г.)".

Бердяев Николай Александрович (1874-1948), русский философ неоромантического, близкого к религиозному экзистенциализму, направления. В начале своего творческого пути увлекался марксизмом. В дальнейшем резко порвал с марксизмом и обратился к религиозной философии. Этот процесс завершился участием в вызвавшим большую полемику сборнике "Вехи" и публикацией книги "Философия свободы" (1911). Окончательно мировоззрение Бердяева сложилось в годы первой мировой войны, когда была опубликована его концептуальная работа "Смысл творчества" (1916). Работы по социальной философии этого периода вошли в книгу "Судьба России" (1918).

После Октября Бердяев был избран профессором Московского университета, основал Вольную академию духовной культуры. В 1922 г. с большой группой других философов и ученых он был выслан из Советской России. Дальнейшая его жизнь и научная деятельность тесно связаны с русской эмиграцией в Париже. Здесь он издавал журнал "Путь", активно участвовал в издании журнала "Современные записки", здесь же увидели свет и его основные философские труды, принесшие ему мировую известность: "Философия неравенства" (1923), "Смысл истории" (1923), "Новое средневековье" (1924), "О назначении человека" (1931), "Опыт эсхатологической метафизики" (1947), "Самопознание" (1949). За рубежом Бердяев известен как виднейший представитель русской религиозной фи-

лософии, пропагандист русской культуры. В этом русле написаны его работы "Русская идея" (1946), "Истоки и смысл русского коммунизма", вышедшая на английском языке в 1937 г., на русском - в 1955 г. Незатухающим интересом к судьбам русской культуры продикутовано и его участие в полемике с евразийцами.

Статья "Евразийцы" - рецензия Н.А.Бердяева на сборник "Евразийский вренник" (Берлин, 1925. Кн. 4) печатается по: Путь. 1925. № 1. С.134-139.

1. Бердяев, по-видимому, имеет в виду свою работу "Новое средневековье" (1924).

2. Патристика - доктринальное учение христианских мыслителей, - отцов церкви 2-8 вв. Каподакийскому кружку (4-5 вв.) - Василий Великий, Григорий Низанзин, Григорий Нисский приписывается систематизация христианской доктрины.

Статья "Утопический этатизм евразийцев" является реакцией Бердяева на теоретические положения официального документа евразийцев "Евразийство. Опыт систематического изложения", вышедшего в свет отдельной брошюрой в 1926 г. Критический анализ евразийского этатизма, данный Бердяевым, вполне может быть отнесен и к формулировке 1927 г., равно как и к евразийской концепции государственного устройства России в целом. Основными теоретиками государственно-правовых идей евразийцев и авторами соответствующего раздела документа были Н.Н.Алексеев и Л.П.Карсавин. Статья печатается по: Путь. 1927. № 8. С.141-144.

1. "Путь", религиозно-философский журнал, основанный Н.А.Бердяевым в Париже в 1925 г., ориентированный против монархической реакции и реставрационных иллюзий консервативной эмиграции в защиту гуманистических традиций русской культуры.

2. "Сменовеховство", политическое направление, получившее свое название от сборника "Смена вех", изданного в Праге в 1921 г. группой идейно близких авторов (Н.В.Устрялов, Ю.В.Ключников, С.С.Чахотин, Ю.Н.Потехин). По аналогии и в противовес "Вехам" "сменовеховцы" выступили с призывом признать совершившуюся революцию и к сотрудничеству с Советской властью в расчете на ее перерождение. В то время как русская либеральная эмиграция увидела в "сменовеховстве" предательство духовных ценностей русской культуры и приспособленчество к большевистскому режиму, большевики, с удовлетворением отметив сам факт выхода сборника, оценили его как открытую вылазку "классового врага", выражающую "настроения тысяч и десятков тысяч всяких буржуев или советских служащих, участников нашей новой экономической политики" (Ленин).

3. Утопичность этатизма евразийцев Бердяев связывает с их отходом от эсхатологических идей христианства о наступлении царства Божьего после второго пришествия по ту сторону земной истории и попыткой утверждения Божьего царства в этом мире путем оцерковления государства, которое охватит все сферы жизни. По мнению Бердяева, политика, ориентированная на такой исход, или обречена оставаться утопией, или приведет к образованию царства антихриста в лице тоталитаризма.

Степун Фёдор Августович (1884-1965), русский философ, представитель критического трансцендентализма, историк культуры, публицист. В продолжении семи лет изучал в Гейдельбергском университете философию, историю, политическую экономию, государственное право, историю искусств. В 1910 г. вернулся в Россию, принимал активное участие в русском издании журнала "Логос". Участвовал в первой мировой войне, был ранен. После Октября 1917 г. по рекомендации А.В.Луначарского исполнял обязанности режиссера и заведующего репертуаром "показательного театра революции", но после постановки "Царя Эдипа" Софокла был снят с этой должности. В 1922 г. был выслан из Советской России и с этого времени до 1965 г. постоянно жил в Мюнхене. Был одним из основателей и редактором журнала "Новый град". Во время гитлеризма на печатные и устные вы-

ступления Степуна был наложен запрет. В эмиграции им были опубликованы книги: "Жизнь и творчество" (1923), "Основные проблемы театра" (1923), "Бывшие и несбывшееся" в 2-х томах (1956), "Встречи" (1962). Постоянно публиковался в журналах "Новый град", "Современные записки", последнее время в "Новом журнале".

Статья "Россия между Европой и Азией" печатается по: Новый журнал. 1962. № 69. С. 251-277.

1. Из письма В.С.Соловьева к В.Л.Величко от 3 июня 1897 г.
2. Из стихотворения В.С.Соловьева "Панмонголизм".
3. Из стихотворения В.С.Соловьева "Ex oriente lux".
4. См. Вяч.Иванов. О русской идее // По звездам. СПб., 1909.
5. Из стихотворения Вяч.Иванова "Месть мечная".
6. Из стихотворения А.Блока "Русь моя, жизнь моя, вечно ль нам маяться?".
7. Из стихотворения А.Белого "Из окна вагона".
8. Эта тема развивается Ф.М.Достоевским в "Дневнике писателя" за 1881 г. в гл. III "Геок-Тепе. Что такое для нас Азия?" и в гл. IV "Вопросы и ответы" // Полн. собр. соч. В 30 т. Л., 1984. Т. 27.
9. Из стихотворения Н.Клюева, начинающегося цитируемыми словами.
10. См. нашу публикацию ст. Н.С.Трубецкого.
11. См. И.Кириллов. Третий Рим. М., 1914.
12. "Логос" - международный еженедельник по философии культуры. В России издавался с 1910 по 1914 г. группой философов, в которую входили А.И.Введенский, Э.Л.Радлов, Н.О.Лосский, С.Л.Франк, Ф.А.Степун.
13. Неточное цитирование оценки творчества Гёте из рецензии И.С.Тургенева "Фауст". См. Тургенев И.С. Полн. собр. соч. и писем. В 28 т. М.; Л., 1960. Т. 1.
14. Из писем Ф.М.Достоевского к брату М.М.Достоевскому от 1 января 1840 г. // Полн. собр. соч. Т. 28. Кн. 1. С. 69.
15. Отрывок из стихотворения Шиллера "Отречение" приведен здесь в переводе Н.Чуковского:

О вечность жуткая, стою, вздыхаю
У входа твоего.
Свидетельство на счастье я вручаю,
Его тебе я целым возвращаю,
О счастье я не ведал ничего".

Фридрих Шиллер. Собр.соч. М., 1955. Т. 1.

16. Белинский В.Г. Полн.собр.соч. М.; Л., 1948. Т. 11. С. 248.
17. См.: Шиллер Ф. Преступник из-за потерянной чести // Шиллер Ф. Собр.соч. В 7 т. Т. 3.
18. Эпилог из поэмы Н.В.Гоголя "Кюхельгартен".
19. "Вехи" изданы в 1900 г. Перечисленные Ф.Степуну авторы к этому времени отошли от марксизма.
20. Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Киреевский И.В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 274.

Федотов Георгий Петрович (1886-1951), историк, философ культуры, публицист. Родился в Саратове. В 1904 г. поступил в Петербургский технологический институт. Однако за участие в социал-демократическом движении был арестован и выслан за границу, где и завершил свое образование в Берлинском и Иенском университетах. В 1914 г. стал приват-доцентом Петербургского, а в 1920 г. - профессором Саратовского университета. Однако политическая нестабильность революционной эпохи побудила его уйти из университета. Вместе с Бронкаузом и Эфроном участвовал в издании энциклопедического словаря, закончил монографию "Абеляр". В 1925 г. Федотов покинул Россию и поселился в Париже, где стал профессором Православной богословской академии. Во время фашистской оккупации

Парижа переехал в Нью-Йорк. В эмиграции он основал журнал "Новый град", сотрудничал в журналах "Версты", "Современные записки", "Новый журнал". Здесь протекала его научная и публицистическая деятельность, посвященная истории и судьбам России. Федотов верил в возрождение и историческую миссию России. Эта вера нашла отражение в книге "И есть и будет. Размышления о России и революции" (1932). В отношении к России он продолжал линию Вл. Соловьева. Чтобы сохранить свою многонациональную природу и не утратить всечеловечности культуры, считал он, Россия должна вступить на путь политической свободы и духовного возрождения народа.

Все основные сочинения Федотова, в том числе на английском языке, посвящены России: ее истории, культуре, ее будущему. Позднее они были собраны в трудах "Новый град" (1952), "Лицо России" (1967), "Россия, Европа и мы" (1973), "Тяжба о России" (1982), "Защита России" (1988).

Статья "Судьба империй" впервые опубликована в "Новом журнале". Нью-Йорк, 1947, № 16. Печатается по: Федотов Г.П. Новый град. Нью-Йорк, 1952. С. 171-200.

1. Бог через пророка Иону предупредил погрязших в грехах жителей Ниневии о грозящей им каре. Но поскольку жители Ниневии раскаялись, Бог на время отворотил кару. Город был разрушен спустя 200 лет. Отсюда "отсрочка".

2. Кирилло-Мефодиевское братство - тайная политическая организация украинской разночинной интеллигенции. Основано в Киеве в 1845 году. Его членами были Н.И. Костомаров, Т.Г. Шевченко и др. Цель братства: ликвидация крепостного права и борьба за создание всеславянской федеративной республики. Организация была разгромлена царской властью.

3. Воссоединение (уния) Украины с Россией было провозглашено на Переяславской Раде: в 1654 году гетманом Б.Хмельницким.

4. Федотов, по-видимому, связывает "рождение украинской нации" с провозглашением 4 марта 1917 г. Центральной Рады, имевшей свои организации на местах и охватывавшей различные слои общества. Возглавил Центральную Раду украинский просветитель М.С. Грушевский. Первоначально Рада провозгласила принцип федеративности в составе России (Акт 11 июня 1917 г.). Однако позже в силу разных причин в ней возобладали тенденции на "самостийность".

5. Младотурки, европейское название турецкой буржуазно-демократической организации, возглавившей революцию 1908 г., оказала определенное влияние на возрождение национального самосознания тюркских народов, в том числе России. На этой почве получила распространение идеология пантюркизма, панисламизма.

6. Действительно, большевики, признавая право на самоопределение, т.е. образование самостоятельных государств за всеми нациями (9 пункт Программы РСДРП), резко отрицательно относились к федерации. "Марксисты, писал В.И. Ленин в 1913 г., - разумеется, относятся враждебно к федерации и децентрализации". И даже будучи вынужденными пойти на федеративное устройство Российской республики, рассматривали его как переходную форму "к единому демократическому централизованному Советскому государству". Федеративно-сепаратистские принципы оставали Польская социалистическая партия (ППС), партии, входившие в состав Украинской Центральной Рады, армянская партия Дашнакцутона.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Аббасиды, династия арабских халифов в 750-1258 гг. К этой династии принадлежит легендарный Харун ар-Рашид (786-809).

Аксаков Иван Сергеевич (1823-1886), русский публицист и общественный деятель, один из идеологов позднего славянофильства.

Аксаков Константин Сергеевич (1817-1860), публицист, литератор и общественный деятель, один из идеологов раннего славянофильства.

Аксаков Сергей Тимофеевич (1791-1859), русский писатель, автор автобиографических повестей "Семейная хроника", "Детские годы Багрова внука".

Александр I (1777-1825), российский император с 1801 г.

Александр III (1845-1894), российский император с 1881 г.

Александр (Великий) Македонский (356-323 до н.э.).

Алексеев Николай Николаевич (1879-1964). См. комментарий к нашей публикации.

Альба Альварес де Толедо Фернандо (1507-1582), герцог, испанский военачальник и государственный деятель. Вошел в историю как жестокий тиран.

Амвросий Медиоланский (ок. 339-397), церковный деятель и богослов.

Анаксагор (500-428 до н.э.).

Андреев Леонид Николаевич (1871-1919), русский писатель-символист. Автор цикла философских драм - "Жизнь человека", "Иуда Искариот", "Анатема".

Аристотель (384-322 до н.э.).

Ахматова (Горенко) Анна Андреевна (1880-1966).

Байрон Джордж Ноэль Гордон (1788-1824).

Баратынский Евгений Абрамович (1800-1844), русский поэт пушкинского круга.

Батый (Бату) (1208-1255), хан Золотой Орды. Завоеватель Руси (1237-1238 гг.). С его именем связано начало трехсотлетнего татаро-монгольского ига на Руси.

Баязит (Баязет) Молниеносный (1354-1403), турецкий султан, вел завоевательные войны в Малой Азии и на Балканах. Разгромлен Тимуром.

Белинский Виссарион Григорьевич (1811-1848).

Белый Андрей (Бугаев-Борис Николаевич) (1880-1934), русский писатель и теоретик символизма.

Бергсон Анри (1859-1941), французский философ-интуитивист.

Бердяев Николай Александрович (1874-1948). См. комментарий к нашей публикации.

Бернар (д) Клервоский (1090-1153), французский церковный и политический деятель. Канонизирован католической Церковью.

Бёме Якоб (1575-1624), немецкий философ-самоучка. Оказал большое влияние на философию романтизма.

Блок Александр Александрович (1880-1921).

Бонавентура (1221-1274), философ-мистик, канонизирован католической Церковью.

Будда (санскр., букв. - просветленный), имя, данное основателю буддизма Гаутаме (623-544 до н.э.). Одно из имен - Шакья-Муни.

Булгаков Сергей Николаевич (1871-1944), русский религиозный философ, экономист, богослов. В начале своей научной деятельности примыкал к легальному марксизму. Выслан из Советской России.

Вазари Джорджо (1511-1574), итальянский живописец, архитектор, историк искусства.

Варлаамий Хутынский (?-1192), русский святой, особенно почитаемый в Новгороде Великом.

Василий III (1479-1533), великий князь Московский с 1505 г., сыграл существенную роль в объединении Руси вокруг Москвы.

Вернадский Георгий Владимирович (род. в 1887 г.), сын В.И.Вернадского, представитель русского зарубежья. Историк, по своей научной ориентации близкий к евразийству.

Вико Джамбатиста (1668-1744), итальянский философ истории, основоположник теории циклического развития общества.

Волоцкий Иосиф (Иван Санин) (1439/40-1515), основатель и игумен Иосифо-Волоколамского монастыря. Писатель. Ревностный поборник национальной Церкви, в борьбе с нестяжателями защищал церковную собственность.

Вольней Константин Франсуа (1757-1820), французский просветитель и ориенталист.

Вольтер Мария Франсуа Аруз (1694-1778).

Врубель Михаил Александрович (1856-1910), русский художник.

Габсбурги, династия, правившая в Австрии с 1282 г., с 1804 г. австрийские императоры. Были императорами "Священной римской империи".

Гамльтон Александер (1757-1804), один из руководителей Войны за независимость в Северной Америке (1775-1683).

Гаррингтон Джеймс (1611-1677), английский публицист эпохи Английской буржуазной революции XVII в.

Гегель Георг Вильгельм Фридрих (1770-1831).

Гельмольд (ок. 1125 - после 1177), немецкий миссионер, автор "Славянской хроники".

Гераклит Эфесский (конец 6 - начало 6 в. до н.э.).

Геродот (между 490 и 480 - ок. 425 до н.э.), древнегреческий историк.

Герцен Александр Иванович (1812-1870).

Гёте Иоганн Вольфганг (1749-1832).

Гиберти Лоренцо (ок. 1381-1455), итальянский скульптор обратившийся к опыту античного искусства.

Гитлер (Шикльгрубер) Адольф (1889-1945).

Гоголь Николай Васильевич (1809-1852).

Горький Максим (Пешков Алексей Максимович) (1868-1936).

Гофман Эрнст Теодор Амадей (1776-1822), немецкий писатель-романтик, теоретик эстетики романтизма.

Грушевский Михаил Сергеевич (1866-1934), украинский историк и просветитель, идеолог национального движения на Украине. В 1919 г. эмигрировал, в 1924 г. вернулся в УССР. С 1929 г. академик АН СССР. Создатель 10-томной "Истории Украины - Руси".

Гумилев Николай Степанович (1886-1921), русский поэт, представитель акмеизма. Расстрелян ЧК по ложному доносу.

Данилевский Николай Яковлевич (1822-1885), естествоиспытатель, идеолог панславизма. Автор известного труда "Россия и Европа", в котором впервые была выдвинута концепция культурно-исторических типов.

Данте Алигьери (1265-1321), поэт, основоположник итальянского литературного языка.

Дежнев Семен Иванович (ок. 1605-1673), русский землепроходец. Открыл пролив между Азией и Америкой.

Державин Гаврила Романович (1743-1816), поэт, представитель русского классицизма.

Джеме Джеймс Уильям (1842-1910), американский философ и психолог.

Добролюбов Николай Александрович (1836-1861).

Достоевский Фёдор Михайлович (1821-1881).

Драгоманов Михаил Петрович (1841-1895), украинский историк, фольклорист, сторонник культурно-национальной автономии Украины.

Дюги Леон (1859-1928), основоположник идеологии надклассового синдикалистского государства, использованной итальянским фашизмом.

Дягилев Сергей Павлович (1872-1929), театральный и художественный деятель, основатель объединения "Мир искусства", пропагандист русского искусства за рубежом.

Екатерина II (Великая) (1729-1796), российская императрица с 1762 г.

Ермак Тимофеевич (?-1585), казачий атаман. Ему приписывается начало освоения русскими Сибири.

Жуковский Василий Андреевич (1783-1852), поэт и переводчик, основатель русского романтизма.

Зайцев Варфоломей Александрович (1842-1882), публицист и критик демократического направления.

Заратустра (Зороастр - греч.) (между 10 и 6 в. до н.э.), пророк и реформатор древней иранской религии - зороастризма. Ему приписывается авторство древнейшего текста "Авесты".

Зеньковский Василий Васильевич (1881-1962), священник, русский религиозный философ и богослов, известен как историк русской философии. С 1919 г. в эмиграции.

Зиммель Георг (1858-1918), немецкий философ и социолог, представитель философии жизни.

Зиновьев (Радомысльский) Григорий Евсеевич (1883-1937), видный деятель РСДРП (б) и советского государства. Расстрелян как враг народа, посмертно реабилитирован.

Иван I Данилович (Калита) (?-1340), князь Московский с 1325 г., великий князь Владимирский с 1328 г.

Иван IV Васильевич (Грозный) (1530-1584), с 1533 г. - великий князь "Всея Руси", с 1547 г. - первый русский царь.

Иванов Александр Андреевич (1806-1858), русский художник, автор знаменитой картины "Явление Христа народу".

Иванов Вячеслав Иванович (1866-1949), русский поэт и философ, представитель символизма.

Иона (?-1461), первый русский митрополит с 1448 г.

Иосиф II (1741-1790), император австрийский, проводивший политику просвещенного абсолютизма.

Ирвинг Вашингтон (1783-1859), американский писатель, основоположник американского романтизма.

Кандинский Василий Васильевич (1866-1944), русский художник, один из основоположников абстрактного искусства.

Кант Иммануил (1724-1804).

Карсавин Лев Платонович (1882-1952). См. комментарий к нашей публикации.

Каутский Карл (1854-1938), один из лидеров и теоретиков германской социал-демократии и II Интернационала.

Керенский Александр Фёдорович (1881-1970), политический деятель, эсер. Один из лидеров, затем глава Временного правительства. После Октября эмигрировал.

Кизеветтер Александр Александрович (1866-1933). См. комментарий к нашей публикации.

Киплинг Джозеф Редьяр (1865-1936), английский поэт и писатель.

Кир (Младший) (ум. в 400 г. до н.э.), наместник персидского царя в Малой Азии. Погиб в борьбе за царскую власть.

Кирилл Белозерский (1337-1427), русский церковный и общественный деятель. Основатель Кирилло-Белозерского монастыря. Канонизирован Русской Православной Церковью.

Киреевский Иван Васильевич (1806-1856), религиозный философ, один из основоположников славянофильства.

Клюев Николай Алексеевич (1887-1937), поэт, представитель крестьянской поэзии.

Ключевский Василий Осипович (1841-1911), историк Российского государства.

Коген Герман (1842-1918), немецкий философ, глава Марбургской школы неокантианства.

Кондорсе Жан Антуан Никола (1743-1794), маркиз, французский философ-просветитель, автор теории прогресса.

Конфуций (Кун-цзи) (ок. 551-479 до н.э.) древнекитайский мыслитель, основоположник этико-политического учения - конфуцианства.

Костомаров Николай Иванович (1817-1885), русский и украинский историк и писатель, сторонник украинской культурно-национальной автономии.

Кошелев Александр Иванович (1806-1883), общественный деятель славянофильского направления.

Крупп, с 1811 г. династия металлургических магнатов Германии.

Крюднер (Криденер) Варвара Юлия (1765-1825), баронесса, проповедница мистицизма пользовавшаяся влиянием при русском дворе.

Ксенофонт (ок. 430-355 до н.э.), древнегреческий историк.

Ксеркс (?-465 до н.э.), персидский царь, начавший войну против Греции, закончившуюся поражением персов.

Купер Джеймс Фенимор (1739-1851), американский писатель.

Курбский Андрей Михайлович (1528-1583), князь, полководец, отличившийся при взятии Казани. От преследований Ивана Грозного бежал в Литву. Известен также по переписке с Грозным.

Кюве Жорж (1769-1832), французский зоолог, один из основоположников палеонтологии. Известен как автор теории катастроф.

Кухельбекер Вильгельм Карлович (1797-1846), декабрист, поэт, редактор альманаха "Мнемозина", отражавшего взгляды декабристов и кружка "любомудров".

Ламанский Владимир Иванович (1833-1914), историк-славист, сторонник панславизма.

Лао-Цзи (4-3 в. до н.э.), древний китайский мыслитель, основоположник даосизма.

Лассаль Фердинанд (1825-1864), философ, публицист, деятель немецкого рабочего движения.

Лейбниц Готфрид Вильгельм (1646-1716), немецкий философ, математик, языковед, организатор научной деятельности.

Ленин (Ульянов) Владимир Ильич (1870-1924).

Леонтьев Константин Николаевич (1831-1891), религиозный философ, писатель, публицист. Представитель позднего славянофильства.

Лермонтов Михаил Юрьевич (1814-1841).

Линкольн Авраам (1809-1865), президент США (1861-1865), возглавил борьбу против рабства.

Лойола Игнатий (1491-1556), испанский религиозный деятель, основатель ордена иезуитов.

Ломоносов Михаил Васильевич (1711-1765), первый русский ученый-энциклопедист, философ и поэт.

Лондон Джек (1876-1916), американский писатель.

Людовик Святой IX (1214-1270), французский король с 1226 г., организатор и активный участник Крестовых походов.

Магницкий Михаил Леонтьевич (1778-1844), государственный деятель крайне реакционного толка.

Мазепа Иван Степанович (1644-1709), гетман Украины (1687-1708).

Мария Стюарт (1542-1587), шотландская королева, казнена после нескольких лет заключения. Ее судьба послужила прообразом многих художественных произведений.

Марков (2) Николай Евгеньевич (1866-?), один из лидеров "Союза русского народа", "Союза Михаила Архангела", символ мракобесия.

Маркс Карл (1818-1883).

Мартез Анри (1810-1885), французский историк.

Маршалл Джордж Кезлетт (1880-1959), генерал, Государственный секретарь США, инициатор плана восстановления и развития Европы (План Маршалла).

Менгу-Тимур (Менге-Хан) (?-1282), внук Батыея, с 1266 г. хан Золотой Орды. Поддерживал военное-союзнические отношения с Русью.

Мещерский Владимир Петрович (1839-1914), русский издатель и публицист охранительно-консервативного толка.

Милюков Павел Николаевич (1859-1943), историк, публицист, политический деятель. Один из организаторов партии кадетов. Министр иностранных дел Временного правительства. После Октября эмигрировал.

Михайловский Николай Константинович (1842-1904), социолог, публицист, литературный критик. Признанный теоретик народничества.

Моисей, библейский пророк.

Мусоргский Модест Петрович (1839-1881), композитор.

Муссолини Бенито (1883-1945), глава фашистского режима в Италии.

Наполеон I Бонапарт (1769-1821), французский император с 1804 по 1814 г.

Никитин В.П., историк-ориенталист, публиковался в евразийских изданиях.

Никиш Артур (1855-1922), венгерский дирижер, деятель культуры.

Николай I (1796-1855), российский император с 1825 г.

Николай II (1868-1918), последний российский император (1894-1917).

Нил Сорский (Николай Майков) (ок. 1433-1508), русский церковный и общественный деятель. Глава нестяжателей. Канонизирован Русской Православной Церковью.

Нитти Франческо Северно (1868-1953), идеолог итальянского либерализма.

Ницше Фридрих (1844-1900), немецкий философ культуры.

Новалис (фон Харденберг Фридрих) (1772-1801), немецкий поэт и философ-романтик.

Новгородцев Павел Иванович (1886-1924), видный юрист и философ, представитель неокантианства.

Одоевский Владимир Фёдорович (1803/1804-1869), князь, писатель, философ, эстетик, музыкальный критик. Председатель "Общества любомудрия". Автор философских бесед "Русские ночи".

Петерсон Алексей Николаевич (1851-1919), один из первых русских рабочих-революционеров. Член "Земли и воли", "Северного союза русских рабочих".

Петрарка Франческо (1304-1374).

Пётр I Великий (1672-1725), царь с 1682 г., с 1721 г. - император России.

Писарев Дмитрий Иванович (1840-1868).

Пифагор Самосский (6 в. до н.э.).

Платон (428-348 или 347 до н.э.).

Плотин (204/205-268/269), основатель философского учения неоплатонизма.

Плутарх (ок. 45- ок. 127), древнегреческий историк, писатель.

Победоносцев Константин Петрович (1827-1907), юрист и правовед. В 1880-1905 гг. обер-прокурор Синода, вдохновитель охранительно-реакционной политики.

Пугачев Емельян Иванович (1741/1742-1775), предводитель Крестьянской войны 1773-1775 гг.

Пуришкевич Владимир Митрофанович (1870-1920), русский политический деятель ультрареакционного направления, один из лидеров черносотенного движения.

Пушкин Александр Сергеевич (1799-1837).

Радищев Александр Николаевич (1749-1802), основоположник революционно-демократического направления русской общественной мысли. Революционер, философ, писатель, поэт.

Риенцо Кола ди (1313-1354), вождь антифеодального восстания 1347 г. в Риме.

Риль Алоиз (1844-1924), немецкий философ, представитель критического реализма.

Романовы, русская царская с 1613, а затем с 1721 по 1917 г. императорская династия.

Савицкий Пётр Николаевич (1895-1965). См. комментарий к нашей публикации.

Сад де (1740-1814), маркиз, французский писатель, автор извращенно-эротических сочинений. Отсюда - садизм.

Самарин Юрий Фёдорович (1819-1876), русский философ, представитель старшего поколения славянофилов.

Сасаниды, династия иранских шахов с 224 - по 651 г.

Сведенборг Эмануэль (1688-1772), шведский философ, основатель теософского учения, оказавшего большое влияние на романтиков.

Святополк-Мирский Д.П., князь, литературный критик, редактор близкого евразийству журнала "Версты".

Собеский Ян (1629-1696), с 1674 г. король Речи Посполитой. В 1688 г. освободил Вену от осады турок.

Сократ (470/460-399 до н.э.).

Соловьев Владимир Сергеевич (1853-1900), религиозный философ, поэт, публицист, оказал огромное влияние на все последующее развитие русской философской мысли.

Софокл (ок. 496-406 до н.э.).

Скобелев Михаил Дмитриевич (1843-1882), генерал, отличился в русско-турецкой войне под Плевной и при Шипке.

Сталин (Джугашвили) Иосиф Виссарионович (1879-1953).

Степун Фёдор Августович (1884-1965). См. Комментарий к нашей публикации.

Струве Глеб Петрович (1898-?). Сын П.Б.Струве. Историк, литературный критик, активный деятель русского зарубежья, один из первых систематизаторов евразийской литературы.

Струве Пётр Бернгардович (1870-1944), экономист, видный политический деятель России.

Сувчинский Пётр Петрович (1892-?), один из активных участников движения евразийства. См. вступительную статью к антологии.

Тик Людвиг (1773-1853), немецкий писатель-романтик.

Тимур (Гамерлан) (1336-1405), полководец с 1370 г. эмир среднеазиатского государства со столицей в Самарканде. Нанес поражение Золотой Орде.

Тихон Задонский (в миру Соколов Тимофей Савельевич) (1724-1783), мыслитель, проповедник православия. Канонизирован Русской Православной Церковью.

Толстой Лев Николаевич (1828-1910).

Тохматыш (?-1406/1407), с 1380 г. хан Золотой Орды, неоднократно совершал жестокие набеги на русские города.

Трубецкой Николай Сергеевич (1890-1938). См. комментарий к нашей публикации.

Тургенев Иван Сергеевич (1818-1883), писатель. Представляет интерес его переписка с А.И.Герценом и другими деятелями культуры.

Тургенев Николай Иванович (1789-1871), русский ученый, основоположник финансовой науки в России, декабрист.

Тюрго Анн Робер Жак (1727-1781), французский философ и экономист, государственный деятель, пытавшийся реформировать монархию во Франции накануне революции.

Тютчев Фёдор Иванович (1803-1873), поэт, прославившийся своей философской лирикой.

Уваров Сергей Семенович (1786-1855), граф, в течение долгого времени министр просвещения, автор формулы: "самодержавие, православие, народность".

Уэльс (Уэллс) Герберт Джордж (1866-1946), английский писатель-фантаст.

Федотов Георгий Петрович (1866-1954). См. комментарий к нашей публикации.

Фейербах Людвиг (1804-1872).

Феодосий I Флавий (Великий) (346-395), римский император, окончательно утвердивший господство ортодоксального христианства.

Фёдоров Николай Фёдорович (1828-1903), русский мыслитель, автор труда "Философия общего дела", оказавшего большое влияние на развитие в России антропокосмических идей. Евразийцы использовали его идеи в обосновании своей доктрины.

Филофей (XVI в.), монах псковского монастыря, писатель, считается автором идеи "Москва - третий Рим", изложенной им в ряде посланий к великому князю Василию III.

Фихте Иоганн Готлиб (1762-1814).

Флоровский Георгий Васильевич (1893-1979). См. комментарий к нашей публикации.

Фотий (ок. 820 - 891), константинопольский патриарх, при нем произошло резкое столкновение между римско-католической и православной (византийской) церквями, повлекшее их окончательное разделение.

Франк Семён Людвигович (1877-1950), русский религиозный философ-интуитивист, представитель философии всеединства. В 1922 г. выслан из страны. Публиковался в евразийских изданиях.

Франклин Бенджамин (1706-1790), американский просветитель и государственный деятель, один из авторов "Декларации независимости" и Конституции США.

Франциск Ассизский (ок. 1181-1226), основатель ордена францисканцев, автор религиозных и поэтических произведений. Канонизирован Церковью.

Хабаров Ерофей Павлович (ок. 1610 - после 1667), русский землепроходец.

Хозру (Хосров) (? - 579), царь Ирана с 531 г. Его правление - период наибольшего могущества династии Сасанидов.

Хомяков Алексей Степанович (1804-1860), религиозный философ, писатель, поэт, публицист. Один из основоположников славянофильства.

Христос Иисус

Цицианов Павел Дмитриевич (1754-1806), князь, с 1802 г. главнокомандующий в Грузии. Руководил присоединением к России ряда кавказских княжеств.

Цицерон Марк Туллий (160-43 до н.э.), римский государственный деятель, оратор и философ.

Чаадаев Пётр Яковлевич (1794-1856).

Черчилль Уинстон Леонард Спенсер (1874-1965), премьер-министр Великобритании в 1940-1945, 1951-1955, историк.

Чижевский Дмитрий Иванович (1894-1977), историк русской и украинской философии и литературы. С 1921 г. жил и работал в эмиграции.

Чингисхан (Тамуджин, Темучин) (1156-1227), основатель и великий хан Монгольской империи с 1206 г. Завоеватель обширных территорий Азии.

Чичерин Борис Николаевич (1828-1904), философ и историк государства и права, идеолог русского либерализма.

Шамиль (1799-1871), имам Дагестана и Чечни (1834-1859), руководил освободительной борьбой горцев.

Шевченко Тарас Григорьевич (1814-1861).

Шекспир Уильям (1564-1616).

Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф (1775-1854).

Шнеллер Иоганн Фридрих (1759-1805).

Шмелев Иван Сергеевич (1873-1950), русский писатель демократической ориентации. С. 1922 г. в эмиграции.

Шпенглер Освальд (1880-1936), немецкий философ культуры. Его книга "Закат Европы" вызвала большой резонанс в общественной мысли послевоенной Европы и России.

Эккарусгаузен Карл (1752-1803), немецкий философ-мистик.

Эккерман Иоганн Петер (1792-1854), личный секретарь Гёте, известен мемуарами "Разговоры с Гёте..."

Экхарт Иоганн (Майстер Экхарт) (ок. 1260-1327), представитель немецкой средневековой мистики, приближающейся к пантеизму.

Эмерсон Ралф Уолдо (1803-1882), американский философ, основоположник американского трансцендентализма, поэт и эссеист.

Эниий Квин (239-169 до н.э.), римский историк и поэт.

Эри Владимир Францевич (1881-1917), русский религиозный философ, последователь Вл. Соловьева.

Эххил (ок. 525-456 до н.э.).

Юстиниан (482-565), византийский император с 527 г.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Алексеев Н.Н.* Евразийцы и государство//Евразийская хроника. 1927. Вып. 9.
- Алексеев Н.Н.* На путях к будущей России: Советский строй и его политические возможности. Париж, 1927.
- Алексеев Н.Н.* Советский федерализм//Евразийский временник. 1927. Кн. 5.
- Алексеев Н.Н.* Собственность и социализм: Опыт обоснования социально-экономической программы евразийства. Париж, 1928.
- Алексеев Н.Н.* Евразийство и марксизм//Евразийский сборник. Прага, 1929. Кн. 6.
- Алексеев Н.Н.* О будущем государственном строе России//Новый град. 1938. № 13.
- Алексеев Н.Н., Ильин В.Н., Савицкий П.Н.* О газете "Евразия": газета "Евразия" не есть евразийский орган. Париж, 1929.
- Бердяев Н.А.* Новое средневековье. Берлин, 1924.
- Бердяев Н.А.* Евразийцы//Путь. 1925. № 1.
- Бердяев Н.А.* Утопический этатизм евразийцев: "Евразийство. Опыт систематического изложения"//Путь. 1927. № 8.
- Бердяев Н.А.* Восток и Запад//Там же. 1930. № 23.
- Бердяев Н.А.* Русская идея//О России и русской философской культуре: философы русского постлеоктябрьского зарубежья. М., 1990.
- Бицилли П.М.* "Восток" и "Запад" в истории Старого Света//На путях: Утверждение евразийцев. Берлин, 1922. Кн. 2.
- Бицилли П.М.* Народное и человеческое: По поводу "Евразийского временника" 1925. Кн. 4.//Современные записки. 1925. Т. 25.
- Бицилли П.М.* Два лица евразийства//Там же. 1927. Т. 31.
- Бломберг Я.А.* Евразийское восточничество в прошлом и будущем: К пересмотру еврейского вопроса: Опыт евразийского рассмотрения проблемы//Тридцатые годы: Утверждение евразийцев. Б.м., 1931. Кн. 7.
- Вернадский Г.В.* Монгольское иго в русской истории//Евразийский временник. 1927. Кн. 5.
- Вернадский Г.В.* Начертание русской истории. Прага, 1927.
- Вернадский Г.В.* Опыт истории Евразии с половины VI века до настоящего времени. Берлин, 1934.
- Гессен С.И.* Евразийство//Путь. 1927. № 8.
- Гумилев Л.Н.* Древняя Русь и Великая Степь. М., 1989.
- Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера. М., 1990.
- Данилевский Н.Я.* Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. СПб., 1871.
- Данилевский Н.Я.* Сборник политических и экономических статей. СПб., 1890.

- Евразийский временник*. Берлин, 1923. Кн. 3; 1925. Кн. 4; 1927. Кн. 5.
- Евразийский сборник: Политика. Философия. Россияведение*. Прага, 1929. Кн. 6.
- Евразийская хроника*. Прага, 1925. Вып. 1-4; Париж, 1926. Вып. 5; 1927. Вып. 7-9; 1928. Вып. 10.
- Евразийство: Опыт систематического изложения*. Б.м., 1926.
- Евразийство: формулировка 1927 года*//Евразийская хроника. 1927. Вып. 9.
- Евразийство: декларация, формулировка, тезисы*. Б.м., 1932.
- Евразия: Еженедельник по вопросам культуры и политики*. Париж, 1928-1929.
- Зеньковский В.В.* Русские мыслители и Европа: Критика европейской культуры у русских мыслителей. 2-е изд. Париж, 1955.
- Ильин В.Н.* Евразийство и славянофильство//Евразийская хроника. 1926. вып. 4.
- Исаев И.А.* Идеи культуры и государственности в трактовке "евразийства"//Проблемы правовой и политической идеологии. М., 1989.
- Исаев И.А.* Евразийство: миф или традиция?//Коммунист. 1991. № 12.
- Исход к Востоку: Предчувствия и свершения: Утверждение евразийцев*. София, 1921. Кн. 1.
- Карсавин Л.П.* Восток, Запад и русская идея. Пг., 1922.
- Карсавин Л.П.* Уроки отреченной веры//Евразийский временник. 1925. Кн. 4.
- Карсавин Л.П.* Основы политики//Там же. 1927. Кн. 5.
- Карсавин Л.П.* Ответ на статью Н.А.Бердяева о евразийцах//Путь. 1926. № 2.
- Карсавин Л.П.* Феноменология революции//Евразийский временник. 1927. Кн. 5.
- Карсавин Л.П.* Церковь, личность и государство//Путь. 1928. № 9.
- Карсавин Л.П.* Философия и ВКП: По поводу статьи Кожевникова//Евразия. 1929. № 20.
- Кизеветтер А.А.* Евразийство//Русский экономический сборник. 1925. Кн. 3; то же//Филос. науки. 1991. № 12.
- Кожевников А.* Философия и ВКП//Евразия. 1920. № 16; то же//Вопр. философии. 1992. № 2.
- Кошарный В.П.* У истоков советской философской науки. М., 1981.
- Леонтьев К.Н.* Восток, Россия и славянство: Сб. статей К.Леонтьева. Т. 1-2. М., 1885-1886.
- Менделеев Д.И.* К познанию России. СПб., 1906.
- Менделеев Д.И.* Проблемы экономического развития России. М., 1960.
- Милюков П.Н.* Национальный вопрос: Происхождение национальности и национальные вопросы в России. Прага, 1925.

- Милюков П.Н.* Эмиграция на перепутье. Париж, 1926.
На путях: Утверждение евразийцев. Берлин, 1922. Кн. 2.
Никитин В.П. Иран, Туран и Россия//Евразийский временник. 1927. Кн. 5.
Никитин В.П. О евразийском патриотизме//Евразийская хроника. 1927. Вып. 8.
Новикова Л.И., Сиземская И.Н. Политическая программа евразийцев: реальность или утопия? С публикацией статьи Н.Н.Алексеева "Советский федерализм"//Обществ. науки и современность. 1992. № 1.
Новикова Л.И., Сиземская И.Н. "Евразийский искус": С публикацией статей П.Н.Савицкого "Евразийство" и А.А.Кизеветтера "Евразийство"//Филос. науки. 1991. № 12.
Освальд Шпенглер и закат Европы: (Н.А.Бердяев, Я.М.Букшпан, Ф.А.Степун, С.Л.Франк). М., 1922.
Россия и латинство. Берлин, 1923.
Савицкий П.Н. Континент-океан: Россия и мировой рынок//Исход к Востоку: Предчувствия и свершения: Утверждение евразийцев. София, 1921. Кн. 1.
Савицкий П.Н. Поворот к Востоку//Там же.
Савицкий П.Н. Миграция культуры//Там же.
Савицкий П.Н. Два мира//На путях: Утверждение евразийцев. Берлин, 1922. Кн. 2.
Савицкий П.Н. Степь и оседлость//Там же.
Савицкий П.Н. Подданство идеи//Евразийский временник. 1923. Кн. 3.
Савицкий П.Н. Евразийство//Там же. 1925. Кн. 4.
Савицкий П.Н. Хозяин и хозяйство//Там же.
Савицкий П.Н. К вопросу об экономической доктрине евразийства//Евразийская хроника. 1926. Вып. 6.
Савицкий П.Н. Географические особенности России. Прага, 1927. Ч. 1: Растительность и почва.
Савицкий П.Н. Геополитические заметки по русской истории//Приложение к книге Г.В.Вернадского "Начертание русской истории". Прага, 1927.
Савицкий П.Н. Россия - особый географический мир. Прага, 1927.
Савицкий П.Н. В борьбе за евразийство//Тридцатые годы: Утверждение евразийцев. Б.м., 1931. Кн. 7.
Садовский Як. Оппонентам евразийства: Письмо в редакцию//Евразийский временник. 1923. Кн. 3.
Соболев А.В. Полюса евразийства: С публикацией статьи Л.П.Карсавина "Государство и кризис демократии"//Новый мир. 1991. № 1.
Соловьев В.С. Византизм и Россия//Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2.
Соловьев В.С. Русская идея//Там же.
Смена вех: Сб. ст. Прага, 1921.

- Степун Ф.А. Евразийский временник//Современные записки. 1924. Т. 21.
- Степун Ф.А. Москва - Третий Рим//Новый журн. 1960. Кн. 60.
- Степун Ф.А. Россия между Европой и Азией//Там же. 1962. Кн. 69.
- Струве Г.П. Русская литература в изгнании: Опыт исторического обзора литературы. Нью-Йорк, 1956.
- Сувчинский П.П. Сила слабых//Исход к Востоку: Предчувствия и свершения: Утверждение евразийцев. София, 1921. Кн. 1.
- Сувчинский П.П. Вечный устой//На путях: Утверждение евразийцев. Берлин, 1922. Кн. 2.
- Сувчинский П.П. Идеи и методы//Евразийский временник. 1925. Кн. 4.
- Сувчинский П.П. К типологии правящего слоя Новой России//Евразийская хроника. 1928. Вып. 10.
- Теория государства у славянофилов: Сб. ст. СПб., 1898.
- Толь Н.П. Скифы и гунны: Из истории кочевого мира. Прага, 1928.
- Тридцатые годы: Утверждение евразийцев. Б.м., 1931. Кн. 7.
- Трубецкой Н.С. Европа и человечество. София, 1920.
- Трубецкой Н.С. Верхи и низы русской культуры: Этническая база русской культуры//Исход к Востоку: Предчувствия и свершения: Утверждение евразийцев. София, 1921. Кн. 1.
- Трубецкой Н.С. Об истинном и ложном национализме//Там же. 1921. Кн. 2.
- Трубецкой Н.С. "Русская проблема"//На путях: Утверждение евразийцев. Берлин, 1922. Кн. 2.
- Трубецкой Н.С. Вавилонская башня и смешение языков//Евразийский временник. 1923. Кн. 3.
- Трубецкой Н.С. Мы и другие//Там же. 1925. Кн. 4.
- Трубецкой Н.С. О туранском элементе в русской культуре//Там же.
- Трубецкой Н.С. Общеевразийский национализм//Евразийская хроника. 1927. Вып. 9.
- Трубецкой Н.С. О государственном строе и форме правления//Там же. Вып. 8.
- Трубецкой Н.С. Идеократия и армия//Там же. 1928. Вып. 10.
- Флоровский Г.В. О народах не-исторических: Страна отцов и страна детей//Исход к Востоку: Предчувствия и свершения: Утверждение евразийцев. София, 1921. Кн. 1.
- Флоровский Г.В. Разрывы и связи//Там же.
- Флоровский Г.В. О патриотизме праведном и греховном//На путях: Утверждение евразийцев. Берлин, 1922. Кн. 2.
- Флоровский Г.В. Окаменённое бесчувствие: По поводу полемики против евразийцев//Путь. 1926. № 2.
- Флоровский Г.В. Евразийский соблазн//Современные записки. 1928. № 34.
- Франк С.Л. Религия и наука. Берлин, 1925.

Франк С.Л. Собственность и социализм//Евразийский временник. 1927. Кн. 5.

Хара-Даван Э. Чингисхан как полководец и его наследие: Культурно-исторический очерк Монгольской империи XII-XIV века. Белград, 1929.

Хомяков А.С. Записки о всемирной истории//Полн. собр. соч. М., 1902. Т. 5; 1904. Т. 6; 1906. Т. 7.

Хомяков А.С. О церкви /С примеч., предисл. и под ред. Л.П.Карсавина. Берлин, 1926.

Хомяков А.С. О старом и новом: Статьи и очерки. М., 1988.

Хоружий С.С. Карсавин, евразийство и ВКП: С публикацией статей А.Кожевникова "Философия и ВКП" и Л.П.Карсавина "Философия и ВКП: По поводу статьи А.Кожевникова"//Вопр. философии. 1992. № 2.

Чхеидзе К.И. Из области русской геополитики//Тридцатые годы: Утверждение евразийцев. Б.м., 1931. Кн. 7.

Научное издание

Россия между Европой и Азией:

Евразийский соблазн

АНТОЛОГИЯ

Утверждено к печати Институтом философии РАН
ИФ "Наука – философия, право, социология и психология"

Руководитель фирмы М.М. Беляев

Редактор В.С. Егорова. Художник Т.В. Болотина.

Художественный редактор В.Ю. Яковлев. Оператор Е.Н. Платковская
ИБ № 216

Подписано к печати 18.05.93.

Формат 60 × 90 1/16. Печать офсетная. Усл. печ. л. 23. Усл. кр. отт. 23,3.

Уч.-изд. л. 30,15. Тираж 7000 экз. Тип. зак. 3367.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство "Наука"
117864 ГСП-7, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 90

Компьютерный набор и изготовление оригинала-макета
осуществлены в Институте философии РАН

Ордена Трудового Красного Знамени

Первая типография издательства «Наука»
199034, Санкт-Петербург, В-34, 9 линия, 12