

МЕТАМОРФОЗЫ СЛАВЯНОФИЛЬСКОЙ ИДЕИ В XX ВЕКЕ

«Как символ, славянофильство вечно, ибо оно есть символическое выражение русского самосознания»

П.А. Флоренский.

Письмо Ф. Д. Самарину от 1. VIII. 1912 г.

Славянофильская идея в широком смысле, как идея самоопределения русской культуры, отнюдь не родилась вместе с историческим славянофильством. Она всегда была имманентной составляющей духовного мира и духовного развития России, и лишь получила от славянофильства свое имя, довольно случайное и неудачное. В нашем веке у нее богатая история, где большинство явлений — политического и полемического характера. Их много обсуждали, и сейчас мы оставим их в стороне, поставив перед собой иную задачу: выделить и рассмотреть крупные творческие привнесения в идею. При ближайшем взгляде таких привнесений мы находим три: идея Славянского Возрождения — идея Евразийская — идея Неопатристического Синтеза. Все они в своем внешнем облике далеко отходят от привычного, хрестоматийного образа славянофильства: «цепь волшебных превращений», показывающая и творческую силу идеи, и ее известную аморфность. Попытаемся же увидеть в этих превращениях — взаимосвязанные эпизоды, которые совместно рисуют пластический образ целого. Видеть идею в ее пластике, ее движении любили и умели прежде; большим мастером этого был Фаддей Зелинский, в начале века выпустивший в Петербурге серию этюдов «Из жизни идей». И как раз с Зелинским оказывается связан наш первый эпизод из жизни славянофильской идеи.

Эпизод 1 : ИДЕЯ СЛАВЯНСКОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ

Разные авторы писали (и я сам, в том числе), что русская культура Серебряного века была или становилась типологически новым феноменом — прежде всего в следующем аспекте: она носила синтетический характер, восточно-западный, или же русско-европейский. Как никогда ранее, в этот период она сумела осуществить органическое сочетание собственных, автохтонных творческих заданий и европейских культурных форм. Конечно, в разных сферах культуры синтез достигался в различной мере и имел разный облик. Пример самый яркий и наглядный дают Русские Сезоны Дягилева. Это явление синтетично во всех мыслимых отношениях: здесь синтез искусств, эпох, эстетических и художественных школ — но в первую очередь, именно синтез русской и европейской культур. Дягилевский балет достигает выразительности символа; скажем, «Петрушку» Стравинского — Бенуа вполне уже можно рассматривать как символ Серебряного века — и символ того синтеза Востока и Запада, о котором мы говорим. Но нам важны не отдельные явления или отдельные области культуры. Важно, что в самом типе культуры здесь уже был «Восток и Запад одновременно», как сформулировал одним из первых Д.С. Лихачев, обсуждая «Петербург» Белого. И важно, кроме того, отметить еще черту: небывалую интенсивность культурного творчества, высоту творческого подъема. Время стало необычайно наполненным, емким; ход всех процессов убыстрился. «В промежутке от смерти Вл. Соловьева до сего дня мы пережили то, что другим удастся пережить в сто лет», — писал Блок в 1910 г. Взятые вкуче, обе особенности означают, что в России перед потопом, вопреки краткости этой канунной поры, всерьез создался новый культурный тип и культурный мир; возникла новая фаза, новая модификация русской культуры. Этот тезис можно было бы подкрепить еще целым рядом аргументов; однако рамки текста сейчас не позволяют этого.

Новому миру должно было отвечать новое самосознание. Все базисные идеи и, если угодно, все базисные конфликты русской культуры должны были принять новый облик; и должна была сформироваться некая обобщающая культурфилософская

идея или модель, которая бы выражала сущность новой фазы культуры. Появление обобщающей концепции — длительный процесс, и за краткую жизнь Серебряного века никакой подобной концепции не успело сложиться до конца. Но она зарождалась, и уже было видно, что ключевым словом, ключевым понятием в ней является — Возрождение.

Употребив это слово, даже в сжатом контексте, необходимо сделать уточнение о его смысле. Тогда, как и ныне, слово склоняли часто и всюду, и разные его значения легко смешивались. Для нас достаточно выделить три главных значения.

В научном смысле, возрождение — историко-культурная категория: феномен, когда новая культура соотносит себя как с образцом, с одной из прежних культур или культурных эпох; усваивает ее наследие, воспринимает ее принципы, установки, типологические черты.

В обычном, лексическом смысле, возрождение — новое, повторное рождение или восстановление, восстание, которое стало необходимым ввиду пережитого упадка, кризиса или катастрофы.

Наконец, существует и третий смысл, поверхностно-журналистский, когда слово теряет имманентный его семантике аспект возврата, повторности, обязательной связи с неким прототипом или протосостоянием; и тогда возрождение — просто синоним подъема, оживления, бурного развития.

Именно в этом третьем, самом стертом смысле термин «возрождение» стал общепринятою характеристикой Серебряного века. Так он употребляется сейчас, в массе стандартных формул типа «Русское религиозно-философское возрождение»; и так он широко употреблялся уже тогда. Федор Степун пишет, что в канунной России «царствовала живая атмосфера зачинающегося культурного возрождения», и по контексту у него эта фраза несет точно такой же смысл, что стоящая рядом другая формула: «господствовавший в столицах горячий творческий подъем». Бердяев в «Самопознании» постоянно использует выражение «русский ренессанс». Он довольно внимательно анализирует Серебряный век, пробует указать его главные черты, ^и однако вовсе не раскрывает — почему это «ренессанс», ренессанс — чего? Второй смысл также имел хождение, особенно

после японской войны и в начале мировой войны; его мы видим, к примеру, в названии книги Розанова: «Война 1914 года и русское возрождение».

Однако исподволь назревал и выход к первому смыслу. Серебряный век начинал осознавать себя как культурное явление, и эта работа осознания подводила именно к понятию Возрождения, взятому в полноценном историко-культурном значении. Тот же Федор Степун пишет: «Филологи — Вячеслав Иванов С. М. Соловьев (Соловьев-младший, племянник Владимира Соловьева. — С. Х.) — прямо связывали Россию с Грецией и говорили не только о возрождении русской культуры, но и о подлинном русском ренессансе». Здесь верно подмечено, что к тому, чтобы соотнести с культурой Серебряного века понятие Возрождения, в России легче было прийти филологам-классикам. Русская философия была обращена к иной проблематике, да в целом, она еще и не обладала тогда достаточной глубиной исторической рефлексии. В России были в те годы два выдающихся классика, Вячеслав Иванов и Фаддей Зелинский. И оба они, независимо друг от друга, сделали этот шаг.

Идею Возрождения применительно к России Вячеслав Иванов выдвинул и даже отчасти развил в статье 1907 г. «О веселом ремесле и умном веселии». Эта известная статья ставит более широкие вопросы, нежели вопрос о современности, о сути происшедшего тогда в русской культуре. Ответ на этот вопрос возникает лишь как один частный вывод из предлагаемой автором единой парадигмы развития европейской культуры. Во все эпохи, в основе этого развития, по Иванову, — взаимодействие двух элементов или двух миров, эллинства и не-эллинства, варварства. Эллинство — само лоно культуры, универсальный культурный исток, единый для всех и на все времена. Варварство — мир сменяющихся исторических организмов, каждый из которых может себя претворить в культуру единственным способом — через обращение к эллинскому истоку, воссоединение с ним. И этот универсальный способ становления культуры через соединение с эллинским истоком, познание и приятие истока — именно и есть Возрождение. Здесь Возрождение — синоним рождения в культуре, в Логосе; и вся история культуры — цепь Возрождений. «Вновь по-

вторяется старая сказка... вечно Хаос ищет строя и лика, и скиф Анахарсис путешествует в Элладу за мудростью формы и меры. Опять и опять совершается "возрождение"... И это составляет для нас, варваров, потребность жизненную, как ритм дыхания». — Российский жребий ясен отсюда сам собой. Как автор находит, Россия как раз подошла к рождению в культуре. «Не то же ли мы видим в России? Никогда, быть может, мы не прислушивались с такою жадностью к отголоскам эллинского миропостижения и мировосприятия». И это значит, что в цепи, начатой Каролингским Возрождением, пришло время появиться Возрождению русскому. Идея выражена ярко, сильно и статья Иванова могла бы стать манифестом идеи Русского Возрождения и началом ее активной жизни. Однако не стала. У Вячеслава Великолепного было слишком много идей, они завивались, клубились¹, принимали порой соблазнительный или фантастический оборот — и обсуждаемая статья прославилась больше не идеей Русского Возрождения, а замечательным финальным пророчеством: «Страна покроется оркестрами и фимелами, где будет плясать хоровод». Еще недавно над ним язвила Надежда Яковлевна Мандельштам — возможно, передавая мысли самого Мандельштама.

Глашатаем же идеи Русского Возрождения стал не Вячеслав Иванов, а Фаддей Францевич Зелинский. Как у доброго поляка, эта идея у него стала, естественно, идеей Славянского Возрождения. Впервые он высказал ее еще раньше Иванова, в 1905 г. Ко 2-му изданию своих лекций «Древний мир и мы» он присоединил экскурс в лирическом и исповедальном стиле, как бы некое *Credo*. В конце там рисуется картина занимающейся зари и замершего в ожидании мира; и в самых последних словах книги открывается, чего же мир ждет: «Третье слово вожденной свободы — слово Славянского Возрождения!» Прямо под этими словами дата — 6 марта 1905 г., так что мы точно

¹ В позднейшей историософии Иванова мы не видим уже идеи Русского или Славянского Возрождения; но нет и отказа от нее. В одном из стихов «Нежной тайны» (1912) брошено вскользь о ком-то, предположительно — Андрее Белом: «Его люблю, и мнится, будет он / Славянскому на помощь Возрожденью». — Идея растворилась, умерла, чтобы жить в ином: *Stirb und werde*.

знаем *день рождения идеи*. Зелинский не был философом, как Иванов, и потому занимался не столько разработкой, сколько пропагандой идеи. Единственные его привнесения — это определенный акцент не на Русском, а на Славянском Возрождении, на общей культурной судьбе славянства, и, кроме того, вместо целой цепи Возрождений, как у Иванова, в истории видятся всего два, Итальянский Ренессанс и Германское Возрождение XVIII в. В 1911 г. выходит третье издание лекций «Древний мир и мы», куда добавлена новая статья, «Памяти И. Ф. Анненского». Иннокентий Анненский, третий классик и великий поэт, здесь тоже выступает как сторонник идеи. Автор пишет: «Не раз беседовали мы с покойным на эту тему, не раз рисовали себе картину грядущего "славянского возрождения", как третьего в ряду великих ренессансов после романского — XIV и германского — XVIII веков. Когда оно наступит?» — И так, в версии Зелинского, идея принимает форму Славянского, или же Третьего Возрождения; а возрождаемым прототипом, как и у Иванова, предполагается классическая Греция.

Идея двух классиков была явным синтезом двух вечных русских идеологий. Она не совпадала прямо ни с одной из них, внося некоторый свой поворот. От старого славянофильства она заметно отклоняется в том, что ей чужда апология славянского прошлого, ранней русской истории. Сама по себе необходимость «эллинской прививки», причем не византийско-христианской, а классической античности, могла бы считаться вполне западной идеей. Однако от старого западничества идея отклоняется, пожалуй, еще значительней. Перспектива и путь для русской культуры — не в ученичестве у современного Запада, а в самостоятельном обращении к Первоистоку — ради назревшего уже перехода к духовному лидерству, духовного и культурного возглавления просвещенного мира: вполне славянофильское видение. Синтез символизировался тем, что один из отцов идеи, Иванов, был (в ту пору) бесспорный славянофил, другой, Зелинский, — столь же бесспорный западник. Подобная идея была прекрасным увенчанием всего мифа Серебряного века.

Любимый наставник, кумир университетской молодежи, Фаддей Францевич сумел зажечь своей идеей следующее поколение. В канун революции среди учеников его возникает груп-

па энтузиастов, прямо назвавшая себя «Союз Третьего Возрождения». Она, правда, не успела в чем-либо воплотить свою приверженность идее; остались лишь беглые упоминания. Членом Союза был Ник. Мих. Бахтин, старший брат Михаила Бахтина, и верность идее он сохранил на всю жизнь. В статье 1926 г. о Зелинском он говорит, что его учитель — «прежде всего провозвестник и сподвижник грядущего Третьего возрождения», сутью которого должно быть «пламенное, напряженное вживание в эллинскую религию». Если Романское возрождение было эстетическим усвоением античности, а Германское — философским, то Славянское возрождение должно быть религиозным. В другой поздней заметке Бахтин определяет эту суть несколько иначе, как «окончательную и высшую интеграцию современным миром эллинской концепции жизни». Весьма серьезно относился к идее Славянского Возрождения и Михаил Бахтин, находя ее одной из ведущих идей Серебряного века. В лекции о Блоке он пишет: «Говорили, что наступает Третье Возрождение. Первое Возрождение — итальянское, второе — германское... Третье Возрождение будет славянским. Так говорил один из лучших знатоков античности в мире — Зелинский. Этого самого полного возрождения ждали, и ждали, что оно изменит весь мир. К кругу этих идей все так или иначе приобщились». — Насколько глубоко прав Бахтин, видно из того, что приобщившимся был даже Густав Шпет, философ крайне скептический и далекий от историософских прожектов. Явный отголосок идеи Славянского Возрождения мы слышим в его «Эстетических фрагментах»: «С Гомера начинается всякое Возрождение. Европа, еще и еще раз, зачиналась на берегах Эгейского моря. Нужно стать Европою. Начинаем ли мы? Начнем ли?» И наконец, последний камешек в мозаике — вполне, кажется, независимое появление идеи в Москве, у молодого философа-мусажетовца Алексея Топоркова. В 1915 г. он выпустил под псевдонимом А. Немов небольшую книгу «Идея Славянского Возрождения», где, не ссылаясь ни на Иванова, ни на Зелинского, развивает собственный вариант идеи. Тут — новая иллюстрация того, что идея с самого зарождения выступала объединяющим началом, к которому русская культура подходила как в западническом, так и в славянофильском своем русле. Ибо Топорков — яркая,

интересная, хотя и малоизвестная фигура² — защищая Славянское Возрождение, был в то же время философом всецело западной выучки (мюнхенской, у Липпса) и специалистом по западной культуре: писал о Гете, Италии, античности. В его книге, как раньше у Зелинского, Славянское Возрождение — третье в историческом ряду, однако прототипы трех возрождений теперь иные: Итальянский Ренессанс — возрождение Рима, Германский — Греции. Славянский же должен быть возрождением не эллинизма, а эллинизма, Александрии. Мысли такого рода уже мелькали в богатом узоре идей Иванова. Топорков подробнее аргументирует тезис о близости современной культуры александрийству, и оба русских автора тут явно превосходят то, что позднее стало очевидностью и общим местом: вывод о синкретическом, александрийском характере современной культуры.

Такова, в беглом очерке, идея Славянского Возрождения. За вычетом книги Топоркова она почти не успела получить углубления, оставшись довольно смутным проектом. Поучительно, что идея развивалась всего активней и находила энтузиастов как раз тогда, когда крушение России и большевистский террор стояли уже, как сказано про Антихриста, «близь, при дверях». Эту иронию истории над идеей еще успела заметить и обыграть... сама идея. К кругу ее последних носителей, гуманистариив-утонченников, пребывавших в 20-е годы усыхающими довесками в умирающем Петрополе, принадлежал известный романист и поэт с жутким гинекологическим псевдонимом. Другим довеском был автор оригинальной работы «Достоевский и античность», привнесший в идею новые небезытересные повороты. В 1927 г. первый публикует свою «Козлиную песнь», где второй становится главным героем Тептелкиным, а идея Славянского Возрождения обретает карнавальнй финал: «Тептелкин жаждал Возрождения... Прекрасные рощи благоухали для него в самых смрадных местах...». Тептелкин проповедует расцвет, Тептелкин читает доклад о Вячеславе Иванове... Идея осмеяна со знанием дела и со вкусом. «Тептелкин

² Подробней о нем см. нашу статью: Русь — новая Александрия: эпизод из предыстории евразийской идеи // Начала, 1992, вып. 4.

встрепенулся. — Петербург — центр гуманизма, — прервал он с места. — Он центр эллинизма, — перебил неизвестный поэт». *Sic transit gloria mundi*.

И все же в некотором существенном смысле идея не была и не могла быть развенчана. Судьба ее говорит о многом — об утопичности русского сознания, о катастрофичности русской истории... — но она не исключает того, что Серебряный век России, хотя и потерпел крах, однако в своем задании, своей несбывшейся полноте имел своею сущностью именно Славянское Возрождение. Напротив, у нас сегодня нет оснований не верить нашим великим классикам. Славянское Возрождение — это действительно замысел Серебряного века о себе самом. Это невоплотившаяся сущность несостоявшегося будущего русской культуры.

Эпизод 2: ЕВРАЗИЙСКАЯ ИДЕЯ

«Русский культурный ренессанс провалился в раскрывшуюся бездну», — писал Бердяев. Туда же, разумеется, провалилась и идея Славянского Возрождения. Но русская мысль не провалилась. Удивительно быстро тот же славянофильский ствол выбрасывает новый побег. В 1920-1921 гг. на свет появляется новая историософская стратегия для России — Евразийская идея.

Не будем повторять общих сведений о евразийском движении: они сегодня общеизвестны. Следуя теме, мы скорее должны рассмотреть евразийство как ноумен, в мире идей. В этом мире, как и в обычном, весьма важны обстоятельства рождения: ноуменальное время и место. Евразийская идея — плод Русской катастрофы. Притом, это плод немедленный, по горячим следам: идея рождалась на свет еще в последние месяцы гражданской войны. Поэтому это, прежде всего, реакция — ответная реакция сознания на совершившуюся катастрофу и складывающуюся посткатастрофическую ситуацию. Но первая реакция на катастрофу — конечно, отбросить то, что к ней привело. Евразийство — не Тезис, а Анти-тезис, и этот элемент «анти-», элемент отрицания, отталкивания очень важен не только в ге-

незисе Движения, но и в его зрелом облике. Катастрофа была огромной, жестокой — и потому отрицание было неизбежно аффективным, смешанным с кризисными эмоциями — горечью, обожженностью, обидой. Сравнительно с довоенным менталитетом, тут были совсем другая атмосфера и другой стиль, более резкий и огрубленный: был типологический и психологический разрыв. Этот разрыв выражен в известном понятии «пореволуционности», и потому все пока сказанное — только старая банальность: евразийство — пореволуционное течение. С одним малым замечанием: пореволуционность следует понять как типологический концепт.

Как столь же известно, теснейшая связь со своим моментом рожденья, с революцией и войной, сочетается в евразийстве с давними корнями в русской культуре. Говоря об истоках, о генезисе евразийской идеи, указывают, как правило, на младших славянофилов — Данилевского, Страхова, Леонтьева. Их роль бесспорна: «Россия и Европа», «Борьба с Западом», «Восток, Россия и Славянство» — несомненная основа, «канон книг учительных» евразийского сознания. Но в предыстории идеи этот этап отнюдь не единственный, не самый ранний и не самый поздний. Евразийский лозунг «России надо овосточиться» произносит еще в 1836 году, при жизни Пушкина, знакомец его Владимир Титов, любомудр, литератор и дипломат; а в следующем, 1837 году Андрей Краевский в статье «Мысли о России» выдвигает тезис о том, что страна наша — и не Азия и не Европа, а нечто третье, срединное и самостоятельное. Все это — еще прежде знаменитой статьи «О старом и новом» Хомякова (1838), так что с известным основанием мы бы могли считать евразийство не поздней, а, наоборот, самой ранней из всех форм выражения славянофильской идеи. Отталкивание от Запада (наряду с притяжением к нему) — разумеется, имманентный, неисчезающий момент в российском самосознании; но надо признать, что в евразийском движении этот момент достигает и большей остроты, и большей продуманности, чем прежде.

Одновременно и в равной мере, объектом отталкивания для евразийцев оказываются все мыслимые аспекты Запада: эмпирический современный Запад; исторический Запад — мир западной цивилизации в его истории; и, наконец, Запад внутрен-

ний — принципы западного мира, перенятые Россией и ставшие частью русского бытия и менталитета. «Мы должны сбросить европейское иго» — заявлял евразийский манифест. Из ситуации антитезиса и антиклимакса эта глобальность оттачивания понятна. Вся эпоха перед рубежом катастрофы — время максимальной близости и кооперации с Западом, максимальной интеграции России в Европу. Трагические эмоции, рожденные катастрофой, в большой степени направлялись против Запада, против бывших союзников. К тому же, влияние поверхностно-славянофильских идей о взаимной чуждости Запада и России тоже не исчезало никогда. В итоге, искать причин катастрофы и путей выхода, искать новой историософской стратегии для России на антизападной основе было естественным решением. И надо признать, что антизападная установка проведена в евразийстве удивительно неуклонно и всесторонне. По сути, она работает как методологический принцип: в каждом разделе евразийского учения позиция строится по принципу отличия и противопоставления западным позициям. Это придает учению единство и стройность, но вместе с тем и дух нетерпимого догматизма.

Евразийскую доктрину открывал знаменитый тезис о России, давший имя движению (но предвосхищавшийся, как помним, Краевским): Россия есть Евразия, третий срединный материк, наряду с Европой и Азией, на континенте Старого света. Как находили евразийцы, это — особый исторический и этнографический мир, и его особенность, специфичность является решающим фактором во всех областях его жизни. Связь с антизападной установкой ясна: новый тезис противопоставлялся западной позиции, по которой Россия — часть европейского мира. Тезис о России дополнялся тезисом о современном моменте. Послевоенный период — исторический перелом, грань эпох. Эпоха культурного и политического лидерства Запада Должна смениться другой эпохой, в которой лидерство будет принадлежать Евразии. «Россия-Евразия — узел и начало новой мировой культуры... В будущей, уже начавшейся исторической эпохе центральное и руководящее значение Евразийство видит в евразийском мире», — писала одна из деклараций движения. Запад исчерпал свои духовно-исторические потенции.

Россия же, вопреки катастрофе, объявлялась «обновленной и полной рвущихся наружу сил», и к новой ее эпохе вновь применяли термин «возрождение». Но термин был переосмыслен и уже не имел значения культурфилософской категории.

Еще большему переосмыслению подверглось понятие культуры. Отказ от европоцентризма вынуждал к этому с неизбежностью. Классическое европейское понимание основано на оппозиции культура — варварство, которая порождает целый ряд сопряженных понятий и представлений. Прежде всего с ней связан имманентный аксиологический аспект, ценностная шкала. Культура имеет ценностное превосходство над варварством, и это превосходство выражается в присущем ей элементе культивации, возделывания, или же аскезы, в дохристианском смысле. Отсюда возникают понятия культурности и уровня культуры, а также понятия классики, классической нормы — и отсюда особую, выделенную или даже абсолютную роль приобретает античность. И так далее. Как мы видели выше, идея Славянского Возрождения прочно стояла на этом классическом базисе; но Евразийская идея его отбросила полностью. Антизападная установка требовала отказа от ценностных критериев и перехода к релятивизму в трактовке культуры. Культурность перестала входить в понятие культуры, понятие варварства было выброшено и утверждён тезис о самоценности и равноценности всех «культур», т. е. этноисторических субъектов. Тем самым, утрачивал значение и феномен античности. Об античности Евразийская идея не имела сказать ничего, античная тема просто исчезла. В обоснование такой редукции — или резекции — Савицкий предложил понимать культуру как простой набор отраслей культуры: «Только рассматривая культуру расчлененно по отраслям, мы можем приблизиться к сколько-нибудь полному пониманию ее эволюции и характера». Европоцентризм сокрушался при этом сразу: стоило указать, что на острове Пасхи искусство скульптуры было выше, нежели в Англии. Критика сейчас не входит в мою задачу, но можно кратко заметить, что это отраслевое понятие культуры — плод откровенного недомыслия.

Но вместе с тем в культурологическом релятивизме евразийцев сквозил некий оправданный и даже плодотворный аспект. У Трубецкого этот релятивизм всегда был связан с проте-

стом против форсированной европеизации, т.е. нивелировки, стирания этнокультурного своеобразия, которым грозило безраздельное господство классической европейской модели культуры. Модель эта действительно была, выражаясь по Бахтину, монологической, она несла в себе тоталитарную тенденцию; и парадоксальным образом, евразиец Трубецкой выступил разоблачителем этой тенденции — притом что евразийство всегда (и не без оснований) обвиняют в уклоне к тоталитаризму. И здесь Трубецкой опережал свое время. В последние десятилетия идеи культурной автономии, сбережения этнокультурного своеобразия всех сколь угодно малых культур с большой силой вспыхнули на Западе и во всем мире. Возникло и целое теоретическое направление «экология культуры», в котором, как и в экологии вообще, один из главных принципов — ценность и важность разнообразия. Именно этот принцип отстаивал Трубецкой, и по праву его надо признать одним из предшественников экологии культуры. Представителем экологического мышления следует признать и Савицкого, в трудах которого — множество ценных наблюдений о системном единстве этноса и среды обитания, о проявлении этого единства в культурных процессах и т. д.

Сказанное никак не отменяет того, что у всех евразийцев (кроме Флоровского, который как раз поэтому и покинул движение) происходит редукция культуры, ее низведение в ряд органических категорий, забвение ее творческой и духовной сути. Такая редукция — стойкая родовая черта евразийского дискурса, ей подвергается все — религия, социальная философия, история... Редукция истории совершается с помощью географии — и это сведение историко-временных отношений к пространственным обнажает еще важную черту евразийской мысли: она явно тяготеет к типу «космического» или «мифологического» сознания (см. ниже, в статье «Исихазм в Византии и России» об оппозиции «космического» и «исторического» типов мировосприятия). Евразийцы — в первую очередь, Савицкий — развили целый комплекс идей, утверждавших первенство географических факторов в этнических, социальных, исторических процессах; иногда его называли «геософией». Центральное понятие этого комплекса, «месторазвитие», представляло сам исторический процесс как развитие места, ставя во главу угла пространственные явле-

ния и аспекты. Но отчасти все это было тоже полезно: в старых подходах такие аспекты нередко игнорировались совсем. Продумывая оппозицию оседлого и кочевого укладов, Савицкий вплотную подходит к любопытным обобщениям, которые совсем недавно были сделаны в философии. Он противопоставляет «ощущение моря» и «ощущение континента», которые ведут к разной стратегии, разным моделям деятельности. Он говорит об особом мире кочевого социума — «мире, заполненном эластичной массой кочующих». И это прямо перекликается с новейшей наукой «номадологией», которую предложили французы Делез и Гаттари во 2-м томе их знаменитого сочинения «Капитализм и шизофрения» (1980). В номадологии оппозиция оседлое — кочевое описывается как пара полярных моделей компарс — диспарс. Отличие кочевой модели, диспарса, — особый тип пространства и действий в нем. Пространство кочевников — это пространство перемещений, в котором события — это акты контактов. Делез и Гаттари описывают его как «гладкое пространство, которое является скорее тактильным, чем визуальным (ср. «эластичность» у Савицкого. — С. Х.), является пространством индивидуальных событий контакта». Все это не только близко к Савицкому, но, по сути, уже и есть у него.

Применительно к русской истории, геософия, вкупе с антизападной установкой, порождали самую популярную особенность евразийства: его пресловутое монголофильство и «упор в Азию». Это активней всего дискутируемая тема; но главные идеи тут немногочисленны и несложны. Во-первых, господство татар было в русской истории не деструктивным, а конструктивным, не отрицательным, а положительным фактором. «Велико счастье Руси, что она досталась татарам... Если бы ее взял Запад, он вынул бы из нее душу» (Савицкий). Конкретно, русское счастье было в том, что монголы не только не разрушали форм русской жизни, но очень полезно их дополняли, дав России школу администрации, финансовую систему, организацию почты и еще многое. Во-вторых, вклад татар был не только в отдельных областях, но также в более общем и важном — в самом типе русской державы, в русском государственном сознании. Все это Русь взяла от империи Чингисхана и стала ее прямой исторической приемницей. «Совершилось чудо превращения монголь-

ской государственной идеи в государственную идею православно-русскую... в своей сущности русское государство есть основное ядро монархии Чингисхана» (Трубецкой). Впрочем, признавалась и некая роль Византии; согласно принципам геософии, это трактовалось как «влияние Юга». В-третьих, туранский (татаро-монгольский) элемент вошел в русский этнос — притом настолько, что считать нас славянами нельзя. «Мы не славяне и не туранцы, а особый этнический тип» (Манифест 1926 г.). Расходясь здесь со славянофильством, евразийство отбрасывало идею и стратегию славянского единства. И наконец, туранское наследство должно определять современную стратегию и геополитическую ориентацию России — выбор целей, союзников и т. д. Данный пункт, касающийся современной реальности, оказался явную кабинетной утопией. Несомненно и жестко, постсоветское развитие демонстрирует нам, что проект туранофильской стратегии и самый образ туранского мира у евразийцев были глубоко ирреальны.

Элемент утопии заметен и в религиозных позициях движения. В Манифесте 1926 г. эти позиции определяет идея «потенциального православия», согласно которой нехристианские религии (иноверие) ближе к Православию, чем другие христианские исповедания (инославие), — ибо вторые сознательно отвергают Православие, а первые еще не раскрылись до конца и заключают в себе потенции, будущие шансы стать Православием. «Язычество есть потенциальное Православие... Не будучи сознательно-упорным отречением от Православия, язычество скорее и легче поддается призывам Православия, чем западно-христианский мир... Будущее и возможное православие нашего язычества нам роднее и ближе, чем христианское инославие». Полная утопичность, если не сказать демагогичность, этой идеи, сочиненной в свободные часы Львом Платоновичем Карсавиным, вполне ясна. Но замечательно, что в следующем манифесте, в 1927 г., в разделе о религии не только нет и следа этой ультраправославной идеи, но нет вообще слова «Православие»! Евразийскую позицию определяет здесь другая идея — так называемого бытового исповедничества, под которым понимается «проникновение религии в быт, одухотворение и упорядочение быта обрядом». Понятно, что обе идеи диаметрально противоположны: если первая прида-

ет высшую важность деталям догматики, разделяющим христианские конфессии, то по второй православным совсем незачем знать и само слово «догмат». И столь же понятно, что вместо серьезной платформы у Движения здесь царил импровизация. Твердым был только один пункт: евразийцы несомненно и искренне были ярыми антикатоликами.

Социально-государственные вопросы были продуманы основательней. В теории государства и общества евразийство выдвинуло свой проект, ориентированный на тип социального устройства в фашистской Италии и коммунистической России. Проект имел две базисные концепции, «демотии» и «идеократии». Как писал манифест 1927 г., демотия — «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». Эта «властная группа» должна быть сплочена некоторой идеологией, так что тип власти при демотии — это власть идеи, идеократия. Проект четко утверждал примат принципов коллективизма над индивидуализмом и потому демотия противопоставлялась буржуазной демократии — в чем также отражалась и неперенная антизападная установка.

Такая социальная теория в большой мере уже предопределяла политические ориентиры. Как известно, в политической области евразийство проделало эволюцию. Обычно различают раннее евразийство и позднее, с 1927-1928 гг., которое разделилось на правое и левое течения. При этом считают, что левое, или кламарское евразийство, группировавшееся вокруг газеты «Евразия», искажило первоначальные принципы Движения, начало проводить пробольшевистскую линию и погрязло в сотрудничестве с большевиками и ГПУ. Но к этой картине нужны поправки. Тяготение евразийства к коммунистическому режиму заложено глубоко, и деятельность кламарцев только усугубила, но вовсе не создала его. С самого начала Движение питалось двояким стремлением: с одной стороны, быть *духовной* силой и *культурным* движением, но с другой — быть с Россией, не отрываться от сегодняшней российской реальности, противостоя в этом политической и военной эмиграции, всем

обломкам затонувшего мира. На этом втором мотиве — как показывает богатая тайная история евразийства — с полным успехом сыграли советские спецслужбы. И этот же мотив постоянно толкал к «приятию реальности», которая состояла в прочном существовании советской власти. В силу принципов демотии и идеократии, евразийство полностью принимало государственную систему, введенную большевиками: неограниченную власть одной партии, стоящей на определенной идеологии и на жесткой дисциплине. Утверждалось только, что коммунистическая идеология ошибочна (кстати, именно потому, что это — пришедшая с Запада идеология), а правильная идеология — евразийская. И отсюда прямо следовала линия действий: необходимо создать евразийскую партию того же типа — т.е., на советском языке, ленинского типа — и на место компартии поставить евпартию. Уже в докламарский период, к 1926 г., движение прочно приняло эту утопическую стратегию, которая обусловила его деградацию и гибель. Легко проследить, что, выйдя на поверхность после начальной софийской стадии, евразийство почти сразу начало превращать себя в тотальную идеологию, жесткую идейную схему с упрощенными и категорическими позициями по всем вопросам. Критиковать такое учение сегодня слишком легко; но надо помнить, что именно таков был тогда стиль эпохи. Время евразийства — это время идеологий фашизма, нацизма, марксизма и фрейдизма. Воздействию атмосферы тогда поддался даже Флоренский, мыслитель предельно независимый и аполитичный. В тот же период у него в текстах («Записка о христианстве и культуре» (1923) и особенно «Доклад о Блоке» (1926?)) появляется та же мысль, что у евразийцев: клин вышибают клином, на вызов времени надо ответить созданием жесткой идеологии на русско-православной основе.

* * *

Эти особенности времени, черты кризиса, катастрофы, идейной поляризации вновь налицо сегодня. И неудивительным образом, в посткоммунистической России мы наблюдаем возврат евразийской идеи и резкий всплеск ее популярности. Ев—

разийство в посткоммунистической версии — крайне пестрое явление; но то, что нас занимает, новое творческое развитие, представлено здесь скуднее всего. По сути, к нему можно отнести только работы Льва Гумилева (1912–1993), «последнего евразийца», как он себя называл. В этих работах, известных и широко читаемых сегодня, развиваются теории двоякого рода: тут дана обширная новая концепция русской истории и, наряду с этим, предложена общая теория этногенеза, универсальная динамика этносов и культур. Построения Гумилева вызывающе неакадемичны: в них огромный объем фактов, богатство конкретного материала, часто малоизвестного и малодоступного, яркое эмоциональное изложение в живом, почти бытовом стиле — и все это подчиняется полуфантастическим общим концепциям, где царят произвол и вульгарный материализм. По Гумилеву, история народов управляется особым началом или параметром «пассионарности» — внутренней энергии, неукротимого стремления к действию. При высоких значениях этого параметра этнос переживает подъем, покоряет другие этносы, завоевывает жизненное пространство, при низких — деградирует, попадает в подчинение. Уровень же пассионарности определяется физико-химическими процессами, биополями и «мутационными толчками». Что же до русской истории, то главные и сквозные принципы гумилевской концепции — тюркофильство и антиевропеизм. В апологии монголов-кочевников, в утверждении их дружественной и благой роли для России — в противовес неизменно дурной и предательской роли Запада — Гумилев далеко превзошел старое евразийство.

Все прочее, что включает в себя нынешний ренессанс евразийства, принадлежит области масскультуры или же оппозиционной политики. Слегка неожиданно, евразийские идеи вошли в основу появившихся русских вариаций движений New Age и так наз. традиционалистов — пестрого спектра маргинальных идеологий, соединяющих вульгаризованные элементы древних духовных традиций с популярной эзотерикой, конспирологией, расовыми и другими мифами правозкстремистского политического сознания. Но неожиданность не столь велика: в евразийстве совсем нетрудно увидеть тенденции, ведущие в таком направлении. Связь же с оппозиционной «красно-коричневой»

политикой еще естественней: как евразийство 20-х годов черпало из коммунистической доктрины, так коммунисты 90-х, потерпев крах и став оппозицией, принялись черпать из евразийства. Возникший гибрид сегодня иногда называют «евразобольшеви́змом», и новая доктрина КПРФ, предстающая в текстах и речах ее лидера, — прямые заимствования из евразийства, с дальнейшим упрощением и огрублением: резкая антизападная установка, геополитика, ксенофобия, национализм (сменивший интернационализм), бдительность к проискам сионистов и масонов... — в этом примитивном политнаборе коммунизм, евразийство и фашизм предельно сближаются и перестают быть различимы.

Понятно, что все описанное не назовешь новой творческой жизнью идеи: перед нами скорее усугубление ее изначальных негативных сторон, тенденций. Но критику этих тенденций русская мысль также сумела дать вполне своевременно. Обычно говорят, что наиболее вескую критику евразийства представил Г. В. Флоровский, вышедший из движения в 1923 г. и в 1928 г. выпустивший знаменитую статью «Евразийский соблазн». Этот взгляд справедлив, и статья Флоровского, бесспорно, самый основательный критический текст. Однако стоит заметить, что все ядро этой критики уже было высказано... прежде появления евразийства! В 1915 г. Вяч. Иванов — отец предыдущего воплощения славянофильской идеи — опубликовал статью «Живое предание». И в ней мы читаем следующее: «Наблюдается момент реакции в пользу чистой феноменологии: представители этой реакции (как Данилевский) являются отступниками от внутренней святыни славянофильства, поскольку в своем забвении церковного и вселенского смысла русской идеи становятся на службу национализма биологического и усматривают в русском деле борьбу за историческое преобладание определенного "культурного типа"». Вячеслав Великолепный разглядел евразийскую идею в ее внутриутробном периоде и вынес ей приговор до ее рождения. Но Флоровский, помимо критики, выдвинул также и следующую идею.

Эпизод 3: ИДЕЯ НЕОПАТРИСТИЧЕСКОГО СИНТЕЗА³

Отход Флоровского от евразийства был вызван, прежде всего, неприятием евразийской редукции или, иными словами, агрессивного эмпиризма в философии истории и культуры (именно это же Иванов называл «чистой феноменологией»). Флоровский стремился вернуть культурфилософским понятиям духовное содержание; и в отталкивании от евразийского соблазна у него формируется оппозиция *органическое — историческое*, один из стержневых принципов его мысли. Он противопоставляет мир природы, органического развития, где правит детерминизм, и мир истории, где действуют творчество и свобода. Эта оппозиция давно знакома европейской философии (она развивалась, к примеру, Риккертом) и, исходя из нее, вполне естественно вернуться к классическим культурфилософским моделям, в частности, к идеалу античности и понятию Возрождения. Но путь Флоровского был иной. Руководясь христианскими интуициями, он рассматривал историю как область личного бытия; и продумывание категории личности как специфически христианской категории, не вмещаемой классической культурологией, ведет его к углублению исходной оппозиции. Он заключает, что с личностью, личным бытием связана стихия не только исторического, но и *священно-исторического*, и пристально анализирует различие этих двух уровней. В итоге, сложившаяся у него культурфилософская идея строится в дискурсе церковно-православной мысли, а не секуляризованной философии и принадлежит не столько культурологии, сколько теологии культуры. Это и есть идея неопатристического синтеза. Как уже видно, в связи всех наших трех идей можно усматривать некоторую близость гегелевской триаде — так что неопатристический синтез является, в известной мере, синтезом также и в каноническом Гегелевом смысле, к чему антигегельянец Флоровский отнюдь не стремился. Разумеется, и мы отмечаем этот элемент триадичности лишь как методологический аспект, а вовсе не «истинную суть явлений»...

³ Подробней эта идея обсуждается выше, в статье «Неопатристический синтез и русская философия».

Ядро идеи неопатристического синтеза — тезис о необходимости обращения к патристике, греческим Отцам Церкви, для всякой эпохи христианского сознания. Происхождение из славянофильского корня здесь очевидно — перед нами прямое развитие принципа Ивана Киреевского: «Сообразить с преданием св. отцов все вопросы современной образованности». С другой стороны, идея может рассматриваться как христианский аналог, христианизация модели Возрождения, модели перманентно возобновляемых обращений к античному идеалу. В ее основе лежит тот же постулат о существовании в истории некоторого «абсолютного элемента», который обладает непреходящей ценностью и нормативным значением для всех эпох. Но статусом абсолютного элемента теперь наделяется не языческий, а христианский, «воцерковленный» эллинизм; и при этом связь с абсолютным элементом принимает принципиально иной характер. Придание абсолютного статуса творчеству Отцов легко понять, трактуя идею в узком смысле, как парадигму развития богословской традиции. Соборную работой Отцов были созданы догматы Церкви, язык и метод христианского умозрения. Отцы — основоположники христианского богословия как Традиции, их принципы и идеи составили канон Традиции — и всякое очередное продвижение в Традиции обязано себя соотносить и сверять с каноном (как мы это помним по такой псевдотрадиции, как советский марксизм).

Таков первый, поверхностный смысл неопатристического синтеза, и он, как видим, не включает в себе ничего нового. Чтобы раскрыть настоящий смысл, надо вспомнить, что в Православии богословие отнюдь не понимается как школьная дисциплина, но представляет собою синоним «Феории», высшей ступени духовного опыта, означающей мистическое, сверхчувственное созерцание Бога. Богословствование — высшая форма участия в мистической и харизматической жизни церковного тела. Отличие и существо этой жизни в том, что в тело церковное входят личности, и связь между ними — личное и живое общение. Возможна же эта связь оттого, что в Церкви, помимо обычной индивидуальной и исторической памяти, существует еще особый род, *харизматическая память веры*, как говорит Флоровский, которая дает памятующему не мертвые сведения

и не образ-воспоминание о памятном, но личное общение с ним. Эта харизматическая память есть Предание Церкви. Итак, обращение к Отцам означает не ссылку на канон, а живую связь в Предании. Такая связь не требует повторять готовые формы и положения, но осуществляет передачу духа и установки Отцов, которая была установкой творческого раскрытия откровенной Истины. «Вполне следовать Отцам можно только в творчестве, не в подражании», — пишет Флоровский. И неопатристический синтез должен быть понят как принцип творчества, питаемого от патристического истока через личностную и харизматическую связь в Предании Церкви.

Но при церковно-мистической трактовке абсолютного элемента истории встает вопрос: разве не следует считать таким Элементом — само «событие Христа», Его Личность и время Его земного пути? Ответ может быть только положителен; но, как нетрудно видеть, идея неопатристического синтеза не противоречит ему. «Норма Христа» (обращение к Нему и мистическая личная связь с Ним) и «патристическая норма» (обращение к Отцам и мистическая личностная связь с ними как свидетелями Христовой Истины) — не две различные нормы: вторая — только аспект или проекция первой, ее раскрытие в формах умозрения. Флоровский же выделяет именно данный аспект, эксплицирующий и «культурный», оттого, что его концепция относится не к мистике Богообщения, но к теологии культуры; если «норма Христа» есть универсальная парадигма всей вообще жизни Мистического Тела, то «патристическая норма» — и с ней неопатристический синтез — есть универсальная парадигма творческой жизни христианского умозрения. Надо только добавить, что церковное признание полного соответствия «патристической нормы» — «норме Христа» содержит в себе историософский тезис: духовное усилие и эпоха Отцов как бы смыкаются и присоединяются к эпохе апостольской и явления Христа, образу единое Время Благой Вести — Харизматическое Время, или Время Синергии.

Как видим, в идее Флоровского есть глубокая религиозно-мистическая сторона. О. Георгий отнюдь не заменяет один идеал другим, классическую античность на христианский эллинизм Отцов Церкви. Понятие идеала здесь отвергается вообще,

на его место встает понятие личности, и вся модель строится в дискурсе личного бытия, который означает общение личностей во Христе и в Духе. Неопатристический синтез предполагает особый внутренний строй личности, мистическую причастность харизматической стихии Церкви (церковность). В отличие от модели Возрождения, здесь утверждается не дискретная цепь перевоплощений абсолютного элемента Истории, но погружение и включение в непрерывно продолжающуюся, всегда тождественную себе премирную жизнь. И при всех отличиях, это все же модель бытия культуры, которая разделяет многие ценности классической европейской модели. В контексте православной традиции, она выделяется именно своей близостью к этим ценностям, своей «культурностью». Отцы были богословами, и неопатристический синтез — утверждение приоритета богословия, духовного и умственного труда. Флоровский остро критикует православный обскурантизм, привычку превозносить в религии примитив и шельмовать разум (вспомним тут хотя бы «бытовое исповедничество» евразийцев). По его дефинициям, неопатристический синтез — это «восстановление патристического стиля» и «вхождение в разум Отцов»; но разум Отцов — плод высокой культуры, и патристический стиль значит, прежде всего, способность осмыслить и постичь свою эпоху во всей сложности ее проблем. После евразийского нигилизма здесь вновь утверждение культуры в ее классическом образе — как возделывания и воспитания, творческого труда, нравственного и умственного усилия человека и общества. Только, в отличие от новоевропейской модели и, в частности, от идеи Славянского Возрождения — здесь утверждается уже не секуляризованная, а религиозная культура.

Конечно, идея Флоровского не могла им не прилагаться к русской культуре. В основе такого приложения неизбежно лежала связь России и Православия; но эту связь о. Георгий видел по-своему. Всего привычней в России всегда был взгляд, по которому Православие незыблемо и всецело пребывает в русском обладании, и надо только охранять его от врагов. Флоровский же писал: «Далеко не все — и ничтожно мало — православно в русской душе»; и Православие он рассматривал как задание и призвание России, цель исторического творчества.

Достижению этой цели и должен служить неопатристический синтез, понятый как модель развития русской культуры. Это своеобразная модель, отмеченная нечастым сочетанием свойств. Она не включает никаких государственных, политических или социальных положений. Она является религиозной, даже мистической — но при этом чужда клерикализму. Она настаивает на строгой верности Православию, отрицает догматические компромиссы — но отвергает изоляционизм и требует «свободной встречи с Западом», проработки и переживания его проблематики. Она не считает нацию, взятую как простое этническое единство, субъектом истории, носителем духовных начал, и утверждает, что народ и народный дух должны творчески создаваться, а не приходить готовыми. Она видит в русской современности «трагедию духовного рабства и одержимости», которую породила прежде всего «безответственность народного духа», а не козни врагов. И путь к преодолению кризиса она видит в духовном творчестве, в усилии разума, которое органически включает аскетический подвиг и покаяние. «Отравлена, и взбуродоражена, и надорвана русская душа. И эту душу исцелить и укрепить можно только... светом Христова Разума». Во всем этом можно снова видеть утопические черты, можно находить скудность конкретных указаний — и, однако, надо признать, что в своем существовании, в отличие от других, идея пока не опровергнута ни критикой, ни историей. Сегодня она еще сохраняет свой шанс.